
transformatio; Weihnachten – Grenzen überschreiten

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Regina Ammicht Quinn; Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften (IZEW), Wilhelmstraße 19, D 72074 Tübingen; regina.ammicht-quinn@uni-tuebingen.de

Dr. Paul Deselaers; Dreizehnerstraße 48, D 48159 Münster; deselaers-p@bistum-muenster.de

Dr. Sebastian Eck; Universität Duisburg-Essen, Universitätsstr. 12, D 45141 Essen; sebastian.eck@uni-due.de

Dir. Joachim Hake; Katholische Akademie in Berlin, Hannoversche Str. 5, D 10115 Berlin; hake@katholische-akademie-berlin.de

Dr. Jonas Maria Hoff; Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Rabinstraße 8, D 53111 Bonn; hoff@uni-bonn.de

Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz; Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH 7000 Chur; birgit.jeggle@thchur.ch

Impressum

Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr.

ISSN: 2813-4613

Herausgeber:innen: Claude Bachmann MTh (Chur/Paris) | Dr. Michael Hartlieb (Zürich) | Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Lic.theol. René Schaberger MTh (Chur/Wien) | Prof. Dr. Hildegard Scherer (Essen) | Prof. Dr. Georg Steins (Osnabrück)

Anschrift der Redaktion: Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Theologische Hochschule Chur – Alte Schanfiggerstr. 7 – CH 7000 Chur

Gestaltung Template: www.studiosued.de

Technische Umsetzung: Tübingen Open Journals, Universitätsbibliothek Tübingen

Gefördert durch die Stiftung Freunde der Theologischen Hochschule Chur

Beiträge, die namentlich gekennzeichnet sind, geben die Meinung der Verfasserin oder des Verfassers wieder, nicht immer auch die der Herausgeber:innen. Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

Bildnachweise: Fotos von unsplash.com, falls nicht anders in der Bildlegende angegeben.

Apl. Prof. Dr. Hildegard König; Institut für Kath. Theologie, Weberplatz 5, D 01217 Dresden; hildegard.koenig@tu-dresden.de

Prof. Dr. Markus Lau; Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH 7000 Chur; markus.lau@thchur.ch

Apl. Prof. Dr. Thomas Nauwerth; Universität Osnabrück, Schlosstr. 4, D 49074 Osnabrück; nauwerth@friedenstheologie.de

Sebastian Panreck; Centrum für Interdisziplinäre Wirtschaftsforschung, Scharnhorststr. 100, D 48151 Münster; sebastian.panreck@uni-muenster.de

Dr. Stephan Schmid-Keiser; Stutzrain 30, CH 6005 St. Niklausen LU; schmidkeiser@bluewin.ch

Dr. Martin Steiner; Institut für Jüdisch-Christliche Forschung, Universität Luzern, Frohburgstrasse 3, CH 6002 Luzern; martin.steiner@unilu.ch

Prof. Dr. Georg Steins; Universität Osnabrück, Schlosstr. 4, D 49074 Osnabrück; georg.steins@t-online.de

Prof. Dr. Stephan Wahle; Theologische Fakultät Paderborn, Kamp 6, D 33098 Paderborn; s.wahle@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Saskia Wendel; Universität Tübingen, Liebermeisterstr. 12, D 72076 Tübingen; saskia.wendel@uni-tuebingen.de

transformatio; **Weihnachten –** **Grenzen überschreiten**

4	Semikolon;
6	Über dieses Heft
8	Stephan Wahle; Der Weihnachtsgottesdienst*
24	Regina Ammicht Quinn; Ein Kind ist uns geboren
30	Martin Steiner; Von Weihnukka zu Chrismukka*
54	Stephan Schmid-Keiser; „Guetzli bäckt sie nicht“
64	Georg Steins; Weihnachten - pfingstlich
68	Markus Lau; „Als Friede eingekehrt war auf dem ganzen Erdkreis“*
94	Hildegard König; bekenntnis nach chalcedon
96	Thomas Nauerth; Zeitenwende und Machtwechsel
110	Georg Steins; Wohin führt uns der Stern von Betlehem?
116	Stephan Wahle; Ankündigung der Geburt Christi
120	Paul Deselaers; „Ein Kind ist uns geboren“
126	Birgit Jeggler-Merz; 35 Jahre Weihnachtslob
128	Saskia Wendel; „Hier ist mein Grund Gottes Grund ...“
144	Sebastian Eck; Weihnachten im Religionsbuch*
158	Sebastian Panreck; Der kleine Lord – ein großer Sozialethiker
164	Jonas Maria Hoff; Verwandlung als „Kern der christlichen Botschaft“*

* Peer-reviewed

Semikolon;

Jedes Jahr irgendwann vor Weihnachten



Meine Mutter saß vor dem Fenster und schaute auf die Straße. Vor sich wie jedes Jahr in der Zeit kurz vor Weihnachten ein schweres Waffeleisen. Links von ihr eine Schüssel mit flüssigem Teig und ein mittelgroßer Schöpflöffel. Rechts von ihr ein umgedrehter Bratrost aus dem Elektroherd zur Ablage der fertig gerollten Neujährchen. Weiter rechts eine hohe und geräumige Teedose zur Lagerung. Die Teedose war mit den Jahren verbeult und zeigte rundherum auf dunklem Grund mit asiatischen Motiven einen stolzen Seereiherr im Schilf, ein ständiger Begleiter in den Vorweihnachtstagen, dessen ruhiger und stiller Blick auf den immer wieder gleichen Handgriffen der Mutter ruhte: die sorgfältig gerollten Waffeln ablegen - neuen Teig auf die untere Backplatte legen - das Waffeleisen schließen - nach 15 Sekunden das Waffeleisen öffnen - mit einer langen und spitzen Nadel die fertige Waffel entfernen und vor der Schüssel ablegen - neuen Teig in das Waffeleisen geben - die etwas abgekühlte Waffel rollen und in der Dose verstauen - usw. Die immer gleichen Handlungen hatten die immer gleiche Würde und ungern ließ sich meine Mutter bei dieser Arbeit stören oder ließ sich gar unterbrechen. Der hellbraune und irgendwie ausdruckslose Teig wandelte sich zwischen den alten Waffeleisen zu einer hauchdünnen, knusprigen und vor allem teebraunen Waffel, die wir an den folgenden Weihnachtstagen in den nachmittäglichen Tee- und Kaffeerunden zerbrechen und mit frisch geschlagener Sahne essen würden. Genauer gesagt: Wir schaufelten gierig mit den Waffelstücken die Sahne in unseren Mund und genossen das krachende Zerbrechen und Knuspern der Waffel durch die weiche Sahne hindurch.

Während des Backens roch die ganze Wohnung nach einem Gemisch von Anis und Zimt und Spuren von Kreuzkümmel und Vanille. Das Neujährchen war etwas Kostbares. Das galt vor allem für die Süße. Das ganze Jahr über gab es im Tee weißen großen Kluntje, große Kandisbrocken, die mit dumpfem Schlag in die feinen Teetassen gelegt für zwei oder drei Tassen Tee reichten. In der Adventszeit gab es den vornehmen braunen Kandiszucker, der in die Tassen rieselte wie feine bräunliche Kristalle und den heißen Tee mit einem wohligen Knistern begrüßte. Der braune Kandiszucker war auch eine Zutat für die Waffeln. Ich hielt diesen Zucker verantwortlich für die klare Prägung der Waffeln. Das Waffeleisen war alt und sein einfaches ostfriesisches Pragemuster strahlte alltägliche Verlässlichkeit aus. Andere Waffeleisen beanspruchten Besonderheit und drängelten sich mit dem Stadtwappen meiner Heimatstadt in die adventliche Aufmerksamkeit, was mir vorlaut und unangemessen vorkam. Das einfache Muster schien mir gerade recht für Waffeln, die im Dunkel einer verbeulten Blechdose auf ihr Ende warteten. Einige der Waffen wurden abgezählt zu acht oder zehn Stück in durchsichtigen Plastiktütchen an die Nachbarn verschenkt. So saß meine Mutter jedes Jahr auf demselben Platz vor dem Fenster und sorgte für die Waffeln, ohne die das Weihnachtsfest unmöglich gefeiert werden konnte. Warum das so war? Darüber wurde nicht gesprochen, aber jeder ging davon aus.

Joachim Hake

Über dieses Heft

**Weihnachten –
Grenzen überschreiten**

**Birgit Jeggle-Merz /
Georg Steins**

Das Weihnachtsfest hat sein *christliches* Festgewand abgelegt. So will es scheinen: „säkular“ überlagert von vielen Erwartungen, Interessen, Erfahrungen, pendelnd zwischen Konsum und Kitsch, gefühlig-nostalgisch bestäubt von Resten einer großen christlichen Tradition.

Auch dort, wo die Kulturkritik tiefer geht, vielleicht die bedenkliche Kommerzialisierung beklagt oder die unverbindlich zu einem wiederkehrenden Datum aufgesetzt wirkende Gefühlsbetonung ins Visier nimmt, ist Zurückhaltung angebracht. Weihnachten war nie nur „christlich“ oder gar „kirchlich“ besetzt. Weihnachten war immer das Fest der Grenzüberschreitung: familiär, in kleinen sozialen Räumen, aber auch gesamtgesellschaftlich. Kein anderes Fest hat ein solches Integrationspotential.

Bereits der Blick auf die biblischen Quellen des Weihnachtsfestes führt über einen „christlichen“ Horizont hinaus; es geht um die Welt. Weihnachten fasziniert auch heute interreligiös und nachreligiös, weil es persönliche und gesellschaftliche Bedürfnisse anspricht: Angenommensein, Teilhabe, Aufmerksamkeit, Solidarität. Alle Beiträge dieses Heftes – die wissenschaftlichen Aufsätze, die Auslegungen zu den Kindheitsgeschichten der Evangelien, die Schlaglichter auf die Rezeption – arbeiten diese ursprüngliche Weite der Weihnacht heraus.

Weihnachten war immer ein Trans-Fest, eine Feier der Grenzüberschreitung. Seine theologische Kernbotschaft heißt: Gott überwindet von sich aus die härteste Grenze, die Differenz von Gott und Welt/Mensch: Sie wird nicht aufgehoben, aber sie gerät in Bewegung, muss neu, inkludierend gedacht werden. Was bedeutet das für andere scheinbar unverrückbare Grenzen?

Feiern ist eine, nein: die wichtigste Weise, Grenzüberschreitungen zu inszenieren, zu erleben, auszuloten – und die Welt zu verändern.

Gott hat es anders angefangen – unter uns.

Für diese Ausgabe aus dem Redaktionsteam

Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz

Prof. Dr. Georg Steins

Der Weihnachtsgottesdienst

Letzter Berührungspunkt von kirchlicher Liturgie und säkularisierter Gesellschaft

Empirische Untersuchungen weisen die ungebrochene Akzeptanz des Weihnachtsfestes nach. Die meisten Menschen sehnen sich nach wie vor nach einer schönen und friedvollen Feier. Der Weihnachtsgottesdienst dagegen spielt eine immer geringere Rolle, dabei gilt er doch als einer der letzten Berührungspunkte von kirchlicher Liturgie und säkularisierter Gesellschaft. Der Beitrag analysiert zentrale Elemente heutiger Festpraxis und zeigt Perspektiven für eine differenzierte und existenziell bedeutsame Gottesdienstpraxis an Weihnachten auf.

Stephan Wahle

Dr. theol. habil., Professor für Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Die Liturgiefeiern an Heiligabend gehören bislang zu den bestbesuchten Gottesdiensten im ganzen Jahr. Für viele Menschen ist der Kirchgang so selbstverständlich ein Teil des Heiligabends wie die Bescherung. Der Weihnachtsgottesdienst ist quasi der „Ernstfall von Liturgie“, vermag er doch unzählige Menschen mit den unterschiedlichsten Motivationen und Glaubenseinstellungen zu versammeln. Die große, heterogene und liturgisch ungeübte Fei ergemeinde ist für die Hauptamtlichen alle Jahre wieder Herausforderung wie auch eine Chance, schließlich berühren sich hier kirchliche Liturgie und säkularisierte Gesellschaft auf nahezu einzigartige Weise.

Gilt diese Einschätzung allerdings überhaupt noch? Die Jahre, die von der COVID19-Pandemie dominiert waren, haben zu einem teils drastischen Einbruch der Zahl der Mitfeiernden geführt. Während an den Weihnachtsfesten 2020 und 2021 – zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung – gute Erfahrungen mit neuen Gottesdienstformaten im digitalen Raum und zu Hause gemacht wurden, scheint 2022 der kreative Aufbruch einer allgemeinen Ernüchterung gewichen zu sein. Auch wenn der Zuspruch zu Krippenfeiern, Christmetten und Christvespern sich deutlich von der dominierenden Leere des Sonntagsgottesdienstes abhebt, feiert die große Mehrheit hierzulande das „Fest der Feste“ mittlerweile, ohne an einem Gottesdienst teilzunehmen. Verändert sich dadurch das Christgeburtstfest?

Und wie verändert es sich? Verliert es seinen christlichen Gehalt? Müsste sich der Weihnachtsgottesdienst angesichts der Veränderungen selbst weiterentwickeln?

Mit diesen Fragen befasst sich der folgende Beitrag. Als Ausgangspunkt für die folgenden Überlegungen werden zunächst einige Ergebnisse einer repräsentativen Studie über Einstellungen und Erwartungen an das Weihnachtsfest aus dem Jahr 2022 vorgestellt (1). Ein kurzer Blick in die jüngere Geschichte zeigt anschließend die Vielfalt an Gottesdienstformen an Heiligabend auf, die bereits als Reaktion auf die pluralen und säkularen Kontexte zu bewerten ist (2). Ausbli-



ckend sollen einige Perspektiven zur Weiterentwicklung der Weihnachtsgottesdienste eröffnet werden (3).

Weihnachten im Spiegel einer Weihnachtsstudie

Trotz der vielfältigen Krisenphänomene freuen sich die meisten Befragten auf das Fest.

Seit 2018 wird an der Universität der Bundeswehr in München eine sog. „Weihnachtsstudie“ durchgeführt. Im vergangenen Jahr beteiligten sich an der repräsentativen, online durchgeführten Umfrage 1.213 Personen aus Deutschland.¹ Erhebungszeitraum war der 1. bis 4. Dezember 2022. Folgende Kernergebnisse fasst das Forschungsteam unter der Leitung von Philipp A. Rauschnabel, Professor für Digitales Marketing und Medieninnovation, zusammen:

- „Letztes Jahr war die Stimmung getrübt. Dieses Jahr liegt Optimismus in der Luft.“
- Ein Großteil der Deutschen ist durch die Krise getroffen. Die meisten finden aber ‚smarte‘ Wege, um trotz steigender Preise Weihnachten zu feiern. Es wird weiterhin gerne geschenkt.
- Mehr als ein Drittel der Befragten plant, bei der Weihnachtsdekoration einzusparen.
- Gemeinsame Events liegen als Geschenke voll im Trend. Sie müssen nicht zwangsläufig teuer sein.
- Kirchenbesuche an Heiligabend sind rückläufig im Vergleich zu 2019. Die Pandemie hat möglicherweise Traditionen verändert.“²

Die Studie bestätigt die nahezu ungebrochene Attraktivität des Weihnachtsfestes. Trotz der vielfältigen Krisenphänomene – der Krieg Russlands gegen die Ukraine, die großen Flüchtlingsbewegungen, die massiven Folgen des Klimawandels – freuen sich die meis-

ten Befragten auf das Fest, und **Weihnachten soll vor allem ein schönes, besinnliches und friedvolles Fest sein.** dies, obwohl 90% der Befragten angeben, von der Krise be-

troffen zu sein (31% davon sogar „stark“). Es wurde nicht konkret danach gefragt, welche Stimmungen, Gefühle und Einstellungen die Befragten mit Weihnachten verbinden. Aus den Antworten zur Frage „Was war das schönste Weihnachtsgeschenk, das Sie jemals bekommen haben?“ lässt sich jedoch ein positives Grundverhältnis zum Fest ableiten.³ Die häufigsten Antworten sind „Kind“, „Familie“, „Zeit“, „Reise“, „Fahrrad“ und „Eisenbahn“. Sie bestätigen damit die auch in anderen Studien anzutreffende These von Weihnachten als einem „autobiografische[n] Kindheitsroman, der – wie lebensgeschichtliches Erzählen überhaupt – keineswegs frei erfunden ist, sondern der in die Szenen eigenes Leben setzt, was für es bestimmend ist. Das mögen unabgeholte Wünsche sein oder heimatliche Gefühle.“⁴

1 Die Umfrage wurde über ein Online Access Panel erstellt. Es erreicht vorwiegend die erwerbstätige und über digitales Marketing ansprechbare Bevölkerung. Personen in Alters- und Pflegeheimen oder solche, die aus anderen Gründen mit digitalen Umfragetools nicht erreichbar sind, werden somit von der Umfrage ausgeschlossen. Dieser methodische Vorbehalt muss bei der Auswertung der Ergebnisse beachtet werden.

2 Weihnachtsstudie, Folie 3.

3 Vgl. Weihnachtsstudie, Folie 9.

4 Fechtner, Rhythmus des Kirchenjahres, 75f.

Die Assoziationen zeigen an, dass sich Weihnachten, festpsychologisch betrachtet, durch „einen *regressiven Grundzug*“⁵ auszeichnet, wenn mit dem Fest vor allem Erinnerungen an das erste Fahrrad, die Eisenbahn aus der Kindheit oder überhaupt das Kindsein verbunden werden. Es sind die alten „Grundfragen menschlichen Lebens wie Tod – Geburt, Vergangenheit – Zukunft, Hoffnung – Verzweiflung, Harmonie – Konflikt, Kontinuität – Veränderung und Stabilität – Bruch“⁶, die die Bedeutung des familiären Weihnachtsrituals – meist eher unbewusst, aber auch reflektiert – prägen.

Weihnachten soll vor allem ein schönes, besinnliches und friedvolles Fest sein. So wurden die Menschen nach den Filmen gefragt, die sie gerne in der Weihnachtszeit anschauen. Mit „Drei Haselnüsse für Aschenbrödel“ (1973), „Kevin allein zu Haus“ (1990), „Der kleine Lord“ (1980), „Kevin allein in New York“ (1992) und „Schöne Bescherung“ (1989) dominieren Märchen- und leichte Unterhaltungsfilme innerhalb des eigenen Genres „Saisonale Filme“ bzw. „Weihnachtsfilme“.⁷ In diesen Filmen werden keine anspruchsvollen Plots erzählt, sie enden auch nicht in einer Katastrophe. Es werden keine Menschen umgebracht oder depressive Emotionen vermittelt. Sie dürfen durchaus eine „heile-Welt-Stimmung“ und „gute Weihnachtsgefühle“ bewirken, ohne naiv und realitätsfern sein zu müssen. Die Klassiker unter den Weihnachtsfilmen unterscheiden sich in dieser Hinsicht von den neuen Budget-Produktionen, die allzu vordergründig eine amerikanische Weihnachtsästhetik bedienen und von den Befragten auch nicht genannt werden.⁸

Der alle Jahre wieder auf Kanzeln, in Feuilletons oder Fachartikeln zu hörende Vorwurf, Weihnachten sei in Deutschland zu einem oberflächlichen Fest des Konsums ohne existentielle bzw. spirituelle Tiefe verkommen, wird durch die Befragten indes nicht bestätigt. Das zeigt sich an den Fragen zu den Weihnachtsgeschenken. Für die allermeisten Menschen gehören sie zum Fest dazu. Doch nicht allein der materielle Wert eines Gesenks ist für die Befragten entscheidend, sondern seine soziale und gemeinschaftsstiftende Bedeutung. Auf die Frage „Was wünschen sich die Deutschen?“ steht wie im Vorjahr „Geld“ an der Spitzenposition (44%; 2021: 43%). Gemeinsame Aktivitäten wie Ausflüge (41%; 2021: 37%) und Reisen (41%; 2021: 33%) haben jedoch deutlich an Zustimmung zugelegt und stehen weit vor Wünschen wie Modeartikel, Elektronikprodukte oder Wintersportausrüstung. Zudem geben 82% der Befragten an, dass sie lieber andere beschenken, als selbst beschenkt zu werden.⁹

Die Zustimmung zur Geschenkpraxis bestätigt nicht die These von der Degeneration des Weihnachtsfestes, vielmehr sind Geschenke – zusammen mit den vielen wohltätigen Gaben und Spendenaktionen in dieser Zeit – ein „Bollwerk gegen die Kommerzialisierung“¹⁰. Nur 5% der Befragten sind bereit, für teure und überzogene Geschenke das Konto zu überziehen oder sich Geld zu leihen.¹¹

Als Mittelpunkt des Weihnachtsfestes gelten laut der Studie vor allem die Bescherung (65%) und das gemeinsame Abendessen (65%), gefolgt von „Etwas besonderes kochen“ (49%), Weihnachtsfilme anschauen (48%) und – bereits mit einigem Abstand – Weihnachtslieder anhören (32%).¹² Gemeinsame Aktivitäten

5 Fechtner, Im Rhythmus des Kirchenjahres, 75.

6 Baumann, Ritualisierung, 43.

7 Vgl. Weihnachtsstudie, Folie 31

8 Der Streamingdienst Netflix hatte 2022

Weihnachtsfilme wie „The Noel Diary“, „The Night Before Christmas“ oder „The App That Stole Christmas“ im Angebot. Vgl. Brügger, Schrott mit Lametta.

9 Vgl. Weihnachtsstudie, Folie 12 und 13.

10 Miller, Weihnachten, 51.

11 Vgl. Weihnachtsstudie, Folie 24.

12 Vgl. Weihnachtsstudie, Folie 15.

wie klassische Spiele spielen (z. B. Brett- oder Kartenspiele) sind besonders bei jungen Menschen der Generation Z (bis 28 Jahre) und Y (29–41 Jahre) beliebt. Nur ein kleiner Teil der Befragten (im einstelligen Prozentbereich) feiert am 24. Dezember eine Party, geht in ein Restaurant essen oder muss arbeiten (vor allem im Dienstleistungsbereich). Sport zu treiben oder in den Urlaub zu verreisen, kommt für die Befragten am wenigsten in Frage. Diese Umfragewerte bestätigen die These von Weihnachten als geselliges Familienfest,¹³ das man zu Hause

Damit schwindet jedoch keineswegs das religiöse bzw. spirituelle Moment von Weihnachten, nur ist er nicht mehr primär mit dem Gottesdienst verbunden.

verbringt. Weihnachten unter Palmen ist eher ein exotisches Phänomen, das von Reiseunternehmen oder in sozialen Netzwerken „gehyppt“, jedoch nur von einer sehr kleinen Gruppe prakti-

ziert wird. Es trifft wohl immer noch zu, was der Journalist und Theologe Johannes Röser bereits vor über 10 Jahren konstatiert hat: „Der Mythos der stillen Tage lebt weiter, je hektischer das Leben um uns herum tobt.“¹⁴

Überraschenderweise sind es die jungen Menschen der Generation Z, die auch Interesse an Gottesdiensten zeigen. Von den vier Altersgruppen (Generation Z, Y, X [42–56-Jährige] und Boomer [57-Jährige+]) ist es ausgerechnet die jüngste, die mit ca. 24% einen Gottesdienst besuchen wollen. Insgesamt beabsichtigen gerade einmal 15% der Befragten die Teilnahme an einem Weihnachtsgottesdienst (weitere 15% sind noch unentschieden). 2019 wollten noch 24% an Heiligabend in die Kirche gehen (ca. 16% vielleicht).¹⁵ Die Daten sind an dieser Stelle nicht einfach zu deuten. Offensichtlich ist jedoch die deutlich untergeordnete und auch nachlassende Bedeutung des Weihnachtsgottesdienstes für das eigene Weihnachtserleben. Inwieweit die pandemische Unterbrechung, der Missbrauchsskandal, der allgemeine Vertrauensverlust in die Institution Kirche sowie die

Weihnachten ist gut durch die Krise gekommen, der Weihnachtsgottesdienst nicht.

anhaltenden Säkularisierungsprozesse zu diesem Traditionsabbruch beigetragen haben, kann an dieser Stelle nicht beantwortet werden. Vermutlich trifft

auch auf die Weihnachtsgottesdienste die Grundthese des Münsteraner Religionssoziologen Detlef Pollack zu: „Mehr und mehr Menschen halten Religion, Kirche und Glauben in ihrem Leben nicht mehr für wichtig.“¹⁶

Damit schwindet jedoch keineswegs das religiöse bzw. spirituelle Moment von Weihnachten, nur ist es nicht mehr primär mit dem Gottesdienst verbunden. Entgegen vielen Klischees bleibt der Heiligabend im Selbstverständnis der befragten Personen ein lebendiges, sinnvolles und sinnstiftendes Ritual, das gut und ohne Hektik vorbereitet sein will und so auch Raum gibt für Muße und Selbstvergewisserung. Die Studie kann nachweisen, dass ein Großteil der Befragten (52%) als „Smart Shopper“ zu bezeichnen sind: Sie planen sorgfältig den Festablauf, besorgen frühzeitig die Geschenke und müssen auf nichts oder nicht viel verzichten.¹⁷ Als Fazit halten die Autoren der Studie fest: „Viele Menschen haben ihre Wege gefunden, die Krise zu meistern. Im Vergleich zum Vorjahr zeigen das auch die Daten: Während 2021 jeder Siebte (15%) von einem unterdurchschnittlich und nur jeder [Vierzehnte, S.W.] (7%) von einem überdurchschnittlich schönen Fest

13 Vgl. die klassische Studie von Weber-Kellermann, Weihnachtsfest.

14 Röser, Eingebung, 579.

15 Vgl. Weihnachtsstudie, Folie 19.

16 Zitiert nach KNA, Religionssoziologie.

17 Vgl. Weihnachtsstudie, Folien 25-27.

ausgingen, zeigen die Daten dieses Jahr einen Anstieg: 12% erwarten ein über- und nur 10% ein unterdurchschnittliches Weihnachten 2022.“¹⁸

Mit anderen Worten: Weihnachten ist gut durch die Krise gekommen, der Weihnachtsgottesdienst nicht. Wie reagieren die Kirchen mit ihren liturgischen Angeboten auf diese Situation?

Eine neue, alte Vielfalt an Gottesdienstformen an Weihnachten

Bereits seit einigen Jahren verändert sich die Gottesdienstkultur an Heiligabend und den Weihnachtsfesttagen. Mehrere Beobachtungen sind festzustellen:¹⁹

Auffällig ist der Trend zur Bevorzugung der zeitlich früheren Gottesdienste.

(1) Seit der Nachkonzilszeit haben sich die Gottesdienstformen in den katholischen Gemeinden stark verändert. Die drei Weihnachtsmessen (in der Nacht, am Morgen und am Tag) werden nur noch ganz selten allesamt in einer Gemeinde gefeiert, vor allem die so genannte Hirtenmesse (Messe in der Morgenfrühe) spielt bis auf ganz wenige Ausnahmen keine nennenswerte Rolle mehr. Weihnachtsandachten am Nachmittag oder Abend des 25. Dezember finden nur selten statt. Mancherorts wird eine Vesper gefeiert oder zur Kindersegnung eingeladen (vor allem am Zweiten Weihnachtstag, am Fest der Unschuldigen Kinder oder an einem anderen Tag der Weihnachtsoktav). Dagegen haben sich an Heiligabend Krippenfeiern in Andachtsform, als Wort-Gottes-Feier oder Eucharistiefeyer fest etabliert.

(2) In den evangelischen Gemeinden findet sich ebenfalls eine große Bandbreite gottesdienstlicher Formen: von der traditionellen Christvesper am frühen Abend des 24. Dezember über Krippenspiele und Familiengottesdienste bis hin zu meditativen (Predigt-)Gottesdiensten, die teilweise in der Heiligen Nacht stattfinden.²⁰ Die Christvesper selbst ist aus dem Abendgebet der Kirche hervorgegangen und stellt heute einen Gottesdienst dar, der „in einer besonderen Form ohne Abendmahl“²¹ gefeiert wird. Er gilt als der weihnachtliche Hauptgottesdienst, gleichwohl das Evangelische Gottesdienstbuch auch ein Formular für einen Gottesdienst in der Christnacht kennt.

(3) Auffällig ist der Trend zur Bevorzugung der zeitlich früheren Gottesdienste, vor allem der Krippenfeiern, Christvespern, Kinder- und Familienmessen sowie „Christmetten“ am Nachmittag oder frühen Abend des 24. Dezember. Die (mitter-)nächtlichen Gottesdienste sind dagegen weniger überfüllt oder finden gar nicht mehr statt. Allerdings sind hier große regionale Unterschiede im deutschen Sprachraum auszumachen. Sofern der Eindruck nicht täuscht, konnte sich insbesondere die nächtliche Christmette nicht von der Corona-Pandemie „erholen“. Die Menschen haben sich

18 Zitiert nach Neue Weihnachtsstudie 2022.

19 Vgl. Wahle, Fest der Menschwerdung, 203–225; ders., Die stillste Nacht, 196–204

20 Vgl. Fechtner, Rhythmus des Kirchenjahres, 62f.

21 Evangelisches Gottesdienstbuch, 252.

offensichtlich an den Ablauf der häuslichen Feier so sehr gewöhnt, dass sie sich durch einen Kirchengang nicht mehr unterbrechen lassen wollen.

(4) Aufgrund des verschärften Priestermangels in der katholischen Kirche müssen Eucharistiefeiern am 24. Dezember vermehrt ausfallen oder werden auf die Zentren der Seelsorgeeinheiten und pastoralen Räume konzentriert. Eine Krippenfeier für Kinder am Nachmittag ist vielerorts zum einzigen Weihnachtsgottesdienst vor Ort geworden, der auch von Erwachsenen aufgesucht wird, die selbst ohne eigene Kinder kommen und mitfeiern. Zugleich nimmt die Zahl derer, die in den Eucharistiefeiern die Kommunion empfangen, kontinuierlich ab. Mit dem nächtlichen „Weihnachtslob“, einer speziellen Wort-Gottes-Feier in der Christnacht, hat die

Erfurter Domgemeinde bereits vor einigen Jahren darauf reagiert. Dieser für die Diasporasituation konzipierte Gottesdienst wird mittlerweile an vielen weiteren Orten im deutschen Sprachraum gefeiert.²² Auch kirchenmusikalische Gottesdienste und Vigilfeiern, teilweise angelehnt an dem aus der anglikanischen Kirche stammenden Gottesdienst „A Festival of Nine Lessons and Carols“, bereichern das liturgische Angebot an Heiligabend.²³

(5) Für das unter den Auflagen der COVID19-Pandemie mit Absagen von Präsenzgottesdiensten, Begrenzungen der Teilnehmerzahlen und Kontaktverboten gefeierte Weihnachtsfest 2020 haben sich – aus der Not geboren – alternative Feierorte und Feierformen entwickelt: im Freien, zu Hause und im digitalen Raum. Kunstinstallationen, Krippenwege, kurze Krippenspiele, ein Besuch an der Krippe, Carol-Singing-Aktionen, Lebendiger Adventskalender, eine Waldweihnacht oder auch ein Weihnachtssegens „to go“ zeugen von einer erstaunlichen Kreativität.²⁴ Auch Hausgottesdienste greifen die Tradition der rituellen Heiligabendfeier mit Vortrag des Weihnachtsevangeliums, Singen oder Anhören von Weihnachtsliedern und Entzünden der Lichter auf dem Weihnachtsbaum



oder an der Krippe auf. Daneben gibt es Trost- und Gedenkgottesdienste für still geborene Kinder, um die Eltern in der atmosphärisch aufgeladenen Advents- und Weihnachtszeit in besonderer Weise trauern. Hinzu kommen diverse Gottesdienste in den klassischen und neuen Medien, allem vor allen der sog. „Fernsehgottesdienst“, der bereits an den normalen Sonntagen mehr Menschen vor den Empfangsgeräten versammelt als in den Kirchenräumen.

Folge der Konzentration der Weihnachtsgottesdienste auf den Heiligabend ist ein schwindendes Bewusstsein für den 25. Dezember als ursprünglichen Termin des Geburtsfestes.

(6) Folge der Konzentration der Weihnachtsgottesdienste auf den Heiligabend ist ein schwindendes Bewusstsein für den 25. Dezember als ursprünglichen Termin des Geburtsfestes. Festmessen unter Beteiligung des Kirchenchores setzen hier und dort noch einen besonderen Akzent. Tagzeitenliturgien bleiben eine Ausnahme. Nur wenige Initiativen versuchen, die Weihnachtsoktav als geistliche Intensivzeit liturgisch zu akzentuieren. Ein Beispiel ist ein musikalischer Gottesdienst zur Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium, der zur Vertiefung der Weihnachtsbotschaft nach den Festtagen konzipiert wurde.²⁵

Die sechs Punkte erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Es dürfte aber einsichtig sein, dass die schon vor der Corona-Pandemie sich abzeichnenden Transformationsprozesse zu einer deutlich differenzierten liturgischen Feierkultur beigetragen haben. Diese Ausdifferenzierung wird sich vermutlich noch weiter intensivieren, ebenso die Verlagerung des religiösen bzw. spirituellen Moments von Weihnachten in die private Feier des Heiligabends im Kreis der Familie oder Hausgemeinschaft.

Der Weihnachtsgottesdienst der Zukunft: vielfältig, sinnstiftend, spirituell

Ein Jahr vor der Corona-Pandemie konnte der Neudettelsauer Praktische Theologe Klaus Raschzok noch schreiben:

„Die Mehrheit der Christen bleibt der engen Kirchlichkeit fern und geht doch einmal im Jahr an Weihnachten regelmäßig in den Gottesdienst. Weihnachten ist ein Fest, das Individuum, Gesellschaft und Kirche miteinander verzahnt. Für viele ist es die Form der Teilhabe am öffentlichen und kirchlichen Christentum schlechthin, die regelmäßig alle Jahre wieder wahrgenommen wird und durch den vorgeschalteten Advent einen relativ langen Zeitraum im Jahresleben einnimmt.“²⁶

Die hier benannte Regelmäßigkeit des Gottesdienstbesuchs kann heute, vier Jahre später, in dieser Weise nicht mehr reklamiert werden. Was noch gilt, ist die Zuspitzung existenzieller Themen, privater Andacht und besinnlicher Lektüre auf die Weihnachtszeit, jedoch ohne den Kirchgang. Mit dem Bedeutungsverlust des

22 Vgl. Wanke, Weihnachtslob; Hauke, Das „Nächtliche Weihnachtslob“; Kranemann, Erfahrungsräume.

23 Vgl. Wahle, Fest der Menschwerdung, 221f.

24 Vgl. Weihnachten feiern unter Corona-Bedingungen?!; Weise, Weihnachten; Seitz, Advent und Weihnachten. Vgl. grundsätzlich Winter, Gottesdienst.

25 Vgl. Kraus / Schneider, Gelobt seist Du.

26 Raschzok, Weihnachtscristentum, 48. Vgl. ebenso Morgenroth, Weihnachts-Christentum.

Weihnachtsgottesdienstes verlieren die Kirchen somit den letzten regelmäßigen Begegnungsort mit den Menschen und ihrer Lebenswelt (mit Ausnahme der Kasualien). Die Folge ist eine weitere Marginalisierung der Kirche in der Gesellschaft.²⁷ Was ist zu tun?

Entscheidend ist also eine biographische, lebensgeschichtliche Relevanz der Feier, die mit einer grundlegenden Offenheit der Menschen für die Begegnung mit Gott und seinem Wort einhergeht.

Für den Weihnachtsgottesdienst der Zukunft wird zutreffen, was sich schon lange an den neuen Gottesdienstformen im Jahres- und Lebensverlauf abzeichnet, die unter den Titeln „Liturgie auf der Schwelle“ oder „Gottesdienste des zweiten Programms“ zusammengefasst werden.²⁸ Diese Feiern setzen nicht die volle Gemeinschaft des Glaubens voraus, sie rechnen jedoch mit einer grundsätzlichen Affinität der Mitfeiernden zu einem Glauben an Gott und seine Frohe Botschaft. So urteilt die Fribourger Liturgiewissenschaftlerin Gunda Brüske:

„Wer sich zu diesen Gottesdiensten einladen lässt, hat Gott und seine Kirche noch nicht aufgegeben, auch wenn die Nähe nicht mehr über den normalen Sonntagsgottesdienst läuft. Eine Erfahrung von etwas oder einem Transzendenten ist gefragt, oder Lebenshilfe durch rituelle Begleitung, auch religiöse Nahrung und Feier des Lebens. No-Goes sind für die Teilnehmenden binnenkirchliche Kommunikationsformen, die Perpetuierung dogmatischer und moralischer Botschaften – seien sie theologisch begründet, was in der Regel der Fall ist, oder nicht.“²⁹

Entscheidend ist also eine biographische, lebensgeschichtliche Relevanz der Feier, die mit einer grundlegenden Offenheit der Menschen für die Begegnung mit Gott und seinem Wort einhergeht. Eine längerfristige Bindung an den Glauben ist nicht die Funktion solcher „Gottesdienste auf der Schwelle“; nur in seltenen Fällen wird sich ein existenzieller Glaube entwickeln, der sich im „normalen“ Sonntagsgottesdienst beheimatet finden wird. Denn es sind die Menschen selbst, die in ihrer Freiheit über Nähe und Distanz, temporärer Berührung oder längerfristige Bindung entscheiden.

Bezogen auf die Weihnachtsgottesdienste bedeutet dies: Neben den „klassischen“ Formen der Christmette und weihnachtlichen Eucharistiefiern, die ein Mindestmaß an Vertrautsein mit dem christlichen Glauben und eine gewisse Anbindung an eine kirchliche Gemeinschaft voraussetzen, darf und muss es aufgrund des Selbstanspruchs von Kirche weitere religiös-rituelle Feiern an Heiligabend geben, die als Orte der Spiritualität Menschen zu vielfachen Begegnungen befähigen, auch und nicht zuletzt mit Gott. Eine wesentliche Aufgabe des Weihnachtsgottesdienstes besteht folglich darin, im Zeugnis des Glaubens an die Geburt des göttlichen Kindes den Einzelnen zu religiöser Selbsttätigkeit anzuregen und rituelle Erfahrung zu ermöglichen – eine Form von Erfahrung, die die individuelle Lebenswelt mit dem Glauben, persönliche Lebensdeutungen mit religiösen Erzählungen in einem „Zwischenraum“ produktiver, ästhetisch und emotional verdichteter Spannung zusammenführt.³⁰ Eine solche Erfahrung lässt sich nicht her-

27 Vgl. Nolte, „Weihnachts-Christen“.

28 Vgl. Brüske, Liturgie auf der Schwelle; dies., Offene Türen; Mildnerberger / Ratzmann, Liturgie mit offenen Türen; Haunerland, Gottesdienste.

29 Brüske, Liturgie auf der Schwelle, 41.

30 Vgl. Odenthal, Liturgie als Ritual; ders., Ritueller Raum; ders., Liturgiewissenschaft.

Die Akzeptanz, den persönlichen Heiligabend mit einem Gottesdienst zu beginnen (oder zu beenden), wird vermutlich immer weniger an einem religiösen Bekenntnis, sondern an Stimmungen, Gefühlen, Inszenierungen und Atmosphären festgemacht.

stellen, durch Reformen herbeiführen oder durch angepasste Gottesdienstgestaltung „machen“, schon gar nicht durch Gesetze und Kirchenmitgliedschaft garantieren oder kontrollieren.

Eine solche spirituelle Erfahrung kann

man im günstigen Fall „nur“ ermöglichen, sofern man die Erwartungen und religiösen Voraussetzungen der Menschen bei der Gottesdienstvorbereitung kennt und berücksichtigt. Treffend formuliert dies der Bonner Liturgiewissenschaftler Andreas Odenthal für jede Form liturgischer Praxis:

„Alles wird davon abhängen, den Gottesdienst als Frei-Raum, als ‚Ereignis‘ der Gnade fassen und erlebbar machen zu können: Hier vollzieht sich die Universalisierung des Heils-von-Gott-her. Der Gottesdienst ist als potentieller Raum (‚third space‘) zu konstruieren, der neue Möglichkeiten des Lebens öffnet. Damit ist das Ritual nicht mehr in Händen der Kirche: Die Menschen machen damit, was sie wollen – und Gott auch.“³¹

Die Akzeptanz, den persönlichen Heiligabend mit einem Gottesdienst zu beginnen (oder zu beenden), wird vermutlich immer weniger an einem religiösen Bekenntnis, sondern an Stimmungen, Gefühlen, Inszenierungen und Atmosphären festgemacht. Spirituelle Gottesdienste mit einer ausgezeichneten ästhetischen Gestalt, die über die Artikulation von Texten hinausgehen und vor allem als ein Feiern mit allen Sinnen erscheinen, passen daher grundsätzlich gut in die Zeit. Dabei sollte jedoch die Skepsis, die der Kölner Theologe Hans-Joachim Höhn generell hinsichtlich der Ästhetisierung der Liturgie antreibt, auch bei der Weiterentwicklung der Weihnachtsgottesdienste beachtet werden:

„Wie bleiben religiöse Andachten unterscheidbar von praktizierter religiöser Gedankenlosigkeit? Wie kann man entscheiden, ob es sich hierbei nicht bloß um inszenierte Ergriffenheit handelt? [...] Lebt das Religiöse lediglich in und von stimmungsvollen Inszenierungen, die sich am ehesten mit ästhetischen Kategorien beschreiben lassen? Was ist in religiösen Inszenierungen ‚gestellt‘, was ist ‚authentisch‘?“³²

So ist auch hier eine Unterscheidung der Geister geboten. Skepsis über die Authentizität eines religiös-offenen Rituals wie eines Weihnachtsgottesdienstes ist dann angebracht, „wenn Erweckungsliturgien auf Eventformat getrimmt werden und säkularen Stilisierungen des Spektakulären in nichts nachstehen.“³³ So gehört zu den notwendigen kulturellen Transformationsprozessen, die in jüngerer Zeit zur Stärkung der Sinne und des religiösen Erlebnisses beitragen, immer ein Klärungs- und Reformprozess, der die Grenzen in der Darstellung des nicht-darstellbaren Glaubens an Gott absteckt. Das Sich-Einlassen auf die Ästhetisierung der modernen Lebenswelt kann dort gelingen, wo diese zugleich gebrochen und transzendiert wird. So fordert Hans-Joachim Höhn eine „Ästhetik des Vermissens, welche die Kirche in der Gegenwart hervorzubringen hat“ – eine Ästhetik des Vermissens als „Ästhetik der Vermissten, der Übersehenen und nach bürgerlichen

31 Odenthal, Liturgiewissenschaft, 290.

32 Höhn, Fremde Heimat Kirche, 145.

33 Höhn, Fremde Heimat Kirche, 145.

Maßstäben Unansehnlichen³⁴. Dieser Anspruch gilt auch für den Heiligabend, der – wie die Weihnachtstudie belegt – vor allem als eine harmonische, friedliche und schöne Feier begangen sein will, der aber auch die Grenzen des Lebens, das Leid und den Tod von Familienangehörigen nicht ausblendet.

Christlicher Gottesdienst, gleich in welcher Form, übersteigt in seinem Anspruch das Fragmentierte des Diesseitigen. Indem er Leben und Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi repräsentiert, deckt er auf, was dem Menschen in seinem Leben fehlt und zugleich zu ihm „passt“, d. h. „sein Leben zu einem Ganzen macht“³⁵. Genau darin könnte die Chance und der Eigenwert eines Weihnachtsgottesdienstes inmitten einer säkularisierten Weihnachtskultur liegen, welche Weihnachten ausschließlich als Fest der Liebe und Harmonie definiert, alles Leidvolle und Störende ausblenden will und so letztlich für ein hohes Maß an Stress und Konflikten verantwortlich ist.

Indem er in Leben und Leiden, Tod und Auferstehung Jesu Christi repräsentiert, deckt er auf, was dem Menschen in seinem Leben fehlt und zugleich zu ihm „passt“

Der nachmittägliche Heiligabendgottesdienst kann schließlich als „das geistliche Eingangsportal für die Festzeit im intimen Kreis“³⁶ gelten. Ihm kommt „eine eröffnende, vergewissernde und zugleich integrative Funktion“³⁷ zu. Der Gottesdienst markiert die Zäsur zwischen der Alltags- und Festzeit. Der Zuspruch von jungen Familien wie auch vielen Erwachsenen und Senior:innen ohne Kinder lässt sowohl ein gewisses Bedürfnis wie auch die Akzeptanz für einen Weihnachtsgottesdienst am Nachmittag oder frühen Abend des 24. Dezember begründen. Wird er als bewusster Auftakt des Heiligabends mitgefeiert, kann er als ein geistliches Schwellenritual gedeutet werden, das die Teilnehmenden aus der Zeit der Vorbereitungen in das Fest transformiert, das nach dem Gottesdienst mit der Feier und Bescherung im Haus fortgesetzt wird.

Es bleibt die zentrale Aufgabe der Kirchen, die pluralen, persönlichen und öffentlichen Deutungen des Weihnachtsfestes mehr als eine Chance als ein Hindernis bei der Verkündigung des Evangeliums zu betrachten.

Es bleibt die zentrale Aufgabe der Kirchen, die pluralen, persönlichen und öffentlichen Deutungen des Weihnachtsfestes mehr als eine Chance denn als ein Hindernis bei der Verkündigung des Evangeliums zu betrachten. Denn gerade in der Feier von

Weihnachten lässt sich die Lebenswelt in ein Verhältnis zum Christusergebnis und somit zu einer die Gegenwart transzendierenden Geschichte setzen.³⁸ So sieht der evangelische Theologe Michael Meyer-Blanck eine Zukunft für den christlichen Gottesdienstes und so auch und besonders für den Weihnachtsgottesdienst, wenn er schreibt:

„Die Modernisierung ist primär keine Gefährdung, sondern eine zu nutzende Chance für die Liturgie. Denn die Individualisierung macht den Menschen anspruchsvoller und empfänglicher für stimmige Feiern und für gute Worte. Die Schönheit der Liturgie überzeugt die Menschen, nicht mehr die Autorität; das sinnhafte Erleben und die Resonanz des Herzens bringen die Menschen in die

34 Höhn, Wider das Schwinden der Sinne, 58; ders., Fremde Heimat Kirche, 154–156.

35 Höhn, Wider das Schwinden der Sinne, 59.

36 Fechtner, Rhythmus des Kirchenjahres, 72; vgl. Morgenroth, Wir Christkinder.

37 Fechtner, Rhythmus des Kirchenjahres, 72.

38 Vgl. Bender / Kranemann, Mehr als kulturelles Erbe, 96f; Kranemann, Programmatik, 126f.

Kirche, immer weniger vermag das die Gewohnheit. Das individuell erlebte Mysterium und das persönlich erreichte Verstehen machen Lust zum Gebet. Erst der Weg über das eigene Herz macht liturgiefähig und nur der aus dem eigenen Herzen zelebrierende und sprechende Liturg kann seine mystagogische Aufgabe erfüllen.³⁹

In diesem Sinne ist auch Tomáš Halík zuzustimmen, der angesichts der leeren Kirchen eine prophetische Warnung hört und für das kirchliche Christentum eine Wende von der Religion zur Spiritualität anmahnt.⁴⁰ Die Kirche der Zukunft wird sich wesentlich in spirituelle Zentren und Orte der Begegnung und Begleitung, des Gebets und der Kontemplation verändern. Und auch der Weihnachtsgottesdienst wird sich noch intensiver zu einer existenziell bedeutsamen Feier entwickeln (müssen). Damit entfernt er sich nicht davon, rituelle Feier des Glaubens an die Menschwerdung Gottes zu sein. Die Liturgie von Weihnachten erinnert und vergegenwärtigt ja immer schon den Glauben an einen Gott, der die Liebe ist, der in Jesus Christus das ganze Leben mit den Menschen geteilt und durch das Werk seiner Liebe den Menschen von Leid, Schuld und Sünde erlöst hat. Von seinem theologischen Anspruch her drängen das Fest und seine Liturgie zu einer befreienden und froh machenden Lebenspraxis der Menschen, die sich im familiären Heiligabendritual und darüber hinaus im alltäglichen Leben bewähren soll. Die biblischen Lesungen, die alten und neuen Lieder, die elementaren Riten der Weihnachtsgottesdienste enthalten daher durchaus bleibende Werte und sinnstiftende Potenziale für die Menschen in ihrer Suche nach Spiritualität, gleichwohl deren Deutung und Annahme in der eigenen Lebenswelt ungleich individueller, vielfältiger und offener geworden ist.

Literatur

Baumann, Maurice, Ritualisierung und Religiosität der erzählten Familiengeschichte, in: ders. / Roland Hauri (Hg.), *Weihnachten – Familienritual zwischen Tradition und Kreativität (Praktische Theologie heute 95)*, Stuttgart 2008, 23–63.

Bender, Annika / Kranemann, Benedikt, Mehr als kulturelles Erbe. Die christlichen Feste im heutigen Europa, in: *Herder Korrespondenz 63* (2009) 95–99.

Brügger, Nadine A., Schrott mit Lametta. Die neue Generation von Weihnachtsfilmen erstickt die Vorfreude im Keim, im Netz unter: <https://www.nzz.ch/feuilleton/weihnachtsfilme-ld.1716662> (Abruf 03.07.2023).

Brüske, Gunda, Liturgie auf der Schwelle. Gottesdienste für Fernstehende, in: *Wie heute Gott feiern? Liturgie im 21. Jahrhundert = Herder Korrespondenz Spezial 1/2013*, 41–45.

Brüske, Gunda, Offene Türen. Feiern mit Menschen auf der Suche nach Gott. Eine Arbeitshilfe zu niederschweligen Gottesdiensten, hg. von den Litur-

39 Meyer-Blanck, *Mysterium*, 189.

40 Vgl. Halík, *Die Zeit der leeren Kirchen*; ders., *Der Nachmittag des Christentums*.

gischen Instituten der deutschsprachigen Schweiz, Deutschlands und Österreichs, Freiburg/Schweiz 2010.

Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschland, hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Berlin 1999.

Fechtner, Kristian, Im Rhythmus des Kirchenjahres. Vom Sinn der Feste und Zeiten, Gütersloh 2007.

Halík, Tomáš, Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage, Freiburg i. Br. 2022.

Halík, Tomáš, Die Zeit der leeren Kirchen. Von der Krise zur Vertiefung des Glaubens, Freiburg i. Br. 2021.

Hauke, Wolfgang, Das „Nächtliche Weihnachtslob“ im Erfurter Dom, in: Karl Schlemmer (Hg.), Auf der Suche nach dem Menschen von heute. Vorüberlegungen für alternative Seelsorge und Feierformen (Andechser Reihe 3), St. Ottilien 1999, 156–160.

Haunerland, Winfried, Gottesdienste des zweiten Programms. Warum Liturgiereformen heute nicht reichen, in: Stefan Kopp (Hg.), Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (Questiones Disputatae 306), Freiburg i. Br. 2020, 359–375.

Höhn, Hans Joachim, Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg i. Br. 2012.

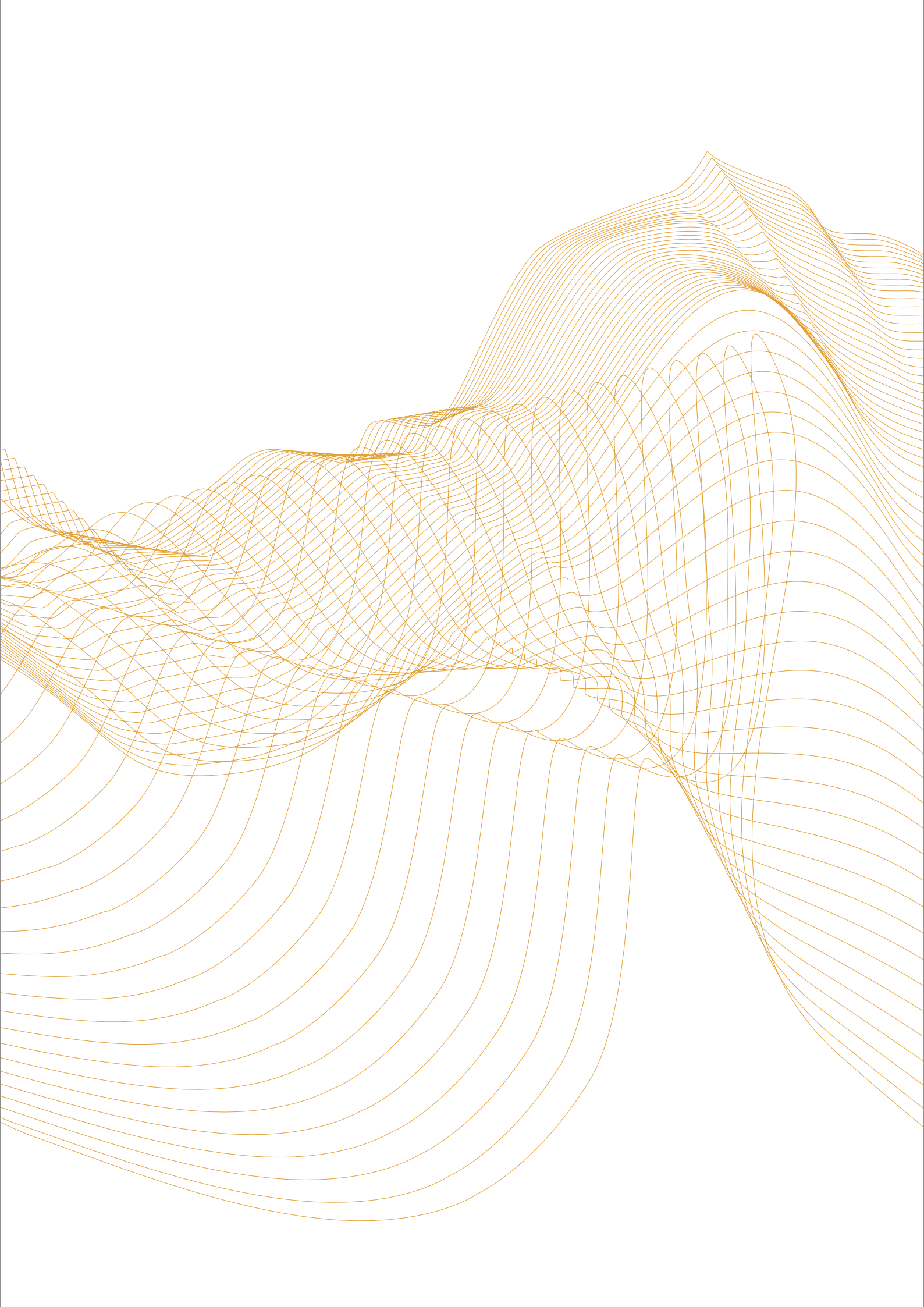
Höhn, Hans-Joachim, Wider das Schwinden der Sinne! Impulse für eine zeitkritische Ästhetik des Glaubens, in: Benedikt Kranemann / Klemens Richter / Franz-Peter Tebartz-van Elst (Hg.), Gott feiern in nachchristlicher Gesellschaft. Die missionarische Dimension der Liturgie, Teil 1, Stuttgart 2000, 45–59.

KNA, Religionssoziologe: Immer mehr Menschen finden Kirche unwichtig, im Netz unter: <https://katholisch.de/artikel/43339-religionssoziologe-immer-mehr-menschen-finden-kirche-unwichtig> (Abruf 03.07.2023).

Kranemann, Benedikt, Erfahrungsräume des Transzendenten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zu neuen kirchlichen Feierformen, in: Josef Freitag / Claus-Peter März (Hg.), Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Joachim Wanke (Erfurter theologische Studien 88), Leipzig 2006, 201–219.

- Kranemann, Benedikt, Zwischen theologischer Programmatik und pluraler Praxis: Christliche Feste in Deutschland, in: Ders. / Thomas Sternberg (Hg.), Christliches Fest und kulturelle Identität Europas, Münster 2012, 115–131.
- Kraus, Christof / Schneider, Joachim, Gelobt seist Du, Jesu Christ. Musikalischer Gottesdienst zur Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums. Gesänge, Lieder, Orgelmusik (2022), im Netz unter: https://bistummainz.de/export/sites/bistum/glaube/liturgie/.galleries/downloads/LukasMus_c-Kraus-Schneider-2022.pdf (Abruf 03.07.2023).
- Meyer-Blanck, Michael, Zwischen Mysterium und Verstehen. Sacrosanctum Concilium aus evangelischer Sicht, in: Liturgisches Jahrbuch 64 (2014) 180–194.
- Mildenberger, Irene / Ratzmann, Wolfgang (Hg.), Liturgie mit offenen Türen. Gottesdienst auf der Schwelle zwischen Kirche und Gesellschaft (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 13), Leipzig 2005.
- Miller, Daniel, Weihnachten. Das globale Fest. Aus dem Englischen von Frank Jakubzik, Berlin 2011.
- Morgenroth, Matthias, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002.
- Morgenroth, Matthias, Wir Christkinder. Von der Bedeutung des Heiligabendgottesdienstes in einem weihnachtlichen Christentum, in: Arbeitsstelle Gottesdienst 17 (2003) H. 3, 51–55.
- Neue Weihnachtsstudie 2022. Die Deutschen bleiben zu Weihnachten optimistisch, im Netz unter: <https://www.philippauschnabel.com/wp-content/uploads/2022/12/Presstext-Weihnachtsstudie-2022.pdf> (Abruf 03.07.2023).
- Nolte, Martin im Interview mit Anna Neumaier, Verlieren wir die „Weihnachts-Christen“ vollends?, im Netz unter: <https://www.kirche-und-leben.de/artikel/was-bietet-die-kirche-dieses-jahr-den-weihnachts-christen> (Abruf 03.07.2023); auch abgedruckt in: Gottesdienst 54 (2020) 258f.
- Odenthal, Andreas, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen (Praktische Theologie heute 60), Stuttgart 2002.
- Odenthal, Andreas, Ritueller Raum. Der Gottesdienst als Ort von Lebens- und Glaubensgeschichten, in: Heiliger Dienst 69 (2015) 215–225.
- Odenthal, Andreas, Was ist praktisch-theologische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: Kim de Wildt / Benedikt Kranemann / Andreas

- Odenthal (Hg.), Zwischen-Raum Gottesdienst. Beiträge zu einer multiperspektivischen Liturgiewissenschaft (PThe 144), Stuttgart 2016, 280–297.
- Raschzok, Klaus, Weihnachtschristentum. Warum wir es nicht schmähen sollten, in: P&S. Magazin für Psychotherapie und Seelsorge 4/2019, 46–49.
- Röser, Johannes, Die Eingebung, in: Christ in der Gegenwart 64 (2012) 579f.
- Seitz, Theresa, Advent und Weihnachten. Klangvoll auch in Corona-Zeiten. Alternative Möglichkeiten für (vor-)weihnachtliche Aktionen und Feiern, in: MS(D) 54 (2020) 310–314.
- Wanke, Joachim, Weihnachtslob für Ungläubige? Ein liturgisches Experiment im Erfurter Dom am 24.12.1988, in: Gottesdienst 23 (1989) 145–147.
- Wahle, Stephan, Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Liturgie, Glaube und Kultur, Freiburg i. Br. 2015.
- Wahle, Stephan, Die stillste Nacht. Das Fest der Geburt Jesu von den Anfängen bis heute, Freiburg i. Br. 2018.
- Weber-Kellermann, Ingeborg, Das Weihnachtsfest. Eine Kultur- und Sozialgeschichte der Weihnachtszeit, Luzern/Frankfurt am Main ²1987.
- Weihnachten feiern unter Corona-Bedingungen?! Ein Denkanstoß aus der Liturgischen Kommission des Bistums Osnabrück, Osnabrück 2020.
- Weihnachtsstudie 2022: Mit Optimismus durch die Krise. Kurzbericht, im Netz unter: <https://www.philipp-rauschnabel.com/wp-content/uploads/2022/12/weihnachtsstudie-2022-kurzbericht.pdf> (Abruf 03.07.2023).
- Weise, Felix, Weihnachten abseits vom Gottesdienst, in: Für Arbeit und Besinnung 76 (2022) H. 22, 20–30.
- Winter, Stephan, Gottesdienst und rituelles Handeln in der Pandemie-Krise. Erste Sichtungen aus einer liturgiewissenschaftlichen Perspektive, in: Wolfgang Kröll u. a. (Hg.), Covid-19 – Eine gesellschaftliche Krise in interdisziplinärer Perspektive (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft Bd. 10), Baden-Baden 2020, 369–378.



Ein Kind ist uns geboren

In der Heiligen Nacht ist die Welt ver-rückt. Ein Säugling verheißt: Wir alle können neu anfangen, immer. Zu jeder Zeit ...

Regina Ammicht Quinn

Prof. Dr., Sprecherin des Internationalen Zentrums für Ethik in den Wissenschaften (IZEW) und Leiterin des Bereichs Gesellschaft, Kultur und technischer Wandel an der Universität Tübingen

Heiliger Abend. Aufgeregte Kinder warten darauf, dass ein Glöckchen läutet – und dann betreten sie eine andere Welt. Diese andere Welt ist ein heiliger Raum. In ihm sind das Übliche und Gewohnte ver-rückt: Der Baum ist nicht im Freien, sondern im Zimmer. Nicht die Eltern rufen, sondern eine Glocke. Nicht die Lampe leuchtet, sondern die Kerzen. Und die Geschenke stehen nicht für eine normale Ordnung, sondern für Verheißung. Dieser heilige Raum überwältigt die Sinne: Das Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen ist wie niemals sonst.

Die Heilige Nacht taucht das Leben in ein anderes Licht, gibt ihm einen anderen Klang.

Heilige Zeit und heiliger Raum gehören zusammen. “Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt“, prophezeit Jesaja im Alten Testament. Gott wird Mensch, in einer ganz konkreten Zeit, an die wir uns jedes Jahr aufs Neue erinnern. In einem ganz konkreten Raum, den wir mythologisch nachempfinden mit Krippenaufbau und Figurespiel zu Hause oder an anderen Orten.

Gott wird Mensch: In jedem Jahr ist dies das religiöse Zentrum des Heiligen Abends. Das Fest im Dezember ist der Höhepunkt einer langen Wartezeit auf die Ankunft des Kindes. Die Heilige Nacht ist anormal, ungewöhnlich, ver-rückt. Und doch geschieht alles mitten im Gewöhnlichen und Alltäglichen. Mitten im Leben. Im Wohnzimmer einer Familie, das an diesem Abend so anders erscheint. Im Gruppenraum eines Jugendhauses. In der Zweisamkeit des Paares. In der Einsamkeit eines Menschen.

Die Heilige Nacht taucht das Leben in ein anderes Licht, gibt ihm einen anderen Klang. Das Gewöhnliche und Alltägliche wird neu konstruiert. So kann das Heilige Einzug halten. Das Unbegreifliche kann Wirklichkeit werden: die Geburt des göttlichen Kindes.

Das Neue bleibt. Für immer

Kann man so viel Heiliges und Ver-rücktes lange aushalten? Während Kinder sehnsüchtig aufs Christkind warten und am ver-rückten Heiligen Abend hoffen, dass er niemals vorbeigehen möge, wartet mancher Erwachsene ebenso sehnsüchtig darauf, dass bald wieder Normalität einzieht. Das Heilige im privaten Raum macht Arbeit. Das Ver-rücken der Dinge, das Feiern der Sinne, der Überfluss muss hergestellt werden. Oft ist dies Frauen-Arbeit, noch immer und immer wieder. Kann man es Erwachsenen verdenken, dass sie das Ver-rückte zurechtrücken, das Gewohnte wieder Einzug halten lassen wollen?

Das Heilige im privaten Raum macht Arbeit.

Sicher nicht. Insbesondere ist es die übergroße Erwartung “reibungsloser Rituale“, die die aufkeimende Sehnsucht nach der Rückkehr der Normalität hervorruft. Denn reibungslos verlaufen heilige Abende selten. Im wirklichen Leben sind Familien konfliktträchtig, und nicht selten brechen die Konflikte gerade dort auf,

wo ein hohes Maß an Harmonie erwartet wird. Dies beginnt mit Kindern, die, als wären sie alle behandlungswürdig hyperaktiv, Geschenkeschlachten veranstalten. Und es endet noch nicht dort, wo an die materielle oder immaterielle Aufmerksamkeit anderer große oder größte Hoffnungen geknüpft werden, die leicht zu enttäuschen sind.

Doch das Ver-rückte lässt sich nicht so einfach wieder zurechtrücken. Natürlich wird der Weihnachtsbaum irgendwann ausrangiert, der Besuch reist ab, die Kinder gehen wieder zur Schule. Doch die Heilige Nacht ist **Doch die Heilige Nacht ist mehr als eine Unterbrechung des Alltags.** mehr als eine Unterbrechung des Alltags, die irgendwann wieder vorbei ist. Ein Neugeborenes verändert das, was ist. Es verschwindet nicht wieder, wenn der Baum aus dem Zimmer geräumt, der Weihnachtsschmuck zurück in die Kartons gelegt wird. Ein Neugeborenes bleibt. Es verändert die Wirklichkeit.

Er heißt Wunder-Rat. Wie ver-ückt

„Weil wir alle Geborene sind, als einzigartige Wesen in dieser Welt leben, gibt es jederzeit die Möglichkeit eines neuen Anfangs“, schrieb Hannah Arendt. Jesu Geburt macht diesen Anfang. So wie die Geburt jedes Kindes auf der Welt einen neuen Anfang macht. Es kommt etwas Unverwechselbares, etwas Inspirierendes und Ver-rücktes auf uns zu. Daran erinnert die Heilige Nacht. Es ist nicht der Tod, der in dieser ver-rückten Zeit das theologische Denken und das religiöse Fühlen bestimmt. Es ist nicht das Kreuz, das Theologen über Jahrhunderte so gern und mit erhobenem Zeigefinger in den Mittelpunkt des Christseins rückten – in mancher Tradition stand das Kreuz gleich neben der Krippe. Sondern es ist das Wunder des Geborenwerdens – und mit ihm die Verheißung eines segensreichen Neuanfangs für uns alle.

Für die Geburt Jesu sucht der Prophet Jesaja Worte zu finden, die die Ver-Rückung des Gewohnten durch das Kind erklären. Man werde es „Wunder-Rat“ nennen, sagt er, „Gottesheld, Friedensfürst“. Und er scheint doch zugleich zu wissen, dass es nur Versuche sind, diesen Geborenen zu beschreiben.

In diesem Kind schlummern außergewöhnliche Kräfte. Und trotzdem ist es kein perfektes Kind. Ja, am Ende seines Lebens wird es als gescheitert gelten. Aber gerade das ist das Ver-rückte an ihm: Es bestätigt so gar nicht unser ewiges Streben nach Perfektion, nach Optimierung der Welt und unserer selbst. Dieses Kind macht Hoffnung. Es verheißt, dass das Leben sich lohnt. Das es gut sein kann, auch wenn ein neu geborener Mensch nicht den Optimal-Erwartungen seiner Umwelt entspricht.



Verheißen – und nicht perfekt?

Vom längst verstorbenen evangelischen Theologen und Religionswissenschaftler Rudolf Otto lernten wir Theologinnen und Theologen, dass das Heilige nicht niedlich ist. Die Erfahrung des Göttlichen hat notwendig zwei Seiten: Schrecken und Faszination, Schauer und Wunder. Das, was uns in Distanz hält und das, was uns durch Nähe verzaubert.

Doch das Heilige des Heiligen Abends wird durch seine Eingliederung in bürgerliche Handlungskontexte einseitig. Es ist das Heilige, das verzaubert und von dem man sich verzaubern lässt. Der Schrecken ist verloren gegangen. Der Heilige Abend zeigt das Heilige im Zauber des wohligen Zuhause-Sein.

Dabei enthält die Geschichte der Menschwerdung Gottes in all ihren Bildern und Mythologisierungen ihren eigenen Schrecken: Es ist der Schrecken über die radikale Grenzüberschreitung Gottes. Diese Radikalität Gottes zeigt sich dort, wo das

Es ist der Schrecken über die radikale Grenzüberschreitung Gottes.

Heilige Kind in der blanken Körperlichkeit des Menschlichen zu denken ist. Es ist der Schrecken über eine Geburt in Blut und Schmerz. Und, wenn es uns auffällt, der Schrecken darüber, dass das heilige Kind in Windeln gewickelt wird.

So gehören die schmutzigen Windeln und damit der ursprünglichste ganz und gar „unheilige“ menschliche „Schmutz“ in die Erinnerung und das Fest hinein – vielleicht auch als Imprägnierung gegen später entwickelte ausgefeilte und mit „Reinheit“ besessene Moralvorstellungen.

Die Heiligkeit des Heiligen Abends ist für Alle da

Die Radikalität der Menschwerdung Gottes bedeutet: Es spricht nichts dagegen, das Verzaubernde, Wohlige und Heimelige des Heiligen am Heiligen Abend zu feiern. Aber das allein ist nicht genug. Vergisst man die Seite des Erschreckens,

Wenn Gott radikal Mensch wird, darf diese Feier auch menschlich sein.

wird das Heilige dekorativ und lässt sich im nächsten Schritt mit Leichtigkeit kommerzialisieren. Damit sind es nicht nur und nicht in erster Linie die

„Ungläubigen“, die nichts von Christi Geburt wissen (wollen) und ihren Kindern Merkwürdiges von Weihnachtsmännern erzählen, die diese Kommerzialisierung verursachen. Es ist eine bestimmte reduzierte Auffassung des Heiligen selbst.

Diese Erkenntnis hat Konsequenzen. Wenn Raum und Zeit so konstruiert werden, dass ein Abend im Dezember zum „Heiligen Abend“ wird, sollten alle Facetten des Heiligen in diesen Raum hereingelassen werden – auch die des Erschreckens.

Das könnte bedeuten, dass es innerhalb dieses Raums, in dem die Dinge verückt und ganz anders sind, Raum gibt für Menschliches, für Imperfektionen und für nicht-reibungslose Abläufe des familiären Rituals. Wenn Gott radikal Mensch wird, darf diese Feier auch menschlich sein.

Das könnte bedeuten, dass es keinen Zwang geben darf, einmal im Jahr ein Bild der Heiligen Familie auf ihre irdischen Abbilder zu projizieren. Menschliche Familien sind nicht heilig, und im Glücksfall gerade in dieser Nicht-Heiligkeit einander liebenswert.

Das könnte zudem bedeuten, dass nicht die bürgerliche Kleinfamilie der ultimative und alleinige Ort der Weihnachtsheiligkeit sein darf. Im Alleinsein genauso wie in gewählten und ungewöhnlichen Beziehungen kann es Weihnachten werden.

Wenn es in der Heiligkeit des Heiligen Abends um die Radikalität der Menschwerdung Gottes geht, dann muss dies aber auch bedeuten: Diese Heiligkeit ist eine, die das Profane nicht einfach abtrennt und nach draußen verbannt, sondern mit sich trägt. Und: Die Heiligkeit des Heiligen Abends ist für alle da – auch

Die Radikalität der Menschwerdung Gottes verlangt nach keinen Vorleistungen, und sie findet an unerwarteten Orten statt.

für diejenigen, die die Geschichte, das Erinnern und das Glauben vergessen haben. Die Radikalität der Menschwerdung Gottes verlangt nach keinen Vorleistungen, und sie findet an unerwarteten Orten statt.

Die symbolische Konstruktion des heiligen Abend-Raums kann radikal viele Formen annehmen, weil die Radikalität der Menschwerdung Gottes das Menschsein im Menschlichsein feiert.

Damit erscheint die Radikalität der Menschwerdung Gottes in manch ein ungläubig oder andersgläubig gefeiertes Fest hinein. Dort, wo am 24. Dezember die alltäglichen Dinge ver-rückt werden und wo im Sich-Beschenken die Ahnung einer unausgesprochenen oder sprach-leer bleibenden Verheißung zur Wirklichkeit wird. Es ist ein Kind geboren! Mitten hinein in eine ver-rückte Welt.¹

1 Überarbeiteter Beitrag nach früherer Erstveröffentlichung. Wir danken der Autorin für die freundliche Bereitstellung.

Von Weihnukka zu Chrismukka

Jüdische Perspektiven auf Weihnachten

Weihnukka entstand aus der Assimilation an die deutsche bzw. österreichische oder auch ungarische Kultur. Chrismukka wurde eher durch interreligiöse Partnerschaften ein Fest aus Christmas und Chanukka.

Martin Steiner

Dr. theol., Professurvertretung am Institut für Jüdisch-Christliche Forschung
(IJCF) an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern

Eine jüdische Anekdote zum Einstieg. Sie stammt vom Berliner Anwalt und Humoristen Sammy Gronemann (1875–1952), der sie noch in Tel Aviv erzählte: Ein kleines jüdisches Mädchen guckt aus dem Fenster, nimmt den Weihnachtsbaum in der Nachbarswohnung wahr und ruft erstaunt aus: „Mutti, die Christen haben auch einen Weihnachtsbaum!“¹ Diese wahre Begebenheit fand vor dem Jahr 1933 statt und drückt die Normalität aus, mit der bis dahin in vielen bürgerlich-jüdischen Familien Weihnachten gefeiert wurde. Seit der Aufklärung schlugen viele assimilierte Jüd:innen einen Lebensweg ein, der weit von der religiösen Tradition ihrer Vorfahren abwich. Ein stark assimiliertes jüdisches Leben war teils nur mit einem Synagogenbesuch an den hohen jüdischen Feiertagen verbunden. Die Anekdote zum Einstieg verweist auf die Zeit vor dem Zivilisationsbruch der Shoah, in der Jüd:innen auf besondere Art Weihnachten feierten, der

„Zu Weihnachten haben es die Juden schwer, denn Weihnachten ist ein Fest, wie sie es gerne mögen: mit Religion, Einladungen, gutem Essen, Geschenken für die Kinder [...] glücklicherweise haben die Juden ungefähr zur gleichen Zeit auch ein Fest, das Chanukka heißt, das Fest des Lichtes.“

religiöse Inhalt des Festes wurde dabei gänzlich ausgeklammert. Spöttisch wurde die Übernahme von Elementen des Weihnachtsfestes an Chanukka als „Weihnukka“ bezeichnet. Darunter fällt besonders das Aufstellen des Weihnachtsbaumes, aber auch (Geld-) Geschenke für Kinder oder öffentliche

Chanukkakonzerte.² Das aus dem deutschen Sprachraum beinahe verschwundene „Weihnukka“ hat in den USA als „Chrismukka“ sein Revival erfahren. Dort besteht „Weihnukka“ in amerikanisierter Form weiter, jedoch nicht wegen dem Selbstzwang zur Assimilation oder aus Emanzipationsgründen, sondern aufgrund einer ungebrochenen jüdischen Integrationsgeschichte und weil ein Ehepartner christlich und der andere jüdisch geprägt ist. Diese interreligiöse Familienkonstellation ist seit jeher in den USA häufiger als in Europa anzutreffen.³

Folgender Beitrag soll zunächst anhand der Fachliteratur und danach durch Interviewpartner:innen die Vielseitigkeit der jüdischen Wahrnehmung des christlichen Weihnachtsfestes aufzeigen. Er bietet einen Ein- und Überblick, wie sich Jüd:innen zum Weihnachtsfest einst und heute, im deutschen Sprachraum und darüber hinaus verhalten bzw. verhalten haben. Der jüdische Umgang mit dem Weihnachtsfest erfährt bis heute unterschiedliche Wandlungen. Dabei wird eine Zeitspanne der letzten drei Jahrhunderte betrachtet, um Brüche und Kontinuitäten in der Gegenwart deutschsprachiger Jüd:innen deutlicher erkennen zu lassen. Die Bedeutung von Weihnachten und jüdischem Lichterfest/Chanukka, die zur ähnlichen Zeit gefeiert werden, soll beleuchtet werden, um Ähnlichkeiten und Differenzen schärfer aufzuzeigen. Der liberale Reformrabbiner Lionel Blue (1930–2016) meinte dazu offenherzig-neckisch: „Zu Weihnachten haben es die Juden schwer, denn Weihnachten ist ein Fest, wie sie es gerne mögen: mit Religion, Einladungen, gutem Essen, Geschenken für die Kinder [...] glücklicherweise haben die Juden ungefähr zur gleichen Zeit auch ein Fest, das Chanukka heißt, das Fest des Lichtes.“⁴ Ein diverser jüdischer Umgang mit dem Weihnachtsfest reicht je nach religiöser bis säkularer jüdischer Positionierung von kategorischer Ablehnung bis zur schlichten Feststellung, dass man sich unter gewissen Bedingungen dem „Fest der Liebe“ gar nicht erst entziehen muss oder kann. Ein

1 Zit. n. Ben-Chorin, *Jugend an der Isar*, 8.

2 Vgl. Richarz, *Der jüdische Weihnachtsbaum*, 275–289.

3 Vgl. Kel, *Interkonnessionelles Fest*.

4 Blue / Rose, *Ein Vorgeschmack des Himmels*, 26.

grundsätzliches jüdisches Tabu besteht darin, Weihnachten mit der christlichen Botschaft der Menschwerdung Gottes in der Krippe in Betlehem zu füllen. Jesus hat in der jüdischen Religion kaum bzw. keine Bedeutung. Josef Schuster, der Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, spricht sich dafür aus, Weihnachten und Chanukka als religiöse Feste nicht zu vermischen. Über die Weihnachtszeit sagt er: „Doch die schön geschmückten Schaufenster, die festlich erleuchteten Straßen und glitzernden Weihnachtsmärkte verbreiten eine schöne Stimmung, die ich ebenso genießen kann [*sic*] wie auch Muslime oder Menschen, die gar nicht religiös sind, sie genießen können.“⁵

Jesus hat in der jüdischen Religion kaum bzw. keine Bedeutung.

Wie ein Weihnachtsbaum in jüdischen Haushalten Londons interreligiöse Differenzen aufzuheben vermag.

Welche Faktoren eine unterschiedliche jüdische Wahrnehmung der Adventszeit begünstigen, soll der Beitrag skizzenhaft aufzeigen. Ein erster Schwerpunkt des Beitrags liegt dabei auf dem deutschen Sprachraum, ein zweiter Schwerpunkt auf den USA. Gegen Ende des Beitrags öffnet sich dieser auf zeitgenössische jüdische Stellungnahmen zu Weihnachten. Diese Berichte hat der Autor in Interviews eingeholt und für eine breite Leserschaft aufbereitet, um einen internationalen jüdischen Umgang mit dem Weihnachtsfest darzustellen. Angesichts der reichen Diversität kann aber auch diese aufgezeigte Vielfalt nur Stückwerk bleiben und keine Haltung oder Meinung absolut gesetzt werden. Zum Schluss wird noch gezeigt, wie ein Weihnachtsbaum in jüdischen Haushalten Londons interreligiöse Differenzen aufzuheben vermag, ohne dass dabei die eigenen jüdischen Traditionen verleugnet werden.

Chanukka ist kein jüdisches Weihnachten

Das jüdische Lichterfest und das christliche Weihnachtsfest sind zwei voneinander klar unterscheidbare religiöse Feste, die mit ihren je eigenen jüdischen bzw. christlichen Traditionen verbunden sind. So kann beispielsweise das Singen und Beten um den Adventskranz oder das Vorlesen der Weihnachtsgeschichte aus dem Lukasevangelium (2,1-20) in einem christlich geprägten Haushalt angetroffen werden. Der Brauch des Weihnachtsbaums und des Schenkens ist aber zumindest in Wien historisch zuerst in einem jüdischen Hause verbürgt, worauf gleich noch eingegangen wird. Damit sei vorweggenommen, dass sowohl das Weihnachtsfest als auch das weit ältere Chanukkafest, das seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. gefeiert wird, immer wieder Wandlungen erfuhren, bis zum heutigen Tag. Wie wird Chanukka heute gefeiert?

Der Brauch des Weihnachtsbaums und des Schenkens ist aber zumindest in Wien historisch zuerst in einem jüdischen Hause verbürgt.

⁵ Schuster, Was machen Juden eigentlich zu Weihnachten.

Religiöse Feste lassen sich nicht selten durch typische Speisen identifizieren, die wiederum symbolisch aufgeladen sein können. Typisch jüdische Festtagsspeisen

zu Chanukka sind *Latkes* (eine Art Kartoffelpuffer, auch mit Käse), *Sufganjot*, die in Österreich am ehesten mit Faschingskrapfen und in Deutschland und der Schweiz als Berliner bezeichnet werden, oder andere in Öl frittierte Süßspeisen.



So werden gerne auch *Blintzes* gereicht, Palatschinken bzw. dünnere Pfannekuchen. Diese öligen Speisen erinnern wie das Anzünden der *Chanukkia*, eines speziell an Chanukka verwendeten Kerzenleuchters mit neun Armen, an die Geburtsgeschichte des Lichterfestes. Zu diesem gehört auch das Singen des *Maoz Tzur* (=eine mächtige Burg), das nach dem Lichteranzünden folgt, oder das Spiel mit dem *Dreidel*, einem Kreisel mit vier Seiten. Auf dem Dreidel (jiddisch für Kreisel) befindet

Auf dem Dreidel (jiddisch für Kreisel) befindet sich auf jeder Seite ein hebräischer Buchstaben Nun, Gimel, He und Schin. Sie stehen für nes gadol haja scham („ein großes Wunder ereignete sich dort“).

sich auf jeder Seite ein hebräischer Buchstabe Nun, Gimel, He und Schin. Sie stehen für nes gadol haja scham („ein großes Wunder ereignete sich dort“). Der Buchstabe Schin wird in Israel durch Pe ersetzt („ein großes Wunder ereignete sich hier“).

Die Buchstaben des Dreidels und die aus Öl gebackenen koscheren Speisen erinnern an ein Wunder im Jerusalemer Tempel. Schriftlich ist dieses nicht in der hebräischen Bibel niedergelegt, sondern kann im Babylonischen Talmud nachgelesen werden. Chanukka (Einweihung) ist ein historisches und kein biblisches Fest. Es erinnert an die Wiedereinweihung des Jerusalemer Tempels im Jahr 164 v. Chr. Zuvor hatte der seleukidische König Antiochus IV. die religiösen Freiheiten der Israeliten eingeschränkt und den allerheiligsten Ort der Jüd:innen entweiht, indem er eine Zeusstatue und einen Schweineopferaltar auf dem Tempelberg errichtet haben soll, die Beschneidung verbot sowie den Schabbat und die anderen jüdischen Festtage abschaffte. Wenn in einer multikulturellen und

Die Buchstaben des Dreidels und die aus Öl gebackenen koscheren Speisen erinnern an ein Wunder im Jerusalemer Tempel.

Wenn in einer multikulturellen und -religiösen Gesellschaft die gegenseitige Empathie für die je andere Tradition abhandenkommt oder deren Relevanz abgesprochen, ja gar verboten wird, dann ist der Schritt hin zu gewaltvollen Eskalationen vorprogrammiert.

-religiösen Gesellschaft die gegenseitige Empathie für die je andere Tradition abhandenkommt

oder deren Relevanz abgesprochen, ja gar verboten wird, dann ist der Schritt hin zu gewaltvollen Eskalationen vorprogrammiert.

Es sind die Makkabäer, eine Priesterfamilie, die mit der unter hohen Steuern leidenden Landbevölkerung dem hellenistisch-seleukidischen Treiben ein Ende setzten und den Tempel wiedereinweihten.

„Judas fasste mit seinen Brüdern und mit der ganzen Gemeinde Israels den Beschluss, Jahr für Jahr zur selben Zeit mit festlichem Jubel die Tage der Altarweihe zu begehen, und zwar acht Tage lang, vom fünfundzwanzigsten Kislew an“ (1 Makk 4,59).

Die Gräueltat des Antiochus IV. brannte sich in das kollektive Gedächtnis des jüdischen Volkes ein, ebenso die besonderen Umstände des erfolgreichen Aufstandes gegen ihn. „Judas fasste mit seinen Brüdern und mit der ganzen Gemeinde Israels den Beschluss, Jahr für Jahr zur selben Zeit mit festlichem Jubel die Tage der Altarweihe zu begehen, und zwar acht Tage lang, vom fünfundzwanzigsten Kislew an“ (1 Makk 4,59). Nicht in den Makkabäerbüchern (die nicht Teil der Hebräischen Bibel sind), sondern im Babylonischen Talmud findet sich nun aber die Erklärung des Ölwunders, das Chanukka als ein Fest des Lichtes seinen Namen gab:

„Was bedeutet das Hanukafest? – Die Rabbanan lehrten: Am fünfundzwanzigsten Kislev beginnen die Tage des Hanukafestes; es sind ihrer acht, an denen man keine Trauerfeier abhalten noch fasten darf. Als nämlich die Griechen in den Tempel eindringen, verunreinigen sie alle Öle, die im Tempel waren. Nachdem die Herrscher des Hauses der Hasmoneer sich ihrer [der Seleukiden] bemächtigt und sie besiegt hatten, suchte man und fand nur ein einziges mit dem

Wenn Christ:innen eine Sensibilität gegenüber Jüd:innen beanspruchen, dann ist es wichtig, dass sie diese Chanukka nicht als „jüdisches Weihnachten“ verstehen oder benennen!

Siegel des Hochpriesters versehenes Krüglein mit Öl, das nur so viel enthielt, um einen Tag zu brennen. Aber es geschah ein Wunder und man brannte davon acht Tage. Im folgenden Jahre bestimmte man, diese Tage mit Lob- und Dankliedern als Festtage zu feiern.“⁶

Hieraus erklärt sich nun, warum Chanukka ein Lichterfest ist, und auch die Bedeutung der typisch jüdischen Speisen, die mit reichlich Öl in Verbindung stehen. Sie erinnern an das Ölwunder und die Wiedereinweihung des Jerusalemer Tempels.

Wenn Christ:innen eine Sensibilität gegenüber Jüd:innen beanspruchen, dann ist es wichtig, dass sie Chanukka nicht als „jüdisches Weihnachten“ verstehen oder benennen! Was es mit „Weihnukka“ und „Christukka“ auf sich hat, ist eine etwas andere Geschichte, auf die später eingegangen wird. Die populären Feste von Weihnachten und Chanukka sind durch ihre Lichtsymbolik miteinander verbunden, die in unseren Breiten die dunkle und kalte Winterszeit erhellt. Wie schon angekündigt sind beides Feste, die von einem familiären Charakter geprägt sind. Die Lichtsymbolik der Feste wird religiös natürlich unterschiedlich gedeutet und die theologischen Differenzen bleiben bestehen. Für Christ:innen ist Jesus

6 BT, Traktat Sabbath II, 21b.

als das „Licht der Welt“ gekommen, um „in der Finsternis“ zu leuchten (vgl. Joh 1,5; 1,9; 8,12; 12,46). Hingegen stehen bei Chanukka der historische Fak-

Man könnte sagen, die historische Bedeutung von Chanukka hat zugunsten des Ölwanders, das acht Tage anstelle eines Tages zu leuchten vermochte, einen heute stärkeren religiösen als historischen Charakter entfaltet.

tor des Sieges über die seleukidische Fremdherrschaft und das Lichtwunder im Tempel als solches im Mittelpunkt. Man könnte sagen, die historische Bedeutung von Chanukka hat zugunsten des Ölwanders, das acht Tage anstelle

eines Tages zu leuchten vermochte, einen heute stärker religiösen als historischen Charakter entfaltet. Zumindest weitgehend in Europa, denn ein Blick in den Nahen Osten zeigt, dass innerhalb der jüdischen Deutungen von Chanukka auch eine extrem national-religiöse Interpretation des Festes zu finden ist.

Cilly Kugelmann zitiert im Ausstellungskatalog „Weihnukka“ des Jüdischen Museum Berlin einen jüdischen Siedler aus Kiriat Arba (Hebron). Er interpretiert Chanukka als ein Fest, das an sich vor Unglauben und Säkularisierung innerhalb

Für Jüd:innen, die eine andere religiöse, zionistische oder säkulare Auffassung des Chanukkafestes teilen, scheint die genannte radikale Deutung des Festes wie eine wachsende Mauer innerhalb des Judentums zu sein – die einen Verlust von gegenseitiger innerjüdischer Empathie hervorruft.

des Judentums warnt: „Mit Chanukka gedenken wir nicht nur der Niederlage der griechischen Fremdherrschaft, wir gedenken auch des Sieges der Makka-bäer über die hellenisierten Juden. Wir stehen kurz vor einer großen Schlacht, in der es um die Identität der Juden geht.“⁷ Deutlich wird hier gegen eine

zu westliche oder liberale Interpretation von Chanukka innerhalb des Judentums angeschrieben und dies mit apokalyptischer Sprache versehen. Für Jüd:innen, die eine andere religiöse, zionistische oder säkulare Auffassung des Chanukkafestes teilen, scheint die genannte radikale Deutung des Festes wie eine wachsende Mauer innerhalb des Judentums zu sein – die einen Verlust von gegenseitiger innerjüdischer Empathie hervorruft. Extremistische Positionierungen stellen die israelische Gesellschaft auf eine harte Probe. Radikale Einstellungen torpedieren den Staat Israel und gefährden damit das politische Selbstverständnis als sowohl jüdischer wie auch demokratischer Staat.

Zurück in unsere Breiten, in denen Weihnachten und Chanukka mit Blick auf den Kalender in die Nähe der Wintersonnenwende rücken, in jener Zeit zwischen dem 21. und dem 22. Dezember, nach dem die Tage wieder länger und die Nächte sogleich wieder kürzer werden. Chanukka wird acht Tage lang gefeiert und beginnt immer am 25. Tag des hebräischen Monats Kislev (November oder Dezember). Damit fallen das jüdische Lichterfest und die Advents- und Weihnachtszeit meist zusammen und weisen ähnliche Muster auf. Besonders sticht die Lichtsymbolik hervor, die in jeder Tradition dafür steht, das Böse und die Finsternis durch das Gute zu durchbrechen. Es ist sicherlich der fröhliche und familiäre Charakter, der beide Feste gleichsam prägt. Die Geschenke, ein festliches Essen und die Tradition gemeinsamen Singens kennzeichnen beide Feste, unabhängig davon, wie religiös, traditionell oder säkular die Feiernden sind. Die Rabbanan gebieten im

7 Kugelmann, O Chanukka, 12.

Talmud Chanukka als ein Freudenfest zu feiern. Ist es ein solches auch in Kiriath Arba (Hebron)?

Der Weihnachtsbaum als Objekt der Geheimpolizei

Der Blick auf die jüdische Wahrnehmung von Weihnachten beginnt im 19. Jahrhundert in der Reichs- und Residenzstadt Wien. Ein duftender Baum mit süßem Behang und leuchtenden Kerzen, warum sollte ein solcher nicht zu Weihnachten aufgestellt werden? So oder so ähnlich dachte es sich die berühmte jüdische Salonnière Fanny von Arnstein (1758–1818), die in ihrem Wiener literarischen Salon einen Christbaum aufgestellt hatte. In ihrem jüdischen Hause wurde er zum schillernden Mittelpunkt des Wiener Kongresses und zugleich zum Objekt für die Metternich'sche Geheimpolizei. Diese notierte:

„Bei Arnsteins war vorgestern nach Berliner Sitte ein sehr zahlreiches Weihnachtsbaum- oder Christbaumfest. Es waren dort Staatskanzler Hardenberg, die Staatsräte Jordan und Hoffmann, Fürst Radziwill, Herr Bartholdy, alle getauften und beschnittenen Anverwandten des Hauses. Alle gebetenen, eingeladenen Personen erhielten Geschenke oder Souvenirs vom Christbaum. Es wurden nach Berliner Sitte komische Lieder gesungen. Frau von Münch sang Lieder vom Kasperle. Es wurde durch alle Zimmer ein Umgang gehalten mit den zugeteilten, vom Weihnachtsbaum angenommenen Gegenständen. Fürst Hardenberg amüsierte sich unendlich.“⁸

Die Salonnière von Arnstein erhielt sowohl vom jüdischen als auch vom christlichen Bürgertum und den preussischen Diplomaten sichtbar Lob und Bewunderung für ihr verspieltes Salonfest. Der Bericht der Geheimpolizei datiert den

Der Bericht der Geheimpolizei datiert den ersten historisch nachweisbaren Weihnachtsbaum in Wien. Die Jüdin Fanny von Arnstein brachte diese Idee aus ihrer Heimatstadt Berlin mit.

ersten historisch nachweisbaren Weihnachtsbaum in Wien. Die Jüdin Fanny von Arnstein brachte diese Idee aus ihrer Heimatstadt Berlin mit. Die Tradition eines Weihnachtsbaumes reicht christlicherseits wohl nicht vor das 16.

Jahrhundert zurück und stammt wahrscheinlich aus dem Elsass. Auf einem Kupferstich von Lucas Cranach dem Älteren aus dem Jahre 1509 findet sich ein mit Stern und Lichtern geschmückter Tannenbaum. Die Idee, einen Baum zu Weihnachten aufzustellen, scheint mit dem liturgischen Gedenktag (katholisch und evangelisch) der biblischen Stammeltern aller Menschen, Adam und Eva, zusammenzuhängen. Die Stammeltern werden am 24. Dezember gefeiert, also einen Tag vor dem Fest der Geburt Christi am 25. Dezember. Jesus ist bei Paulus typologisch der neue Adam (vgl. Röm 5,14).⁹ In den mittelalterlichen Paradiesspielen (neben den bekannten Hirten- und Krippenspielen) war ein „Baum der Versuchung“ nötig, der mit Jesu Geburt zum „Baum des Lebens“ wurde. Hier bot sich im Winter der Tannenbaum an, da dieser bekanntlich immer grünt.¹⁰ Der im Mittelalter als „Baum des Lebens“ aufgestellte und mit Früchten behangene Tannenbaum wurde in Wien als eine „Berliner Sitte“ bezeichnet. Diese Bezeichnungen

8 Spiel, Fanny von Arnstein, 434.

9 Siehe: Der Heiligenkalender, Adam und Eva (24.12.)

10 Vgl. Bistum Regensburg, Der Weihnachtsbaum, 2.

sind heute weitgehend unbekannt. Auch das christliche Weihnachtsfest unterliegt einer Transformation, wie alleine schon die Zuschreibungen um den Tannenbaum

Dass heute in fast jedem österreichischen Haushalt ein Christbaum steht, ist zuerst einer „Berliner Sitte“ zu verdanken, die die Salonjüdin Fanny von Arnstein im Wien des Jahres 1814 eingeführt hatte.

zeigen. Politische Beachtung erhalten Weihnachtsbäume eher selten, da muss seine Ästhetik schon eher einer „Klobürste“ ähnlich sein oder dieser gar als „Spelacchio“ (in etwa „der Gerupfte“) bezeichnet werden, wie vor wenigen Jahren in Rom geschehen.¹¹

Dass heute in fast jedem österreichischen Haushalt ein Christbaum steht, ist zuerst einer „Berliner Sitte“ zu verdanken, die Fanny von Arnstein im Wien des Jahres 1814 eingeführt hatte.

„Soll's der Chanukkabaum heißen“ (Theodor Herzl)

Weihnukka ist ein säkularisiertes Fest. Es setzt sich aus den Wörtern Weihnachten und Chanukka zusammen. Es war die gesteigerte Akkulturation des deutschen und österreichischen jüdischen Bürgertums im 19. Jahrhundert, die dazu führte,

In der Habsburgermonarchie bürgerte sich der Weihnachtsbaum im Prager und Wiener Bürgertum wie selbstverständlich ein und schloß ein bewußtes Judentum dieser Familien keineswegs aus.

dass sie Weihnachtsbräuche in säkularer Form übernahmen. Natürlich gab es damals auch jüdische Stimmen, die gegen eine solche Übernahme der christlich zugeschriebenen Tradition waren und despektierlich von „Weihnukka“ sprachen. Das Jüdische Volksblatt (Nr. 48 im Jahr 1859) kritisierte das Aufstellen von Weihnachtsbäumen und die Synode der Reformrabbiner beschloss 1871, das Chanukkafest stärker zu würdigen, da bereits sehr viele Jüd:innen Weihnachten feiern.¹² Monika Richarz (*1937) führt dies und viele weitere Details in einem sehr lesenswerten Artikel auf und schreibt darin:

„Der Weihnachtsbaum war ein häusliches Requisit des säkularen jüdischen Bürgertums, ein Symbol extremer Akkulturation. Er war besonders im gehobenen Bürgertum, [...] in den besseren jüdischen Wohnvierteln der Großstädte, vor allem im Berliner Westen [verbreitet]. In der Habsburgermonarchie bürgerte sich der Weihnachtsbaum im Prager und Wiener Bürgertum wie selbstverständlich ein und schloß ein bewußtes Judentum dieser Familien keineswegs aus.“¹³

„Der Weihnachtsbaum war ein häusliches Requisit des säkularen jüdischen Bürgertums, ein Symbol extremer Akkulturation. Er war besonders im gehobenen Bürgertum, [...] in den besseren jüdischen Wohnvierteln der Großstädte, vor allem im Berliner Westen [verbreitet]. In der Habsburgermonarchie bürgerte sich der Weihnachtsbaum im Prager und Wiener Bürgertum wie selbstverständlich ein und schloß ein bewußtes Judentum dieser Familien keineswegs aus.“¹³

Weil ein Weihnachtsbaum in einem jüdischen Haus steht, werden die Bewohner:innen nicht automatisch Christ:innen. So zeigt es schon das Beispiel von Fanny von Arnstein in Wien. Auch im benachbarten Budapest wurde Weihnachten von vielen Jüd:innen als ein nationaler oder ziviler Feiertag begangen, ähnlich wie auch heute Menschen bewusst die religiös christlich-theologischen Traditionen von Weihnachten ausklammern oder auch gar nicht um sie wissen. Manche Jüd:innen hatten damals durchaus einen Weihnachtsbaum, andere nicht, manche tauschten darunter Geschenke aus, andere nicht. Es gab hier eine variierende Breite jüdischer Assimilation an die Kultur und Lebensweise der christlich ge-

11 Vgl. ORF.at, „Klobürsten“-Nachfolger.

12 Vgl. Richarz, Der jüdische Weihnachtsbaum, 282.

13 Richarz, Der jüdische Weihnachtsbaum, 284.

prägten Mehrheitsgesellschaft. In einer 2023 erschienenen Studie zum Budapester Judentum heißt es: „These Jews regarded a desacralized Christmas as being in the same secular category of attending a synagogue or church to demonstrate their Magyarness rather than their Christianess. [...] [T]he Christmastree became a shibboleth for two different attitudes regarding the relationship between one’s Jewishness and one’s Hungariness.”¹⁴

Ob nun Weihnachten in den jüdischen Metropolen Wien, Berlin, Prag oder Budapest von Jüd:innen „gefeiert“ wurde, lag nicht an einem religiösen, sondern an einem kulturellen Zugehörigkeitsgefühl. Sie waren deutsche oder österreichische Jüd:innen, die sich mit ihrer jeweiligen Heimat identifizierten. Nationale und kulturelle Zugehörigkeiten zeichneten diese Jüd:innen aus. Das Weihnachtsfest gehört damit auch ihnen. Auch der Begründer des politischen Zionismus, der in Pest geborene Theodor Herzl (1860–1904), war dem Weihnachtsfest nicht abgeneigt. Dazu muss folgende Episode erwähnt werden: Just am 24. Dezember 1895 erhielt Herzl vom Oberrabbiner Wiens, Max Güdemann, eine unerwartete Visite in seiner Wohnung in der Pelikanstrasse Nr. 16. im IX. Wiener Gemeindebezirk. Von beiden Seiten gibt es dazu Aufzeichnungen. Jene von Güdemann: „Ich wurde in ein großes Empfangszimmer eingelassen und fand dort – man stelle sich meine Überraschung vor – einen großen Christbaum! Bald trat Herzl ein [...]. Die Unterhaltung – in Gegenwart des Christbaums – war schleppend, und ich empfahl mich bald.“¹⁵

Es zeigt sich hier eine recht unterschiedliche Einstellung, ob ein Christbaum in einem jüdischen Haus seinen Platz haben darf. Die Szene illustriert aber auch, dass es am Ende des 19. Jahrhunderts ganz normal war, dass sich religiöse und stark assimilierte Jüd:innen gegenseitig nicht voneinander abschotteten. Schon

Der Vater des Zionismus öffnete dem Rabbiner die Tür und dieser entschwand zeitig wieder durch diese. Zurück bleiben zwei Meinungen. Für den einen erinnert der Baum an Christi Geburt, für den anderen ist er ein einladendes kulturelles Accessoire in seinem Empfangszimmer der Welt.

gar nicht Theodor Herzl, der für sein zionistisches Projekt vor allem bei Ostjüd:innen zahlreiche Unterstützer:innen fand. Wenn auch die Gegenwart des Christbaums den Rabbiner nicht erfreute, so öffnete ihm Herzl die Tür seiner Wohnung. Herzls Version des Besuches des Oberrabbiners lautet

folgendermaßen: „Eben zündete ich meinen Kindern den Weihnachtsbaum an, als Güdemann kam. Er schien durch den *christlichen Brauch* verstimmt. Na, drücken lasse ich mich nicht! Na, meinerwegen soll’s der Chanukkabaum heißen – oder die Sonnenwende des Winters?“¹⁶ Der Vater des Zionismus öffnete dem Rabbiner die Tür und dieser entschwand zeitig wieder durch diese. Zurück bleiben zwei Meinungen. Für den einen erinnert der Baum an Christi Geburt, für den anderen ist er ein einladendes kulturelles Accessoire in seinem Zimmer, in dem er die Welt empfängt. Wenn auch das Verständnis für einen Weihnachtsbaum bei Herzl und Rabbiner Güdemann divergierte, so zeigten sie Anstand bei abweichender Meinung und nahmen eine respektvolle Haltung dem anderen gegenüber ein.

14 Lupowitch, *Transleithanian Paradise*, 168.

15 Bulletin des Leo Baeck Instituts, *Erinnerungen Güdemanns*, 164.

16 Herzl, *Zionistisches Tagebuch 1895–1899*, 288.

Jüd:innen drücken in der Übernahme von Elementen des Weihnachtsfestes ihre Zugehörigkeit zur Gesellschaft aus. Trotz der Assimilation des deutschen und österreichischen Judentums an die Kultur und Lebensweise der Mehrheitsgesellschaft führte der zunehmende Antisemitismus im 19. Jahrhundert, obwohl auch oft ignoriert, den Jüd:innen ihre zugeschriebene Außenseiterrolle deutlich vor Augen. So auch in Frankreich, wofür die Dreyfus-Affäre steht.

Hauptmann Alfred Dreyfus wurde zu Unrecht und aus antisemitischer Motivation wegen Landesverrats durch ein Militärgericht verurteilt. Ein Justizskandal, der 1894 ganz Frankreich erschütterte und den massiven Antisemitismus in Frankreich zu Tage brachte. Theodor Herzl verfolgte den Prozess als Auslandskorrespondent der „Neuen Freien Presse“ in Paris mit. Der Justizskandal, aber noch viel mehr der Antisemitismus von Karl Lueger ließen Herzl massiv an der Möglichkeit der Assimilation der Jüd:innen zweifeln.¹⁷ Lueger wurde im Mai 1895 zum Bürgermeister von Wien gewählt. Von ihm stammt der Satz: „Wer ein Jude ist, bestimme ich.“¹⁸ Die politische Situation bestärkte Herzl in der Umsetzung seines politischen Zionismus, den er mit seinem Buch „Der Judenstaat“ 1896 verfolgte.

Assimilation auf Kosten der jüdischen Identität – Absage an Weihnachten

Für viele Jüd:innen änderte sich mit der jüdischen Aufklärung (Haskala) die Einstellung zur traditionellen jüdischen Bildung und Erziehung. Die nicht-jüdische Kultur nahm immer mehr Raum ein.

Weil sie vom traditionellen Judentum wegführte, obwohl meist an einem Rest jüdischer Identität festgehalten wurde.

So trat im 19. Jahrhundert nach teils erfolgreichen Emanzipationsbestrebungen eine tiefgreifende Assimila-

tion an die jeweilige Mehrheitskultur ein. Durch Urbanisierung und Verbürgerlichung erfolgte ein sozialer Aufstieg, oder anders formuliert eine „Transformation eines schlichten Juden in einen jüdischen Parvenue mit Weihnachtsbaum“.¹⁹

Die zum Ende des 19. Jahrhunderts und mit Beginn des 20. Jahrhunderts stärker werdenden antisemitischen Tendenzen stellen die Assimiliationsbestrebungen immer mehr in Frage und führen mit der Schreckensherrschaft der Nationalsozialisten zu einem unvorstellbaren Ende eines deutsch-jüdischen bzw. österreichisch-jüdischen Zusammenlebens.

Zunächst aber soll der Blick auf jüdische Zeugnisse des frühen 20. Jahrhunderts geleitet werden, die die Assimilation kritisch bewerten, weil diese vom traditionellen Judentum wegführte, obwohl meist an einem Rest jüdischer Identität festgehalten wurde. „Gerade an der Gestaltung und auch Ablehnung des Weihnachtsfestes läßt sich nicht nur die Heterogenität und der Grad jüdischer Emanzipation, sondern auch die innere Zerrissenheit weiter Teile der jüdischen Bevölkerung sowie die tiefe jüdische Identitätskrise des deutsch-österreichischen Judentums ablesen.“²⁰ So empfand es auch der spätere renommierte Erforscher der jüdischen Mystik Gershom Scholem (1897–1982). Er bezeichnet diesen Weg der Assimi-

17 Vgl. Penslar, Theodor Herzl, 82.

18 Zit. n. Pauley, Österreichischer Antisemitismus, 82.

19 Richarz, Der jüdische Weihnachtsbaum, 285.

20 Embacher, Weihnukka, 290.

lation als ein „Durcheinander“ und wollte eine jüdische Identität gestärkt sehen, die ohne Weihnachten auskommt, da es ohnehin Chanukka gibt. Es sei kurz seine Erfahrung mit Weihnachten beschrieben und wie er dabei nach eigenen Worten auf „sonderbare Weise zu dem Bild Theodor Herzls“ kam:

„In unserer Familie wurde schon seit den Tagen der Großeltern, in denen dieses Durcheinander einsetzte, Weihnachten gefeiert, mit Hasen- und Gänsebraten, behangenem Weihnachtsbaum, den meine Mutter am Weihnachtsmarkt an der Petrikirche kaufte, und der großen ‚Bescherung‘ für Dienstboten, Verwandte und

Gershom Scholems Erinnerungen an Weihnachten kulminieren in Unzufriedenheit über ein zu stark assimiliertes Judentum und hatten als persönliche Konsequenz eine Absage an das von der Familie assimiliert gefeierte Weihnachtsfest zur Folge.

Freunde. Es wurde behauptet, dies sei ein *deutsches Volksfest*, das wir nicht als Juden, sondern als Deutsche mitfeiern. Eine Tante, die Klavier spielte, produzierte für die Köchin und das Zimmermädchen ‚Stille Nacht, heilige Nacht‘. Als Kind ging mir das natür-

lich ein, und 1911, als ich gerade begonnen hatte, Hebräisch zu lernen, nahm ich das letztmal daran teil. Unter dem Weihnachtsbaum stand das Herzl-Bild im schwarzen Rahmen. Meine Mutter sagte: ‚Weil Du Dich doch so für Zionismus interessierst, haben wir Dir das Bild ausgesucht.‘ Von da an ging ich Weihnachten aus dem Hause.“²¹

Gershom Scholems Erinnerungen an Weihnachten kulminieren in Unzufriedenheit über ein zu stark assimiliertes Judentum und hatten als persönliche Konsequenz eine Absage an das von der Familie assimiliert gefeierte Weihnachtsfest zur Folge. Mit dem „Durcheinander“ bezeichnet Scholem eine übertriebene Emanzipation, indem das Weihnachtsfest säkularisiert als „deutsches Volksfest“ vor den Kindern und christlichen Erwachsenen gerechtfertigt wurde. Dass er aber just zu Weihnachten ein Bildnis von Theodor Herzl bekam, entbehrt nicht einer gewissen Ironie, denn dieser stellte ja selbst einen Christbaum auf. Das Herzl-Bild bekam auf viele Jahre hin in Scholems Zimmer in Berlin und München seinen Platz.²²

München ist auch das Stichwort für Schalom Ben-Chorin. Er wurde dort 1913 als Fritz Rosenthal in eine alteingesessene assimiliert-jüdische Familie geboren. Bereits im Haus seines Großvaters wurde Weihnachten gefeiert, natürlich ohne den

Zwei Dinge warfen Schalom Ben-Chorin in München auf sein Judentum zurück. Zuerst von außen der Hitlerputsch im Jahr 1923 und das familiäre Weihnachtsfest im Jahr 1928.

religiösen Sinn des Festes dahinter. Bevor Ben-Chorin überhaupt die jüdischen Traditionen einübte, lernte er zunächst, „an der Hand“²³ des christlichen Dienstmädchens, die katholische Frömmigkeit kennen. Zwei Dinge

warfen Schalom Ben-Chorin in München auf sein Judentum zurück. Zuerst von außen der Hitlerputsch im Jahr 1923 und das familiäre Weihnachtsfest im Jahr 1928. Ben-Chorin liebte nach eigenen Worten das Weihnachtsfest, aber er ertrug mit 15 Jahren die Paradoxie nicht mehr, als jüdische Familie Weihnachten zu feiern, und zog die Konsequenzen. Er erklärte seiner Familie am Weihnachtsabend: „Ich mache diesen Klimbim nicht mehr mit.“²⁴ Daraufhin zog er von zuhause aus

21 Scholem, Von Berlin nach Jerusalem, 41f.

22 Scholem, Von Berlin nach Jerusalem, 41.

23 Ben-Chorin, Ich lebe in Jerusalem, 6.

24 Ben-Chorin, Jugend an der Isar, 9.

und stapfte bei Schnee und Eis zu einer orthodoxen jüdischen Familie, die ihn aufnahm. Vorerst fand er dort eine eindeutige Antwort auf den „Klimbim“ seiner Kindheit. Sie lag in einem orthodoxen Lebensstil. Mit der Einführung des sogenannten „Arierparagraphen“ im Jahr 1934 brach Ben-Chorin seine Studien in München ab und emigrierte 1935 nach Palästina.²⁵ „Der Weihnachtsbaum war nur ein Symbol, er leuchtete in der Nacht unserer Verwirrung, sein Licht war mild und schön, aber – für uns – ein Irrlicht. Im Schimmer seiner Kerzen fühlten wir uns geborgen, meinten wir, zugehörig zu sein, fraglos eingetaucht in unsere Umwelt. Noch ahnten wir nicht die tödliche Gefahr dieser Illusion [...], die mit diesem Baum und diesem Fest im jüdischen Haus verbunden waren.“²⁶

Das „Irrlicht“ erlosch.

Das Weihnachtsfest wurde vor dem 2. Weltkrieg nicht nur von vielen Jüd:innen gefeiert, sondern führte ihnen, wie anhand von Gershom Scholem und Schalom Ben-Chorin berichtet, damals eine innere jüdische Zerrissenheit vor Augen. Als Konsequenz kehrten sie dem Weihnachtsfest und Deutschland noch rechtzeitig den Rücken zu und emigrierten nach Palästina. Das „Irrlicht“ erlosch.

Mit der Shoah endete überwiegend die Weihnukkatradition der meisten deutschen und österreichischen Jüd:innen

Natürlich gab es auch assimilierte Jüd:innen, die das Weihnachtsfest nicht feierten, wie in der Familie des in Wien aufgewachsenen israelischen Historikers Walter Grab (1919–2000). Weihnachten wurde nie gefeiert und eher befremdlich auf jene geblickt, die es taten. Es gab aber auch Jüd:innen wie Gad Röthler, der nach seiner Emigration schöne Erinnerungen an alte Weihnachtsbräuche behielt, diese sich aber nicht von einer Ambivalenz trennen ließen. Er schrieb:

„Womöglich hatte mich, bevor ich selbst das Lied vom ‚Kuckuck aus dem Walde‘ oder ‚Alle Vöglein sind schon da‘ zu singen vermochte, das Weihnachtslied ‚Oh du fröhliche‘ entzückt. Ich konnte es sogar auf meiner kleinen Papp-Ziehharmonika spielen. Warum sich aber nur die Christenheit freuen durfte, wollte mir damals absolut nicht einleuchten. Es war mir völlig unverständlich, welche Unterschiede hier bestehen könnten.“

„Welt ging verloren!“ Die von uns geliebte Welt mit ihren Menschen, Städten und Dörfern, Bergen und Tälern – die unsere Heimat war – ging verloren.

[...] Viele Jahre später haben mich dann die Worte aus eben diesem schönen alten Lied gerührt und erschüttert. ‚Welt ging verloren!‘ Die von uns geliebte Welt mit ihren Menschen, Städten und Dörfern, Bergen und Tälern – die unsere Heimat war – ging verloren.“²⁷

25 Näheres zu der Zeit während Ben-Chorins Buchhändlerausbildung und als Student in München siehe: Ben-Chorin, *Jugend an der Isar*, 75–87.

26 Ben-Chorin, *Jugend an der Isar*, 8.

27 Zit. nach Embacher, *Exil*, 425.

Gad Gerhard Röthler (1920–1999) war Musikprofessor am Mozarteum in Salzburg. In Breslau geboren, emigrierte er 1939 nach Palästina. Seine Weihnachtserinnerungen lagen zwischen schönen besinnlichen Momenten, die ihn in eine unbeschwertere Zeit versetzten, sich aber gleichzeitig mit dem schmerzhaften Gefühl

vermischten, dass, wie im Weihnachtslied angetönt, die „Heimat verloren ging“. Helga Embacher analysiert dies treffend: „Nach der Shoah konnten die schönen Erinnerungen an Weihnachten kaum mehr ausgekostet werden, denn diese verschmolzen unweigerlich mit den grauenvollen Bildern vom jähen Ende jüdischen Lebens in Deutschland und Österreich, von der Vernichtung dieser – ihrer Welt.“²⁸

Für Cordelia Edvardson (1929–2012) aus München, spätere Schriftstellerin und Journalistin, bestand das erste Weihnachten nach Theresienstadt und Auschwitz in einem unauslöschlichen Gedenken, dem gleichwohl jegliche Feierstimmung fehlte. Sie wurde von einer schwedischen Familie aufgenommen und schrieb über

Die ausgespielte Karte bleibt liegen, die Gebeine der Toten bleiben und rasseln im Wind, und das, was genommen worden ist, kann nicht wiedergegeben werden, nicht einmal in der Weihnachtsnacht.

ihr erstes Weihnachten nach dem Konzentrationslager: „[W]eder die Lieder noch der Tannen- und Hyazinthenduft oder der Schein der Kerzenflammen vermochten in sie einzudringen, ihr Dunkel und ihre Stummheit zu erhel-

len. Wie ein böses, schwarzes Bündel, wie häßlicher Klecks in dem lichten Carl-Larsson-Milieu, hockte das Mädchen in einer Ecke und verdarb und zerstörte die Weihnachtsstimmung der Familie. Nein, dachte ich haßerfüllt, so leicht geht das nicht, die ausgespielte Karte bleibt liegen, die Gebeine der Toten bleiben und rasseln im Wind, und das, was genommen worden ist, kann nicht wiedergegeben werden, nicht einmal in der Weihnachtsnacht.“²⁹



Weihnachten im Exil

Den deutsch-österreichischen Emigrant:innen, die später nicht nach Palästina/Israel emigrierten, blieben besonders in den USA gewisse Weihnachtsbräuche erhalten. Diese erhielten in den 2000er Jahren den Begriff Chrismukka. Wie aber oben Gad Röhler schildert, wurden in den ersten Jahren nach der Schoah die schönen Erinnerungen an das Weihnachtsfest mit einer traurigen oder melancholischen Stimmung überlagert, wofür exemplarisch das Zeugnis der Familie Nathorff steht. Hertha Nathorff leitete von 1923–1930 die Kinderklinik in Charlottenburg und emigrierte 1939 in die USA. In ihrem Tagebuch schreibt sie über das erste Weihnachten 1940 in New York:

„Weihnachten. Gestern Abend brachte uns eine deutschamerikanische Bekannte, eine der wenigen, die wir hier bis jetzt kennengelernt haben, einen Kranz mit Lichtern. So leuchtete uns doch wieder Licht nach all den dunklen, trüben Tagen. Wir saßen still und friedlich daheim, alle drei auf dem schmalen Bett, fest aneinandergeschmiegt, und wir versuchten, die alten Weihnachtslieder anzustimmen. Und die Gedanken wanderten weit, weit hinüber in die alte Heimat. [...] Wir wollen nicht von drüben sprechen, wir wissen, es tut uns so weh, und heute ist Weihnachten. Feiertag. Wir gingen durch den Central Park.“³⁰

Auch in den USA hielten die Nathorffs als assimilierte Jüd:innen durch einen Lichterkranz und durch Lieder an Weihnachten fest. Sie wollten sich Weihnachten nicht von den Nationalsozialisten nehmen lassen, aber eine Festtagsstimmung konnte nicht wirklich aufkommen.

Weihnachtserinnerungen eines deutschen Literaturwissenschaftlers und Schriftstellers

Das Grauen der Shoah lässt kein „wie damals“ mehr zu. Die nachfolgenden Generationen sehen sich mit der Realität konfrontiert, die für deutschsprachige und europäische Jüd:innen alle vorherigen Gewissheiten im Zusammenleben mit der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft zerstörten. Wie beurteilen und betrachten im 21. Jahrhundert jüdische Menschen das Weihnachtsfest? Dazu soll der Blick gleich in die Zentren jüdischen Lebens, den USA und nach Israel gerichtet werden, zuvor sei aber noch eine jüdische Stimme aus dem deutschsprachigen Raum wiedergegeben. Daniel Hoffmann (Jg. 1959) lässt durch das Beispiel seiner Eltern erahnen, dass unterschiedliche religiöse Traditionen, auch nach der Konversion seiner Mutter zum Judentum, in der Ehe seiner Eltern ausverhandelt werden mussten. Dieses Beispiel nimmt die Situation vorweg, wie es heute vielfach in den USA der Fall ist.

Daniel Hoffmann lehrt an der Heinrich-Heine-Universität in Düsseldorf. In derselben Stadt aufgewachsen, lebt er heute in Köln. Sein Vater, Paul Hoffmann, war 25 Jahre lang Verwaltungs-Chef der Jüdischen Gemeinde in Düsseldorf. In dem Buch „Lebensspuren meines Vaters“ (Wallsteinverlag 2007) hat Daniel Hoffmann das Holocaustschicksal seines Vaters rekonstruiert. Wie Daniel Hoffmann

28 Embacher, Weihnukka, 287.

29 Edvardson, Gebranntes Kind, 103.

30 Benz, Das Tagebuch, 187.

das Weihnachtsfest als Kind eines jüdischen Vaters und einer Mutter, die evangelisch getauft war, nach ihrer Heirat jedoch zum Judentum konvertierte, wahrnahm und welche Relevanz es für ihn heute hat, sei hier wiedergegeben.

Für uns Kinder waren der Tannenbaum, die Weihnachtslieder, die Geschenke und das Festessen wichtig. Die Weihnachtsgeschichte der Evangelien wurde weder verlesen noch spielte sie eine Rolle.

„In meiner Kindheit und Jugend sind wir zu den Weihnachtstagen immer von Düsseldorf nach Bielefeld (die Stadt meiner Geburt) gefahren, um mit den Eltern meiner Mutter und Johanne Peppmüller, die meinem Vater mit illegal zugeschickten Päckchen das Überleben in Monowitz ermöglicht hatte, die Festtage zu verbringen. Johanne Peppmüller war eine gläubige Protestantin, die Eltern meiner Mutter nur nominell evangelisch. Das Zusammensein an den Weihnachtstagen hatte keine religiösen Inhalte, sondern war von der Form her vom Brauchtum bestimmt: deutsche Weihnachten. Für uns Kinder waren der Tannenbaum, die Weihnachtslieder, die Geschenke und das Festessen wichtig. Die Weihnachtsgeschichte der Evangelien wurde weder verlesen noch spielte sie eine Rolle. Sie war uns Kindern auch nicht bekannt. Für uns war stattdessen der TV-Mehrteiler wichtig, den das „Deutsche Fernsehen“ jedes Jahr an den Weihnachtstagen ausstrahlte. Zur Weihnachtsstimmung gehörten die Sissi-Filme und/oder die Verfilmung von Lederstrumpf (J.F. Cooper). Insofern hatte das gemeinsame Feiern eine starke kulturelle Prägung.

Von Mitte der 80er Jahre an hatten meine Eltern in ihrer neuen Wohnung während der Weihnachtstage ein Weihnachtsgesteck oder einen Adventskranz. Das geschah auf Wunsch meiner Mutter und hatte sentimentale Gründe. Die Verbundenheit mit der deutschen Weihnachtstradition sollte auf diese Weise aufrechterhalten werden. Nach ihrem Tode im Jahr 2000 haben mein Vater und ich in unserem Zusammenleben diesen Bezug jedoch vollständig aufgegeben. In meinem Leben hat das Weihnachtsfest seither auch kulturell keine Bedeutung mehr.“³¹

USA – der Beginn von Chrismukka

Die Zentren jüdischen Lebens befinden sich heute in Israel und in den USA. Deshalb schildern in diesem Artikel beispielhaft jüdische Menschen aus diesen Ländern ihren Blick auf Weihnachten im 21. Jahrhundert. Festgehalten sind **Christmas + Chanukka = Chrismukka** jüdische Aussagen, an deren Beginn meist zufällige Begegnungen mit dem Autor standen. Diese kurzen Interviews erheben nicht den Anspruch einer wissenschaftlichen Untersuchung, eröffnen in ihrer Breite aber den Umgang bzw. die Bedeutung, die Jüd:innen dem Weihnachtsfest geben.

Was im 19. Jahrhundert in gutbürgerlich assimilierten jüdischen Familien in den deutschsprachigen Ländern als Weihnukka begann, wurde in den USA nach der

³¹ Hoffmann, unveröffentlichte E-Mail an Martin Steiner vom 15.6.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

Shoah teilweise weitergeführt und heute als Chrismukka (Christmas and Chanukka) begangen.

Von den heute 15 Millionen Jüd:innen weltweit leben nach Israel (6,8 Millionen) die meisten in den USA (6 Millionen).³² In den von 2010 bis 2020 geschlossenen jüdischen Ehen war in 6 von 10 Ehen ein Partner nichtjüdisch. Die Tendenz ist steigend.³³ Diese Ehen werden als „intermarriage“ bezeichnet.

Durch die Serie „The O. C.“ (Teenager Drama Serie), die von 2003 bis 2007 äußerst erfolgreich ausgestrahlt wurde, etablierte sich der Begriff Chrismukka in der breiten Öffentlichkeit. Die Serie spielt in Kalifornien (O. C. steht für Orange County) und wurde von Josh Schwartz entworfen. Er lässt in der Serie den jüdischen Jungen Seth als Sechsjährigen das Fest Chrismukka erfinden. Dabei spielen persönliche Erfahrungen von Schwartz eine Rolle, wie er in einem Interview 2013 bekanntgab:

Even trying to talk about Hanukkah with some of them was like coming from an alien planet and talking about life there. The show is really about outsiders.

„[M]y experience as a Jewish kid from the East Coast coming to USC [University of South California] [...] and being surrounded by all these kids from Newport Beach who were water-polo players, and these very blonde girls who only wanted to date them. I felt very much like an outsider. Even trying to talk about Hanukkah with some of them was like coming from an alien planet and talking about life there. The show is really about outsiders.“³⁴

Weihnachtslieder von Jüd:innen sind beispielsweise „Rudolph The Red Nosed Reindeer“ von Jonny Marks, „Let it Snow“ von Sammy Cahn, oder „The Little Drummer Boy“ von Katherine K. Davis und natürlich „Feliz Navidad“ von José Feliciano.

Die Figur Seth Cohen hat also einen Außenseiterstatus, weil er einen jüdischen Vater und eine protestantische Mutter hat. Doch mit seiner Erfindung von „Chrismukka“ wird der Außenseiterstatus inklusiv gefeiert und positiv hervorgehoben.³⁵ Hier nicht nur tiefgehender über Bezüge auf jüdisches Leben in Film und Fernsehen zu Weihnachten, sondern auch über populäre Weihnachtslieder von Jüd:innen zu schreiben, würde ein ganz neues Kapitel eröffnen. Es sei in Erinnerung gerufen, dass z. B. der Song „White Christmas“, ein Evergreen von Irving Berlin (1888–1989) aus dem Jahr 1941, nicht nur die Assimilationserfahrung jüdischer Einwanderer in den USA zum Ausdruck bringt, sondern neben seiner bis heute anhaltenden Popularität „auch zur moralischen Stärkung Amerikas während des Zweiten Weltkriegs [beitrug] und zur Säkularisierung der amerikanischen Weihnachtstraditionen in der Nachkriegszeit.“³⁶ Weitere Weihnachtslieder von Jüd:innen sind beispielsweise „Rudolph The Red Nosed Reindeer“ von Jonny Marks, „Let it Snow“ von Sammy Cahn, oder „The Little Drummer Boy“ von Katherine K. Davis und natürlich „Feliz Navidad“ von José Feliciano.³⁷ Wie der Journalist Hannes Stein schreibt, sind diese Lieder „... uramerikanisch. Und es ist gute jüdische Musik.“³⁸

32 Statista, Jüdische Bevölkerung weltweit.

33 Pewresearch, Intermarriage.

34 Gopalan, Josh Schwartz on The O.C.

35 Vgl. ebd.

36 Hamberlin, White Christmas.

37 Vgl. Brüggemann, Weihnachtslieder.

38 Stein, Weihnachtslieder.

Drei junge jüdische Stimmen aus den USA

Vom jüdischen Konvertiten aus Seattle über den Sohn eines Israelis in Los Angeles hin zu einer rekonstruktionistischen Rabbinerin in New Jersey, sollen nun drei unterschiedliche Ansichten zu Weihnachten und Chanukka die Pluralität des US-amerikanischen Judentums unterstreichen, bevor der Blick nach Israel, die Schweiz und abschließend nach London gelenkt wird. Die erste stammt von Akiva Gray Adva York, (Jg. 2000), jüdischer Konvertit aus Seattle, der im Sommer 2023 in Tel Aviv Modernhebräisch lernt, um danach Rabbiner zu werden. Seine Gedanken zu Weihnachten und Chanukka zeichnen sich durch eine klare Wertung der beiden Feste wegen ihrer ökonomischen Aufladung aus.

„Before becoming Jewish, Christmas was an opportunity for my family to spend time together. We didn’t like how commercial and expensive it had become but we still bought gifts so that our extended family wouldn’t judge us. Now that I am Jewish and I’m married to a Jew, we have so much more flexibility. My family is still non-Jewish but they have been very understanding. Every year, my Mom and sister join my family and we all celebrate with Latkes and Donuts and light Hanukkah candles together. I still give other people Christmas gifts and mail Christmas cards, but there’s less pressure to spend money just to ‘prove’ that I care about my family. I like it a lot better.“³⁹

Was Akiva hier besonders heraushebt, ist eine Abneigung gegenüber der Kommerzialisierung des Weihnachtsfestes. Natürlich gibt es auch eine solche beim Feiern von Chanukka, aber da nur die Familie seines Ehemannes jüdisch ist, fehlt ihm der Druck etwas zu Weihnachten verschenken zu müssen. Die zweite junge Stimme stammt von Ben Gruen⁴⁰ (Jg. 2003). Sein Vater ist Israeli und seine Mutter wurde katholisch erzogen. Bevor er geboren wurde, konvertierte die Mutter zum Judentum.

„I did not celebrate Christmas until my stepmother came into my life, at which point we celebrated Christmas and Hanukkah. This experience was typical of American Christmas celebrations having a large pine tree with presents lying underneath it. The family would come together for a big meal on Christmas Eve, and the following morning, in pyjamas, we would open up presents going around in a circle until we finished opening them all.“⁴¹

Für Ben war die Erfahrung in einem jüdischen Zuhause mit dem jüdischen Festkreis aufzuwachsen die ursprünglichere Weise, eine religiöse Tradition kennen zu lernen. Erst durch seine Stiefmutter kam das Weihnachtsfest in säkularisierter Form in sein Zuhause.

An dritter Stelle kommt die junge US-Rabbinerin, die Chrismukka feiert, zu Wort: Rabbi Allyson Zacharoff (Long Island/NY). Rabbinerin Zacharoff aus Long Island leitet eine Gemeinde in New Jersey und wurde am *Reconstructionist Rabbinical College* zur Rabbinerin ausgebildet. Wie viele jüdische US-Amerikaner:innen stammt sie aus einer interreligiösen Familie. Die Mutter ist jüdisch und der

39 York, unveröffentlichte E-Mail an Martin Steiner vom 15.08.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

40 Name geändert.

41 Ben, unveröffentlichte E-Mail an Martin Steiner vom 19.07.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

Vater katholisch. Sie betreibt einen eigenen Blog mit dem Namen *Of Christmas and Kreplach*⁴², darin führt sie beide religiösen Traditionen zusammen.

“Growing up as the Jewish child in an interfaith family, I have always been fortunate to celebrate many different holidays from both Judaism and Christianity – including Christmas. I love that even in the darkest time of the year here in North America, people use this holiday as a reason to find joy and to wish peace and blessings to one another; to celebrate and toast a happy occasion.

It is a holiday I celebrate not as part of my own tradition but rather alongside my Christian family and friends, and yet it has been a part of my life from the very beginning and I am so happy to get to celebrate it still today.

It is a holiday I celebrate not as part of my own tradition but rather alongside my Christian family and friends, and yet it has been a part of my life from the very beginning and I am so happy to get to celebrate it still today. My experience in my interfaith family and interfaith community means that I get to celebrate many parts of different traditions, while also honoring the distinct pieces of them, learning from my loved ones about their practices and beliefs as well as sharing my own. It is a true gift to be in the type of respectful relationship where diversity is a given, helping us create a world ever closer to *olam ha’bah*, the world to come, when peace and harmony will reign.”⁴³

Für Rabbinerin Zacharoff steht klar der soziale Charakter des Weihnachtsfestes im Vordergrund.

Für Rabbinerin Zacharoff steht klar der soziale Charakter des Weihnachtsfestes im Vordergrund. Wie auch Ben kennt sie die Erfahrung in einer interreligiösen Familie aufgewachsen zu sein und daraus einen Respekt gegenüber den anderen religiösen Traditionen gepflegt zu haben. Anders als das Reform- und Konservative Judentum, die ihre Wurzeln in Europa haben, gehört sie mit dem rekonstruktionistischen Judentum einer Bewegung an, die in den USA gegründet wurde. Ihre Haltung zum Weihnachtsfest entspricht auch den Grundsätzen des Gründers Mordechai Menahem Kaplan (1881–1983), nur jene religiösen Gebräuche zu pflegen, die das Leben bereichern und das jüdische Volk stärker aneinanderbinden.⁴⁴ Rabbinerin Zacharoff hat diese Haltung um die christliche Tradition erweitert und verbindet auf diese Weise viele ihrer nicht-jüdischen Familienmitglieder mit dem Judentum.



42 Zacharoff, Blog.

43 Zacharoff, unveröffentlichte E-Mail an Martin Steiner vom 07.07.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

44 Vgl. Steiner, *Zwischen Kirche und Synagoge*, 22f.

Israel – eine säkulare Sicht auf Weihnachten

Adi Marer (Jg. 1998) ist in Givat Schmuël, unweit von Tel Aviv aufgewachsen. Sie studiert an der Hebräischen Universität in Jerusalem im Master Religions-

wissenschaft. Sich selbst bezeichnet sie als säkulare jüdische Frau und Israelin. In einem Telefonat hat sie mir am 20. August 2023 ein Interview zum Thema Weihnachten und Chanukka gegeben. Chanukka zählt seit ihrer Kindheit zu ihrem Lieblingsfest, besonders das Spiel mit dem Dreidel steigerte sich von Schokoladeneinsätzen mit zunehmendem Alter hin zu kleinen Geldbeträgen. Es ist das Familienfest, die Festtagsspeisen, besonders Latkes, die sie an diesem Tag liebt. In ihrer Familie wurde nie ein Weihnachtsbaum aufgestellt, aber ihre Eltern haben ihr und ihren Geschwistern angeboten, zu Weihnachten nach Jaffo oder nach Haifa zu fahren, um einen Weihnachtsbaum zu sehen. Zwei Mal machten sie dies in ihrer Kindheit. Mittlerweile sind Weihnachtsbäume auch in israelischen Einkaufszentren keine Seltenheit mehr und die genannten populären Weihnachtslieder ertönen im Dezember im Radio. Was ihr an beiden Festen wichtig erscheint, ist die Bedeutung des Lichts und der Wärme. Selbst als sie ihren Militärdienst absolvierte wurde ein Weihnachtsbaum aufgestellt und Geschenke an die neuen Soldat:innen verteilt.⁴⁵

Jerusalem: ein oft unliebsames Fest, aus messianisch-jüdischer Perspektive

Je weniger Weihnachten mit den christlichen Wurzeln verbunden ist, desto eher wird es von Jüd:innen in einer säkularisierten Form „gefeiert“, wie es die „Weihnukka“ und „Chrismukka“ Traditionen zeigen. Erstaunlich ist jedoch, dass es in der vielschichtigen messianisch-jüdischen Bewegung, die innerhalb der jüdischen Strömungen des gegenwärtigen Judentums mehrheitlich abgelehnt wird, eine unerwartete Distanz zum Weihnachtsfest gibt. So lehnen prominente Jerusalemer Gemeindeleiter wie auch ein Interviewpartner aus der Schweiz, die sich allesamt als messianische Juden bezeichnen, das Weihnachtsfest ab.⁴⁶ Dies ist insofern nicht erstaunlich, als sich im Neuen Testament kein Datum der Geburt Jesu finden lässt und sich diese Bewegung als „bibeltreu“ versteht. Das Chanukafest, das sich nicht in der hebräischen Bibel findet, wird hingegen gefeiert. Erstaunlicherweise wird das Tempelweihfest im Johannesevangelium (10,22) erwähnt, oder zumindest übersetzt Luther in seiner Bibelübersetzung 1545 die Stelle dementsprechend. „Es ward aber Kirchweih in Jerusalem und Winter.“⁴⁷ Auch Franz Delitzsch übersetzt in seiner Übertragung des NT ins Hebräische die Stelle ebenso: Chag Chanukath. Der Schweizer Interviewpartner stammt ursprünglich aus den USA und heiratete eine Katholikin aus der Innerschweiz. Er feiert bewusst Chanukka und, weil es die Familie so will, auch Weihnachten. Die Begründung es nicht zu feiern, liegt neben der „bibeltreuen“ Interpretation, die kein Datum nennt, in der vermeintlichen Datierung des Festes. Kaiser Konstantin habe den Tag der Geburt Christi auf den römischen Tag der Wintersonnwende, den 25. Dezember gelegt, der dem Gott *Sol invictus* geweiht gewesen sei.⁴⁸ Es muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass die hier vertretene und weit verbreitete Hypothese einer Christianisierung des heidnischen Geburtsfestes *Sol invictus* (lat. unbesiegter Sonnengott) vor dem Hintergrund aktueller Forschung nicht standhalten kann. Die metaphorische Deutung Christi als Sonne der Gerechtigkeit (Mal 3,20) oder als Licht (Joh 1,9; 8,12; Lk 1,78) erlauben den Ver-

45 Marer, unveröffentlichtes Telefonat mit Martin Steiner vom 20.08.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

46 So Benjamin Berger von der charismatischen „Gemeinde des Lammes am Berge Zion“ an der Christ Church, Oded Shoshani von der pentekostalen Kings of Kings Gemeinde und Joseph Shulam von der synagogal-strukturierten Gemeinde Roeh Israel. Vgl. Steiner, Zwischen Kirche und Synagoge, 84.92.117.

47 Luther, Biblia 1545, Joh 10,22 (<http://www.lutherdansk.dk/LutherBiblia1545/biblia2/B043K010.htm>).

48 Anonym, Interviewpartner von Martin Steiner am 06.06.2023.

gleich zu paganen Vorstellungen der Sonnenverehrung. Da aber die Quellenlage für ein breit gefeiertes paganes Geburtsfest zu Ehren des *Sol invictus* in Rom, wo das Geburtsfest Christi zum ersten Mal im Jahr 354 n. Chr. erwähnt wird, völlig unzureichend ist, entbehrt die erwähnte religionswissenschaftliche Hypothese jeglichen Fundamentes. So lässt sich die Festlegung des Weihnachtsfestes viel mehr vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Arianismus und dem Dogma des Konzils von Nizäa verstehen.⁴⁹

Glaube und Flüchtlinge: Rabbiner Wittenberg und der Weihnachtsbaum

Am 27. Juni 2023 fand im Londoner JW3 (dem Jewish Community Centre) ein interreligiöses Gespräch über die Situation der ukrainischen Flüchtlinge in London statt. Beteiligt waren daran der Ukrainisch-Katholische Bischof Kenneth Nowakowski und Rabbiner Jonathan Wittenberg (Senior Rabbi, Masorti Judaism). Als die ersten ukrainischen Flüchtlinge in London ankamen, griff Rabbiner Wittenberg zum Telefon und rief Bischof Nowakowski an, ob seine Gemeinde ihn unterstützen kann. Unterkünfte wurden gebraucht und der Rabbiner stellte sein eigenes Zuhause zur Verfügung und bat seine Gemeindemitglieder Gleiches zu tun. Er und auch der Bischof waren beim Gespräch über die Offenheit der Gemeinde sichtlich gerührt. Als Weihnachten vor der Tür stand, kaufte Rabbiner Wittenberg einen Weihnachtsbaum für die ukrainische Familie, die er aufnahm. Sie sollten sich zu Hause fühlen. Er bat auch seine Gemeinde, einen Weihnachtsbaum aufzustellen. Zu Weihnachten wurde in Rabbiner Wittenbergs Haus das Heimweh angesichts des Weihnachtsbaums nicht kleiner. Ukrainische Weihnachtslieder wurden unter Weinen und Schluchzen angestimmt, sie vermischten sich mit Tränen der Dankbarkeit.

Rabbiner Wittenberg und die jüdischen Mitglieder seiner Londoner Gemeinde nivellierten mit dem Aufstellen eines Christbaums keineswegs die religiösen Unterschiede. Sie blieben ihrer eigenen jüdischen Tradition, der Nächstenliebe, auf sichtbare Weise treu, um Geflüchteten fern der Heimat mehr als ein Gefühl zu schenken, dass sie willkommen sind. Hier darfst du sein, so wie du bist. Rabbiner Wittenbergs Eltern mussten einst aus Nazideutschland fliehen und fanden dort ein Zuhause, wo sie nun andere Geflüchtete aufnahmen.⁵⁰

Zum Abschluss

Neben den literarischen Nachweisen zum Umgang mit dem Weihnachtsfest sind Jüd:innen selbst zu Wort gekommen, bei denen sich der Autor für ihre persönlichen Stellungnahmen sehr bedankt.

Jüd:innen haben bis ins 20. Jahrhundert hinein im deutschsprachigen Raum Weihnachten als kulturelles und nicht als religiöses Fest um die Zeit des Chanukafestes gefeiert. Daher stammt auch der Begriff Weihnukka. Die jüdische

49 S. Wallraff, *Christus Verus Sol*, 174–195.

50 Wittenberg, *Faith*.

Übernahme von Weihnachtsbräuchen, wie besonders das Aufstellen eines Weihnachtsbaumes, stand dabei im Mittelpunkt. Mit der Schoah hat dieser jüdische Umgang mit Weihnachten mehr oder weniger geendet und ist nur noch in religiös-gemischten Familien anzutreffen oder heute bei säkularen Jüd:innen, die in einer Mehrheitsgesellschaft leben, in der Weihnachten als kulturelles Fest gefeiert wird. Besonders in den USA wird die Tradition von Weihnukka weitergeführt, und zwar unter dem Begriff Chrimukka. Weihnukka und Chrimukka sind religionsübergreifende Formen des Feierns.

Weihnukka entstand also aus der Assimilation an die deutsche bzw. österreichische oder auch ungarische Kultur. Chrimukka hingegen ist ein Fest, das dagegen eher durch interreligiöse Partnerschaften ein Fest aus Christmas und Chanukka wurde. Verliehen vormalig die Trennlinien zwischen jüdischer Familie und christlich geprägter Mehrheitsgesellschaft, so gibt es heute in den USA keine Trennlinien mehr, da die religiös gemischten Familien mit Chrimukka einen Weg gefunden haben, beide Traditionen zu verbinden.

Talmud und Bibelausgaben

Babylonische Talmud: nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Berlin 1930-1936, in: Judaica Frankfurt (<https://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/judaicaffm/content/titelinfo/11603608> [Zugriff: 15.08.2023]).

The Hebrew New Testament of the British and Foreign Bible Society, by Prof. Franz Delitzsch, Leipzig 1883.

Luther, Martin, Biblia. Die gantze heilige Schrift: Deudsch (Luther 1545), Evangelion Sanct Johannis, Capitel 10 (<http://www.lutherdansk.dk/LutherBiblia1545/biblia2/B043K010.htm> [Zugriff: 18.08.2023]).

Literaturverzeichnis

Bayer, Bathja, Art. Ma‘oz Zor, in: Encyclopaedia Judaica 13 (2007) 496–497.

Ben-Chorin, Schalom, Jugend an der Isar, Gütersloh 2001 (= Werke / Schalom Ben-Chorin. Hg. u. eingel. V. Verena Lenzen unter Mitwirkung V. Avital Ben-Chorin; Bd. 1).

Ben-Chorin, Schalom, Ich lebe in Jerusalem: Ein Bekenntnis zu Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 2003 (= Werke / Schalom Ben-Chorin. Hg. u. eingel. V. Verena Lenzen unter Mitwirkung V. Avital Ben-Chorin; Bd. 2).

- Blue, Lionel / Rose, June, Ein Vorgeschmack des Himmels. Abenteuer der religiösen Kochkunst, Berlin 1979.
- Benz, Wolfgang, Das Tagebuch der Hertha Nathorff. Berlin – New York. Aufzeichnungen 1933–1945, Frankfurt a.M. 1987.
- Edvardson, Cordelia, Gebranntes Kind sucht das Feuer, München / Wien 1986.
- Embacher, Helga, Ein ewiges Dennoch?, in Feingold, Marko (Hg.), Ein ewiges Dennoch? 125 Jahre Juden in Salzburg, Wien/Köln/Weimar 1993, 421-434.
- Embacher, Helga, Weihnukka. Zwischen Assimilation und Vertreibung – Erinnerungen deutscher und österreichischer Juden an Weihnachten und Chanukka, in: Faber, Richard / Gajek, Esther (Hg.), Politische Weihnacht in Antike und Moderne. Zur ideologischen Durchdringung des Festes der Feste, Würzburg 1997, 287–306.
- Herr, Moshe David, Art. Ḥanukkah, in: Encyclopaedia Judaica 8 (2007) 331–333.
- Herzl, Theodor, Zionistisches Tagebuch 1895–1899. Bearbeitet von Johannes Wachten und Chaja Harel, Bd. 2, Berlin 1983.
- Kugelman, Cilly, O Chanukka, o Chanukka! Eine historische Verortung des Chanukka-Dilemmas, in: Jüdisches Museum Berlin (Hg.), Weihnukka. Geschichten von Weihnachten und Chanukka, Berlin 2005, 7–15.
- Bulletin des Leo Baeck Instituts Nr. 56/57, Königstein/Taunus 1980, 164 (Auszüge aus Erinnerungen Gudemanns, veröffentlicht von M. Eliav).
- Loewy, Hanno, „Solls der Chanukkabaum heißen“. Chanukka, Weihnachten, Weihnukka. Jüdische Geschichten vom Fest der Feste, gesammelt von Hanno Loewy, Berlin 2006.
- Lupowitch, Transleithanian Paradise. A History of the Budapest Jewish Community, 1738–1938, West Lafayette/Indiana 2023.
- Penslar, Derek, Theodor Herzl. Staatsmann ohne Staat, Eine Biographie, Aus dem Englischen übers. V. Norbert Juraschitz (Israel-Studien. Kultur - Geschichte - Politik 5), Göttingen 2022.
- Pauley, Bruce, Eine Geschichte des österreichischen Antisemitismus. Von der Ausgrenzung zur Auslöschung, Wien 1993.
- Scholem, Gershom, Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen, Frankfurt a. M. 1977.

Spiel, Hilde, Fanny von Arnstein, Frankfurt a. M. 1962.

Steiner, Martin, Zwischen Kirche und Synagoge. Messianische Juden in Jerusalem (Forum Christen und Juden 18), Wien 2019.

Richarz, Monika, Der jüdische Weihnachtsbaum – Familie und Säkularisierung im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: Grüttner, Michael / Hachtmann, Rüdiger / Haupt, Heinz-Gerhard (Hg.), Geschichte und Emanzipation, Festschrift für Reinhard Rürup, Frankfurt a. M. / New York 1999, 275–289.

Wallraff, Martin, Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, Münster 2001.

Internetquellen

Bistum Regensburg, Der Weihnachtsbaum, Regensburg 2013, 1–3, in: Bischöflicher Newsletter vom Dezember 2013 (https://www.bistum-regensburg.de/fileadmin/user_upload/newsletter-archiv/nl-dezember-2013-thema2-christbaum.pdf [Zugriff: 16.08.2023]).

Brüggemann, Axel, Weihnachtslieder. Wer hat's geschrieben?, in: Jüdische Allgemeine vom 22.12.2015 (<https://www.juedische-allgemeine.de/kultur/wer-hats-geschrieben/> [Zugriff: 20.08.2023]).

Gopalan, Nisha, Josh Schwartz on The O.C., Casting George Lucas, and the Onslaught of Emo, in: Vulture, August 5, 2013 (<https://www.vulture.com/2013/08/josh-schwartz-the-oc-anniversary-interview.html> [Zugriff: 20.08.2023]).

Der Heiligenkalender, Adam und Eva (24.12.), in: <https://namenstage.katholisch.de/namenstage.php?name=adam> (Zugriff: 16.08.2023).

Hamberlin, Larry, Art. White Christmas, in: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, 2011–2017 (DOI: 10.1163/2468-2845_ejgk_COM_01101, [Zugriff: 14.08.2023]).

Kel, Ekaterina, Interkonfessionelles Fest. Feiert Weihnachten!, in: Süddeutsche Zeitung vom 26. Dezember 2017 (<https://www.sueddeutsche.de/kultur/interkonfessionelles-fest-feiert-weihnukka-1.3804911> [Zugriff: 22.10.2023]).

ORF.at, „Klobürsten“-Nachfolger: Wirbel um neuen Christbaum in Rom, vom 03.12.2018, in: <https://orf.at/stories/3102984/> (Zugriff: 17.08.2023).

Schuster, Josef, Was machen Juden eigentlich zu Weihnachten?, in: Zentralrat der Juden in Deutschland vom 15.12.2017 (<https://www.zentralratderjuden.de/aktuelle-meldung/artikel/news/was-machen-juden-eigentlich-an-weihnachten/> [Zugriff: 18.08.2023]).

Statista, Jüdische Bevölkerung weltweit (<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/37092/umfrage/anzahl-der-juden-in-ausgewaehlten-laendern/> [20.08.2023]).

Zacharoff, Allyson, Blog (www.christmasandkreplach.blogspot.com [Zugriff: 18.08.2023]).

Interviews

Anonym, Interviewpartner von Martin Steiner am 06.06.2023.

Gruen, Ben, unveröffentlichte E-Mail an Martin Steiner vom 19.07.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

Hoffmann, Daniel, unveröffentlichte E-Mail an Martin Steiner vom 15.06.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

Marer, Adi, unveröffentlichtes Telefonat mit Martin Steiner vom 20.08.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

York, Akiva, unveröffentlichte E-Mail an Martin Steiner vom 15.08.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

Wittenberg, Jonathan, Faith and Refugees, Evening programme at JW3, Emerging Leadership Conference (25th-29th June 2023, Oxford), am 27.06.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

Zacharoff, Allyson, unveröffentlichte E-Mail an Martin Steiner vom 07.07.2023 (mit ausdrücklicher Zustimmung zur Veröffentlichung).

„Guetzli bäckt sie nicht.“

Muslimische Stimmen zu Weihnachten im öffentlichen Raum

Wie gehen Muslim:innen damit um, wenn im öffentlichen Raum alles auf Weihnachten ausgerichtet ist? Eine nicht repräsentative Umfrage im Frühjahr 2023 verdeutlicht, wie wichtig in der Religionsvielfalt der Gegenwart gegenseitige Verständigung ist.

Stephan Schmid-Keiser

Dr. theol., Liturgiewissenschaftler, langjähriger Gemeindeleiter im Bistum Basel und Publizist

Weihnachten in bi-religiöser Familie

Einen ersten Akzent setzt eine interkulturell geprägte Stimme in der Weihnachtsausgabe 2022 des Thurgauer forumKirche. Darin schildert die in Pakistan aufgewachsene Muslimin Bushra Buff-Kazmi wie sie von den zwei besten christlichen Freunden ihres Bruders an Weihnachten immer mit einem Kuchen beschenkt wurde, auf den sie jeweils sehnsüchtig gewartet hatte. In Gujranwala gab es eine katholische und eine reformierte Kirche: „An Heiligabend wurde der Gottesdienst der katholischen Kirche im Staatsfernsehen live übertragen. Das fand ich immer schön.“ An der hiesigen Adventszeit – so der Bericht weiter – mag sie das Kerzenlicht. Die Kerzen auf den Fenstersimsen im Wohnzimmer lässt sie bei einbrechender Dunkelheit brennen. Für ihre drei Kinder im Alter von 18, 17 und 10 Jahren bastelt sie einen Adventskalender. Weihnachten ist für sie ein Fest der Familie und sie geniesst es, dass man Zeit füreinander



Buchmalerei zur Sure 19, 22-23.

habe: „In Pakistan besuchen sich die Familien oder Menschen auch sonst unter dem Jahr immer mal wieder. Das fehlt mir hier schon. Es ist schwierig, einfach spontan bei jemandem zu klingeln“, sagt sie. Für sie ist Weihnachten auch eine Zeit der Reflexion über den Ursprung des Menschen: „Jeder hat seine Stärken und Schwächen. Deshalb sind wir aufeinander angewiesen und ergänzen uns.“

Guetzli bäckt Bushra Buff nicht. Das überlasse sie ihrem Mann, der aus einer reformierten Pfarrersfamilie stammt. Mit ihrer verstorbenen Schwiegermutter backte sie Guetzli. „Als Mama sagte, sie brauche Zimt für den Guetzliteig, konnte ich das beim ersten Mal nicht glauben. Zimt gehört doch in den Reis oder in Pilau“, erzählt sie lachend. „Mama war meine beste Freundin. Wir haben über alles miteinander geredet und sie hat mir sehr viel beigebracht. Ich habe grosses Glück gehabt mit meinen Schwiegereltern“, sagt sie dankbar und trägt die Erinnerungen an ihre Schwiegermutter tief in ihrem Herzen. Selbstverständlich gibt es im Hause Buff-Kazmi auch einen Tannenbaum. Und wenn der Schwiegervater an

Weihnachten zu Besuch kommt, dann üben die Kinder mit ihren Instrumenten extra Weihnachtslieder ein.

Über die Darstellung von Weihnachten in der Bibel und im Koran sagt die Schiitin, die über einen Master in Ethnologie und Entwicklungszusammenarbeit verfügt: „Jesu Geburt nimmt einen grossen Stellenwert im Koran ein. Im Gegensatz zur Bibel wird sie dort genau beschrieben. Gott leitet Maria an, an den Fluss zu gehen und sich von den nahrhaften Früchten der Dattelpalme zu ernähren. Maria bringt Jesus alleine zur Welt, Josef spielt keine Rolle. Maria erhält aber himmlischen Beistand durch Eva und Assia, die Moses grossgezogen hat.“ Bushra Buff findet es schade, dass sich die Menschen zur Geburt Jesu in schwarze oder dunkle Kleider hüllen, die doch der Trauer vorbehalten sind. In Pakistan würden die Menschen in leuchtenden Farben Weihnachten feiern.

Geschenkezeit ist auch Bedenkzeit

Als Dozent und Lehrer meint Dr. Yahya Hassan Bajwa mit Blick auf die von künstlichem Licht geprägten Wochen am Ende des Jahres: „Ich frage mich, was würde Hazrat Isa, Jesus Christus, zu diesem Rummel sagen?! Das Ganze hat ja mit Christentum und der Botschaft Jesu fast nichts mehr zu tun. Er predigte Bescheidenheit und Nächstenliebe. Geschenke sind sicher ein Zeichen der Nächstenliebe, doch wenn man bedenkt, dass der grösste Umsatz der Läden zur Weihnachtszeit ist, dann habe ich Bedenken. Ich war an einer Weihnachtspredigt und der Prediger sprach 45 Minuten über den Gugelhopf, den die Mutter jeweils zu Weihnachten backte. Damals war es mir recht wirt im Kopf. Die Botschaft Jesu war eine Revolution und der Pfarrer erzählt eine Geschichte über ‚seinen‘ Gugelhopf ... Das war enttäuschend.“



Schillernder Advent © Schmid-Keiser

Yahya H. Bajwa begegnet in dieser Jahreszeit der Hektik, gestressten Menschen, der „Last Minute Schnäppchenjagd. Vielleicht wie zur Zeit Jesus vor der Synagoge ... Handel und Religion. Vielleicht auch Handel mit der Religion.“ Gleichzeitig findet er, „dass das Christentum und der Islam viele Parallelen haben. Maryam (Maria) wird als Vorbild aller muslimischen Frauen genannt. Der Name Jesus wird mehr aufgeführt als der Name des islamischen Propheten. Das wissen die meisten Christen und vermutlich Muslime nicht.“ Dr. Bajwa diskutiert dann Interpretationen der Auferstehungsgeschichte. Nach muslimischem Verständnis kam „Jesus direkt in den Himmel und wird wieder auf dieser Welt erscheinen. Judas hätte sich in Jesus „umgewandelt“ und die Römer hätten ihn ans Kreuz geschlagen. Ähnlich wie es im Barnabas Evangelium geschildert wird.“¹ Wissenschaftlich seien beide Versionen nicht nachvollziehbar. Auch für Christen nicht, wenn man das Buch „Kein Tod auf Golgatha“ von Johannes Fried lese. Dort werde in Erwägung gezogen, dass Jesus diesen Akt überlebt habe. „Wenn ich als

1 Dazu hinführend <https://de.wikipedia.org/wiki/Barnabasevangelium>.

Muslim an diese Gegebenheit glauben müsste, was die meisten Muslime tun – wäre ich heute kein Muslim mehr.“

Wenn der persische Mystiker Ruzbihan-i Baqli sage, wer in der Klause des Unsichtbaren kontempliere, werde, wie Maria, vom Odem des Heiligen Geistes schwanger mit dem Jesus seiner Liebe², sieht dies Yahya H. Bajwa „eher als einen symbolischen Akt an. Im Christentum und im Islam geht man von einer Jungferngeburt aus und dass das geschehen kann, ist rein biologisch gesehen, möglich. Es ist was Spezielles, aber es ist nicht unmöglich und hat sich auch später bei Frauen wiederholt. Es ist ein Zeichen. Wie das Zeichen zu deuten ist, ist Interpretations-sache.“ Daran sehe man, wie ähnlich die zwei Religionen seien, die sich beide auf dieselben Propheten berufen – wie auch die Juden.

Dr. Bajwa würde sich wünschen, dass sich in Europa die Menschen vor und während der Weihnachtszeit mehr mit dem Friedensgedanken auseinandersetzen würden. Überhaupt solle man immer an den Frieden denken: „Der Frieden beginnt in unseren Köpfen, auch die Kriege. Daher ist es wichtig, dem Frieden Platz und eine Chance zu geben. Wir leben in einer Zeit, in der Parteien, die sich als Friedensparteien sehen, Kriege unterstützen und vorantreiben. Was hätte Jesus dazu gesagt?“

Zeit für das Feiern sozialer Werte

F. M. will anonym bleiben. Auch für sie als Muslimin sei die Adventszeit eine besondere und besinnliche Zeit: „Ich glaube zwar nicht an dieselbe Geschichte und beziehe die Feier nicht oder wenig aufs Religiöse oder Historische, aber ich sehe darin die Feier sozialer Werte, welche mir auch wichtig sind. Über die Jahrhunderte wurde das Weihnachtsfest von verschiedenen Kulturen und Traditionen geprägt, insbesondere auch der keltischen. In Nazareth ist wohl nie eine Tanne gestanden und die rote Farbe vom Weihnachtsmann, sagt man, wurde aufgrund von Coca Cola Werbungen angepasst. Was mich allerdings fasziniert ist genau diese historische Mischung aus religiösen, kulturellen, sozialen Traditionen, die sich in diesem Fest so einfach vermischen und fast selbstverständlich heute so gefeiert werden.“



Islam im Kanton Bern 1. Dezember
1990 © Schmid-Keiser

² Vgl. Schimmel, Jesus und Maria, 141-158. Baqli deutete damit an, „wie Maria in der islamischen Tradition zum Symbol der menschlichen Seele geworden ist, der Seele, die durch die Gnade Gottes die höchste Weisheit wundersam gebären konnte“ (ebd. 141).

Ich feiere als Muslimin keine Weihnachten, aber es freut mich diese Zeit mitzuerleben, insbesondere weil die Familien zusammenkommen. Menschen sind freundlicher und fröhlicher. Nur die Geschenke und der ganze Überkonsum in dieser Zeit finde ich störend. Allerdings ist das ja auch Teil unserer Gegenwart und Geschichte. Ich sehe an Weihnachten, bis auf die Geschichte von Maria und Jesus keinen Widerspruch mit dem Islam, welcher der Verwandtschaft und dem sozialen Umfeld auch immer einen zentralen Platz schenkt.

Ich würde mir wünschen, dass die hiesige Gesellschaft den Fokus noch mehr darauf legt und weniger auf den Konsum, der in unserer Gesellschaft alle Feierlichkeiten begleitet, genau gleich die muslimischen. Trotzdem würde ich in meinem privaten Haushalt nicht feiern oder vielleicht nur eine Lichterkette aufhängen als Zeichen der Wertschätzung der Bräuche Anderer. Ich bin mir bewusst, dass es manche Menschen weiterhin mit ihrem Glauben verbinden, und will zur Zweckentfremdung dieser Feier nicht beitragen. Ich finde religiöse Feiern grundsätzlich schön und wichtig. Religionen dienen den Medien oft als Sündenbock und Grund von Gewalt und Krieg. Allerdings liegt es nicht an den Religionen, sondern an manchen Menschen. Deshalb sollen die schönen Seiten der Religionen und deren Werte weiterhin regelmässig zum Ausdruck kommen und sowohl die Gesellschaft wie auch die Gläubigen immer wieder erinnern, was in diesen Religionen im Zentrum steht. Das ist sicher nicht Feindseligkeit, nicht Gewalt und auch nicht Ausgrenzung. Ich würde mich nie an Feiern anderer Religionen stören und möchte auch mit unseren Feiern meine Mitmenschen nicht stören. Wir können uns voneinander abgrenzen aber nicht ausgrenzen.“

Wunsch nach einer offenen Gesellschaft

Anna T. hat sich bisher wenig mit der Tatsache der vielen Lichter in der Advents- und Weihnachtszeit beschäftigt. Sie habe es irgendwie aus dem Hollywoodfilm „Kevin allein zu Hause“ sowie die Lichter seit ihrer Kindheit auch in Äthiopien jedes Jahr im Kopf. Es sei mehr ein Dekor als ein religiöses Zeichen.

„Ausserdem wirken sie im Winter warm und hell, wenn man abends auf dem Heimweg ist. Im Ramadan und zum Zuckerfest Eid-al-Fitr leuchten die Lichter auch bei uns zu Hause, allerdings an Wänden und Vorhängen im Wohnzimmer aufgehängt. Auf diese Weise erlebe ich die Beleuchtung zweimal im Jahr. Es hat mich nicht bewusst zum Nachdenken gebracht, zumindest bisher.“ Freude empfinde sie unterwegs vor den weihnachtlich geschmückten Auslagen: „Wir haben es zur Tradition gemacht, den Weihnachtsmarkt einmal gemeinsam mit Freunden zu besuchen. Allerdings esse ich nicht die mir bekannte Schweizer Küche, sondern andere wie die afghanische Küche. So ist es auf den Weihnachtsmarkt in Zürich am Bellevue-Platz zumindest, sehr multinational, dass es fast einer Weltreise oder Street Food ähnlich ist.“

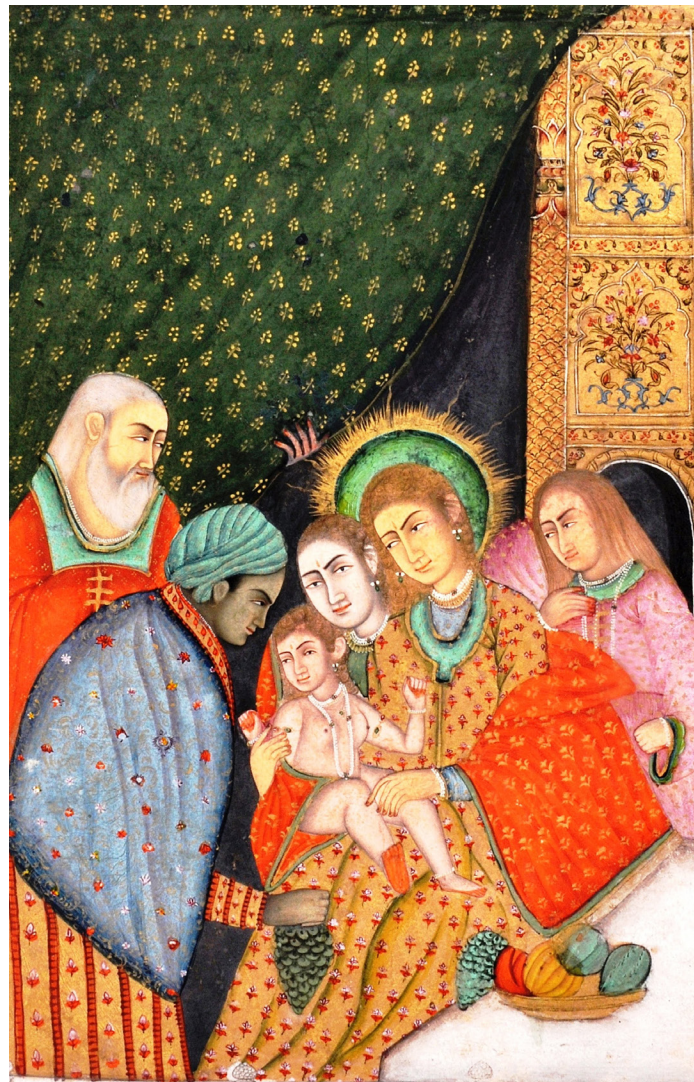
Auf die Koran-Sure 19 und deren Teile zu Maryam, Ischa und der Auferstehung sowie dem Jüngsten Gericht angesprochen, meint Anna T.: „Ehrlich gesagt, wur-

de es mir nicht vollständig erklärt und interpretiert, um hier zu antworten. Schade, eigentlich. Es ist zu banal, etwas zu schreiben, was mir in der Kindheit gesagt wurde, was ich nur vage wiedergeben kann.“ Und während der Weihnachtszeit: „Ich wünsche mir als junge westliche Frau mit afrikanischen Wurzeln eine offene Gesellschaft, die über die Entwicklung der Zukunft in Europa offen darüber nachdenkt wie es weitergeht. Es sind Themen wie Armut, grünen Strom produzieren, Klimawandel, Rassismus, Diskussion über die Diskriminierung von Menschen online auf Tweet, Facebook etc., bessere Wohlstandsverteilung, bessere Asylpolitik, Integration von jungen Flüchtlingen (es mangelt an Arbeitnehmer:innen in ganz Westeuropa), bessere und faire Politik mit Afrika. Und vor allem keine einseitige Berichterstattung.“

Bewusstsein für Gemeinsames schärfen

Pascal Gemperli gilt als prominente muslimische Stimme.³ Er bettet die Fragestellung in die grösseren Zusammenhänge ein: „In der islamischen Tradition wird Jesus (Arab. ‚Isa) als einer der bedeutendsten Propheten angesehen und sehr geschätzt. Obwohl Muslime Jesus nicht als Sohn Gottes betrachten, erkennen sie ihn dennoch als wichtigen Boten Gottes an, der viele Wunder vollbracht hat und die Menschen zur Anbetung des einen Gottes (Arab. Allah) aufgerufen hat. Im Koran, dem heiligen Buch des Islam, wird Jesus öfter als Mohamed erwähnt, und seine Mutter Maria (Arab. Maryam) geniesst ebenfalls hohes Ansehen und hat im heiligen Buch der Muslime sogar ein eigenes Kapitel.

Die im deutschsprachigen Raum lebenden Muslime fühlen sich prinzipiell in den lokalen Traditionen und Bräuchen wohl. Gegen Ende



Anbetung der Könige. Indische Miniatur, 17. Jhd. Mogulische Schule

³ Pascal Gemperli „ermöglichte den Medien den Zugang zur schweigenden Mehrheit der Muslime in der Schweiz“, notiert https://de.wikipedia.org/wiki/Pascal_Heinz_Gemperli.

des bürgerlichen Jahres, wenn die Weihnachtszeit naht und das öffentliche Leben von weihnachtlichen Dekorationen, Festen und Veranstaltungen geprägt ist, können muslimische Mitbürger unterschiedliche Empfindungen dazu haben. Einige mögen zwiegespalten sein. Vielleicht auch aus einer Abwehrhaltung heraus, aufgrund der Sorge sie würden einen religiösen Fauxpas begehen, oder, dass ihre Kinder mit dem eigenen Glauben Inkompatibles erlernen. Viele Muslime genießen die Atmosphäre der Weihnachtszeit, auch wenn sie das Fest selbst nicht feiern. Sie schätzen die Zeit der Besinnlichkeit, des Friedens und der Nächstenliebe, die in dieser Zeit gefördert wird. Viele Muslime freuen sich für ihre christlichen Freunde und Nachbarn und schätzen deren religiöse Überzeugungen und Praktiken. Dass dem Propheten Jesus gedenkt wird, ist für Muslime erfreulich. Dass sie trotzdem nicht mitfeiern, hat auch damit zu tun, dass viele Strömungen im Islam grundsätzlich keine Geburtstage von Propheten feiern, auch jenen des Propheten Mohamed nicht. Auch gibt es eine Anzahl von Konvertiten zum Islam, die ihre christliche Herkunft und die damit verbundenen Weihnachtstraditionen nicht verleugnen möchten. Für sie bleibt Weihnachten ein wichtiges familiäres Fest, das sie gemeinsam mit ihren Familien und Freunden begehen. Sie betrachten Weihnachten als eine Gelegenheit, die Liebe und den Zusammenhalt innerhalb ihrer Familien und Gemeinschaften zu stärken.

Interreligiöse Sensibilität und Verständnis sind in unserer heutigen multikulturellen Gesellschaft von grosser Bedeutung. Es ist wichtig, dass wir uns gegenseitig respektieren und unsere Unterschiede als eine Bereicherung betrachten, die das Zusammenleben interessanter und vielfältiger gestaltet. Auch bin ich der Überzeugung, dass der Austausch mit anderen religiösen Personen unseren eigenen Glauben stärkt, dies weil sowohl die Divergenzen wie auch die Übereinstimmungen uns dazu veranlassen, uns tiefer mit unseren eigenen Überzeugungen zu befassen. In diesem Sinne können Muslime und Christen gemeinsam die Weihnachtszeit nutzen, um das Bewusstsein für die vielen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen zu schärfen und die Bedeutung von Toleranz, Respekt und Liebe in unserer Gesellschaft hervorzuheben.“

Erwartungen an die christlichen Mitbürger:innen

Dr. Hamit Duran repräsentiert den Verband Aargauer Muslime und schildert seine Eindrücke und Erwartungen: „Überall leuchten Weihnachtsbäume, Krippen, Sterne, Weihnachtsmänner, Rentiere und andere Figuren, sei es in den Städten und Dörfern oder in den Gärten unserer Nachbarn. Es herrscht eine feierliche Stimmung, die manchmal einen eher künstlichen Charme verströmt. Aber was wird hier eigentlich gefeiert, frage ich mich. Haben meine vornehmlich christlichen Mitmenschen etwas ‚geleistet‘ und feiern nun das, was sie erreicht haben? Oder ist es einfach nur eine Tradition, die man/frau einfach mitmacht, weil es andere auch tun, oder weil man sich dazu gezwungen fühlt?“

Wenn ich an die grossen Feste im Islam denke, werde ich noch nachdenklicher. Wir Musliminnen und Muslime kennen ja zwei grosse Feste: Das Fest zum Ende



Baum des Tauhid (Darstellung des Glaubens an die Einheit Gottes) © Hamit Duran

4 Ein christlich-muslimisches Begegnungsfest zur Weihnachtszeit und im Fastenmonat Ramadan fand am 9. Januar 1999 in der Rotonda in Bern statt. Darüber berichtete die Tagesschau in ihrer 22.00 Uhr-Ausgabe. Laut dem Feiertagskalender gibt es in den folgenden Jahren ein Zusammenfallen der Advents- und Weihnachtszeit mit den islamischen Festtagen: 2031 beginnt der Fastenmonat am 14. Dezember. Im Jahr 2032 fällt der Beginn des Ramadans auf den 3. Dezember. Das Fest des Fastenbrechens findet 2033 am 23. Dezember statt und 2034 am 12. Dezember.

5 Mit bestem Dank an Matthias Loretan, Kathrin Rehmat, Katja Joho sowie dem Verband Aargauischer Muslime für die Adress-Vermittlung vorliegender muslimischer Stimmen.

des Fastenmonats Ramadan (Eid-ul-Fitr) und das Opferfest (Eid-ul-Adha) anlässlich der Pilgerfahrt nach Mekka. Und beide Male haben wir etwas zu feiern. Während dem Ramadan haben wir beispielsweise einen Monat lang von der Morgendämmerung bis zum Sonnenuntergang gefastet, uns vermehrt dem Gottesdienst und der inneren Einkehr gewidmet und mehr als sonst für Arme und Bedürftige gespendet. Das Ende des Ramadans feiern wir dann gemeinsam mit unseren Familien, Freunden und Bekannten. Wir freuen uns darauf, nach einem Monat mit Entbehren und Einschränkungen wieder zu unserem gewohnten Lebensstil zurückkehren zu dürfen. Wir haben also etwas zum Feiern.

Geht es bei Weihnachten nicht auch um die Geburt Jesu, von der in der 19. Sura „Maryam“ im Qur’an berichtet wird? Müsste da neben all dem Jubel, Trubel und Kommerz nicht auch ein bisschen Besinnlichkeit und Demut dabei sein? Jesus ist für uns Muslime ein grosses Vorbild, denn ihm wurde aufgetragen, zu beten, die Armensteuer zu entrichten, ehrerbietig gegenüber der Mutter und nicht gewalttätig und unselig zu sein (Verse 19:31-32). Sollte Weihnachten, wie das Fasten im Ramadan, oder die Pilgerfahrt nach Mekka, nicht eine Gelegenheit bieten, sein Leben Revue passieren zu lassen und gute Vorsätze für die Zukunft zu fassen? Oder verpasse ich da als „Aussenstehender“ etwas?

Natürlich tauschen wir uns mit unseren christlichen Nachbarn während der Weihnachts- und Adventszeit aus, aber es handelt sich bei ihnen nicht um speziell religiöse Menschen, so dass wir ausser den bekannten Traditionen wie das Schmücken des Weihnachtsbaums und dem Austausch von Geschenken nicht viel mitbekommen. Sollte ich einmal einen Gottesdienst in der Kirche besuchen? Im Ramadan organisieren manche muslimischen Gemeinschaften ein sogenanntes öffentliches Fastenbrechen, wie letztmals am 29. März 2023 in Buchs AG, organisiert durch den Verband Aargauer Muslime (VAM). Interessierte Mitbürgerinnen und Mitbürger erhalten dort einen Einblick in das praktische Leben von Musliminnen und Muslimen. Leider bin ich bis dato nicht auf ein ähnliches Angebot von christlicher Seite gestossen.⁴

Ich wünschte mir, dass sich meine christlichen Mitbürgerinnen und Mitbürger wieder etwas mehr auf den Ursprung der Advents- und Weihnachtszeit besinnen würden und sich vermehrt für ein friedliches Zusammenleben in der Schweiz und auf der Welt einsetzen würden, genauso wie es Jesus im Vers 19:33 beschreibt: „Und der Friede sei auf mir am Tag, da ich geboren wurde, und am Tag, da ich sterbe, und am Tag da ich wieder zum Leben auferweckt werde.“⁵ Weihnachten ist daher für mich eigentlich ein Fest des Friedens.⁶

Zum Ausklang

DEZEMBRIG

Die Ware Weihnacht ist nicht die wahre Weihnacht

Kurt Marti

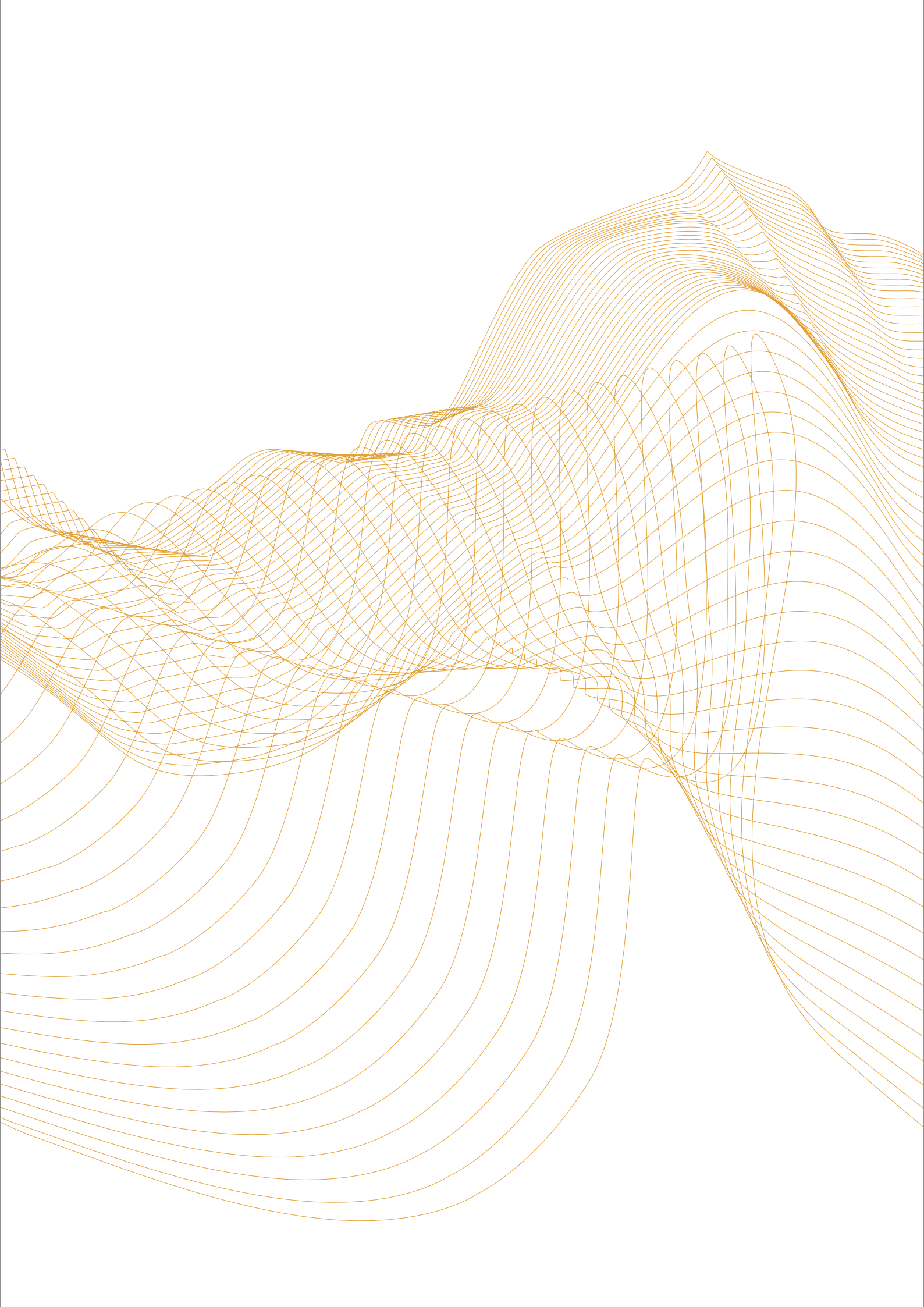
Literatur

Bauschke, Martin, *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt 2013.

Kuschel, Karl-Josef, *Weihnachten und der Koran*, Düsseldorf 2012. [Dazu die Besprechung durch Lucy James <https://de.qantara.de/inhalt/weihnachten-und-der-koran-die-basis-des-dialogs-zwischen-islam-und-christentum>].

Marti, Kurt, *Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen*, Darmstadt 1979.

Schimmel, Annemarie, *Jesus und Maria in der islamischen Mystik*, München 1996.



Weihnachten - pfingstlich

Georg Steins

Komm herab, o Heiliger Geist,
der die finstre Nach zerreißt,
strahle Licht in diese Welt.

Komm, der alle Armen liebt,
komm, der gute Gaben gibt,
komm, der jedes Herz erhellt.

Höchster Tröster in der Zeit,
Gast, der Herz und Sinn erfreut,
köstlich Labsal in der Not;

in der Unrast schenkst du Ruh,
hauchst in Hitze Kühlung zu,
spendest Trost in Leid und Tod.

Komm, o du glücklich Licht,
fülle Herz und Angesicht,
dring bis auf der Seele Grund.

Und da! Ein Engel des Herrn trat zu ihnen, und Herrlichkeit des Herrn strahlte rings um sie auf. Und Furcht überkam sie – große Furcht. Und der Engel sprach zu ihnen: Ängstet euch nicht! Denn da! Heilsbotschaft bringe ich euch – große Freude, die dem ganzen Volk widerfahren wird: Ein Retter ward euch heute geboren – er ist der Messias, der Herr – in Davids Stadt.

Und der Engel hob an und sprach zu ihr: Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Höchsten dich überschatten. Darum wird auch, was nun gezeugt wird, „heilig“ gerufen werden: Sohn Gottes.

Groß rühmt mein Leben den Herrn, und mein Geist jubelt ob Gott, meinem Retter, weil er die Niedrigkeit seiner Magd angeblickt. Denn da! Von nun an preisen alle Geschlechter mich selig, weil Großes mir getan der Kraftvolle. Und heilig ist sein Name. Und sein Erbarmen: Geschlecht für Geschlecht über denen, die ihn fürchten.

Und plötzlich war da zusammen mit dem Engel eine Menge himmlischer Heerschar, die Gott lobte und sagte: Herrlichkeit Gott: in den Höhen! Und auf Erden: Friede den Menschen seines Gefallens!

Ohne dein lebendig Wehn,
kann im Menschen nichts bestehn,
kann nichts heil sein noch gesund.

Was befleckt ist, wasche rein,
Dürrem gieße Leben ein,
heile du, wo Krankheit quält.

Wärme du, was kalt und hart,
löse, was in sich erstarrt,
lenke, was den Weg verfehlt.

Gib dem Volk, das dir vertraut,
das auf deine Hilfe baut,
deine Gnade zum Geleit.

Lass es in der Zeit bestehn,
deines Heils Vollendung sehn
und der Freunden Ewigkeit.

Amen. Halleluja.

Da sprach der Engel zu ihr: Ängste dich nicht, Maria! Denn Gnade hast du gefunden bei Gott. Und da! Du wirst im Schoß empfangen und einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus rufen. Er wird ein Großer sein und Sohn des Höchsten gerufen werden: Und geben wird ihm der Herr – Gott – den Thron seines Vaters David. Und König wird er sein über dem Haus Jakob die Weltzeiten hin. Und seines Königtums wird kein Ende sein.

Gewaltiges tut er mit seinem Arm, zersprengt die im Herzen hochmütig Gesinnten. Machthaber stürzt er von Thronen, und Niedrige erhöht er. Hungernde füllt er mit Gutem und Reiche sendet er leer weg.

Er nimmt sich Israels an, seines Knechtes, des Erbarmens gedenkend, so wie er unseren Vätern zugesprochen, dem Abraham und seinem Gespross – auf Weltzeit hin.

Maria aber hielt all diese Worte verwahrt und fügte sie in ihrem Herzen zusammen. Und die Hirten kehrten zurück, Gott verherrlichend und lobend ob allem, was sie gehört und gesehen hatten – wie es zu ihnen gesagt worden war.

„Heiliger Geist wird über dich kommen/und Kraft des Höchsten dich überschatten“ (Lukas 1,35). Mit diesen Worten „erklärt“ der himmlische Bote Maria, wie sie schwanger werden wird.

Die Textcollage greift die biblische „Auskunft“ auf und lädt ein, Erfahrungen mit Gottes Geist nach der Pfingstsequenz des Theologen Stephen Langton vom Anfang des 13. Jahrhunderts und die bekannten Worte aus der Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas Kapitel 1 und 2 zusammenzulesen.

Für das Evangelium habe ich die sehr genaue und zugleich kraftvolle Übersetzung von Fridolin Stier gewählt. Gerade so bekannte Texte wie die Weihnachtsgeschichte leiden darunter, dass sie allzu vertraut sind. Wer hört noch hin? Eine ungewohnte Übersetzung kann ein Ohröffner sein.

Was geschieht bei dieser synoptischen Lektüre? Ich meine, dass auf die Weihnachtsgeschichte ein neues Licht fällt. Sie erstrahlt im pfingstlichen Licht und sie rückt uns näher. Die Sehnsuchts- und Hoffnungsworte, aber auch die Erfahrungen von Hilfe in den kleinen und großen Herausforderungen des Alltags (von nichts anderem spricht die Sequenz in poetisch genauer Sprache) schlagen die Brücke nach Betlehem und in die Gegenwart. Über die Zeiten, über zwei Jahrtausende spannt sich ein Textgewebe aus Evangelium, gregorianischer Sequenz und meinem Leben: Weihnachten – als Erfahrung des Lichts!

Literatur

Pfingstsequenz: Übersetzung von Maria Luise Thurmair und Markus Jenny 1971, Gotteslob. Katholisches Gesang- und Gebetbuch, Münster 2013, Nr. 344. Der lateinische Originaltext unter Nr. 343.

Lukas 1 und 2: Das Neue Testament, übers. Von Fridolin Stier, München 1989.

„Als Friede eingekehrt war auf dem ganzen Erdkreis“

Eine politische Lektüre der lukanischen Weihnachtsgeschichte (Lk 2,1–20) – mit einem Seitenblick auf das Weihnachtsmartyrologium

Von der im Römischen Reich um die Zeitenwende in weiten Kreisen der Bevölkerung verbreiteten Vorstellung eines Goldenen Zeitalters fällt ein besonderes Licht auf die bekannte Erzählung von der Geburt Jesu im Lukasevangelium: Die Motive werden aufgenommen, aber auch gebrochen und neu akzentuiert. Der Friede, den die Engel ansagen, ist nicht einer dank Augustus, sondern trotz Augustus.

Markus Lau

Dr. theol., Professor für Neutestamentliche Wissenschaften an der Theologischen Hochschule Chur

An Weihnachten wünschen sich viele, dass irgendwie alles perfekt ist. Die Geschenke sollen passen, die Tafel festlich gedeckt sein und das Essen schmecken. Hübsch geschmückt und gerade gewachsen soll auch der Christbaum sein. Ein wenig Schnee wäre schön. Und die Stimmung im Familien- und/oder Freundeskreis sollte mehr als eine Spur Romantik enthalten, freilich ohne allzu sehr ins Kitschige abzudriften. Idyllisch und friedlich soll es sein. Auch die Weihnachtsliturgie, so die Mitfeier zur eigenen Tradition gehört, soll zu dieser friedlich-festlichen Stimmung passen: Die richtigen Lieder müssen erklingen; die Predigt soll zu Herzen gehen, aber natürlich nicht zu lang sein. Und wer auf liturgische Hochformen steht, der wird Weihrauchduft und Kerzen, ein gesungenes Evangelium und selbstverständlich auch das gesungene Weihnachtsmartyrologium mit der Ankündigung der Geburt Jesu erwarten.

„Als Friede eingekehrt war ...“ Das Weihnachtsmartyrologium

Dieses Martyrologium versucht die Geburt Jesu als heilsgeschichtliche Zeitenwende in den Lauf der Weltgeschichte einzuordnen und durch die Nennung von Zeitangaben, Ären und Herrschern zu datieren.¹ Die lange Kette von Datierungen, die bei der Erschaffung der Welt ihren Ausgangspunkt nimmt, mündet in der Aussage: „Im zweiundvierzigsten Jahr der Regierung des Kaisers Octavianus Augustus. Als Friede eingekehrt war auf dem ganzen Erdkreis (*anno imperii Caesaris Octaviani Augusti quadragesimo secundo; toto Orbe in pace composito*).“² In dieser kosmischen, den ganzen Erdkreis erfassenden Friedenszeit wird Gott Mensch. Diese Botschaft vom in die Welt eingekehrten Frieden passt zu jener friedlichen Idylle, die Weihnachten für viele Menschen auszeichnen sollte, und sie passt augenscheinlich auch zum lukanischen Weihnachtsevangelium (Lk 2,1–20), das in Vers 14 ein ganzes Engelheer auftreten und den Frieden auf der Erde verkünden lässt, der im Umfeld der Geburt Jesu angekündigt wird. Scheinbar ist also alles perfekt.

... und seine (scheinbaren) Doppeldeutigkeiten

Und doch: Der Autor des Lukasevangeliums hätte vermutlich mit den eben zitierten Sätzen des Weihnachtsmartyrologiums gewisse Mühe gehabt, jedenfalls mit deren gesungener Form. Denn im Gesang vorgetragen hört man nicht wirklich gut, wie das Verhältnis zwischen den beiden Sätzen „Im zweiundvierzigsten Jahr der Regierung des Kaisers Octavianus Augustus.“ und „Als Friede eingekehrt war auf dem ganzen Erdkreis“ eigentlich gedacht ist. Will das Martyrologium sagen, dass im 42. Jahr der Herrschaft des Augustus Friede auf dem Erdkreis geherrscht hat und verdankt sich dieser Friede der Langzeitherrschaft des Augustus? Oder ist der Friede eine Begleiterscheinung oder Folge der im Fortgang des Martyrologiums angekündigten Geburt Jesu und besteht unabhängig von der Herrschaft des Augustus?

1 Vgl. zum Weihnachtsmartyrologium und seiner Geschichte z. B. Wahle, Weihnachtsmartyrologium, 559–574.

Sicher, der lateinische Text bietet ein Semikolon zwischen beiden Sätzen und verbindet im Fortgang die Aussage über den Frieden via Komma mit der Geburt Jesu, so dass auf der Ebene der Satzzeichen ein enger Zusammenhang zwischen der Friedensbotschaft und der Geburt Jesu besteht. Diese enge Aneinanderfü- gung wird auch durch die Zeichensetzung im übrigen Text bestätigt. Denn im Weihnachtsmartyrologium werden alle Datierungsaufzählungen durch Semikola voneinander getrennt, so dass die Aussage über die Regierungszeit des Augustus deutlich als Teil eines Kataloges von Datierungen formuliert ist, zu der die finale Aussage über die Friedenszeit in Parallelität, aber nicht in Abhängigkeit steht. Und die zitierte deutsche Übersetzung setzt zwischen die Aussagen über Augustus und die über den Frieden einen Punkt und leitet nach der Friedensaussage mittels Doppelpunkt zur Geburt Jesu über, was den Eindruck erweckt, dass eine lange Aufzählung an ihr Ende geführt wird. Aber hört man diese Interpunktions- feinheiten wirklich im Gesang, wenn der Satz über die Friedenszeit mit der tem- poralen Konjunktion „als“ eröffnet wird?³

Und mehr noch: In dieser Form und mit dieser Interpunktion wird das Weih- nachtmartyrologium erst seit der Veröffentlichung der *editio typica* im Jahr 2001 verkündet. Zuvor fand sich im Weihnachtsmartyrologium seit dem Jahr 1584 nach der Aussage über die Herrschaft des Augustus und dem Satz über die Frie- denszeit noch eine weitere Datierung gesetzt, die damit vor der Aussage über die Geburt Jesu stand: „im sechsten Weltzeitalter (*sexta mundi aetate*)“.⁴ Diese Aussagereihung hat zur Folge, dass die Friedensansage stärker von der Geburt Jesu getrennt wird und unmittelbar mit der Herrschaft des Augustus verbunden wirkt. Im lateinischen Text spiegelt sich das auf der Ebene der Satzzeichen, der an dieser Stelle Kommasetzung bietet. Das hat dann auch gängige deutschspra- chige Übersetzungen aus der Zeit vor 2001 mitbestimmt, die die Aussage über die Friedenszeit mit einem mit „da“ oder „als“ eingeleiteten Nebensatz mit der Augustusaussage verbunden haben.⁵ Auch dann lässt sich der Text natürlich noch so verstehen, dass die im Martyrologium verkündete Friedenszeit nicht eine Fol- ge der Herrschaft des Augustus ist, sondern im Moment der Geburt Jesu Frie- den herrscht. Auf den ersten Blick näher liegt allerdings, das 42. Regierungsjahr des Augustus als ein Friedensjahr zu begreifen und implizit mit dem Wirken des Augustus zu verbinden. D. h. die Konstruktion tätigt eine doch mehrdeutige Aus- sage, in deren Rahmen man auch die Herrschaft des Augustus als Ursache und Octavian als personalen Garanten einer kosmischen Friedenszeit verstehen kann.

Eine alte Idee: Das Goldene Zeitalter

Und genau das ist ein bestens bekanntes antikes Konzept. Denn die Vorstellung, dass die Herrschaft des Augustus eine idyllische Zeit des Friedens für die Be- völkerung des Römischen Reiches war, und damit auch Jesus, der in den Tagen des Augustus das Licht der Welt erblickte, in eine Art paradiesische Friedenszeit hinein geboren worden ist, war in den Tagen des Augustus weit verbreitet und Teil der kaiserlichen Ideologie und Herrschaftspropaganda. Dieses Konzept firmiert unter dem Label „das Goldene Zeitalter“. Lukas kennt dieses Konzept bestens –

2 Für den lateinischen Text Martyrologium Romanum (2004), 685f.; für die deutsche Übersetzung vgl. https://dli.institute/wp/wp-content/uploads/2017/06/Martyrologium-Romanum-deutsch_Vorlaeufige-Arbeitsuebersetzung_2016_Liturgiekommission-DBK-web.pdf (letzter Zugriff: 27.07.2023).

3 Vgl. etwa die bei Youtube vorhandenen Versionen des gesungenen Weihnachtsmartyrologiums. Sie zeigen, dass die Sänger:innen durch Pausen, Tonhöhen und Betonungen die Friedensaussage in aller Regel stärker mit der Augustusaussage verbinden als mit der Geburt Jesu, vgl. z. B. <https://www.youtube.com/watch?v=6GNjjiBHOW34> (1:29–1:45) (letzter Zugriff: 27.07.2023); https://www.youtube.com/watch?v=wh1Gdw4pV_w (1:22–1:40) (letzter Zugriff: 27.07.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=MUykIDkFIEw> (2:03–2:22) (letzter Zugriff: 27.07.2023).

4 Vgl. Martyrologium Romanum (1948), 317f.

5 Vgl. z. B. im Münchener Kantorale von 1991 („Im zweiundvierzigsten Jahr der Regierung des Kaisers Oktavianus Augustus, da Friede war in der ganzen Welt:“; NB: die Datierung „Im sechsten Weltzeitalter“ fehlt im Münchener Kantorale von 1991 bereits) In gesungener Form vgl. hier: <https://www.youtube.com/watch?v=1Y2CVrud40U> (5:25–5:45) (letzter Zugriff: 27.07.2023); <https://www.youtube.com/watch?v=jBXG9EsmYTQ> (1:20–1:39) (letzter Zugriff: 27.07.2023). Deutsche Übersetzungen nach dem Jahr 2001 setzen diese Praxis fort, vgl. die Übersicht bei Wahle, Weihnachtsmartyrologium, 563–566.

Gegen die Vorstellung, die Herrschaft des Augustus sei eine Friedenszeit, wie man sie auch aus dem Weihnachtsmartyrologium herauslesen könnte, erhebt Lukas leidenschaftlich und literarisch geschickt Einspruch.

dies nicht zuletzt auch, weil römische Herrscher in den Tagen des Lukas ebenfalls das Konzept des Goldenen Zeitalters aktivieren und für ihre Zwecke nutzen – und greift es in Anknüpfung, Modifikation und Widerspruch in seiner Erzählung von der Geburt Jesu und dem Besuch der Hirten (Lk 2,1–20) auf. Das gibt der berühmten und vielfach auch in Krippenspielen zu Weihnachten inszenierten Erzählung eine politische, ja herrschaftskritische Note. Oder anders: Gegen die Vorstellung, die Herrschaft des Augustus sei eine Friedenszeit, wie man sie auch aus dem Weihnachtsmartyrologium herauslesen könnte, erhebt Lukas leidenschaftlich und literarisch geschickt Einspruch. Wie genau er das tut und welche theologischen Aussagen sich damit verbinden lassen, ist das Thema dieses Beitrags. In einem ersten Schritt möchte ich dazu das Konzept des Goldenen Zeitalters näher vorstellen. Im Anschluss steht die lukanische Erzählung der Geburt Jesu in Lk 2,1–20 im Fokus. Nach einer knappen Textannäherung wird die Perikope im Licht der Motivik des Goldenen Zeitalters analysiert, bevor abschliessend nach der lukanischen Pragmatik gefragt wird, die sich mit den im Text präsenten Anspielungen auf das Konzept des Goldenen Zeitalters möglicherweise verbindet.

Von der Hirtenidylle bis zu goldenen Buchstaben: Das Goldene Zeitalter als Herrschafts- und Gesellschaftskonzept

Die Quellen und die Grundidee

Die Vorstellung von einem Goldenen Zeitalter ist in der Antike in zahlreichen Traditionssträngen und zu unterschiedlichen Zeiten in griechischer und römischer Kultur und Literatur präsent.⁶ Dichter wie Hesiod, Horaz, Vergil, Ovid oder Calpurnius Siculus, Philosophen wie Platon und Seneca, Historiker wie Sueton und Lukan – um nur einige antike Autoren zu nennen⁷ – beschreiben das Goldene Zeitalter, erzählen von seinen Merkmalen, träumen von ihm als ideale Vergangenheit oder hoffnungsvolle Zukunft, ordnen es in den Lauf der Weltgeschichte ein und betreiben mit ihm Politik und/oder Herrscherpanegyrik. Beim Goldenen Zeitalter, das zunächst eine literarische Größe war, handelt sich um die Vorstellung einer idealen Zeit des Friedens und des in jeder Hinsicht guten Lebens für Menschen und Tiere auf der Erde – im biblischen Horizont gesprochen könnte man von einer Paradieserwartung oder einer Form des durchgesetzten Reiches Gottes (wobei das Goldene Zeitalter keine monotheistische Hintergrundlogik aufweist) sprechen.

Charakteristika des Goldenen Zeitalters

Das Goldene Zeitalter ist von einer Reihe spezifischer Merkmale bestimmt, die sich als clusterartige Charakteristika verstehen lassen, ohne dass in jedem Text und Traditionsstrang stets das Gesamt möglicher Motive genannt werden würde oder müsste.⁸ Zu den typischen Eigenheiten des Goldenen Zeitalters gehört zuvorderst ein umfassender Friede zwischen allen Menschen. Dieser Friede erfasst

6 Vgl. für das Folgende die ausgezeichnete Darstellung bei Schreiber, Weihnachtspolitik 25–62; Kubusch, Aurea Saecula; vgl. knapper zudem Lau, Ein politischer Markus, 351–357.

7 Vgl. zu den Quellen Schreiber, Weihnachtspolitik 25–27.105–159; Rehrenböck, Wiederkehr.

8 Für weitere Details vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 56–62, der darauf hinweist, dass es sich beim Goldenen Zeitalter nicht um eine „starre Konzeption“ (57) handelt. Der Vorstellungskomplex ähnelt vielmehr einer lebendigen Tradition mit Kernbestandteilen und variablen Motiven.

auch die Natur, was zur Folge hat, dass die Tiere – seien es die domestizierten Haustiere, seien es die Wildtiere – im Frieden miteinander leben und auch die Mensch-Tier-Beziehung von paradiesischer Friedlichkeit geprägt ist. Der Naturfriede führt sodann dazu, dass die Natur von selbst und in Überfülle ihre Früchte spendet. Im Goldenen Zeitalter zu leben, bedeutet, im sprichwörtlichen Schlaraffenland zu leben, im Land, in dem Milch und Honig fließen. Harte menschliche Arbeit ist in dieser Blütezeit nicht mehr nötig. Die Menschen des Goldenen Zeitalters leben ein idyllisches Landleben. Hunger, Not, Gefahren und Katastrophen haben im Goldenen Zeitalter keinen Platz. Sie existieren nicht mehr. Die sozialen

Kurzum: Das Leben im Goldenen Zeitalter zeigt sich als ein Leben in einer Art Sozial- und Naturparadies.

Beziehungen zwischen den Menschen sind von idealer Gerechtigkeit geprägt. Und diese existieren auch deshalb, weil das Leben im Goldenen Zeitalter gerade

aus der Sicht der römischen Dichter und Denker ein Leben unter der gerechten und guten römischen Weltherrschaft ist. Die Supermacht Rom mit dem Kaiser an der Spitze hat alle Feinde besiegt und regiert unumstritten den Kosmos – zum Vorteil der ganzen Welt. Die *Pax Romana* lässt das Goldene Zeitalter Wirklichkeit werden – mit der Hilfe und dem Segen der Götter, denn im Goldenen Zeitalter sind die Beziehungen von Menschen undw Göttern von Frömmigkeit und Gerechtigkeit geprägt.



Abb. 1: Detail aus dem Akanthusrelief der Ara Pacis des Octavian (Rom, 9. v. Chr.); Schwan in Frontalansicht mit ausgestreckten Flügeln auf Akanthusrankenwerk stehend.

Kurzum: Das Leben im Goldenen Zeitalter zeigt sich als ein Leben in einer Art Sozial- und Naturparadies.⁹

Periodisierung

Dieses Goldene Zeitalter kann dabei je nach Mythos in der Vergangenheit liegen, so dass die Gegenwart als Epoche einer Verfallsgeschichte verstanden wird. Das Goldene Zeitalter kann aber auch im Sinne einer fortlaufenden und sich immer mehr optimierenden Heilsgeschichte für die Zukunft erwartet werden. Und natürlich sind auch Mischformen belegt, die die Rückgewinnung eines paradiesischen Urzustandes für die Zukunft erwarten – oder gar in der Gegenwart bereits als realisiert erkennen. Letzteres verbindet sich in besonderer Weise mit der Herrschaft des Kaisers Augustus (31/27 v. Chr. – 14 n. Chr.).

⁹ Dass die biblisch-jüdische Tradition nicht wenige dieser Topoi ebenfalls kennt und zur Beschreibung des Lebens im Reich Gottes heranzieht, steht außer Frage (vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 53f., zu biblischen und frühjüdischen Analogien).

Leben in Goldenen Zeiten – unter der Herrschaft des Augustus (und seiner Nachfolger)

Mit Augustus ändert sich in fundamentaler Weise die politische Großwetterlage im Imperium Romanum. Was bei Julius Caesar und seinen Kontrahenten sich bereits abzeichnete, die Herausbildung monarchischer Strukturen mit einem mächtigen Mann an der Spitze der Herrschaftspyramide, setzte sich mit Augustus durch: der Wechsel von der von oligarchischen Strukturen geprägten Republik zum Prinzipat. In

Das Konzept des Goldenen Zeitalters fungiert damit nicht mehr nur als eine literarische Utopie der grauen Vorzeit oder der fernen Zukunft, sondern wird Teil einer rhetorisch-politischen Strategie der Gesellschaftsstabilisierung und Herrschaftsbegründung.

dieser politisch-gesellschaftlichen Umbruchszeit, die eine längere Phase der von Bürgerkrieg, Machtkämpfen und auch ganz konkreten Versorgungsproblemen für die Stadt Rom geprägten Instabilität beschloss und in gewisser Weise einem Systemwechsel glich, bedurfte es nicht nur herrschaftsstabilisierender, sondern auch gesellschaftsstabilisierender und pazifizierender Maßnahmen. Denn das Leben in einem neuen, zunächst auch von Fragilitäten geprägten Zeitalter war verunsichernd. Die Konzeption des Goldenen Zeitalters, die auch dazu diente Geschichte und kulturelle Epochen zu strukturieren und zu bewerten, bot gerade für den Beginn einer neuen Epoche, eines neuen Zeitalters, positive Deutungspotenziale an. Denn das Konzept des Goldenen Zeitalters vermochte es, das Neue als etwas Gutes und als Rückgewinnung einer vergangenen, ja verlorenen idealen Zeit zu deuten. Für offenbar nicht wenige seiner Zeitgenossen war dabei

Augustus der Garant, ja die Verkörperung der „Wiederkehr der *aurea aetas* in der Gegenwart.“¹⁰ Die Dichter seiner Zeit, allen voran Horaz und Vergil, verstehen die augusteische Herrschaft als Anbruch und Rückgewinnung des paradiesischen Goldenen Zeitalters.¹¹ Augustus selbst hat diese Vorstellung nach Kräften befördert, denn sie vermochte seine monarchische Alleinherrschaft als ideale Regentschaft darzustellen und damit seine Herrschaft zu legitimieren und als von den Göttern selbst gewollt zu charakterisieren. Das Konzept des Goldenen Zeitalters fungiert damit nicht mehr nur als eine literarische Utopie der grauen Vorzeit oder der fernen Zukunft, sondern wird Teil einer rhetorisch-politischen Strategie der Gesellschaftsstabilisierung und Herrschaftsbegründung.

Um dieses Lebensgefühl, in einer Goldenen Zeit zu leben, wirksam zu inszenieren (zu weiteren Formen der Inszenierung des Goldenen Zeitalters s. u.), lässt Augustus 17 v. Chr. gigantische Festspiele in Rom abhalten, die er als *ludi saeculares* feiern lässt, d. h. als Säkularfeier, mit der das Ende eines alten und der Beginn eines neuen Zeitalters markiert und gefeiert wird. Das „Zeitalterwechselfest“ des Jahres 17 v. Chr. feiert dabei das neue Leben im Goldenen Zeitalter, das mit Augustus angebrochen ist. Verfangen kann eine solche Inszenierung und

Abb.2: Avers eines Aureus des Octavian (Lyon, 8 v. Chr., 7,89g); Kopf des Augustus mit Lorbeerkranz und Tänen nach rechts; Umschrift: AVGVST - DIVI F (Augustus Divi Filius) (Abbildungsquelle: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, Objektnummer 18204901. Aufnahme durch Lutz-Jürgen Lübke).



10 Schreiber, Weihnachtspolitik, 28. Vgl. generell zur augusteischen Funktionalisierung des Goldenen Zeitalters Zanker, Augustus, 171–196; Galinsky, Culture, 90–120; Schreiber, Weihnachtspolitik, 28–46;

11 Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 30–34.

ein derartiges Propagandaprogramm zur Herrschaftslegitimierung allerdings nur, wenn in irgendeiner Form nicht nur für eine kleine, wenngleich politisch besonders wichtige Elite, sondern auch für breitere Kreise der Bevölkerung, ohne deren Mitwirkung und Compliance die Gesellschaft nicht funktioniert und die ausgeübte Herrschaft schnell fragil wird, spürbar ist, in subjektiv betrachtet besseren Zeiten zu leben. Goldene Zeiten müssen irgendwie erfahrbar sein, sonst trägt der schöne Schein allzu schnell und beginnt das „Gold“ matt zu werden. Das hat Augustus erkannt und sich in unterschiedlichen Formen als ideeller und materieller Wohl-

Der kaiserlich propagierte und von Angehörigen der Elite sowie den Dichtern der Zeit unterstützte Anspruch, im Goldenen Zeitalter zu leben, muss punktuell erfahrbar gewesen sein, damit die propagandistische Botschaft, mit Augustus lebe man im Goldenen Zeitalter oder doch zumindest in besseren Zeiten keine leere Worthülse blieb.

täter für die Bevölkerung Roms und seiner Provinzen gezeigt, der zugleich nach Innen wie Außen Frieden schafft und sichert und durch seine Gesetzgebung (vor allem mit Blick auf die Ehegesetze) zu alter Sitte und Ordnung und traditionellen Werten (*mos maiorum*) zurückkehrt.¹² Der mehrsprachig

in Form von Inschriften publizierte Tatenbericht des Augustus (*Res Gestae Divi Augusti*) gibt davon aus der Perspektive des „Ich-Erzählers“ Augustus und damit in autobiographischer Perspektive taktisch Zeugnis und nennt neben Ehrungen, Siegen und Triumphen, die ihm, Augustus, selbst galten, auch Geldgeschenke, Koloniegründungen, Landverteilungen, Festspiele, *frumentationes* und manches mehr, die auf Augustus als Wohltäter¹³ zurückgehen und breiten Kreisen der Bevölkerung zugutekamen. Auch wenn der Grundton hier der des Selbstlobs ist, so dürften die hier summarisch aufgelisteten „Leistungen“ augusteischer Politik von nicht wenigen seiner Untertanen tatsächlich als lebensförderlich erlebt worden sein. Der kaiserlich propagierte und von Angehörigen der Elite sowie den Dichtern der Zeit unterstützte Anspruch, im Goldenen Zeitalter zu leben, muss punktuell erfahrbar gewesen sein, damit die propagandistische Botschaft, mit Augustus lebe man im Goldenen Zeitalter oder doch zumindest in besseren Zeiten keine leere Worthülse blieb.

Dieses unter Augustus erfolgreich eingesetzte herrschaftslegitimierende Potenzial des Goldenen Zeitalters macht im Übrigen dann in der römischen Kaiserzeit Schule: Für Herrscher wie Nero, die Flavier oder auch Hadrian werden Elemente des Goldenen Zeitalters zur Charakterisierung und Stabilisierung ihrer jeweiligen Herrschaft aktiviert.¹⁴ Das Urmodell Augustus wirkt insofern fort, so dass die Konzeption des Goldenen Zeitalters langfristig im 1. und 2. Jh. n. Chr. und damit auch in der formativen Phase der Entstehung der neutestamentlichen Schriften präsent war.

Medialität und Materialität

Dass die Vorstellung vom Goldenen Zeitalter zunächst ein literarisches Phänomen war, ist bereits angeklungen. Es sind antike Autoren, die vom Goldenen Zeitalter erzählen. Dabei fällt auf, dass im Blick auf die literarische Form oft hymnische, liedhafte und lyrische Gattungen gewählt werden, um vom Goldenen Zeitalter zu künden. Insbesondere in der Hirtendichtung, der Bukolik,¹⁵ findet sich Motivik des Goldenen Zeitalters. Oft sind es die Hirten selbst, die den Beginn des

12 Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 28–30.

13 Zum antiken Euergetismus vgl. exemplarisch Gehrke, Euergetismus.

14 Vgl. Schreiber, Weihnachtspolitik, 46–53; Lau, Ein politischer Markus, 352f. (zu den Flaviern).

15 Vgl. zu dieser Literaturgattung einleitend Effe/Binder, Hirtendichtung.

Goldenen Zeitalters erleben. Für sie wird vor allem der angebrochene Tierfriede des Goldenen Zeitalters unmittelbar evident. Das Goldene Zeitalter ist aber eben doch mehr als nur eine literarische Größe der Lyrik. Es ist auch und seit Augustus vor allem ein gesellschaftliches, politisches und herrschaftslegitimierendes Konzept. Und als solches muss die goldene Herrschaft nicht nur in spürbaren Wohltaten mindestens punktuell erlebbar sein, das Konzept bedarf auch einer medialen Breitenwirkung in die Mitte und in die Masse der Gesellschaft hinein. Denn

Beispiele für materialbasierte Formen der politisch funktionalen Inszenierung von Motiven des Goldenen Zeitalters lassen sich nicht wenige aus der Zeit des Augustus und der weiteren Kaiserzeit finden.

wenn der Anspruch eines Kaisers und seiner Granden, durch die kaiserliche Regentschaft realisierte sich das Goldene Zeitalter, das mittelbar auch im Wirken von Senatoren und Statthaltern erlebbar wird, als Herrschaftslegitimation

funktionieren soll, dann darf vom Goldenen Zeitalter nicht nur in der schönen Literatur der Oberschicht die Rede sein. Die Vorstellung muss auch in jene Kreise der Gesellschaft kommuniziert werden, die keinen unmittelbaren Zugang zur Literatur haben und gleichwohl für das Funktionieren der Gesellschaft und die Aufrechterhaltung der Herrschaftsordnung essenziell sind. Und eine solche Kommunikation muss nachhaltig sein. Denn so gewaltig die auf Breitenwirkung zielende Säkularfeier von 17 v. Chr. auch gewesen sein mag – Feste vergehen und die Erinnerung an sie verblasst. Dieses Problem haben Augustus, seine Parteigänger und seine Nachfolger erkannt und wählen materiale Objekte als Schrift- und Bildträger und damit als Medien einer dauerhaften und öffentlichkeitswirksamen Kommunikation. Durch solche Medien, die als Artefakte der Vergangenheit auf uns gekommen sind, wurde das Konzept des Goldenen Zeitalters öffentlichkeitswirksam inszeniert.

Das Goldene Zeitalter materialisiert in Stein und Metall

Beispiele für materialbasierte Formen der politisch funktionalen Inszenierung von Motiven des Goldenen Zeitalters lassen sich nicht wenige aus der Zeit des Augustus und der weiteren Kaiserzeit finden. Ich beschränke mich im Folgenden auf zwei Beispiele aus dem Bereich der Architektur, zwei epigraphische Zeugnisse (samt einem kurzen Seitenblick auf die Bedeutung der *litterae aureae*) und einige wenige Hinweise auf den Bereich der Numismatik.¹⁶ „Materialisiert“ wird dabei im Übrigen in aller Regel nicht das ganze Konzept des Goldenen Zeitalters, sondern einzelne charakteristische Elemente. Das bringt zuweilen die interpretatorische Schwierigkeit mit sich, dass Texte und Artefakte nicht eindeutig auf das Konzept des Goldenen Zeitalters verweisen, sondern in sich mehrdeutig sind. Anders gesagt: Nicht jeder gebaute, gemünzte oder in einem Text gegebene Hinweis auf Sieg, Frieden oder Wohltaten ist auch immer zugleich ein Hinweis auf das Goldene Zeitalter. In solchen Fällen lässt sich nur mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eine Anspielung auf das Konzept des Goldenen Zeitalters plausibilisieren.¹⁷ Das gilt im Besonderen für einige Beispiele aus dem Bereich der Münzikonographie (s. u.).

Bauwerke – Zu den zentralen Bauwerken, die Elemente der Konzeption des Goldenen Zeitalters in Stein realisieren und damit visualisieren, gehört in der Zeit des Augustus die *Ara Pacis*, die mit dem *Horologium Solarium Augusti*

¹⁶ Vgl. für weitere Beispiele aus dem Bereich von Reliefkunst und Plastik Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 35–39; Zanker, *Augustus*, 171–196.

¹⁷ Zu vagen Anspielungen und der Herausforderung, sie argumentativ zu plausibilisieren, vgl. Lau, *Triumphator*, 65–107.

und dem *Tumulus Iuliorum* (dem Augustusmausoleum) ein aufeinander bezogenes Bauensemble auf dem Marsfeld bildet.¹⁸ Dabei sind die gigantische Sonnenuhr und die *Ara Pacis* so in Beziehung zueinander gesetzt, dass der Schattenwurf des als Zeiger (*Gnomon*) dienenden Obeliskens, der mit einem Globus samt auf ihm montierten Stab gekrönt war, am offiziellen Geburtstag des Augustus (23. September, zugleich Herbstäquinoktium) und am errechneten Tag der Zeugung des Augustus (am Tag der Wintersonnenwende) jeweils Partien der *Ara Pacis* trifft. Das passiert kaum zufällig, sondern verdankt sich mutmaßlich einem bewussten Arrangement, das sich als Hinweis, ja als „astrologisch verbriefte Ankündigung“ verstehen lässt, „daß Zeugung und Geburt des Augustus a priori zur Pax Augusta führten“.¹⁹ Dieser Gottheit des „augusteischen Friedens“ war die nach den militärischen Erfolgen in Gallien und Spanien 13 v. Chr. beschlossene und 9 v. Chr. eingeweihte Altaranlage gewidmet. Die Ikonographie der gesamten Anlage, vor allem des Tellusreliefs, macht deutlich, dass die militärische Dominanz Roms unter Führung des Augustus zu Frieden, Wohlstand, Prosperität und überbordender Fülle²⁰ führt und erneut ein idyllisches, als Glück empfundenes Landleben ermöglicht. Augustus selbst erscheint als göttlich „erwählter politischer Garant des Friedens“,²¹ dem das Leben in derart goldenen Zeiten zu verdanken ist, die im Reliefprogramm der *Ara Pacis* symbolisiert sind.



Abb. 3: Detail aus dem Tellusrelief der *Ara Pacis* des Octavian (Rom, 9 v. Chr.) mit Darstellung der römischen Erd- und Fruchtbarkeitsgöttin Tellus, auf deren Schoß Früchte drapiert sind; zwei spielend anmutende Kleinkinder werden von Tellus versorgt und geboren; Rind und Schaf ruhen zu den Füßen der Göttin. Die stilisierte Felslandschaft (linker Bildrand) wirkt fruchtbar (rechter Bildrand). Die Konstellation inszeniert mit dem Tierfrieden sowie der Überfülle der Natur typische Merkmale des Goldenen Zeitalters.

18 Vgl. dazu und für das Folgende Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 38–43; Knell, *Bauprogramme*, 57–61.64–72, speziell zur Ikonographie der Reliefs der *Ara Pacis* vgl. Zanker, *Augustus*, 123–132.171–188 (*passim*).

19 Knell, *Bauprogramme*, 66 (vgl. auch 71f.). Vgl. auch Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 43: „Der mit Empfängnis und Geburt des Augustus verbundene Lauf der Sonne symbolisiert den Beginn einer neuen Heilszeit.“

20 Vgl. dazu auch das üppig wuchernde Rankenwerk der *Ara Pacis* (vgl. Abb. 1), das nicht nur ornamentale und die Reliefs gliedernde Funktion hat, sondern „allegorisch verbrämte Hinweise auf das Goldene Zeitalter“ gibt (vgl. Knell, *Bauprogramme*, 69f. [Zitat: 70]; Zanker, *Augustus*, 184–188).

21 Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 38.

Dem Leitthema Frieden ist auch das unter Vespasian errichtete *Templum Pacis* gewidmet, das zugleich thematische Querbezüge zum Kolosseum und zum Titusbogen aufweist und in seiner Größe (ca. 140m x 150m) und Ausstattung sowie angesichts seiner Lage die Dimensionen eines eigenen Kaiserforums erreicht, weshalb es zuweilen auch als *Forum Pacis* oder Vespasiansforum bezeichnet wird.²² Nach dem Ende des ersten jüdisch-römischen Krieges (66–70 n. Chr.) und dem von Vespasian und Titus errungenen Sieg knüpft Vespasian damit an die Baupolitik des Augustus an und inszeniert sich als eine Art neuer Augustus,²³ der an die goldenen Zeiten unter Augustus anknüpft, um damit seine noch junge, nach dem Dreikaiserjahr alles andere als gesicherte Herrschaft zu legitimieren und zu stabilisieren.²⁴ Auch Vespasian und seiner Herrschaft ist, so lässt sich das *Templum Pacis* verstehen, die Rückgewinnung von Frieden und die Stabilisierung der *Pax Romana* zu verdanken. Das aufständische Judäa ist befriedet: *Judaea Capta!* Auch Vespasian kann daher der Göttin *Pax* einen Tempel bauen und weihen lassen. Von dieser Anlage und ihrem (zu vermutenden) ikonographischen Programm sowie von ihrer sonstigen Ausstattung hat sich leider wenig erhalten. Aus literarischen Quellen lässt sich immerhin erschließen, dass in ihr prestigeträchtige Beutestücke aus dem jüdisch-römischen Krieg (wohl auch die mit dem zerstörten Jerusalemer Tempel eng verbundene Menora, die silbernen Trompeten und der Schaubrottisch) sowie auch Kunstwerke²⁵ aus den ehemaligen Privatsammlungen Neros präsentiert worden sind. Auch eine Bibliothek war der Teil der Anlage („Bibliothek des Friedens“ genannt).²⁶

Auffällig und ungewöhnlich erscheint dabei die archäologisch einigermaßen gesicherte architektonische Grundstruktur der ganzen Anlage: Denn als Tempelhaus für die Göttin *Pax* diente nicht ein dominierendes freistehendes Gebäude, auf das hin das ganze Bauensemble orientiert war. Das Tempelhaus selbst war vielmehr Teil einer die ganze Anlage umrahmenden, vermutlich U-förmigen Hallenkonstruktion, die ihrerseits einen von Wasserbecken und Pflanzungen strukturierten parkartigen Hof umschloss, der aufgrund seiner „gärtnerischen Parkausstattung“ die Besucher anzog, so dass „sich das *Templum Pacis* schon bald größter Beliebtheit erfreute und Anlaß gewesen ist, diese Stätte als eine der schönsten Anlagen Roms zu preisen“.²⁷ Die ganze Anlage erweckt damit den Eindruck, dass nicht so sehr die kultische Verehrung der Göttin *Pax* als vielmehr Aspekte des Besuchs und der Besichtigung der in den Hallen ausgestellten „Leistungen“ des Vespasian sowie des Verweilens in einer parkartigen Gartenanlage das konzeptuelle Zentrum des *Templum Pacis* bildeten. Zu diesen Leistungen Vespasians gehörten der Sieg über die Juden und die damit verbundene Wiedergewinnung einer blühenden Friedenszeit, die durch die ausgestellten Beutestücke symbolisiert wurde, die zugleich den 71 n. Chr. gefeierten Triumphzug der Flavier in Erinnerung riefen und diesen, nicht anders als der Titusbogen oder das Kolosseum, dauerhaft repräsentierten. Zu diesen Leistungen gehörte auch die „Sozialisierung“ der wertvollen Kunstwerke, die Kaiser Nero allein für private Zwecke in seiner *domus aurea* nutzen wollte. Vespasian zeigt sie im *Templum Pacis* der Öffentlichkeit und gibt sie damit gewissermaßen auch der Öffentlichkeit zurück, was sich als ostentative Zurückdrängung kaiserlicher Hybris samt Orientierung an den *mos maiorum* verstehen lässt.²⁸ Auf die Präsentation dieser Aspekte und damit auf die Inszenierung

22 Vgl. zum *Templum Pacis* Knell, Bauprogramme, 126–129; Tucci, Temple.

23 Vgl. Knell, Bauprogramme, 127.

24 Vgl. dazu Pfeiffer, Flavier, 19f.27–32.

25 Vgl. speziell zu ihnen Bravi, Bilder.

26 Vgl. zu ihr Bätz, Bibliotheken, 26f.

27 So Knell, Bauprogramme, 128, mit Verweis auf Plinius, Hist Nat XXXVI 102.

28 Vgl. Pfeiffer, Flavier, 32, zur Volksnähe Vespasians.

eines von Vespasian erreichten idealen Zustands war die Anlage ausgerichtet.²⁹ Sie zeigte, durchaus ähnlich zur *Ara Pacis* des Augustus³⁰, an, mit Vespasian in einer Zeit römischer Sieghaftigkeit, in einer Zeit des prosperierenden Friedens, der Besinnung auf alte Tugenden und der friedlichen Idylle zu leben – Elemente, die zur Konzeption des Goldenen Zeitalters gehören und sich höchst passend in einem durch das *Templum Pacis* eingefassten und damit durch die Leistungen Vespasians geschützten, ja gegründeten paradiesartigen Gartenpark mitten in der Stadt inszenieren lassen.

Inschriften – Zu derartigen Bauwerken gesellen sich natürlich auch die die jeweiligen Bauwerke kommentierenden Inschriften, die den Besucher:innen und Betrachter:innen eine von den Urhebern der Inschrift bestimmte Perspektive präsentieren, wem sie das Bauwerk zu verdanken haben und wie sie das vor ihnen stehende Bauwerk begreifen sollen. Die Inschriften fungieren insofern als leser:innenlenkende Instrumente der Charakterisierung von Steinen, Objekten und Menschen. Das gilt etwa, um ein erstes Beispiel zu nennen, für die Bauinschrift des Kolosseums.

Sie verkündet, dass es sich um ein von den Flaviern³¹ aus der Kriegsbeute (*ex manubis*) nach dem Sieg über die Juden (70/73 n. Chr.) errichtetes Bauwerk handelt, so dass

Das Kolosseum wird damit zum Zeichen des Sieges Roms über die Juden und zum Fanal der jüdischen Niederlage.³³ Im Zusammenspiel³⁴ mit dem in unmittelbarer Nachbarschaft liegenden *Templum Pacis* des Vespasian werden auf engstem Raum auf diese Weise Kernelemente der Konzeption des Goldenen Zeitalters, römische Weltherrschaft und Sieghaftigkeit sowie der daraus resultierende Frieden, im Stadtbild inszeniert und mit der Herrschaft der Flavier verbunden.

das gewaltige Amphitheatrum Flavium durch die Inschrift eine Siegesbotschaft verkündet, die das ganze Bauwerk charakterisiert: Seine Errichtung verdankt sich den militärischen Leistungen der Flavier, konkret des Vespasian und des Titus, die beide in der Inschrift genannt werden.³² Das Kolosseum wird damit zum Zeichen des Sieges Roms über die Juden und zum Fanal der jüdischen Niederlage.³³ Im Zusammenspiel³⁴ mit dem in unmittelbarer Nachbarschaft liegenden *Templum Pacis* des Vespasian werden auf engstem Raum auf diese Weise Kernelemente der Konzeption des Goldenen Zeitalters, römische Weltherrschaft und Sieghaftigkeit sowie der daraus resultierende Frieden, im Stadtbild inszeniert und mit der Herrschaft der Flavier verbunden – und dies noch dazu auf „Goldenem Grund“, denn der Ort, auf dem Kolosseum wie *Templum Pacis* entstanden, war unter Nero Teil der *domus aurea* und damit kaiserlicher Privatbesitz, der für die einfache Stadtbevölkerung nicht mehr zur Verfügung stand, sondern der privaten Prachtentfaltung des Nero und seiner Inszenierung Goldener Zeiten³⁵ für ein ausgewähltes Publikum diente. Vespasian gibt diesen Raum der Öffentlichkeit zurück. Oder anders: An dem von ihm heraufgeführten Goldenen Zeitalter sollte die Stadtgesellschaft Roms in ihrer Breite wieder partizipieren können, was sich fraglos als kluger Schachzug der eigenen Herrschaftslegitimierung und -inszenierung erweist und dem Konzept des Goldenen Zeitalters bestens entspricht, das ja ein Natur- und Sozialparadies für alle beinhaltet.³⁶

29 Vgl. Knell, Bauprogramme, 127f.: „Offensichtlich bestimmte die Idee von einer prosperierenden Friedenszeit“ die von Vespasian geplante Anlage.

30 Wobei über das potenzielle Bild- und Reliefprogramm des *Templum Pacis* aufgrund der Überlieferungslage wenig bekannt ist.

31 Zur Inschrift, ihrer Lesung und der Textgenese vgl. Alföldy, Bauinschrift; Pfeiffer, Flavier, 31f.

32 Vgl. Alföldy, Bauinschrift, 208–215, der die Inschriftenredaktion, die aus einer ursprünglich Vespasian geltenden Inschrift eine Inschrift des Titus macht, durch die Analyse der in der Inschrift vorhandenen Bohrlöcher nachzeichnet.

33 Vgl. dazu auch die Serie der 81/82 n. Chr. geprägten Sesterzen (vgl. RIC II-1² Nr. 131). Diese Münzen präsentieren auf dem Revers das Kolosseum und zeigen in seinen Arkaden Symbole des Sieges über die Juden und des Flaviertriumphes als Statutenprogramm, so dass das Kolosseum auch ikonographisch den Sieg Roms über die Juden präsentiert.

34 Das dürfte an dieser Stelle entscheidend sein, denn das Kolosseum als solches verweist mit seiner Bauinschrift zwar auf die römische Sieghaftigkeit. Aber das ist noch kein hinreichender Verweis auf das Konzept des Goldenen Zeitalters. Die Nachbarschaft zum *Templum Pacis* wirkt betrachter:innenlenkend.

35 Auch die *domus aurea* gehört zu den römischen Bauwerken, die mit der Motivik des Goldenen Zeitalters spielen, vgl. Rehrenböck, Wiederkehr, 77, der die *domus aurea* mit dem Konzept des Goldenen Zeitalters verbindet. Vgl. zum neronischen Bauensemble insgesamt Knell, Bauprogramme, 117–124.

36 Vgl. zur Transformation neronischen Privatbesitzes in öffentliches Gut durch Vespasian und die damit verbundene politische Pragmatik Knell, Bauprogramme, 128. Er weist darauf hin, dass Vespasian damit aktiv die vom Senat beschlossene *damnatio memoriae* des Nero betreibt und so seine Loyalität zum Senat zeigt.

Aber nicht nur durch den Text der Bauinschrift wird indirekt auf Elemente des Goldenen Zeitalters verwiesen. Die Materialität der Inschrift selbst trägt dazu auch bei. Denn bei den bis zu 20 cm hohen metallenen Buchstaben, aus denen der Text gefertigt war, dürfte es sich um sog. *litterae aureae* gehandelt haben, d. h. um vergoldete Bronz Buchstaben.³⁷ Diese Tradition, Inschriften aus *litterae aureae* zu erstellen, war für das Imperium Romanum noch eine vergleichsweise junge. Sie kam in Rom tatsächlich erst unter Augustus auf und wird von Althistoriker:innen unmittelbar mit dem Konzept des Goldenen Zeitalters verbunden.³⁸

„Neujahr“ war dabei im römischen Kalender zu dieser Zeit der 23. September, d. h. der offizielle Geburtstag des Kaisers Augustus, so dass das Jahr jeweils mit dem Ehrentag des Augustus begann – ein sinnfälliges Zeichen, mit und durch Augustus in einer neuen Zeit, ja einer neuen Epoche zu leben.

Die für zentrale kaiserliche Inschriften verwendeten golden wirkenden Buchstaben sollten sichtbar das Leben im Goldenen Zeitalter visualisieren, so dass der Inhalt der Texte und die Materialität der Buchstaben eine gemeinsame Botschaft transportierten.

Das zweite epigraphische Beispiel stammt aus Kleinasien und datiert in augusteische Zeit: die Kalenderinschrift von Priene (OGIS 458).³⁹ Die Inschrift steht im Zusammenhang mit einer Kalenderreform, die in der römischen Provinz Kleinasien im Jahr 9 v. Chr. durchgeführt wurde. Vereinfacht gesagt ging es darum, den vor Ort geltenden lunisolaren Kalender mit dem römischen Solarkalender zu synchronisieren, so dass fortan auch in Kleinasien der römische Kalender galt. Zugleich sollte der Jahresanfang, der auch der Beginn der Amtszeit der provincialen Beamten war, mit dem Beginn des römischen Jahres zusammenfallen.

„Neujahr“ war dabei im römischen Kalender zu dieser Zeit der 23. September, d. h. der offizielle Geburtstag des Kaisers Augustus, so dass das Jahr jeweils mit dem Ehrentag des Augustus begann – ein sinnfälliges Zeichen, mit und durch Augustus in einer neuen Zeit, ja einer neuen Epoche⁴⁰ zu leben, an deren Beginn Jahr für Jahr zu Jahresanfang automatisch erinnert wurde. Diese kleinasiatische Kalenderreform, die nicht nur durch den Inschriftenfund in Priene belegt ist,⁴¹ bot nun auch Gelegenheit für die politische Führung in Kleinasien, ihre Loyalität zu Kaiser Augustus zu inszenieren. Das Edikt des die Provinz Asia zu dieser Zeit regierenden Prokonsuls Paul-

Abb. 4: Detail aus dem Tellusrelief der Ara Pacis des Octavian (Rom, 9 v. Chr.) mit Darstellung der Personifikation eines milden Landwinds in Form einer halbnackten jungen Frau mit vom Wind geblähten Obergewand auf einem Schwan sitzend.



37 Vgl. Alföldy, Bauinschrift, 225.

38 Das Material der Inschrift erzählt insofern eine Dinggeschichte; vgl. ausführlich zu den *litterae aureae* Posamentir, Augustus; Alföldy, Augustus; vgl. auch Schreiber, Weihnachtspolitik, 35.

39 Vgl. zu ihr und speziell zur Motivik des Goldenen Zeitalters Schreiber, Weihnachtspolitik, 43f.122–127; Ettl, Anfang; Lau, Ein politischer Markus, 354f.

40 Insofern trägt auch die Kalenderreform selbst zur Verbreitung der Vorstellung bei, unter Augustus in einem neuen Zeitalter zu leben. In Kombination mit dem weiteren Inhalt der Prieneinschrift erweist sich dieses neue Zeitalter als das goldene.

41 Fragmente der Inschrift haben sich auch in Apameia, Dorylaion, Eumeneia, Maionia und Metropolis erhalten. Das Edikt dürfte in Form von Inschriften in allen größeren Orten der Provinz veröffentlicht worden sein, damit die für das Zivilleben wichtige Kalenderreform auch provinzweit bekannt wurde.

lus Fabius Maximus sowie die Beschlüsse des Provinziallandtages im Blick auf die Kalenderreform enthalten insofern nicht nur formal-deskriptive Aussagen zu Rechts- und Kalenderfragen, sondern auch vielfach als Begründungen für die Kalenderreform dienende panegyrische Abschnitte, in denen sich Motive aus dem Vorstellungskomplex des Goldenen Zeitalters finden, die unmittelbar auf Augustus und seine Geburt übertragen werden. Die Inschrift bekennt dabei in hymnischer Form, dass die Geburt des Augustus, der ein Retter und ein alles und alle überragender Wohltäter, ja ein Gott ist, der Anfang aller Evangelien ist, die je von Menschen und über Menschen verkündet worden sind. Augustus ist es zu verdanken, so die Prieneinschrift, dass die Kriege endeten und wirklich und dauerhaft Frieden herrscht (vgl. Z. 32–41⁴²). Dieser Augustus ist das Glück aller Menschen. Er hat der Welt ein neues Antlitz gegeben (Z. 7–9). Und deshalb ist es, so die Argumentationslogik der Inschrift, mehr als angemessen, mit dem Geburtstag des Augustus jedes neue Jahr zu beginnen, denn von seiner Geburt an beginnt erst die Zeit des Lebens (vgl. Z. 49). Mit Augustus lebt man, so könnte man summieren, in einer paradiesischen Friedenszeit, die keine Kriege mehr kennt, weil Augustus, hinter dem die göttliche Vorsehung selbst steht, alle Kriege als Sieger beendet hat. Überdeutlich wird hier Motivik des Goldenen Zeitalters auf Augustus appliziert – ein schönes Beispiel, dass die Konzeption des Goldenen Zeitalters in den Tagen des Augustus weit über die Stadtgrenzen Roms hinaus gewirkt hat und bereits als eine Art Echo auf die kaiserliche Propaganda wieder an Augustus herangetragen wird. Dass allerdings solche Echos aus den Provinzen zurück nach Rom möglich sind, liegt wesentlich auch an einer dritten und letzten Materialgruppe: den Münzen.

Münzen – Bauwerke und Inschriften haben zwar den großen Vorteil, dass sie ein Konzept wie das Goldene Zeitalter in längeren Texten und in prachtvollen Bauensembles präsentieren können und insofern einen nachhaltigen Eindruck erwecken. Sie haben allerdings auch den strategischen Nachteil, dass sie weitgehend immobil sind. Man muss sie besuchen, damit sie ihre Wirkung entfalten können. Natürlich kann man den Text einer Inschrift mehrfach publizieren, wie dies im Fall des Kalendererlasses von Priene ja auch geschehen ist, aber auch dann bleibt die Verbreitung des Textes und der mit ihm verbundenen Pragmatik lokal begrenzt. Im Rahmen antiker Kultur gibt es allerdings ein Massenmedium, das hohe Mobilität garantiert: Münzen. Sie sind antike Massenkommunikationsmedien par excellence und bieten die Möglichkeit durch die Kombination von Bildprogramm und der Münze aufgeprägter Aufschrift politische Botschaften in verdichteter Form in die Weite eines Herrschaftsraumes und in die Breite einer Gesellschaft zu kommunizieren. Denn Münzen zirkulieren ihrem Wesen nach schnell von Hand zu Hand und finden sich als kupfernes Kleingeld in den Händen der einfachen Leute genauso wie als ungleich wertvollere Goldmünzen bei den Reichen. Antike Münzen verlieren zudem ihren Wert und ihre Gültigkeit nicht einfach an den jeweiligen Regionsgrenzen. Man kann z. B. mit einer in Rom unter Augustus geprägten Münze auch im herodianischen Jerusalem, in Kleinasien oder in Ägypten bezahlen, denn antike Münzen sind Kurantmünzen. Ihr Wert wird von

42 Die Zeilenangaben beziehen sich auf den bei Schreiber, Weihnachtspolitik, 122–127, abgedruckten griechischen Text und die deutsche Übersetzung.

Der Herold verkündet die gute Botschaft, die die Betrachter der Münze ihrerseits lesen können und die ihnen die Münze verkündet: der Gottessohn Augustus, dessen vergöttlichter Vater auf der Rückseite der Münze präsent ist und in dessen Porträt sich bereits Züge des lebenden Kaisers spiegeln

ihrer Materialität bestimmt, d. h. ihre Kaufkraft hängt von ihrem Gewicht und vom gemünzten Metall ab. Eine in Rom geprägte Silbermünze ist entsprechend auch in Jerusalem wertvoll und als Zahlungsmittel einsetzbar.⁴³

Nicht nur die monetäre Bedeutung, sondern auch das politisch-kommunikative Potenzial der Münzen machen sich antike Herrscher immer wieder zu Nutze. Das gilt auch für die römischen Kaiser und das Konzept des Goldenen Zeitalters, dessen mit der Herrschaft des jeweiligen Prägeherren verbundener Anbruch über Münzen kommuniziert wird.

So wird etwa das an sich vergängliche Ereignis der Säkularfeier von 17 v. Chr. über Denare und Aurei⁴⁴ kommuniziert, die auf der Vorderseite die Aufschrift „August(us) Divi F(ilius) Ludos Sae(culares)“ („Augustus, Sohn eines Vergöttlichten [macht/veranstaltet] die Säkularfeier“) tragen. Diese Aufschrift umschließt die stilisierte Abbildung eines Herolds, während auf der Rückseite das Porträt des vergöttlichten, in seinen Gesichtszügen dem Konterfei des Augustus angepassten Caesar geprägt ist, über dessen Kopf das *sidus Iulium* (der Komet des vergöttlichten Julius Casear) steht. Sinnfällig wird damit ein Verkündigungsakt zum Ausdruck gebracht: Der Herold verkündet die gute Botschaft, die die Betrachter der Münze ihrerseits lesen können und die ihnen die Münze verkündet: der Gottessohn Augustus, dessen vergöttlichter Vater auf der Rückseite der Münze präsent ist und in dessen Porträt sich bereits Züge des lebenden Kaisers spiegeln, so dass etwas vom Sternenglanz des göttlichen Vaters bereits auf den Sohn abstrahlt, lässt Säkularfestspiele feiern, denn mit ihm hat eine neue Friedenszeit begonnen.⁴⁵ Das historisch kontingente Ereignis der Säkularfeier wird damit durch die Zeiten erinnert und steht als Leistung des Augustus auch jenen Menschen vor Augen, die diese Feier aus räumlichen und/oder zeitlichen Gründen überhaupt nicht erleben konnten. Die Münze hilft, dass die Erinnerung an



Abb. 5: Revers eines Denars des Octavian (Rom, ca. 17 v. Chr., 3,88g); jugendlicher und den Zügen des Augustus angepasster Kopf des vergöttlichten Julius Caesar mit Lorbeerkranz nach rechts blickend, darüber ein vierstrahliger Komet mit Schweif (*sidus Iulium*); Umschrift: M SANQVI-NIVS III VIR (Marcus Sanquinius Triumvir [monetalis]). (Abbildungsquelle: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, Objektnummer 18202474. Aufnahme durch Dirk Sonnenwald; vgl. für die Vorderseite dieser Münze Abb. 6).

43 Vgl. für weitere Details mit entsprechenden Belegen zu antiken Münzen als monetärem wie politischem Kapital Lau, Numismatik.

44 Vgl. RIC I² Nr. 339f. (RIC = Roman Imperial Coinage) sowie für Abbildungen und weitere Details z. B. den Münzkatalog der Staatlichen Museen zu Berlin: <https://ikmk.smb.museum/object?lang=de&id=18202474> (vgl. Abb. 5+6).

45 Vgl. dazu Zanker, Augustus, 171–173 (mit weiteren Beispielen für Münzen, die auf die Säkularfeier anspielen); vgl. auch Schreiber, Weihnachtspolitik, 29f.

das in der Säkularfeier von 17 v. Chr. Gefeierte, der Beginn einer neuen Epoche des Friedens und der goldenen Zeit, auch nach 17 v. Chr. nicht verblasst und mit dem Wirken des Augustus verbunden bleibt. Andere Kaiser, wie z. B. Domitian im Jahr 88 n. Chr., folgen dem Beispiel des Augustus und veranstalten ebenfalls Säkularfeiern, an die sie durch ihre Münzprägung erinnern.⁴⁶

Das Konzept war popularisiert und längst nicht mehr nur eine literarische Größe.

Die Beispiele für die Präsenz von Motiven, die sich (auch⁴⁷) mit dem Goldenen Zeitalter verbinden lässt, lassen sich vermehren. So finden sich (potenzielle) ikonographische Allusionen auf die mit dem Goldenen Zeitalter verbundenen Vorstellungen von Sieg und Frieden, Fülle und Wohlstand etwa in Form der Darstellung von überbordend gefüllten Füllhörnern auf Münzen.⁴⁸ Auch die Darstellung von mit dem Konzept des Goldenen Zeitalters verbundener Architektur auf Münzen, wie etwa der *Ara Pacis*, aktiviert indirekt das Konzept des Goldenen Zeitalters für die jeweilige Zeit.⁴⁹ Im Vergleich zu solchen ikonographisch basierten Anspielungen eindeutiger in ihrem auf das Goldene Zeitalter verweisenden Charakter fallen schließlich Münzprägungen aus, die durch eine eindeutige epigraphische Botschaft auf das Goldene Zeitalter und seinen Anbruch durch das Wirken eines bestimmten Kaisers verweisen. Das ist etwa bei einem Aureus des Kaisers Hadrian der Fall, der zwischen 119–122 n. Chr. geprägt worden ist und auf seinem Revers die unzweideutige Aufschrift „*Saec(ulum) Aur(eum)*“ trägt, über der der Kaiser steht, der in seiner Hand einen Globus hält⁵⁰ – wohl als ein Zeichen für die umfassende Weltherrschaft Roms gedacht, die ein Signum des Goldenen Zeitalters ist.

Die genannten Beispiele dürften insgesamt zeigen, dass die Konzeption des Goldenen Zeitalters im 1. und 2. Jh. n. Chr. in griechisch-römischer Kultur und damit natürlich auch im zeitgenössischen Judentum, dessen Angehörige ja in aller Regel in die römischen Provinzialstrukturen eingebunden waren und auch mit römischen Münzen bezahlten, gut bekannt gewesen sein dürfte – nicht nur in der Oberschicht, sondern auch in weiten Kreisen der Bevölkerung. Das Konzept war popularisiert und längst nicht mehr nur eine literarische Größe, die in den Werken eines Vergil oder Lukan anzutreffen war. Es war in den Köpfen und Herzen der Menschen dieser Zeit präsent, war Teil des kulturellen Gedächtnisses, ja der Alltagskultur.

Vor diesem Hintergrund lesen wir im Folgenden die lukanische Weihnachtsgeschichte (Lk 2,1–20) und nähern uns dem Text zunächst durch seine Kontextualisierung und eine Analyse seiner Struktur an.

Goldene Zeiten aus der Sicht des Lukas: Eine politische Lektüre der lukanischen Weihnachtsgeschichte (Lk 2,1–20)

Die Perikope Lk 2,1–20 ist Teil der groß angelegten lukanischen Kindheitserzählung der Kapitel Lk 1–2. Die gesamte Kindheitsgeschichte ist wie ein Diptychon arrangiert. In zwei Handlungssträngen werden jeweils die Anfänge Johannes des

46 Vgl. den Sesterz Domitians aus dem Jahr 88, der auf seinem Revers die Aufschrift „COS XIII LVD SAEC FEC // S C“ trägt (RIC II/1² Nr. 610).

47 Freilich ist es auch immer eine Frage der Interpretation, ob man eine ikonographische Konstellation auf Münzen mit dem Konzept des Goldenen Zeitalters oder mit anderen Traditionen verbindet. Vgl. zur Debatte Schreiber, Weihnachtspolitik, 41f.; Galinsky, Culture, 111–118. 48 Vgl. mit Beispielen Schreiber, Weihnachtspolitik, 35–42; Zanker, Augustus, 177–196; vgl. zur Motivik auch Kuchler, Fülle.

49 Vgl. dazu die Darstellungen der *Ara Pacis* (mit kommentierender Beischrift: „*Ara Pacis*“) auf dem Revers von Bronzemünzen Neros aus der Mitte der 60er Jahre (RIC I² Nr. 460.527), die vermutlich dazu dienen, das Ende des Krieges zwischen Rom und den Parthern (58–63 n. Chr.) als Sieg Neros über die Parther und als Rückgewinnung von Frieden nach dem Muster des Augustus zu inszenieren. Im Zusammenspiel mit den sonstigen Allusionen auf das Goldene Zeitalter in der Zeit Neros (vgl. dazu Schreiber, Weihnachtspolitik, 46–53) dürfte auch diese Münzikonographie die Vorstellung zu befördern suchen, mit Nero lebe man im Goldenen Zeitalter.

50 Vgl. RIC II Nr. 136.

Täufers und Jesu parallel erzählt⁵¹ und miteinander vergleichend verwoben. Lukas komponiert den Text als eine Synkrisis, als wertenden Vergleich zwischen Johannes und Jesus.⁵² Dabei gelingt es ihm, Jesus nicht auf Kosten einer Abwertung der Täuferfigur zu charakterisieren. Im Gegenteil: Je positiver er die Täuferfigur darstellt, umso strahlender wirkt Jesus. Mit Lk 1,80 wird dabei der Erzählfaden über den Täufer summierend abgeschlossen. In zeitlich äusserst geraffter Form wird die gesamte Phase des Heranwachsens des Täufers zum erwachsenen Vorläufer Jesu zusammengefasst und inhaltlich beschrieben (Aufenthalt an einsamen Orten, inneres Erstarren im Geist). Mit Lk 2,1 blendet die Erzählung dann zu Jesus zurück, dessen Geburtsankündigung in Lk 1,26–38 erzählt worden war und dessen Geburt in der erzählten Welt nun kurz bevorsteht.

Gliederung

Die Perikope Lk 2,1-20 lässt sich makrostrukturell in drei Teilszenen gliedern. Die V. 1–5 bilden eine lange Exposition, die das ganze folgende Geschehen zeitlich und räumlich situiert. Die V. 1f. erzählen von einem Dekret, einem „Dogma“, so der griechische Begriff, des Augustus, das im Kontext der Steuererhebung steht (s. u.). Die Umsetzung dieses Dogmas wird in zwei Zügen erzählt: V. 3

Den grössten Raum der Perikope nimmt die Erzählung über die Hirten ein.

hat die universale Umsetzung im Blick, mit V. 4f. zoomt die Erzählung auf das Paar Maria und Josef, die als Bewohner der römischen Provinz

Syria und damit als Untertanen des Augustus ebenfalls vom Dogma betroffen sind. Sie machen sich auf den Weg nach Betlehem.

Damit ist das Setting für die kurze, freilich mindestens wirkungsgeschichtlich zentrale Szene der Geburt Jesu bereitet. Von ihr ist in V. 6f. die Rede. Die Geburt Jesu wird durch V. 6 eingeleitet und in V. 7a als erfolgt konstatiert, selbst aber in keiner Weise näher beschrieben. Die Versteile 7b–d haben sodann die näheren Umstände der anschließenden Versorgung des „Erstgeborenen“ (V. 7a) im Blick (wickeln, in Futterkrippe legen, weil im Gasthaus kein Platz für das Paar war) und bereiten die V. 8–20 vor, nennen sie doch die im Fortgang der Erzählung genannten Möglichkeiten für die Hirten, den Neugeborenen als den angekündigten Messias zu identifizieren.

Den grössten Raum der Perikope nimmt die Erzählung über die Hirten ein, die von V. 8–20 durchgehend im Text präsent sind, was die von Ortswechseln sowie Auf- und Abtritten anderer Erzählfiguren geprägte Teilszene als eine Einheit erscheinen lässt. Diese lange Teilszene, die zumindest mit Blick auf den Umfang für Lukas erhebliche Bedeutung haben muss, lässt sich angesichts des Ortswechsels zwischen V. 15 und V. 16 in zwei Sequenzen untergliedern. Die V. 8–15 spielen außerhalb Betlehems. In ihnen werden die Hirten als Empfänger unterschiedlicher Engelsbotschaften dargestellt. Nach dem in die erste Sequenz einleitenden V. 8 ist in V. 9–12 vom Auftritt eines einzelnen Engels die Rede, der die Hirten auf die überragende Bedeutung des soeben in Betlehem geborenen Kindes hinweist – dieses Kind ist der in und für Israel erhoffte Retter, Herr und Messias, dessen Geburt einem Evangelium gleicht, – und Merkmale nennt, wie man dieses Kind

51 Vgl. z. B. die Strukturskizze bei Schreiber, *Weihnachtspolitik*, 16.

52 Vgl. zu diesem Konzept, seiner lukanischen Anwendung und seiner sonstigen Präsenz in antiker Literatur ausführlich Müller, *Prophet*.

in Betlehem identifizieren kann (vgl. V. 10–12 in Wiederaufnahme von V. 7). Mit V. 13f. tritt ein himmlisches Engelsheer hinzu und charakterisiert die Bedeutung der Geburt dieses Kindes in

Der vom Himmel, von Gott selbst, gesetzte Impuls wirkt in der erzählten Welt also fort. Menschen treten an die Stelle der Engel Gottes.

hymnischer Sprache weiter. Diese erste Sequenz findet nach dem Ende der Engelserscheinung ihren Abschluss im Gespräch der Hirten untereinander

(V. 15), die sich als Gruppe dazu auffordern, zügig nach Betlehem zu gehen, um nach dem Kind zu suchen. Sie wollen das sehen und in Augenschein nehmen, was sie gehört haben, wobei für sie evident ist, dass die Engelserscheinung auf das Wirken des Herrn schlechthin, nämlich des einen Gottes, (V. 15f) zurückgeht. Die zweite Sequenz der Teilszene umfasst entsprechend die V. 16–20 und spielt in Betlehem beim Kind. V. 16 erzählt vom hastigen Aufbruch der Hirten und von ihrer Ankunft bei Jesus und seinen Eltern an der Futterkrippe. Dort angekommen verkünden die Hirten all das, was sie von den Engeln erfahren haben. Sie treten damit gleichsam an die Stelle der himmlischen Boten, werden selbst zu Boten und bilden das erste menschliche Glied in einer Kette der Verkündigung der Geburt

Die Geburt eines Menschen erweist sich als Freudenergebnis und als Inhalt eines Evangeliums, denn mit diesem Menschen, der ein Retter und Herr ist, beginnt eine Heilszeit des Friedens und der Fülle.

des Messias (V. 17). In V. 18f. wird sodann die Reaktion auf die Botschaft der Hirten erzählt: V. 18 hat zunächst alle Anwesenden im Blick, die sich ob der Worte der Engel wundern. In V. 19 wird dann die spezielle Reaktion

nur der Maria erzählt, die die Worte der Hirten in ihrem Herzen bewahrt, sie also – so könnte man sagen – sich zu Herzen nimmt und in ihrem Innersten bedenkt. Beschlossen und gerahmt wird diese zweite Sequenz durch V. 20. Dem Aufbruch nach Betlehem in V. 16 entspricht die Rückkehr der Hirten, deren weiteres Wirken erneut in Parallelität zu den Engeln gestaltet wird: Sie verherrlichen und loben Gott angesichts der Geburt Jesu und setzen damit das Wirken des himmlischen Heeres aus V. 13f. fort. Der vom Himmel, von Gott selbst, gesetzte Impuls wirkt in der erzählten Welt also fort. Menschen treten an die Stelle der Engel Gottes.

Überblickt man die ganze Erzählung dann fällt auf, dass das Jesuskind selbst in keiner Weise aktiv wird – und zugleich doch der personale Bezugspunkt der zentralen Aussagen und Charakterisierungen des Textes sowie der im Text erzählten Bewegungen ist. Jesus handelt zwar nicht aktiv (er wird geboren, gewickelt und gelegt!) und doch handelt der Text wesentlich über Jesus. Deutlich aktiver sind Maria und Josef und vor allem die Engel und die Hirten gezeichnet. Nimmt man die schiere Quantität der Textmengen hinzu (zwei Verse über die Geburt, dreizehn Verse über die Engel und Hirten), dann kann man sich nicht ganz des Eindrucks erwehren, dass die Geburt Jesu zwar der zentrale Dreh- und Angelpunkt ist, der die Ereignisse ins Rollen bringt, für Lukas aber die Erzählung über die Engel und die Hirten eigentlich gewichtiger ist.

Dieser Eindruck drängt sich umso mehr auf, wenn man die lukanische Perikope in motiv- und traditionskritischer Perspektive analysiert und auf die ihr inhärente

Motivik des Goldenen Zeitalters abklopft.⁵³ Denn eine Vielzahl von Textdetails gerade in den V. 8–20 lassen sich bei guter Kenntnis des Konzepts des Goldenen Zeitalters als bewusste Anspielungen auf dieses Prätextmotiv verstehen. Begeben wir uns also auf eine Spurensuche nach „Goldenem“ in der lukanischen Weihnachtsgeschichte.⁵⁴

Die Geburt des Krippenkindes als Beginn des wahren Goldenen Zeitalters

Vor dem Hintergrund des Konzepts des Goldenen Zeitalters und speziell auch angesichts seiner Realisierung in der Prieneinschrift auffällig ist zunächst die Engelsbotschaft in V. 10–12: Der Engel verkündet als ein Evangelium (V. 10: εὐαγγελίζομαι) die Geburt des Retters und Herrn. Und mit dieser Geburt ist eine Friedensbotschaft (V. 14) verbunden, die zunächst den Hirten als Vertretern des Volkes⁵⁵ Israel, letztlich aber der ganzen Welt, der gesamten Schöpfung, gilt. Das alles wird als Anlass zu größter Freude verkündet, denn eine Heilszeit beginnt, die mit der Geburt eines einzelnen Menschen verbunden ist. So ähnlich kann man das mit Blick auf Augustus auch in der Prieneinschrift lesen: Die Geburt eines Menschen erweist sich als Freudenereignis und als Inhalt eines Evangeliums, denn mit diesem Menschen, der ein Retter und Herr ist, beginnt eine Heilszeit des Friedens und der Fülle. Für die Prieneinschrift verbindet sich diese Hoffnung auf goldene Zeiten mit Augustus, für Lk 2 mit Jesus.

Dieser angekündigte Friede realisiert sich innerhalb des lukanischen Textes bereits⁵⁶ und erfasst, wie das für das Konzept des Goldenen Zeitalters typisch ist, Mensch und Tier. Das zeigt sich an zwei kleinen Textdetails. Das Jesuskind kann, wie der Text eigens dreifach notiert, in einer Futterkrippe für Tiere liegen (V. 7.12.16), ja diese an sich merkwürdige Positionierung wird zu einem zentralen Baustein, um das Kind identifizieren zu können. Für die Hirten wird so augenfällig, dass mit diesem Kind eine besondere Zeit begonnen hat. Es kann gefahrlos dort liegen, wo eigentlich die Tiere ihre Nahrung suchen. Zum angebrochenen Tierfrieden passt auch, dass nach V. 16 die Hirten eilig, ja hastig (σπεύσαντες) des Nachts von ihrem Lagerplatz im Freien (V. 8) nach Betlehem aufbrechen. In narratologischer Perspektive auffällig ist, dass nicht davon die Rede ist, dass die Hirten ihre Herde mitnehmen, was entweder als *gap* der Erzählung zu verstehen ist (so dass man die Präsenz der Herde auch an der Futterkrippe in den Text eintragen kann) oder als bewusste Leerstelle, über die die Leser:innen stolpern sollen. Nimmt man hinzu, dass zwischen der eher statisch wirkenden Beschreibung der Tätigkeit der Hirten in V. 8 („sie wachten Wachen der Nacht bei ihrer Herde“) und dem dynamisch wirkenden Aufbruch der Hirten in V. 16 semantische Kontraste bestehen und in V. 20 davon die Rede ist, dass die Hirten wieder an ihren Ausgangspunkt zurückkehren, was vor allem dann guten Sinn ergibt, wenn die Herde noch am Lagerplatz verharrt, dann drängt sich in der Tendenz der Eindruck auf, dass die Hirten mit V. 16 ihre in V. 8 betont beschriebene Aufgabe hinter sich lassen und ihre Herde nachts und im Freien unbewacht zurücklassen (vgl. dazu auch Lk 15,4) – ein Zeichen, dass sie der Friedensbotschaft des himmlischen Heeres trauen. Sie erleben bereits das Goldene Zeitalter, dessen Anbruch mit der Geburt Jesu verbunden ist. Und dass es in der lukanischen Erzählung ausgerechnet Hirten sind, die als Erste den Anbruch des Goldenen Zeitalters erleben und davon

53 Natürlich lässt sich Lk 2,1–20 auch vor dem Hintergrund anderer Prätexttraditionen – etwa vor dem Hintergrund von Texten aus der Bibel Israels – analysieren, aber das ist nicht die Aufgabenstellung für diesen Beitrag, der insofern „partiell“ vorgeht und die lukanische Erzählung vor allem auf ihre Anspielungen auf das Goldene Zeitalter befragt.

54 Als „Fährtenleser“ für diese Spurensuche bieten sich jene exegetischen Beiträge an, die den lukanischen Text im Licht des Konzepts des Goldenen Zeitalters analysiert und interpretiert haben und deren Ergebnisse ich hier referiere. Dazu gehören vor allem Bormann, Befreiung; Schreiber, Weihnachtspolitik, 63–102; Schreiber, Goldene Zeiten?, 86–97; Schreiber, Der politische Lukas, 151–158; Wolter, Hirten; Ettl, Retter.

55 Dass die Hirten als jüdische Erzählfiguren gezeichnet sind, legt sich angesichts des Messiasititels in V. 11 nahe. Die Erwähnung der „Stadt Davids“ in V. 11, die die Hirten in V. 15 direkt als Betlehem identifizieren können, verstärkt diesen Eindruck.

56 Die in V. 14 fehlende Kopula lässt sich kontextuell insofern eher als indikativisch begreifen und nicht als imperativisch. Das in V. 14 Ausgesagte realisiert sich bereits, vgl. zur Sache, Radl, Lukas, 117f.

Abb. 6

Avers eines Denars des Octavian (Rom, ca. 17 v. Chr., 3,88g); Herold in langer Robe mit Federhelm nach links gewendet; rechte Hand nach vorne ausgestreckt mit geflügeltem Heroldstab; in der angewinkelten linken Hand ein mit sechsstrahligem Stern dekorierter Rundschild; Umschrift: AVGVST DI-VI F LVDOS SAE (Augustus Divi Filius Ludos Saeculares [facit]) (Abbildungsquelle: Münzkabinett der Staatlichen Museen zu Berlin, Objektnummer 18202474. Aufnahme durch Dirk Sonnenwald).



dann auch künden (V. 17), passt ebenfalls bestens zum Konzept des Goldenen Zeitalters, ist dieses doch vielfach mit bukolischen Motiven und Texten dieser Gattung verbunden.

Und Augustus?

Dass ein Großteil der Heilsverheißungen, die mit dem Goldenen Zeitalter verbunden sind, in Lk 2 auf das Jesuskind in der Krippe übertragen werden, ist offenkundig. Für den lukanischen Text ist damit evident, dass nicht Augustus oder einer seiner Nachfolger – auch kein Kaiser in der Phase der Entstehung des Lukasevangeliums am Ende des 1. Jh. n. Chr. – Garant des Anbruchs und der Durchsetzung des Goldenen Zeitalters ist. Mit Jesus beginnen Goldene Zeiten, beginnt das Reich Gottes (vgl. Lk 1,68–79; 2,29–32). Und gleichwohl erzählt Lukas doch auch in seiner Version des Goldenen Zeitalters von Kaiser Augustus, dessen Herrschaft in besonders enger Weise mit der politischen Funktionalisierung der Vorstellung vom Goldenen Zeitalter verbunden war. Von ihm und seinem Wirken ist in V. 1f. die Rede. Er erscheint dabei allerdings nicht als Urheber von Frieden, Wohlstand und allgemeinem Glück. Nicht Rettung und Wohltaten, wie es die Prieneinschrift verkündet, sind sein Werk in der von Lukas erzählten Welt. Auf ihn geht ein öffentliches Dekret zur Feststellung und Erhebung der Kopfsteuer zurück.⁵⁷ Die Anordnung eines Zensus ist insofern das einzige Wirken des scheinbaren Friedensfürsten in der lukanischen Erzählung. Er erweist sich als Steuereintreiber. Mühsame Reisen sind in der erzählten Welt die Folgen für die Untertanen des Weltenherrschers. Auch Hochschwangere müssen sich in der lukanischen Inszenierung auf den Weg machen und ihren Wohnort verlassen (V. 3–5).

Zur Durchsetzung seiner Herrschaft setzt Augustus dabei ganz im Gegensatz zu Jesus, dessen Geburt von einem himmlischen Heer begleitet wird (V. 13), auf militärische Heere, auf die Präsenz von Legionen und die Macht von Offizieren sowie auf eine effiziente Provinzverwaltung unter loyalen Statthaltern. Gerade in den Provinzen erlebt man „Rom“ und damit auch Formen römischer Besatzung vor allem auch durch Angehörige dieser Berufsgruppen (und indirekt auch durch das Wirken der Zöllner). Und von beiden Größen und ihrem punktuell ambivalenten Wirken, in dem sich letztlich der lange Arm des Kaisers spiegelt, ist im lukanischen Doppelwerk vielfach die Rede.⁵⁸ In diesem „Augustus“, der in Lk 2,1 über die historische Person hinausgehend zum Typos kaiserlicher römischer Herrschaft wird,⁵⁹ spiegeln sich gewiss auch die „Augustusse“ in der Zeit der Entstehung des lukanischen Textes. Der Augustus von Lk 2,1 ist ein mächtiger Steuereintreiber, einer, der aus dem erzählerischen Off heraus, aus dem fernen Rom über ein Dogma seine Provinzen und deren Bewohner, im konkreten Fall Menschen aus Galiläa und Judäa regiert und dirigiert – zum eigenen ökonomi-

Der Augustus von Lk 2,1 ist ein mächtiger Steuereintreiber.

⁵⁷ Zu den unterschiedlichen Steuertypen vgl. Neesen, Staatsabgaben; Stenger, Kaiser.

⁵⁸ Vgl. Schreiber, Der politische Lukas, 166–180; speziell zum römischen Militär im lukanischen Doppelwerk Brink, Soldiers.

⁵⁹ Dass es Lukas bei seiner Charakterisierung des „Augustus“ nicht einfachhin um die historische Gestalt geht, lässt sich auch daran erkennen, dass für die Zeit des Augustus im Umfeld des Amtsantritts seines Statthalters Quirinius in Syrien (V. 2) überhaupt kein reichsweiter Zensus (so aber V. 1) bezeugt ist. Lukas geht es insofern nicht um die historische Präzision eines Berichts über die Taten des Augustus, sondern um die Charakterzeichnung eines überindividuellen Typos. Dieser „Augustus“ ist ein Modell römischer Herrschaft, wie Lukas sie aus der Perspektive des Lebens von Provinzialen inszeniert und wohl auch selbst erlebt hat.

Subtil betreibt die lukanische Erzählung auf diesem Weg Christologie, weil sie die Steuerpläne des Augustus narrativ einspannt, um Jesus am christologisch richtigen Ort zur Welt kommen zu lassen.

schen Vorteil und Machterhalt, lassen sich mit den Steuereinnahmen doch wieder Maßnahmen der Innen- und Außenpolitik finanzieren, die der Sicherung der eigenen wie auch insgesamt der römischen Vorherrschaft dienen. Ein solcher Weltenherrscher Augustus ist wahrlich nicht der Urheber eines Lebens in einer Art Natur- und Sozialparadies, ist kein Friedensbringer. Ein solcher Augustus

ist aber gleichwohl doch auch nicht der Herr der Welt, der er zu sein vorgibt. Denn auch wenn in der Erzählung zunächst alle menschlichen⁶⁰ Erzählfiguren „nach seiner Pfeife tanzen“ und sich Josef und Maria von Nazaret auf den Weg nach Betlehem machen müssen, so zieht im Hintergrund doch der eine Gott die eigentlichen Fäden der Handlung. Denn durch das Dogma des Augustus kommt Jesus als Messias, Herr und Retter (V. 11) in der erzählten Welt am richtigen Ort zur Welt: in Betlehem, der Davidsstadt, aus der der messianische König nach dem Muster Davids hervorgehen soll. Subtil betreibt die lukanische Erzählung auf diesem Weg Christologie, weil sie die Steuerpläne des Augustus narrativ einspannt, um Jesus am christologisch richtigen Ort zur Welt kommen zu lassen. Das unterfüttert jene spezifischen Hoheitserwartungen im Blick auf das Jesuskind, die nicht nur durch die christologisch aufgeladene Engelsbotschaft geweckt werden (V. 10–12) – eine besonders verlässlich wirkende Botschaft, wird sie doch gleichsam mit himmlischem Gütesiegel vorgetragen –, sondern sich auch angesichts der Anwendung

der Motive des Goldenen Zeitalters auf Jesus aufdrängen. Allein: Wer Jesus „nur“ als traditionelle

Lukas knüpft insofern nicht einfach linear am Konzept des Goldenen Zeitalters an, er überbietet es punktuell sogar und aktiviert zugleich andere Aspekte, die traditionell mit dem Goldenen Zeitalter verbunden sind, nicht im Rahmen seiner Erzählung.

Messiasfigur, als eine Art besseren Retter und Herrn der Welt, einen besseren „Augustus“ verstehen würde, hätte für Lukas und das Urchristentum Entscheidendes übersehen.

Transformationen – oder: Geweckte und gebrochene Erwartungen

60 Über die himmlischen Erzählfiguren der Engel hat Augustus ohnehin keine Macht. Und wenn man auf das von Lukas inszenierte Raum- und Bewegungsprofil achtet, dann fällt auf, dass zwar Josef und Maria aufgrund des Dogmas des Augustus sich auf den Weg nach Betlehem machen, alle übrigen menschlichen Erzählfiguren der Perikope, konkret: die Hirten, indes aufgrund eines himmlischen Impulses (V. 15) nach Betlehem gehen. Die Macht des Augustus endet im Text also spätestens mit der Ankunft von Maria und Josef in Betlehem. Mit der Geburt des Kindes übernimmt ein himmlischer Regisseur die Inszenierung und bringt Menschen in Bewegung.

Durch die Applikation von Motiven aus dem Traditionszusammenhang des Goldenen Zeitalters auf die Geburt Jesu werden im Rahmen der lukanischen Weihnachtsgeschichte für die informierten Leser:innen spezifische Hoheitserwartungen geweckt, die Jesus als einen ganz Großen der Menschheitsgeschichte erscheinen lassen. Er und nicht Augustus oder einer seiner Nachfolger ist der wahre Retter. Mit Jesus beginnt das Goldene Zeitalter, das in biblischer Diktion den Titel „Reich Gottes“ trägt. Dabei überbietet der lukanische Text die Prätextmotivik, indem er himmlische Autoritäten und nicht Menschen, Münzen oder Inschriften zu Promulgatoren des Anbruchs goldener Zeiten und der Geburt des Retters schlechthin macht. Lukas knüpft insofern nicht einfach linear am Konzept

des Goldenen Zeitalters an, er überbietet es punktuell sogar und aktiviert zugleich andere Aspekte, die traditionell mit dem Goldenen Zeitalter verbunden sind, nicht im Rahmen seiner Erzählung.⁶¹ Was die lukanische Erzählung bietet, ist insofern eine Transformation des traditionellen Konzepts des Goldenen Zeitalters.⁶² Diese Transformation transportiert dabei nicht nur eine Portion Ideologiekritik im Blick auf Herrschaftslegitimierungsstrategien römischer Kaiser sowie leitende Deutungsmodelle für den Zustand der Gesellschaft, sie dient auch der christologischen Charakterisierung Jesu. Dass dieser für den lukanischen Text der wahre Herr, Messias und Retter ist, steht außer Frage. Aber er ist dabei nicht einfach ein Abziehbild, eine bessere Version eines Augustus. Er ist mehr und zugleich anders. Denn mit Blick auf seine Vita besteht im Urchristentum von Anfang an



die theologische Herausforderung, jede Form der Christologie mit dem Lebensverlauf Jesu und seinem Tod am Kreuz zusammendenken zu müssen. D. h. es gilt von einem Messias, Retter und Herrn zu erzählen, der all dies und noch mehr ist, dies aber auch dann ist, wenn er am Kreuz stirbt und sein Leben auch sonst kaum Ähnlichkeiten zu jenen Lebensverläufen hat, die für antike Retterfiguren wie Augustus und Co. typischerweise erzählt werden. Es sind eben nicht Macht, Einfluss, Ruhm, Geld und Paläste, die den Lebensalltag Jesu prägen. Er agiert nicht in den Zentren der Welt, sondern ist zumeist in der Peripherie bei den sogenannten „einfachen Leuten“ unterwegs. Und doch soll er der Retter schlechthin sein. Hoheit und Niedrigkeit, höchste Titel und schmachvoller Tod bilden bei ihm eine spannungsvolle Einheit. Neutestamentliche Christologie, gerade auch die narrative Christologie der Evangelien, ist insofern immer auch eine Christologie der geweckten und gebrochenen Hoheitserwartungen. Das gilt auch für Lukas und zeigt sich auch im Rahmen seiner von Anspielungen auf das Goldene Zeitalter durchzogenen Weihnachtsgeschichte. Auch sie zeigt Brechungen im Blick auf

Als Retter, Messias und Herr ist Jesus eben anders, ist kein mächtiger kaiserlicher Herrscher, der sich bei „weihnachtlichem Licht“ betrachtet doch nur als Steuereintreiber entpuppt, sondern agiert vielfach anders.

traditionelle Hoheitserwartungen. Das betrifft, um nur ein Beispiel zu nennen,⁶³ den Ort der Geburt Jesu. Sicher, Jesus kommt als Messias am richtigen Ort, in Betlehem, zur Welt. Aber er landet dabei in einer Futterkrippe, weil

er aus einer derartigen Randfamilie stammt, dass nicht einmal im Gasthaus für sie Platz ist. Nicht im Palast, nicht im Haus, sondern bei den Tieren an der Peripherie kommt er zur Welt. Lukas versteht dieses Erzähldetail geschickt doppeldeutig zu nutzen. Vor dem Hintergrund des Goldenen Zeitalters gelesen zeigt diese Verortung Jesu, auf die der Engel die Hirten explizit hinweist (V. 12), den Anbruch des Tierfriedens und damit goldener Zeiten an. Zugleich wird die Andersartigkeit Jesu deutlich, der als Retter, Messias und Herr merkwürdigerweise unter für Menschen dieser Kategorie gänzlich untypischen, ja eigentlich völlig unangemessenen Bedingungen zur Welt kommt. Als Retter, Messias und Herr ist Jesus eben anders, ist kein mächtiger kaiserlicher Herrscher, der sich bei „weihnachtlichem Licht“ betrachtet doch nur als Steuereintreiber entpuppt, sondern agiert vielfach anders, lebensförderlicher und befreiender, wie es Lukas dann im Laufe seiner Jesusgeschichte erzählt. Entsprechend enthält das über Jesus zu erzählende Evangelium grundlegend andere Inhalte hat als jene Evangelien, die über Kaiser Augustus und seine Nachfolger erzählt werden. Und das gilt dann auch für das in der von Lukas erzählten Welt mit der Geburt Jesu in Lk 2 begonnene Leben im Goldenen Zeitalter des Reiches Gottes. Es ist nicht einfach eine idyllische Welt des Friedens und ein paradiesisches Schlaraffenland, in dem von selbst die Erde ihre Früchte brächte (die diesbezügliche Erzählung von Mk 4,26–29 lässt Lukas aus) und bereits alles *vollendet* wäre. Aber der *Anbruch* dieser Goldenen Zeit ist durch Gott selbst mit diesem Jesus gesetzt (vgl. Lk 2,30–32), so dass auch Jesus das Reich Gottes konstant als bereits angebrochen und sich immer weiter realisierend verkündet (vgl. nur Lk 11,20; 17,21). Jesunachfolge bedeutet dabei im Rahmen des Lukasevangeliums auch, an der weiteren Realisierung des Gottesreiches mitzuarbeiten, so dass letztlich auch die weihnachtliche Friedensbotschaft des himmlischen Heeres Stück für Stück erlebbare Realität wird, wenn

61 Von römischer Weltherrschaft oder etwa auch einer Überfülle der Natur, die von selbst ihre Früchte bringt, ist bei Lukas nicht die Rede.

62 Die Adaption just dieses Konzepts auf Jesus dürfte für Lukas dabei nicht nur nahegelegen haben, weil es im 1. Jh. n. Chr. gut bekannt war, sondern auch, weil es Parallelen zu biblisch-jüdischen Messias- und Reich Gottes Konzeptionen aufweist und insofern im Sinne einer Doppelkodierung für jüdisch wie pagan sozialisierte Leser:innen verständliche Aussagen über Jesus und die mit ihm angebrochene Zeit tätigt; vgl. zur Doppelkodierung bei Lukas jüngst Sommer, Humor (vor allem 111 mit der dort zusammengestellten Literatur).

63 Vgl. für die christologischen Brechungen, die speziell mit dem eng mit der Verortung Jesu in einer Futterkrippe verbundenen Windelmotiv verbunden sind, zudem Kügler, Windeln; Kügler, Zeichen.

Dieser Friede freilich, dessen Beginn Lukas mit Weihnachten verbindet, ist nicht ein Friede dank Augustus, sondern trotz Augustus.

Menschen sich auf die Logik des Reiches Gottes einlassen, es leben und nach den Spuren seines Anbruchs suchen – im lukanischen Text (vgl. nur die Erkenntnis des Symeon kurz nach der Geburt Jesu, dass Gott ihm *Frieden* geschenkt hat; vgl. Lk 2,29) wie auch außerhalb der Welt des Textes. Dieser Friede freilich, dessen Beginn Lukas mit Weihnachten verbindet, ist nicht ein Friede dank Augustus, sondern trotz Augustus.

„Satzzeichen retten Leben“ – oder: Vom Wert von Punkt und Komma. Ein Nachwort

„Satzzeichen retten Leben“ sagt ein geflügeltes Wort und garniert dies mit Sätzen wie „Komm, wir essen Opa!“ bzw. weniger kannibalistisch anmutend mit „Komm, wir essen, Opa!“ Um derart Existenzielles geht es bei der Übersetzung und gesungenen Wiedergabe des Weihnachtsmartyrologiums nicht, aber doch um eine auch biblisch-theologisch angemessene Kontextualisierung der Geburt Jesu. In diesem Sinne könnte man sagen „Satzzeichen stiften Sinn“ und bestimmen vor allem den Sinn des Gehörten und Gelesenen entschieden mit. Vor diesem Hintergrund und angesichts der obigen Ausführungen zur Pragmatik der lukanischen Weihnachtsgeschichte wäre zum einen zu bedenken, wie in den deutschen Übersetzungen des lateinischen Martyrologiums der Version von 2001 bzw. 2004 die Friedensaussage klugerweise eingeleitet und dabei von der Aussage über Augustus im lukanischen Sinne getrennt und mit der Geburt Jesu enger verbunden wird, um damit auch die Interpunktion des lateinischen Textes nachzuahmen, die an dieser Stelle ganz im lukanischen Sinne die Friedensaussage zur Geburt Jesu zieht. Zum anderen gilt es gerade auch mit Blick auf die liturgische Praxis und die gesungene Fassung des Weihnachtsmartyrologiums zu überdenken, wie man sowohl den in der deutschen Übersetzung vorhandenen Punkt, der zwischen der Datierung in die Zeit des Augustus und der Friedensaussage steht, als auch den vorhandenen Doppelpunkt, der von der Friedensaussage zur Geburt Jesu vermittelt, angemessen zum Ausdruck bringt. Im lukanischen Sinne jedenfalls wäre es, wenn vor der Friedensaussage durch eine Pause das Ende der langen Datierungskette, die der Kontextualisierung der Geburt Jesu dient, deutlich angezeigt würde.

Literatur

Alföldy, Géza, Augustus und die Inschriften: Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik, in: *Gymnasium* 98 (1991) 289–324. Tafel I–VIII.

Alföldy, Géza, Eine Bauinschrift aus dem Colosseum, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 109 (1995) 195–226.

- Bätz, Alexander, *Seelen der Stadt. Bibliotheken im kaiserzeitlichen Rom*, Wiesbaden 2020.
- Bormann, Lukas, *Befreiung und Rettung. Das Politische in der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1–2)*, in: Eckart Reinmuth (Hg.), *Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9)*, Stuttgart 2011, 98–113.
- Bravi, Alessandra, *Angemessene Bilder und praktischer Sinn der Kunst. Griechische Bildwerke im *Templum Pacis**, in: Norbert Kramer/Christiane Reitz (Hg.), *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavier (Beiträge zur Altertumskunde 285)*, Berlin 2010, 535–551.
- Brink, Laurie, *Soldiers in Luke-Acts. Engaging, Contradicting, and Transcending the Stereotypes (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/362)*, Tübingen 2014.
- Effe, Bernd/Binder, Gerhard, *Antike Hirtendichtung. Eine Einführung*, Düsseldorf 2001.
- Ettl, Claudio, *Der „Anfang der...Evangelien“*. Die Kalenderinschrift von Priene und ihre Relevanz für die Geschichte des Begriffs *εὐαγγέλιον*. Mit einer Anmerkung zur Frage nach der Gattung der Logienquelle, in: Stefan Brandenburger/Thomas Hieke (Hg.), *Wenn drei das Gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes (Theologie 14)*, Münster 1998, 121–151.
- Ettl, Claudio, *„Der Retter ist geboren!“ Eine Inschrift aus Priene spricht die Sprache des Weihnachtsevangeliums*, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 46 (2007) 22f.
- Galinsky, Karl, *Augustan Culture. An Interpretive Introduction*, Princeton 1996.
- Gehrke, Hans-Joachim, *Art. Euergetismus*, in: *Der Neue Pauly* 4 (1998) 228–230.
- Knell, Heiner, *Bauprogramme römischer Kaiser (Zaberns Bildbände zur Archäologie)*, Mainz 2004.
- Kubusch, Klaus, *Aurea Saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid (Studien zur klassischen Philologie 28)*, Frankfurt a. M. 1986.
- Küchler, Max, *„Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen“*. Joh 1,16a als literarisches Pendant zum antiken Bildmotiv des überfließenden Füllhorns, in: Andreas Dettwiler/Uta Poplutz (Hg.), *Studien zu Matthäus und Johannes/ Études sur Matthieu et Jean (FS Jean Zumstein; Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 97)*, Zürich 2009, 135–155.

- Kügler, Joachim, Die Windeln Jesu als Zeichen. Religionsgeschichtliche Anmerkungen zu ΣΠΑΡΤΑΝΩΟ in Lk 2, in: *Biblische Notizen* 77 (1995) 20–28.
- Kügler, Joachim, Die Windeln Jesu, in: *Feinschwarz* vom 06.01.2016 (<https://www.feinschwarz.net/die-windeln-jesu/> [letzter Zugriff: 27.07.2023]).
- Lau, Markus, Art. Numismatik, in: *Wibilex* (<https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/numismatik/ch/bfb9891f88a0845a7d5e67335f9c00a7/> [letzter Zugriff: 27.07.2023]).
- Lau, Markus, *Der gekreuzigte Triumphator. Eine motivkritische Studie zum Markusevangelium (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 114)*, Göttingen 2019.
- Lau, Markus, Ein politischer Markus? Echos römischer Herrschaft, Politik und Machtinszenierung in der markinischen Jesusgeschichte, in: *Early Christianity* 12 (2021) 346–368.
- Martyrologium Romanum. Gregorii papae XIII iussu editum Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV opera ac studio emendatum et auctum*, Vatikanstadt 1948 (tertia post typicam editio).
- Martyrologium Romanum. Ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, Vatikanstadt 2004 (editio altera).
- Müller, Christoph Gregor, *Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk* (Herders Biblische Studien 31), Freiburg i. Br. 2001.
- Münchener Kantorale für die musikalische Gestaltung der Messfeier. Vorschläge zu den Propriumsteilen aus dem „Gotteslob“ und Gesänge im Wortgottesdienst: Antwortpsalm, Ruf vor dem Evangelium. Lesejahr C. Erarbeitet von Markus Eham. Hg. vom Amt für Kirchenmusik im Ordinariat des Erzbistums München und Freising*, Planegg 1991.
- Neesen, Lutz, *Untersuchungen zu den direkten Staatsabgaben der römischen Kaiserzeit (27 v. Chr.–284 n. Chr.)* (*Antiquitas* 32), Bonn 1980.
- Pfeiffer, Stefan, *Die Zeit der Flavier. Vespasian – Titus – Domitian* (*Geschichte kompakt*), Darmstadt 2009.
- Posamentir, Richard, Augustus und die *litterae aureae*, in: Manuel Flecker u. a. (Hg.), *Augustus ist tot – Lang lebe der Kaiser! Internationales Kolloquium anlässlich des 2000. Todesjahres des römischen Kaisers vom 20. – 22.*

November 2014 in Tübingen (Tübinger Archäologische Forschungen 24), Rahden 2017, 451–511.

Radl, Walter, Das Evangelium nach Lukas. Kommentar. Erster Teil: 1,1 – 9,50, Freiburg i. Br. 2003.

Rehrenböck, Georg, Der Gedanke der Wiederkehr des Goldenen Zeitalters am Beginn der römischen Kaiserzeit, in: Sigrid Deger-Jalkotzy/Nikolaus Schindel (Hg.), Gold. Tagung anlässlich der Gründung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 19.–20. April 2007 (Origines – Schriften des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften 1) Wien 2009, 71–82.

Schreiber, Stefan, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 82), Göttingen 2009.

Schreiber, Stefan, Goldene Zeiten? Politische Perspektiven der lukianischen Geburtsgeschichte, in: Eckart Reinmuth (Hg.), Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 83–97.

Schreiber, Stefan, Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukianischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 110 (2019) 146–185.

Sommer, Michael, Platter Humor oder doch der Weisheit letzter Schluss? Lk 18 als jüdische und pagane „Doppelkodierung“, in: New Testament Studies 69 (2023) 110–120.

Stenger, Werner, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!“ Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit (Bonner Biblische Beiträge 68), Frankfurt a. M. 1988.

Tucci, Pier Luigi, The Temple of Peace in Rome, Vol. 1–2, New York 2017.

Wahle, Stephan, Das Weihnachtsmartyrologium. Ein bedeutendes Element liturgischer Erinnerungskultur. Mit einer musikalischen Einrichtung von Markus Uhl, in: Jan-Heiner Tück/Magnus Striet (Hg.), Jesus Christus – Alpha und Omega (FS Helmut Hoping), Freiburg i. Br. 2021, 554–577.

Wolter, Michael, Die Hirten in der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,8–20), in: Axel von Dobbeler/Kurt Erlemann/Roman Heiligenthal (Hg.), Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS Klaus Berger), Tübingen 2000, 501–517.

Zanker, Paul, Augustus und die Macht der Bilder, München ⁵2009.



bekenntnis nach chalcedon

will glauben

dass DU dich einmischst
in das allgegenwärtige scheitern
hier
dass DU mitleidest
das unwesen
einer elenden kreatur

will glauben

dass DU dich wandelst
im werden
von allem ob gut oder schlecht
mensch und tier und sonstwas
gleichermassen dir eigen
und dein ereignis

will glauben

dass DU dich unterscheidest
ganz anders und weit mehr
als je erwartet
jede geburt dich entbindet
ICH BIN DA
in eine brüchige welt

Hildegard König

Dr. theol., apl. Prof. für Kirchengeschichte am
Institut für Katholische Theologie der TU Dresden

Zeitenwende und Machtwechsel

Die Wallfahrt der orientalischen Wissen- schaftselite in Mt 2,1–12

Was veranlasst Matthäus mit seiner Erzählung von den *magoi*, die zum Kind nach Betlehem geführt werden, zu provozieren? Eine intertextuelle Spurensuche in der Bibel führt zum Buch Daniel – und zu einer neuen Lesart der bekannten biblischen Erzählung: Es geht um die weltweite Anerkennung einer Transformation politischer Macht, beginnend mit dem Kind von Betlehem.

Thomas Nauerth

Dr. theol., apl. Prof. für Religionspädagogik am Institut für Katholische
Theologie an der Universität Osnabrück und Publizist

Ein Blick auf die weihnachtlich relevanten Texte des NT ist sowohl bei Lukas als auch bei Matthäus zunächst ein Blick auf Erzählungen, auf Geschichten, die erzählen von der Herkunft, vom Werden und Wesen der Hauptfigur aller Geschichten der Evangelien. Ein Blick auf Geschichten ist etwas anderes als ein Blick auf Geschichte. Von daher bedarf es vorgängig einiger Überlegungen zur Frage, womit man es zu tun bekommt, wenn man es mit Geschichten zu tun bekommt.

„Mach doch keine Geschichten!“

Die Probleme, die heutzutage viele mit der biblischen Überlieferung haben, drehen sich häufig um die Frage, war das wirklich so? Ist das alles wirklich so geschehen, was man in der Bibel zu lesen bekommt? Diese Frage drängt sich gerade am Beginn der Evangelien von Matthäus und Lukas in mehrfacher Weise auf. Zum einen ist unübersehbar, dass die Erzählungen von Herkunft und Werden des Jesus von Nazaret, der Hauptfigur der Evangelien bei Matthäus und bei Lukas, sehr unterschiedlich sind. Der typisch moderne Reflex ist die Frage, was stimmt denn nun? Ähnlich sind die Reaktionen, wenn bei Lukas von einer jungfräulichen Geburt und bei Matthäus von einem wandernden Stern erzählt wird, der aufgeleuchtet sei zur Geburt Jesu. Sterne sind Himmelskörper, heute Gegenstände ex-



akter naturwissenschaftlicher Erforschung, sodass die Fragen, war das wirklich so, welcher Stern, welche Zeit, sich unmittelbar aufzudrängen scheinen.¹

Was historisch einzig verlässlich gesagt werden kann, ist allerdings, dass solche modernen (Nach-)Fragen die Erzähler der Bibel nicht interessiert haben, oder, schärfer formuliert: Die Erzähler hätten solche sogenannten kritischen Rückfragen überhaupt nicht verstanden. Der Schweizer Autor und Erzähler Peter Bichsel

„Daß die Wahrheit nackt sei, ist eine alte Illusion. Wir haben sie nie an sich, immer nur verkleidet, und das Kleid ist Erzählung. Aber so, verhüllt und vermittelt, ist Wahrheit eben doch zu greifen. Die Geschichten tun uns die Augen auf.“

erzählt in seinen Poetikvorlesungen von der Begegnung mit einem jungen Balinesen. Es ging um eines der heiligen Bücher der Hindus, die Geschichte vom Prinzen Rama. Bichsel stellt die modernen kritischen Rückfragen und er bekommt zur Antwort, es sei gut

möglich „daß einer die Geschichte erfunden hat. Wahr ist sie trotzdem.“ Bichsel hakt nach, der Hindu wird ungeduldig: „Was willst du wissen“, fragte er. „Willst du wissen, ob die Geschichte wahr ist, oder nur, ob sie stattgefunden hat?“²

Weil diese Frage des jungen Balinesen („mein Hauptlehrer“, so Bichsel) in der exegetischen Wissenschaft zu lange weder gesehen noch verstanden wurde, haben sich ganze Generationen von Wissenschaftlern an der Frage der „wirklichen“ Ereignisse hinter den sog. „Kindheitserzählungen“ abgearbeitet. Mit großem Fleiß, hohem Aufwand, und viel Phantasie und vielen Hypothesen wurde versucht, sowohl Lukas als auch Matthäus historisch als Bericht zu verstehen und

Wer eine Geschichte liest, muss daher andere Geschichten beachten, meistens viele, zumindest aber die Nachbarn seiner Geschichte.

miteinander in Übereinstimmung zu bringen. „Maria im Erdenleben“ hieß so ein Werk, und noch die Bezeichnung „Kindheitserzählungen“ scheint diese historische Neugier zu spiegeln,

denn in den eröffnenden Erzählungen der Evangelien von Matthäus und Lukas begegnet wohl ein Kind, aber es geht mitnichten um seine Kindheit. Eigenartigerweise wurde und wird auch selten bedacht, dass jede Rekonstruktion der „wirklichen“ Ereignisse beiden Evangelisten implizit unterstellt, dass sie nicht in der Lage waren, einen klaren, vernünftigen Bericht zu verfassen ...!

1 In einer kulturell narrativ orientierten Welt, im narrativen Netz der Bibel sind es ganz andere Fragen, die der Stern aufwirft, nämlich Fragen danach, welche Geschichten die Nennung dieses Sterns in Erinnerung ruft. In diesem Zusammenhang wird öfter an die Bileamprophezeiung in Num 24,17 erinnert. Dort aber heißt es nicht nur, „Ein Stern geht in Jakob auf“, sondern auch „Er zerschlägt Moab die Schläfen / und allen Söhnen Sets den Schädel“. Dieses Denken in traditionellen Macht und Gewaltkategorien wird in Mt 2,1-12 aber gerade in Frage gestellt. Daher sollte man vorsichtig sein, die Bileam Erzählung zu eng mit Mt 2,1-12 zu verbinden; vgl. auch Ederer, Bileam: „Bemerkenswert ist [...], dass die Verbindung von Mt 2,1-12 mit der Bileamepisode im Text des Mt durch den Erzähler nicht ausdrücklich, etwa durch ein ‚Erfüllungszitat‘, hergestellt wird.“

2 Bichsel, Leser, 14.

Sollte eine heilige Schrift verfasst sein von unkundigen, des Schreibens nur bedingt fähigen Menschen? Wenn man die Dinge so zuspitzt, wird deutlich, dass ein anderer Ansatz nötig ist, um den Geschichten in der Eröffnung des Matthäus- wie Lukasevangeliums näher zu kommen. Es muss ein literarischer Ansatz sein. Wesentliches Merkmal von Literatur ist die Trennung zwischen der Welt des Erzählers und der in den Erzählungen enthaltenen „Welt“, der sogenannten erzählten Welt. Die erzählte Welt will nicht Ereignisse der realen Welt abbilden, sie will diese deuten. Erst wenn man sich radikal von jeder Vorstellung löst, Berichte darüber zu lesen, was „damals“ im Detail passiert ist, gewinnt man eine Offenheit für die Botschaft der erzählten Welt. Erst dann kann man über die Bedeutung dieser Texte verhandeln, über ihre auch heute noch bestehende Wahrheit: „Daß die Wahrheit nackt sei, ist eine alte Illusion. Wir haben sie nie an sich, immer nur

verkleidet, und das Kleid ist Erzählung. Aber so, verhüllt und vermittelt, ist Wahrheit eben doch zu greifen. Die Geschichten tun uns die Augen auf.“³

Erzählungen sind dabei nie ein für allemal zu verstehen, sondern sie entwickeln den Sinn im Gespräch mit ihren Lesern und Leserinnen. Nicht zuletzt auch deshalb funktionieren diese Geschichten noch heute, mit ganz anderen Lesern und Leserinnen als jenen, die ein Matthäus vor Augen gehabt hat. Einzige Bedingung ist, sich mehr und mehr auf Geschichten einzulassen, auf eine Theologie, die erzählend denkt und Zeugnis gibt. Dann können auch heute noch Geschichten mit wundervollem Inhalt wie wandernden Sternen⁴ und einer jungfräulichen Geburt Bedeutung haben. Dann können auch wissenschaftliche Exegeten durchaus noch ins Schwärmen geraten. Mt 2,1–12 sei die „eigenartigste Erzählung bei Matthäus, ja vielleicht im ganzen Neuen Testament überhaupt [...] die zumindest streckenweise fast wie ein orientalisches Märchen klingt [...] eine kleine ‚Novelle‘, die mit ihren z.T. direkt exotisch-geheimnisvollen Zügen fast wie ein Fremdkörper im Neuen Testament erscheint.“⁵

Der Anfang eines „Romans“

Das Wort Roman mag literaturwissenschaftlich für die Evangelien verfehlt sein⁶, es hilft als Wort gleichwohl, die Aufmerksamkeit auf die Zusammenhänge des

In diesem „Buch des Ursprungs Jesu“ wird für Menschen erzählt, die in den Schriften Israels zu Hause sind, die sich darin auskennen und die ganz selbstverständlich hinter einzelnen Namen ganze Geschichten sehen können.

Textes zu fokussieren, denn Romane sind für heutige Leser und Leserinnen die gängige Bezeichnung für zusammenhängende Groß Erzählungen. Geschichten stehen in einer Groß Erzählung, in einem Buch – einem Roman eben – selten für sich, meistens bilden sie einen Erzählzusammenhang. Wer eine Geschichte liest, muss daher andere Geschichten beachten, meistens viele, zumindest aber die Nachbarn seiner Geschichte. Es ergibt sich auf diese Weise eine analytische Leitfrage, die sich sehr einfach anhört, kinderleicht sozusagen, die für Menschen, die nicht aus einer narrativen Tradition kommen, gleichwohl schwierig bleibt. In Bezug auf Matthäus 2,1–12 lautet sie: Warum nun und wozu wird uns diese Geschichte auf diese Weise an dieser Stelle erzählt? Was sollen wir sehen lernen, was sollen wir verstehen?

Mt 2,1–12 steht fast am Anfang des Matthäusevangeliums, nur zwei Textstücke gehen der Erzählung voraus, Mt 1,18–25, die Erzählung von der Geburt Jesu und Mt 1,1–17, die Genealogie Jesu. Auf Mt 2,1–12 folgt mit 2,13–23 die Erzählung von Flucht, Kindermord und glücklicher Rückkehr des bewahrten Kindes Jesus. Man kann Mt 1–2 insgesamt als Prolog des Evangeliums verstehen, muss wahrscheinlich aber Mt 3–4 noch dazunehmen, wie der breite Abschluss Mt 4,23–25 nahelegt. Von diesem Geschichtengefüge, in das Mt 2,1–12 eingepasst ist, soll im Folgenden nur die das Buch eröffnende Genealogie näher betrachtet werden, die für ein Verstehen von Mt 2,1–12 entscheidend wichtig ist.

3 Matt, Schicksal, 7.

4 Auch hier könnte eher die Erinnerung an wichtige Ereignisse aus der erzählten Welt der heiligen Schriften Israels zur besonderen Beweglichkeit des Sterns geführt haben als naive astrologische Vorstellungen. Denn in Mt 2,15 wird mit der Formulierung „Aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen“ das Schicksal dieses neugeborenen Kindes direkt mit den für Israel so konstitutiven Exoduserzählungen in eine Beziehung gesetzt, dieser Auszug aus dem Sklavenhaus Ägypten erfolgte aber wesentlich durch den Schutz eines wandernden Himmelsereignisses: „Und der HERR zog vor ihnen her, am Tage in einer Wolkensäule, um sie den rechten Weg zu führen, und bei Nacht in einer Feuersäule, um ihnen zu leuchten“ (Ex 13,21).

5 Hengel / Merkel, Magier, 139.

6 Vgl. aber Reiser, Alexanderroman.

Diese Genealogie wird eröffnet mit der wuchtigen Aussage „Buch des Ursprungs Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“.⁷ Besser könnte man auch nicht beginnen, wenn man ein „Neues Testament“ eröffnen wollte, denn hier wird auf den fernen Anfang der Bibel zurückverwiesen. „Buch des Ursprungs“ ist ein „deutlicher intertextueller Rückverweis auf die Septuagintafassung von Gen 2,4 und 5,1“⁸. Die so eng an den Beginn des Alten Testaments anschließende Eröffnung des Matthäusevangeliums zeigt einerseits, hier beginnt etwas Neues, ein neuer Teil der in den Schriften aufbewahrten einen heiligen Geschichte Gottes mit Israel. Sie zeigt andererseits ebenso klar, hier ist ein Zusammenhang gegeben, das „Buch der Geschlechterfolge Adams“ (Gen 5,1) findet eine Fortführung. Noch etwas für die heutige Lektüre sehr Wesentliches wird damit anhand von Mt 1 deutlich. In diesem „Buch des Ursprungs Jesu“ wird für Menschen erzählt, die in den Schriften Israels zu Hause sind, die sich darin auskennen und die ganz selbstverständlich hinter einzelnen Namen ganze Geschichten sehen können: „Das Alte Testament wird

Der Autor des Matthäusevangeliums bereitet auf diese Weise durch die Genealogie von Mt 1 seine Leserschaft in geschickter Weise vor auf die erzählten Ereignisse, die erzählte Welt von Mt 2,1-12.

als primärer intertextueller Bezugsrahmen auf den Plan gerufen.“⁹ Die Leserschaft wird vorbereitet auf eine „ganz und gar neue und ungewöhnliche Geschichte, die doch ganz und



gar den Verheißungen der Schrift entspricht.“¹⁰ In der Geburtsgeschichte in Mt 1,18–25 wird dann explizit formuliert, was die Genealogie implizit den Lesern signalisiert: „Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was der Herr durch [...] Propheten gesagt hat“ (Mt 1,22).

Mt 2 scheint vor dem Hintergrund dieser Sehnsucht geschrieben.

Die Eröffnung des Evangeliums macht aber nicht nur deutlich, für wen erzählt wird, sondern auch, wer hier erzählt: Es ist ein theologisch sehr kompetenter Mensch (kulturbedingt vermutlich männlich) mit literarischer Begabung und strukturellen Fähigkeiten: „Mt beginnt seine Schrift mit einem sorgfältig komponierten Geschlechtsregister. Diese Genealogie macht klar: Jesus entstammt einem alten Königsgeschlecht. Er ist kein beliebiger Davidide. Vielmehr zeigt die Phaseneinteilung des Geschlechtsregisters, daß er eine entscheidende Wende der Geschichte herbeiführen soll. Da jeweils 14 Generationen von Abraham bis David, von David bis zum Exil, vom Exil bis zu Jesus aufeinander folgen, muß mit Jesus eine neue Weltepoche beginnen.“¹¹

7 Alle biblischen Belege im Folgenden nach der Einheitsübersetzung in der Revision 2016, wenn nicht explizit andere Übersetzungen vermerkt sind.

8 Mayordomo-Marín, Anfang, 210.

9 Mayordomo-Marín, Anfang, 216.

10 So Niebuhr, Evangelium, 456.

11 Theißen, Davidssohn, 145.

Man lernt allerdings nicht nur etwas von der Vorliebe für Kompositionen und Strukturen dieses Autors, sondern man erfährt noch etwas Unerwartetes über diesen Autor. Er provoziert sehr gerne! Denn das so sorgfältig komponierte Geschlechtsregister überrascht die Zuhörenden oder Lesenden durch die explizite



Nennung von vier Frauen: „Juda zeugte den Perez und den Serach mit der *Tamar*“ (Mt 1,3); „Salmon zeugte den Boas mit der *Rahab* / Boas zeugte den Obed mit der *Rut*“ (Mt 1,5) und „David zeugte den Salomo mit der (*Frau*) *des Urija*“ (Mt 1,6). Es ist ein bewusster Formbruch, der hier vollzogen wird, eine überraschende Einfügung von Frauengeschichten in einer ansonsten nach patriarchalem Muster verlaufenden Genealogie. Vor allem aber entspricht „die weithin unkommentierte Erwähnung von weniger ruhmreichen Episoden aus der Vergangenheit der genannten Personen (Juda-Tamar, Prostituierte Rahab, David-Batseba) (...) nicht den Erwartungen.“¹² Dies ist noch zurückhaltend formuliert, es ist eine kühl kalkulierte Provokation, gerade für ein Lesepublikum, das in den Schriften Israels, im Alten Testament beheimatet ist. Die Provokation wird wesentlich noch dadurch gesteigert, dass diese Frauen eine weitere Besonderheit gemeinsam haben, es sind wohl allesamt nichtisraelitische Frauen, die hier erwähnt werden.¹³ Man wird die Nennung dieser Frauen(geschichten) daher programmatisch deuten müssen: „Vier heidnische Frauen in seiner Ahnentafel deuten an, daß sein Herrschaftsanspruch über Israel hinaus auch die Heiden umfassen wird.“¹⁴

Mt 2,1-12 hat so von Anfang an eine politische Komponente.

Der Autor des Matthäusevangeliums bereitet auf diese Weise durch die Genealogie von Mt 1 seine Leserschaft in geschickter Weise vor auf die erzählten Ereignisse, die erzählte Welt von Mt 2,1–12. Denn dort ziehen heidnische Fremde nach Jerusalem und fragen nach dem neugeborenen König der Juden. Mt 2,1–12 weckt für die im AT geistig beheimatete und durch die Genealogie an das AT erinnerte Leserschaft auf diese Weise ein vielfältiges biblisches Assoziations- und Motivfeld.

Wallfahrt der Völker – die Sehnsucht des Alten Testaments

„Nationen wandern zu deinem Licht / und Könige zu deinem strahlenden Glanz“ (Jes 60,3). In Jesaja 60 wird eine alttestamentliche Traditionslinie oder ein Motiv sichtbar, das bibelwissenschaftlich „Wallfahrt der Völker“ genannt wird. Motiv ist allerdings eine Bezeichnung, die eher verdeckt, worum es geht.

Erneut eine bewusste Irritation oder Provokation des Evangelisten für die ersten Leser und Leserinnen

Wallfahrt der Völker bezeichnet eine Hoffnung oder Sehnsucht der Menschen des Alten Israel, dass irgendwann, am Ende der Tage oder an der Wende der Geschichte auch die Völker verstehen, dass der Gott Israels der einzige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, der wahre Gesetzgeber und die einzige Orientierung ist, die Frieden geben kann, nicht nur für Israel, sondern für die ganze Welt. Die berühmtesten Texte, die von dieser Hoffnung erzählen, sind im Alten Testament ohne Zweifel Jes 2,1–5 und Mi 4,1–4. Hier wird auch am deutlichsten, dass es sich bei dem Motiv von der Wallfahrt der Völker im Kern um eine Friedenshoffnung handelt, für Israel und die ganze Welt. Mt 2 scheint vor dem Hintergrund dieser Sehnsucht geschrieben.

12 Mayordomo-Marín, Anfang, 222. Vgl. auch ebd. 2.2.3 Exkurs 4: Die Erwähnung der Frauen aus rezeptionskritischer Sicht.

13 Vgl. zu den Namen die ausführlichen Überlegungen bei Mayordomo-Marín, Anfang, 225–234, der allerdings die Herkunft von Tamar und Batseba für nicht definitiv geklärt hält („gehört zu den vielen Leerstellen“, ebd. 228)

14 Theißen, Davidssohn, 146 A2.

Insbesondere an einer Erzählung aus den Königsbüchern des Alten Testaments hat diese Sehnsucht immer wieder literarisch angeknüpft. Es ist die Geschichte vom Besuch der Königin von Saba bei König Salomo (1 Kön 10,1–13). Eine Königin

Was mag Matthäus veranlasst haben, statt Könige *magoi* nach Jerusalem reisen zu lassen?

kommt aus einem fernen, sagenhaften Land, um einem weisen König in Israel „mit Rätselfragen auf die Probe zu stellen“ (1 Kön 10,1), sie bringt reiche

Geschenke, auch Gold. In Jes 60,3 wird die Erinnerung an diesen Besuch zu einer Hoffnung auf Zukunft hin umgestaltet. Das Neue Testament insgesamt ist nur zu verstehen im Rahmen dieser Hoffnung des Alten Testaments. Das zeigt insbesondere auch das Matthäusevangelium. So spricht Jesus in Mt 8,11 von einer Zeit, in der „viele [...] von Osten und Westen kommen“ werden „und mit Abraham, Isaak und Jakob [...] zu Tisch sitzen“ und in Mt 12,42 heißt es, die „Königin des Südens wird beim Gericht gegen diese Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie kam vom Ende der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören. Und siehe, hier ist mehr als Salomo“.

Mt 2,1–12 ist vor diesem Hintergrund eine bezaubernde Erzählung vom Anfang der Erfüllung einer zentralen alttestamentlichen Sehnsucht. Gerade die Parallelen zur Geschichte vom Besuch der Königin von Saba sind unübersehbar. Auch in Mt

Wenn die Schlussfolgerung aus Mt 1,1-17 richtig ist, dass im Matthäusevangelium im Horizont des Alten Testament erzählt wird, kann die Wahl von heidnischen *magoi* nur als Referenz und Erinnerung an das Buch Daniel gedeutet werden.

2,1–12 kommen hochgestellte Fremde nach Jerusalem, auch sie stellen rätselhafte Fragen („Wo ist der neugeborene König der Juden?“ [Mt 2,2]) und auch sie bringen Schätze mit. Es ist der „Beginn der Huldigung aller Völker vor dem einen Herrn“¹⁵, wie die übergroße

Freude der heidnischen Besucher, in Israel endlich am richtigen Ort zu sein, zeigt: „Als sie das Gestirn sahen, freuten sie sich – groß, gar groß war ihre Freude“ (Mt 2,10, Übersetzung Fridolin Stier). In dreifacher Steigerung findet „die Freude des Findens, der erfüllten Sehnsucht“¹⁶ Ausdruck, vermutlich die sprachlich größte Freude in der ganzen Bibel.

Etwas allerdings ist ganz anders in Mt 2,1–12 als in der alttestamentlichen Text- und Traditionsgeschichte des Motivs der Völkerwallfahrt: Es kommen keine Könige nach Jerusalem! Es hätte so nahe gelegen von Königen zu erzählen, Jes 60,3 sozusagen wortwörtlich in eine Geschichte zu überführen. Matthäus aber erzählt nicht von Königen; es kommen, so der griechische Text *magoi*.

Wallfahrt der orientalischen Wissenschaftselite

Die Frage der richtigen Übersetzung von *magos* ist insofern schwierig, weil wir im Deutschen kein passendes Wort haben für die historische Realität, auf die hier angespielt wird.¹⁷ Einige Übersetzungen schreiben inzwischen einfach das griechische Wort auf Deutsch und sprechen von Magiern. Mit *magoi apo anatolôn*, also „von Osten“ kommende *magoi*, die ohne zu zögern zum König gehen und mit reichen Geschenken versehen sind, sind mit Sicherheit aber keine einfachen

15 Trilling, Evangelium, 37.

16 Trilling, Evangelium, 37.

17 Vgl. die umfassende Übersicht über die antiken Belegstellen des Wortes bei www.mneuhold.at/biblica/magos.html.

„Magier“ im heutigen Verständnis gemeint.¹⁸ Damit kann nur die intellektuelle Elite der östlichen heidnischen Religionen gemeint gewesen sein, priesterlich aktiv und astrologisch bewandert, es kamen also „Vertreter der orientalischen Wissenschaftselite“¹⁹, die sich im unmittelbarem Umfeld ihrer Herrschaftselite bewegt haben werden bzw. die zu dieser Elite dazugehört haben.

Vor allem Gerd Theißen hat herausgearbeitet, dass „in den von Rom unterworfenen oder bedrohten östlichen Völkern die Erwartung auf einen König lebendig war, der die Macht Roms ablösen werde“²⁰. Es gab vor dem Hintergrund römischer Macht und Unterdrückung die Sehnsucht nach einem neuen König, *apo anatolôn*, von Osten kommend.

Dieses Kind im Stall bedeutet aber die Umkehrung des Gewöhnlichen, die Entdeckung von Macht in Ohnmacht.

In diese Zeitstimmung hinein erzählt Matthäus. Die *magoi* in Mt 2,1–12 machten sich auf die Reise, weil sie in

diesem neugeborenen König der Juden eine auch für sie relevante Herrscher-gestalt sahen. Mt 2,1–12 hat so von Anfang an eine politische Komponente. Das Erschrecken des König Herodes in Mt 2,3 steht für das Erschrecken der gesamten politischen Mächte des damaligen Herrschaftssystems.

Doch so klar diese historische Konturierung der Reisegesellschaft einerseits auch ist, so provozierend erscheint sie andererseits, wenn man die Schriften Israels, das Alte Testament, als primären Referenzraum im Blick hat.²¹ Menschen, die Astrologie betreiben, um die Sterne nach dem Lauf der Welt zu befragen, das war für fromme Juden der Inbegriff heidnischen Gräuels, übrigens für konservative Christen ist das bis heute so. Es geht in Mt 2,1–12 um Menschen aus den Völkern, vor denen in der jüdischen Tora so gewarnt worden ist: „Wenn du in das Land hineinziehst, das der HERR, dein Gott, dir gibt, sollst du nicht lernen, die Gräueltaten dieser Völker nachzuahmen. Es soll bei dir keinen geben, [...] der Losorakel befragt, Wolken deutet, aus dem Becher weissagt, zaubert, [...] Totengeister befragt, keinen Hellseher, keinen, der Verstorbene um Rat fragt. [...] Denn diese Völker [...] hören auf Wolkendeuter und Orakelleser. Für dich aber hat der HERR, dein Gott, es anders bestimmt“ (Dtn 18,9–14).

Solche „Wolkendeuter und Orakelleser“, solche Experten für die Gräueltaten der Völker, sind es, die da in Jerusalem eintreffen (auch wenn die LXX in Dtn 18 das Wort *magos* nicht verwendet). Zur Huldigung des neugeborenen Königs der Juden trifft in religiöser Hinsicht also eigentlich verabscheuungswürdiges ‚Heidengesindel‘ in Jerusalem ein. Erneut eine bewusste Irritation oder Provokation des Evangelisten für die ersten Leser und Leserinnen, denn Matthäus charakterisiert diese *magoi* in keiner Weise negativ, im Gegenteil: sie werden als fromme und sympathische Menschen gezeichnet; nicht nur huldigen wollen sie dem neugeborenen König der Juden, sie wollen ihn auch reich beschenken: „[...] brachten ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe als Gaben dar“²² (Mt 2,11). Krönender Abschluss dieser so ungewöhnlich positiven Schilderung heidnischer *magoi* ist die Notiz, dass „ihnen aber im Traum geboten wurde“ (Mt 2,12) und sie diesem Gebot gehorchten. Die Formulierung „im Traum geboten“ ist zwar erkennbar zurückhaltender, als die sich unmittelbar anschließende Formulierung „da erschien dem

18 Gerade bei Matthäus verbietet sich geradezu eine schlichte Übersetzung von *magos* mit Magier, wenn beachtet wird, dass Matthäus „dämonistische und magische Stoffe der Logienquelle und des Markus-Evangeliums durch Umformulierungen, Kürzungen und Streichungen in seinem Evangelium außerordentlich weit zurückdrängt“, so Böcher, Matthäus, 21. Die Übersetzung von *magoi* mit „Weise“ ist besser, aber abgegriffen, würde man *magoi* dagegen mit „die Wissenden“ übersetzen, würde auch der moderne Leser, die Leserin so aufhorchen, wie die ersten Leser und Leserinnen aufgehört haben dürften.

19 Theuer, Geburtsgeschichten.

20 Theißen, Davidsson, 149.

21 Matthäus hat durch Mt 1 bisher nur dieses Referenzsystem aufgerufen, von daher sind Verweise auf antike Traditionen, in denen Astrologen den Wechsel von Herrschern vorhersagen (vgl. dazu nur Theißen, Davidsson, 153 Anm. 15) für das Verständnis von Mt 2,1–12 nicht weiterführend.

22 Die Deutung dieser Geschenke als symbolische Gaben ist vielfältig, wobei die Symbolik jeweils etwas anders akzentuiert wird; (vgl. beispielsweise <https://curiositas-mittelalter.blogspot.com/2019/01/heilige-drei-koenige.html>). Wesentlicher und klarer bestimmbar scheinen allerdings die Bezüge dieser Geschenke zum alttestamentlichen Motivfeld der Völkerwallfahrt, so wird in Jesaja 60,6 an den Besuch der Königin von Saba erinnert und dabei werden Gold und Weihrauch als Gaben erwähnt (ähnlich in Psalm 72,10–15).

Josef im Traum ein Engel des Herrn“ (Mt 2,13), durch die unmittelbare Aufeinanderfolge beider Formulierungen wird aber gleichwohl deutlich, dass Gott selbst zu heidnischen *magoi* im Traum spricht. Diese *magoi* sind auf ihre Art gottesfürchtige Menschen und ihre heidnische Prägung wird hier ganz neutral zur Kenntnis genommen und in keiner Weise verdammt.

Weisheit der Heiden, Weisheit der Schrift und das Erschrecken der Macht

Was mag Matthäus veranlasst haben, statt Könige *magoi* nach Jerusalem reisen zu lassen? Wollte er nur die Provokation fortsetzen, die er in Mt 1 begonnen hat, als er in den patriarchalen jüdischen Stammbaum des Messias vier Frauen(geschichten) mitaufnahm? Matthäus, ein Evangelist, der seine Leserschaft provozieren will? Sicherlich ist dies ein Aspekt, der generell etwas mehr Beachtung verdient

Es geht um die Fragen von Herrschaft und Macht, es geht um die Frage, wie darauf zu reagieren ist, wenn Gottes Herrschaft in die Welt eintritt, es geht um den Gegensatz von menschlicher Herrschaft durch Gewalt und Macht und göttlicher Herrschaft in kindlicher Ohnmacht.

(man vgl. nur Mt 5,21–22 „Ihr habt gehört, dass gesprochen wurde zu den Alten [...] Ich aber sage euch“), aber dann hätte Matthäus auch die Provokation aus Mt 1 fortsetzen und vom Kommen von Königinnen erzählen können, ganz in der Linie der Erzählung vom Besuch der Königin aus Saba bei Salomo und unter der Perspektive,

„seht hier ist mehr als Salomo“. Es muss daher noch einen anderen Grund geben, warum Matthäus von *magoi* spricht.

Wenn die Schlussfolgerung aus Mt 1,1–17 richtig ist, dass im Matthäusevangelium im Horizont des Alten Testament erzählt wird, kann die Wahl von heidnischen *magoi* nur als Referenz und Erinnerung an das Buch Daniel gedeutet werden.²³ Denn nur in der griechischen Übersetzung des Buches Daniel, insbesondere in der sog. Theodotionübersetzung, findet sich das Wort *magos* häufig als Bezeichnung des Beraterkreises der heidnischen Könige aus dem Zweistromland. In der 2007 revidierten Zürcher Bibel wird daher wohl in Aufnahme dieser griechischen Übersetzungstradition weithin von „Magiern“ gesprochen: „Da befahl der König, die Magier und die Zauberer und die Hexer und die Sterndeuter zu rufen, um dem König seine Träume kundzutun“ (Dan 2,2). Und in Dan 2,27–28 klärt Daniel den König über die begrenzte Leistungskraft dieser Berater auf: „Daraufhin sprach Daniel vor dem König: Keine Weisen, Zauberer, Magier oder Seher können dem König das Geheimnis kundtun, nach dem der König fragt. Aber es gibt einen Gott im Himmel, der Geheimnisse enthüllt“ (Zürcher Bibel).

Vor allem eine Geschichte im Danielbuch könnte für die Gestaltung von Mt 2,1–12 als inspirierende Hintergrunderzählung gedient haben.²⁴ In Dan 5 wird von einem Gastmahl des Königs Belschazzar erzählt, von einer Schändung der heiligen Kultgefäße des Tempels aus Jerusalem aus königlichem Übermut und von einer geheimnisvollen geisterhaften Hand, die daraufhin noch geheimnisvollere Worte an die Wand schreibt. Der König erschrickt (Dan 5,6), als er diese Hand

²³ Die folgenden Überlegungen werden nicht unwesentlich dadurch unterstützt, dass Matthäus derjenige Evangelist ist, der mit Sicherheit das Buch Daniel gekannt und gelesen hat, denn in Mt 24,15 ergänzt Matthäus eine (apokalyptische) Aussage, die er von Markus übernimmt, mit den Worten: „durch den Propheten Daniel vorhergesagt“ (vgl. zur Frage, welche Quellen Matthäus zur Hand waren ansonsten nur die Übersicht bei Meister, Dimension, 23 und Frankemölle, Matthäus, 52)

Gleich zwei griechische Übersetzungen scheinen in neutestamentlicher Zeit vorgelegen zu haben, vgl. zur Frage, welche Übersetzung Matthäus kannte nur Boismard, L'ancien testament.

²⁴ Vgl. zur griechischen Textgestalt der Theodotionübersetzung von Dan 5 im Unterschied zur LXX Übersetzung Braasch, LXX-Übersetzung, 6.2 Einzellexegese von Dan 5.

sieht, und er erschrickt noch mehr (Dan 5,9), als er erkennen muss, dass seine *magoi* (Dan 5,11.15) keine Erklärung haben für diese Schrift. In Mt 2,3 wird das Verb aus Dan 5,9 aufgenommen, wieder erschrickt ein König, diesmal über eine von *magoi* gestellte Frage, auf die er keine Antwort hat.

Das Evangelium ist Zeuge für die Transformation politischer Macht.

Die Geschichte in Dan 5 erzählt dann, wie Daniel, der jüdische Weise, geholt wird auf Weisung der Frau des Königs:

„In deinem Königreich gibt es einen Mann, in dem der Geist der heiligen Götter ist [...]. Und König Nebukadnezar, dein Vater, hat ihn eingesetzt als Obersten der Magier, Zauberer, Sterndeuter und Wahrsager“ (Dan 5,11 [Zürcher Bibel]). Vielleicht liegt hier ja ein Grund für die Fähigkeit des Matthäus, die heidnischen *magoi* so positiv zu zeichnen, sie sind für diesen Kenner des Danielbuches in gewisser Weise Nachfahren des berühmten Propheten Daniel.

Auch in Mt 2,1–12 ruft wie in Dan 5 ein König nach seinen Weisen und Intellektuellen. Allerdings sind die Rollen nun vertauscht, oder verdreht. Heidnische *magoi* werden diesmal nicht zur Lösung gerufen, sie kommen zu dem König von Jerusalem aus eigenem Antrieb. Die Weisheit dieser heidnischen Intellektuellen reicht aus, um sich auf den Weg zu machen. Sie ist gut genug, die Richtung zu erkennen, sie ist aber nicht fähig, das Ziel zu finden. Denn die *magoi* denken im Rahmen des Üblichen, ein neu geborener König muss am Königshof zu finden sein, ein König muss ein Mächtiger sein, kein Ohnmächtiger.

Dieses Kind im Stall bedeutet aber die Umkehrung des Gewöhnlichen, die Entdeckung von Macht in Ohnmacht. Um die Geburt dieses Kindes verstehen, um Macht in Ohnmacht und Dunkelheit erkennen zu können, bedarf es der Offenbarung, bedarf es der heiligen Schriften und ihrer Deuter. Wie in Dan 5 sind es jüdische Schriftgelehrte, die weiser sind als selbst die intellektuelle Elite der Heiden. Diese von Herodes zusammengerufenen jüdischen Weisen liefern, als sie befragt werden, durchaus die richtige Antwort. Aber wie erschreckend: ihre richtige Antwort hat keine Konsequenzen, sie ziehen nicht aus nach Bethlechem, um dem Kind zu huldigen, sie weisen den Weg, gehen ihn aber nicht. Sie bleiben im Bann der politischen Macht. Dies ist fast noch erschreckender als das Verhalten des Königs, der ebenfalls ganz im Denken der Macht verbleibt, nur Konkurrenz sehen kann und darauf nur mit Eliminierung zu antworten weiß.

„In der Matthäuserzählung hat in gewisser Weise ein Rollentausch stattgefunden: Jetzt sind es die religiösen Vertreter des jüdischen Volkes, die sich vor den Karren des bösen Herrschers spannen lassen und ihm bei der Bekämpfung des Messiaskindes mit Rat zur Seite stehen; die heidnischen Weisen, deren literarische Vorgänger am ägyptischen bzw. babylonischen Hof noch die Rolle der etwas hilflosen Verbündeten heidnischer Macht spielten, sind hier Identifikationsfiguren für die rechte Haltung Jesus gegenüber.“²⁵

Mt 2,1–12 scheint hier sein Zentrum zu haben, die geheimnisvollen *magoi* und der spektakuläre Stern lenken davon fast ein bisschen ab: Es geht um die Fra-

25 Mayordomo-Marín, Anfang, 294.

gen von Herrschaft und Macht, es geht um die Frage, wie darauf zu reagieren ist, wenn Gottes Herrschaft in die Welt eintritt, es geht um den Gegensatz von menschlicher Herrschaft durch Gewalt und Macht und göttlicher Herrschaft in kindlicher Ohnmacht. Nichts wird davon erzählt, wie die *magoi* darauf reagiert haben, dass sie den neugeborenen König der Juden, den künftigen Weltherrscher, als Kind in einem Stall entdecken. Sie waren, so lapidar der Erzähler, mit großer Freude erfüllt, als sie den Stern sahen „hoch über, wo das Kind war“ (Mt 2,9, Übersetzung Fridolin Stier). Das reichte diesen *magoi* als Zeichen, sie vertrauten dem Zeichen des Sterns, wie die Schriftkundigen den Zeichen der Schrift nicht vertrauten. Sie gingen in das Haus, fielen nieder, huldigten und überreichten ihre doch eher für die Umgebung eines Palastes gedachten Geschenke. Mehr wird nicht erzählt. Eine Leerstelle, den Lesern und Leserinnen zum Nachdenken aufgegeben. Der ohnmächtige neugeborene König im Stall ist bis heute immer wieder neu eine anstößige Irritation: „Wie oft wünschten wir, daß Gott sich stärker zeigen würde. Daß er dreinschlagen würde, das Böse ausrotten und die bessere Welt schaffen. Alle Ideologien der Gewalt rechtfertigen sich mit diesen Motiven: Es müsse auf solche Weise zerstört werden, was dem Fortschritt und der Befreiung der Menschheit entgegenstehe. Wir leiden unter der Geduld Gottes. Und doch brauchen wir sie alle.“²⁶

Papst Benedikt XVI. verband diese Geduld und Schwachheit Gottes mit dem Bild des Lammes: „Der Gott, der Lamm wurde, sagt es uns: Die Welt wird durch den Gekreuzigten und nicht durch die Kreuziger erlöst. Die Welt wird durch die Geduld Gottes erlöst und durch die Ungeduld der Menschen verwüstet.“ Sein Nachfolger, Papst Franziskus, bezieht sich dagegen immer wieder auf die weihnachtlich relevanten Texte des Neuen Testaments. In der Predigt zur Christmette 2017 bündelte der Papst seine Gedanken zu einem Gebet an der Krippe: „Ergriffen von Freude über dein Geschenk, bitten wir dich, kleines Kind von Betlehem, dass dein Weinen uns aufwecke [...]. Deine Zärtlichkeit wecke unsere Sensibilität und schenke uns, dass wir uns angesprochen fühlen, dich in all jenen zu erkennen, die in unseren Städten, in unserem Alltag, in unseren Leben ankommen. Deine revolutionäre Zärtlichkeit überzeuge uns, dem Ruf zu folgen und uns für die Hoffnung und Zärtlichkeit unserer Leute einzusetzen.“²⁷

Ein Gebet an der Krippe, das auch für eine heidnische orientalische Wissenschaftselite „sprechmöglich“ scheint. Vielleicht hat Papst Franziskus sich inspirieren lassen von der so reizvollen Leerstelle in Mt 2,1–12, als die orientalische Wissenschaftselite feststellen musste, dass der neugeborene König der Juden nicht im Palast und nicht in der Hauptstadt zu finden ist, sondern draußen vor dem Tor in kleinstädtischer Provinzialität: „Eine ganz neue Art von Weltherrschaft kündigt sich hier an, eine Weltherrschaft durch ethische Gebote. Sie liegt auf anderer Ebene als die Herrschaft der Römer [...] und des Orients. Sie unterscheidet sich von den jüdischen Messiaserwartungen der damaligen Zeit. Was wir im MtEv beobachten können, ist aber nicht nur die Erfüllung dieser Erwartungen. Das Evangelium ist Zeuge für die Transformation politischer Macht.“²⁸ Mt 2,1–12 ist in dieser Hinsicht eine Erzählung, die Leserinnen und Leser vorbereitet auf und hinführt zur großen Rede, der „Bergpredigt“, in Mt 5–7, in der

26 Papst Benedikt XVI., Predigt vom 24. April 2005.

27 Papst Franziskus, Predigt V. 24. Dezember 2017.

28 Theißen, Davidsson, 164.

der „neugeborene König der Juden“ (Mt 2,2) sein Programm zur Transformation politischer Macht verkünden wird, ein Programm, in dem sich Revolution und Zärtlichkeit zu allen Geschöpfen miteinander verbinden. Diese Linie der Transformation politischer Macht wird dann fortgeführt in Mt 21,1–17, wo es zur öffentlichen Proklamation kommt: „Sagt der Tochter Zion: / Siehe, dein König kommt zu dir. / Er ist sanftmütig / und er reitet auf einer Eselin“²⁹. Und wo es zu einem „eschatologischen Austausch der Tempelgemeinde“³⁰ kommt: „Die, die mit dem Geld hantieren, verschwinden, die Marginalisierten der Gesellschaft, konkret auftretend als die Blinden und Lahmen, kommen.“³¹ Wieder eine Provokation der Leserschaft, ganz ähnlich wie es bereits in Mt 2,1–12 zu einem überraschenden und provozierenden Rollentausch zwischen heidnischen *magoi* und jüdischen Weisen gekommen war.³²

Literatur

Bichsel, Peter, Der Leser. Das Erzählen: Frankfurter Poetik-Vorlesungen, Darmstadt 1982.

Böcher, Otto, Matthäus und die Magie, in: Ludger Schenke (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium (FS Wilhelm Pesch), Stuttgart 1988, 11-24.

Boismard, Marie-Émile, L’ancien testament grec dans l’évangile de Matthieu. Septante ou Théodotion?, in: Jože Krašovec (Hg.), The Interpretation of the Bible. The International Symposium in Slovenia (JSOT.S 289), Sheffield 1998, 245–254.

Braasch, Birte, Die LXX-Übersetzung des Danielbuches – eine Orientierungshilfe für das religiöse und politisch-gesellschaftliche Leben in der ptolemäischen Diaspora. Eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung von Dan 1-7, Hamburg 2003.

Ederer, Matthias, Art. Bileam (NT), in: WiBiLex [<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/50004/>]

Frankemölle, Hubert, Matthäus. Kommentar Bd. I, Düsseldorf 1994.

Hengel, Martin / Merkel, Helmut, Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religionsgeschichte und der Theologie des Matthäus, in: Paul Hoffmann (Hg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, Freiburg, Basel, Wien 1973, 139-169.

Lohfink, Norbert, Der Messias König und seine Armen kommen zum Zion. Beobachtungen zu Mt 21,1-17, in: Ludger Schenke (Hg.), Studien zum Matthäusevangelium (FS Wilhelm Pesch), Stuttgart 1988, 181-200.

29 Vgl. zu den Implikationen der Wahl dieses Reittiers die ausführlichen Überlegungen bei Spiegel, Pferd.

30 So Lohfink, Messias König, 193.

31 Lohfink, Messias König, 193.

32 „Eine eigene Untersuchung wäre noch der Bezug von Mt 21,1-17 zu Mt 1 – 2 wert“ (Lohfink, Messias König, 199 A 45).

- Matt, Peter von, Vom Schicksal der Phantasie. Ein Vorwort, in: Ders., Das Schicksal der Phantasie. Studien zur deutschen Literatur, München, Wien 1994, 7-10.
- Mayordomo-Marín, Moisés, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2 (FRLANT 180), Göttingen 1998.
- Meister, Daniel J., Die intertextuelle Dimension der Darstellung der Gegner Jesu im Matthäusevangelium. Mit besonderer Berücksichtigung des Propheten Jeremia (Dissertation Bern 2013); <https://boristheses.unibe.ch/933/> [2016].
- Niebuhr, Karl Heinz, Das Evangelium nach Matthäus. Vom Ursprung, in: Egbert Ballhorn / Georg Steins / Regina Wildgruber / Uta Zwingenberger (Hg.), 73 Ouvertüren. Die Buchanfänge der Bibel und ihre Botschaft, Gütersloh 2018, 452-460.
- Papst Benedikt XVI., Predigt vom 24. April 2005 [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html]
- Papst Franziskus, Predigt V. 24. Dezember 2017 [https://www.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2017/documents/papa-francesco_20171224_omelia-natale.html].
- Reiser, Markus, Der Alexanderroman und das Markusevangelium, in: Hubert Cancik (Hg.), Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium, Tübingen 1984, 131–163.
- Spiegel, Egon, Pferd oder Gott. Sozio-theologische Grundlegung gewaltfreier Konfliktlösungs- und Weltgestaltungsversuche, in: Religionspädagogische Beiträge 27/1991, 79-96.
- Theißen, Gerd, Vom Davidsson zum Weltherrscher. Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Matthäusevangeliums, in: Michael Becker (Hg.), Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt (FS Heinz-Wolfgang Kuhn), Leiden, Boston, Köln 1999, 145-164.
- Theuer, Gabriele, Art. Geburtsgeschichten Jesu/Weihnachten, bibeldidaktisch, in: WiReLex; <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200771/>
- Trilling, Wolfgang, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teil, Leipzig 1962.

Wohin führt uns der Stern von Betlehem?

Ein Blick auf einen bekannten Bibeltext

„Und du, Betlehem, Land Juda:
Mitnichten bist du die geringste
unter den Fürstschäften Judas!
Denn aus dir kommt ein Fürst,
der weiden wird mein Israel-Volk.“

Georg Steins

Dr. theol., Professur für Biblische Theologie: Exegese des Alten Testaments am
Fachbereich Katholische Theologie der Universität Osnabrück

Die Erzählung von den „Heiligen drei Königen“, genauer: den Sterndeutern aus dem Osten steht im 2. Kapitel des Evangeliums nach Matthäus. Im Folgenden greife ich auf die genaue Übersetzung von Fridolin Stier zurück:

„Als nun Jesus zu Betlehem in Judäa, in den Tagen des Königs Herodes, geboren war - da! Sternkundige fanden sich aus Ländern des Aufgangs in Jerusalem ein und sagten: Wo ist der jüngst geborene König der Juden? Wir haben sein Gestirn im Aufgang gesichtet und sind gekommen, uns tief vor ihm zu verneigen.

Als der König Herodes das hörte, geriet er durcheinander, und ganz Jerusalem mit ihm. Und er versammelte alle Hohenpriester und Schriftgelehrten des Volkes und erfragte von ihnen, wo der Messias geboren werde. Sie sagten ihm: Zu Betlehem in Judäa; denn so ist es geschrieben durch den Propheten:

„Und du, Betlehem, Land Juda:
Mitnichten bist du die geringste
unter den Fürstschäften Judas!
Denn aus dir kommt ein Fürst,
der weiden wird mein Israel-Volk.“

Danach rief Herodes die Sternkundigen insgeheim und erkundete von ihnen genau die Zeit, wann das Gestirn erschienen war. Dann schickte er sie nach Betlehem und sprach: Geht und forschet genau nach dem Kind! Sobald ihr es gefunden, berichtet mir, damit auch ich hingehge und mich vor ihm tief verneige.

Sie hörten auf den König und brachen auf. Und da! Das Gestirn, das sie im Aufgang gesichtet: Voraus zog es ihnen, bis es hinkam und stillstand hoch über, wo das Kind war. Als sie das Gestirn sahen, freuten sie sich - groß, gar groß war ihre Freude. Und sie traten in das Haus und sahen das Kind bei Maria, seiner Mutter. Und sie warfen sich nieder und verneigten sich tief vor ihm. Dann öffneten sie ihre Schatztruhen und brachten ihm Gaben dar: Gold und Weihrauch und Myrrhe. Und gewiesen im Traum, nicht zu Herodes umzukehren, entwichen sie auf anderem Weg in ihr Land.“

Zum Weihnachtsfest gehören Sterne – in jeder Größe und Form und aus jedem Material, leuchtende Stimmungsaufheller in dunklen Tagen. Sterne schmücken Schaufenster und Straßen, Postkarten und Weihnachtsbäume. Über den Weihnachtskrippen ist oft ein besonders schöner Schweifstern, ein Komet, angebracht. Biblisch bilden Krippe und Stern allerdings kein Paar: In der Erzählung aus dem Lukasevangelium (Kapitel 2) vom Neugeborenen im gewöhnlichen Futtertrog – poetisch verklärt als Krippe – taucht der Stern nicht auf. Der Weg der Weisen aus dem Osten, dem „Morgenland“, die nach dem Matthäusevangelium dem Stern folgen, endet mit der Übergabe der Geschenke an das Kind und seine Mutter „in einem Haus“ in Betlehem, nicht im Stall. In der Überlieferung erst haben sich die Erzählungen vermischt: Daher leuchtet nun der Stern schon über der Krippe. Über diesen Stern von Betlehem ist immer wieder spekuliert worden: Lässt sich um das Jahr Null herum ein auffälliges Himmelfänomen geschichtlich nachweisen? Könnte der Evangelist von diesem exzeptionellen astronomischen Phänomen gewusst und darauf angespielt haben? „Stern“ kann vieles genannt werden;

handelt es sich um einen Kometen oder um eine andere seltene Himmelserscheinung, zum Beispiel eine Planetenkonjunktion? Kurz vor dem Jahr Null gab es wohl eine besondere Nähe der Planeten Jupiter und Saturn. Ist das der geschichtliche Hintergrund im Evangelium? Wäre das nicht zugleich auch ein handfester

Statt das Motiv des Sterns zu isolieren und nach einer gesonderten astronomischen Anknüpfung zu suchen (die immer vage und wenig aussagekräftig bleibt), ist es angemessener, genau hinzusehen und hinzuhören, worum es in der Erzählung geht.

Beweis für die historische Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählung?

Die Bibelwissenschaft hat sich in den letzten Jahrzehnten von solchen Mutmaßungen immer weiter entfernt. Was ist gewonnen, wenn Astronomen ein

außergewöhnliches Phänomen um das vermutete Geburtsjahr Jesu herum berechnen könnten? Wissen wir dann mehr über Jesus von Nazareth? Können wir die Erzählung im zweiten Kapitel des Matthäusevangeliums dann besser verstehen? Passt das merkwürdige „Verhalten“ des Sterns, der vor den Reisenden im Zickzack herzieht und dann auch noch über einem Haus stehenbleibt, überhaupt zu unserem Wissen von den Sternen? Darf eine antike Erzählung überhaupt über einen solchen naturwissenschaftlichen Leisten geschlagen werden?

In der wissenschaftlichen Bibelauslegung lautet die Antwort auf diese Fragen knapp und bündig: Nein! Aber damit wird die Erzählung nicht bedeutungslos. Im Gegenteil! Andere Wege der Deutung sind vielversprechender, ihre Ergebnisse in meinen Augen aufregender.

Statt das Motiv des Sterns zu isolieren und nach einer gesonderten astronomischen Anknüpfung zu suchen (die immer vage und wenig aussagekräftig bleibt), ist es angemessener, genau hinzusehen und hinzuhören, worum es in der Erzählung geht.

Die biblische Erzählung in Matthäus 2 legt selbst andere deutliche Spuren, die sich gut verfolgen lassen und helfen, die Erzählung theologisch zu verstehen:

Eine erste Spur: Matthäus erzählt eine dramatische Konfliktgeschichte; es geht um zwei Könige, alles ist hochpolitisch und gewaltbesetzt. Der ältere, der amtierende König Herodes, fürchtet um seine Herrschaft und geht, wie in Matthäus Kapitel 2 im Fortgang erzählt wird, aufs Ganze, wenn er vor einer groß angelegten Kindermordaktion nicht zurückschreckt, um das neu geborene Kind, seinen möglichen Konkurrenten, zu vernichten. Bibelkundige wissen, dass Vergleichbares schon einmal erzählt wurde, und zwar vom ägyptischen Pharao im alttestamentlichen Buch Exodus, Kapitel 1 und 2. Damals ist Mose als Kleinkind der Mordaktion durch eine Finte seiner Mutter und seiner älteren Schwester knapp entkommen und wurde später zum Anführer des Volkes bei dessen Befreiung. Matthäus zeichnet Jesus in seinem Evangelium immer wieder nach dem Vorbild des Mose, wenn er seine Jüngerschaft lehrt, dass Gott den Menschen zutraut, in einer Welt der Gewalt den Hass zu überwinden (vgl. Matthäus, Kap. 5).

Eine zweite Spur: Auch sie führt ins Alte Testament zurück. Ein rätselhafter Spruch aus dem Buch Numeri wird auf den von vielen erwarteten König, gewissermaßen einen neuen David, ausgelegt, der Israel aus seiner politischen Misere befreit und an den Glanz früherer Zeiten anknüpft. Das 4. Buch Mose, dem Buch Numeri, spricht vom „Aufgehen eines Sterns in Jakob und von einem Szepter, das sich in Israel erhebt“ (Kapitel 24). Das Szepter ist ein Königssymbol (der Sarg der im letzten Jahr beigesetzten englischen Königin war auch damit geschmückt), aber ebenso symbolisiert in der antiken Welt der Stern den Herrscher. Seit Alexander dem Großen Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. werden Herrscher zum Beispiel auf Münzen mit dem Stern abgebildet: Der Stern soll anzeigen, dass die königliche Macht über diese Welt hinausgeht, sozusagen vom Himmel kommt.

Eine dritte Spur: Die Sternkundigen aus dem Osten (es geht um weise Männer, die zum Beispiel als Ratgeber für einen König tätig sind, nicht um Könige; dass es drei sind, steht nicht im Neuen Testament) stellen von sich aus einen Zusammenhang zwischen dem Stern und dem neuem König her, weil sie diese im Altertum im Mittleren Osten verbreiteten Überlieferungen kennen. Aus dem Osten kommend – dort geht die Sonne auf, von dort kommt Licht in die Welt – haben sich diese Vorstellungen in der Antike schon vor der Geburt Jesu auch im Westen des römischen Reiches verbreitet. Kurz nach Cäsars Tod war für sieben Tage ein Komet, der „Stern Caesars“/ *sidus Iulium*, der berühmteste Komet der Antike, zu sehen, für die Römer ein Zeichen der Aufnahme Cäsars unter die Himmlischen. Augustus griff das bereitwillig auf und bezog die Himmelserscheinung als Bestätigung seiner Herrschaft auf sich: Sie steht gewissermaßen unter einem glücklichen Stern.

Die vierte Spur fügt sich in diesen immer deutlicher hervortretenden Zusammenhang der Motive und Symbole ein und wird von Matthäus in seiner Erzählung selbst angesprochen: Der neugeborene König ist der von den Propheten angekündigte neue König, der Gesalbte (auf Hebräisch: „der Messias“, auf Griechisch: „der Christus“; Matthäus 2,4), der wie David in Betlehem geboren wird. Der Blick in die biblischen Schriften schenkt Eindeutigkeit. Matthäus erläutert mit seiner Erzählung von den Weisen und dem Stern, was im ersten Satz seines Evangeliums steht: Jesus ist Nachkomme des Königs David, ein neuer David.

Eine fünfte Spur: Dass wir hier ins Zentrum der matthäischen Erzählung gelangt sind, zeigt sich unmissverständlich beim Blick auf den ganzen Text: In seiner Mitte steht ein Bibelzitat aus dem Buch des Propheten Micha (5,1 u.3):

Daraus folgt: Der Stern als solcher sagt nichts und er weist nichts.

in der Provinz Judäa wird der Geburtsort eines Fürsten sein, eines „Hirten, der Gottes Israel-Volk weiden wird“.

Der Text kreist gewissermaßen um dieses Zitat, womit dessen Bedeutung unterstrichen wird. Und erneut spielt die Sterndeutererzählung Königsmotivik ein: Im ganzen Alten Orient und so auch im Alten Israel wird der König beschreiben als „Hirte“ (vgl. Psalm 23, das Lied vom königlichen Hirten).

Daraus folgt: Der Stern als solcher sagt nichts und er beweist nichts, weil wir aus der von biblischen Motiven getränkten Erzählung des Matthäus keinen Bericht machen könnten, der dazu noch astronomisch ausgewertet werden könnte. Das

Die Botschaft des Sterns von Betlehem heißt: Dieser Jesus, das Kind einfacher Leute, unter ärmlichen Umständen geboren, „spielt in der Königsklasse“.

ist sachfremd, denn die Bibel spricht eine andere Sprache: Sie verwendet starke Symbole, deren Bedeutung wir uns – wie so oft – aufgrund des großen geschichtlichen Abstandes und fehlen-

den kulturellen Detailwissens erst wieder erarbeiten müssen, vor allem im Rückgang auf das Alte Testament und seine Symbolwelt. Biblische Erzählung sind keine Berichte, aber sie sind deshalb nicht weniger wahr oder aussagekräftig.

Die Botschaft des Sterns von Betlehem heißt: Dieser Jesus, das Kind einfacher Leute, unter ärmlichen Umständen geboren, „spielt in der Königsklasse“. Aber es geht bei ihm nicht so zu, wie üblicherweise bei den Königen, was Jesus in seinem späteren Leben gegenüber seiner Anhängerschaft immer wieder betont hat. Er sichert seine „Herrschaft“ nicht mit politischen Winkelzügen und Auftragsmorden ab. Mit ihm ist die Zeitenwende möglich, ein echter Exodus, ein Auszug aus der Welt der zerstörerischen Gewalt, die nur den eigenen Vorteil und den Benefit der Clique im Sinn hat, mag auch die Welt vor die Hunde gehen.

Und eine weitere Spur: Die Sternkundigen aus dem Osten bringen edle Gaben zu diesem Kind, die eines Königs würdig sind. Auch das ist wieder eine biblische Spur, die Matthäus legt: Israels Propheten hatten von einer Zukunft gesprochen,

In Jerusalem hören sie, dass Frieden möglich ist, dass kein Herrscher gezwungen ist, Kriege zu beginnen, dass die Welt vielmehr gedeiht, wenn Recht und Gerechtigkeit zum Zuge kommen.

in der alle Menschen zum Gott Israels kommen. Sie finden sich – so die Vorstellung des Propheten Jesaja – ganz konkret in Jerusalem ein, um dort den Gott, den Schöpfer und Befreier, zu verehren. Sie wallfahrten nach Jerusa-

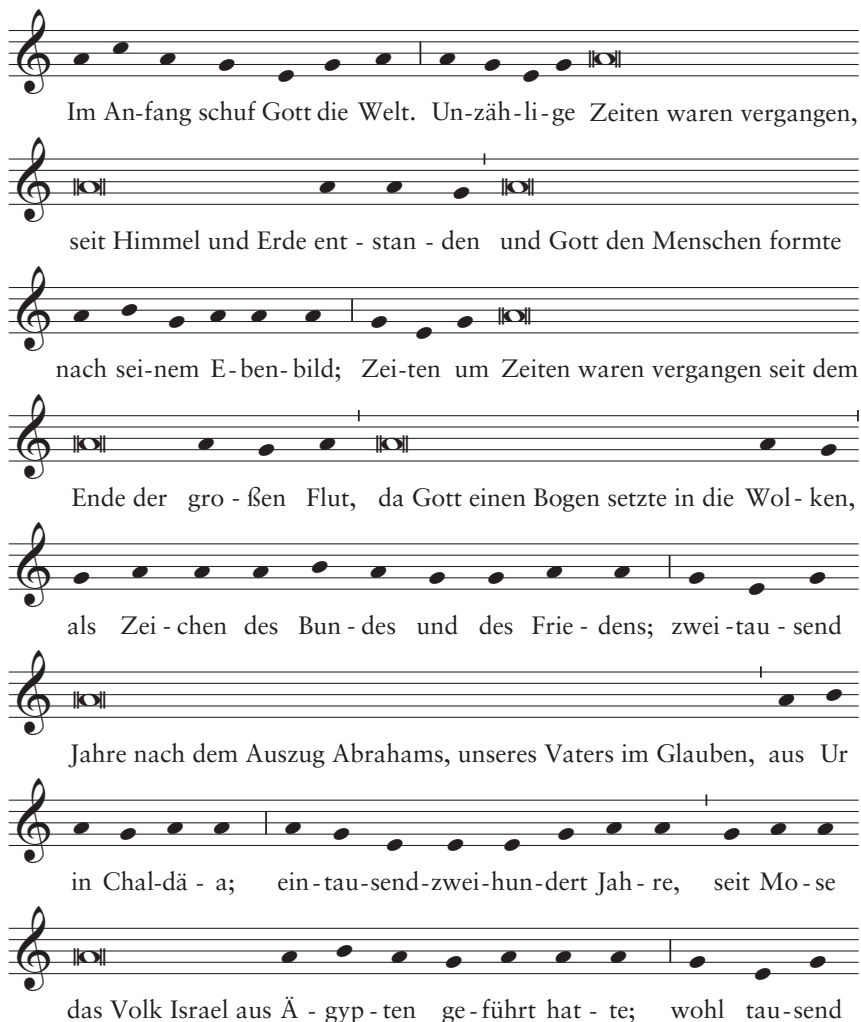
lem und bringen Gastgeschenke für den himmlischen König mit (Jesaja Kapitel 60). Was aber zieht sie nach Jerusalem? Es ist die Suche nach einer besseren Welt. In Jerusalem hören sie, dass Frieden möglich ist, dass kein Herrscher gezwungen ist, Kriege zu beginnen, dass die Welt vielmehr gedeiht, wenn Recht und Gerechtigkeit zum Zuge kommen. Im Vertrauen auf diese Wende lassen sich die Waffen umschmieden: Aus tödlichen Schwertern werden nützliche Pflugscharen, statt Blutvergießen gibt es Korn und Wein in Fülle (Jes 2).

Matthäus erzählt also keine nette Geschichte von spektakulären Phänomenen am Sternenhimmel und schlaun Männern aus exotischen Gegenden. Er schaut – ganz in der Nachfolge Jesu – auf unsere Erde und das Zusammenleben der Menschen. Er weiß zu gut um die Politverbrecher und die Katastrophen, die sie anzetteln. Und er hält mit seinem Evangelium, das heißt: der göttlichen Freudenbotschaft, dagegen: Das ist nicht der Wille des Gottes, der uns in seinem Sohn gezeigt hat, dass es auch anders zugehen könnte unter uns.

*Welche Hoffnungen und
welche Friedenstaten
weckt der Stern von Betlehem in uns?*

Ankündigung der Geburt Christi

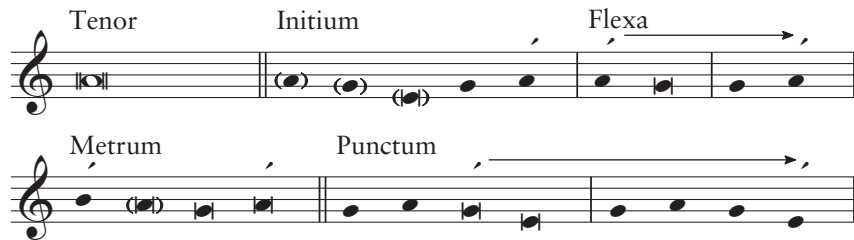
Nach dem Martyrologium Romanum



Im An-fang schuf Gott die Welt. Un-zäh-li-ge Zeiten waren vergangen,
seit Him-mel und Erde ent - stan - den und Gott den Menschen formte
nach sei-nem E-ben-bild; Zei-ten um Zeiten waren vergangen seit dem
Ende der gro - ßen Flut, da Gott einen Bogen setzte in die Wol - ken,
als Zei - chen des Bun - des und des Frie - dens; zwei-tau - send
Jahre nach dem Auszug Abrahams, unseres Vaters im Glauben, aus Ur
in Chal-dä - a; ein-tau-send-zwei-hun-dert Jah - re, seit Mo - se
das Volk Israel aus Ä - gyp - ten ge-führt hat - te; wohl tau-send

Jahre seit der Salbung Da - vids zum Kö - nig; in der
fünfundsechzigsten Jahrwoche nach Da - ni - els Weis - sa - gung;
in der hun-dert-vierundneunzigsten O-lym-pi - a - de; siebenhundert-
zweiundfünfzig Jahre nach der Grün - dung Roms, im zweiundvier-
zigsten Jahr der Regierung des Kaisers Octavianus Au - gus - tus,
als Friede eingekehrt war auf dem gan - zen Erd - kreis: Da wollte
Je - sus Chris - tus, ewiger Gott und Sohn des e - wi - gen Va - ters,
die Welt durch seine liebevolle An - kunft hei - li - gen. Er war emp-
fangen durch den Hei - li - gen Geist, und nach neun Mo - na - ten
wur - de er zu Bet - le - hem im Lan - de Jud - da
von Ma - ri - a, der Jung - frau, ge - bo - ren und ist
Mensch ge - wor - den. Dies ist die Ge - burt un - se - res
Herrn Je - sus Chris - tus im Flei - sche.

Kantillationsmodell



T: Martyrologium Romanum (Rom 2004)

Ü: Stephan Wahle / Werkbuch zum Gotteslob, Bd. 1 (Freiburg i.Br. 1975);
S. 226–228

M: Markus Uhl, Kantillationsmodell

in Anlehnung an die Fassung im Werkbuch zum Gotteslob, Bd. 1

Erstabdruck in: Wahle, Stephan, Das Weihnachtsmartyrologium. Ein bedeutendes Element liturgischer Erinnerungskultur. Mit einer musikalischen Einrichtung von Markus Uhl, in: Tück, Jan-Heiner, Striet, Magnus (Hg.), Jesus Christus – Alpha und Omega. Festschrift für Helmut Hoping, Freiburg im Breisgau 2021, 575-577.



„Ein Kind ist uns geboren“

**Nur entwaffnet – im Gleichklang mit Gott und
Mensch**

Predigt zu Jes 9,1-16

Paul Deselaers

Dr. theol., langjähriger Spiritual am Priesterseminar in Münster, als emeritierter
Pfarrer in der Gemeinde St. Lamberti/Münster tätig

Das Zeichen

Ein Kind ist unterwegs, und es kommt zur Welt. Das verändert alles. Wirklich? Was soll ein Kind schon verändern? Natürlich, den Lebensrhythmus der Eltern, der Haushalt wird aus der Wiege regiert, sagt man. Aber sonst? Es kann noch nicht mitreden. Es ist klein und wehrlos, angewiesen auf Liebe und Zuneigung. Es ist einfach da, ganz ursprünglich, wirklich entwaffnend; so, dass wir dastehen und sagen: „Mensch, schau dir das an, dass es das gibt. Wunderbar.“ Das Leben bekommt ein neues Gesicht. Ein Kind ist unterwegs, und es kommt zur Welt. Das verändert alles. Darum feiern wir Weihnachten:

„Das soll euch als Zeichen dienen:
Ihr werdet ein Kind finden,
das, in Windeln gewickelt,
in einer Krippe liegt“ (Lk 2,13).

Ein Kind wird zum Zeichen. Diese Ursprungserzählung des Christentums steht nicht im Zeichen des starken Mannes, der endlich freie Bahn schafft, sondern im Zeichen eines wehrlosen Kindes. Das verändert alles.

Was denn? Dass wir in diesen Tagen vorübergehend in Kindheitserinnerungen leben und vom „Heiland“ sprechen, vom „Messias“, vom „Frieden auf Erden“? Das sind große Worte, nur, „die Verhältnisse, die sind nicht so“. Oder? Hat sich etwas getan von Weihnachten her für die ganze Welt? Unterm Strich: Was bringt es? Was ändert sich denn?

Die Herrschaft des Kindes

Das hat sich schon Jesaja gefragt, der große Prophet. Er macht sich nichts vor; er weiß, wie es aussieht: finster! Die Assyrer sind im Land. Blutige, zerfetzte Soldatenmäntel, das Gedröhn der Stiefel und Waffen bei den Aufmärschen, und dass einer den anderen treibt: die Einpeitscher. Bewaffnet bis an die Zähne. Dazu Zählbefehle von Despoten. Niemand muss uns diese Bilder erklären. Sie sprechen für sich, zumal in diesem vergangenen Jahr. Das ist die Wirklichkeit. Die soll anders werden: „Über denen, die im Land der Finsternis wohnen, strahlt ein Licht auf“ (Jes 9,1).

Das drückende Joch wird zerbrochen, der Stock des Treibers geht in Stücke. Das Tragholz zum Schleppen von Lasten zerbricht. Das sieht Jesaja kommen, wie in einer Vision. Die Freude ist groß, man kann sich es denken. Wer würde sich da nicht mitfreuen! Die Wende hat ihren realen Grund in der Geburt eines Kindes:

„Denn ein Kind wurde uns geboren,
ein Sohn wurde uns geschenkt.
Die Herrschaft wurde auf seine Schulter gelegt.
Man rief seinen Namen aus: Wunderbarer Ratgeber, Starker Gott,
Vater in Ewigkeit, Fürst des Friedens.“

**Die große Herrschaft
und der Frieden sind ohne Ende“ (Jes 9,5f).**

Ein Kind lässt hoffen. Was für eine Provokation! Ein Königskind? Die Herrschaft ruht auf seinen Schultern, auf den Schultern des Kindes. Ein Kind soll an die Regierung kommen? Es festigt und stützt dann sein Reich durch Recht und Gerechtigkeit. Vielleicht denken Sie: Was soll das? Da wird Glaube mit Politik vermischt, und Politik ist keine Kinderei.

Wen immer der Prophet Jesaja zunächst damit im Auge gehabt hat, an Weihnachten mündet eine alte Hoffnung in einen neuen Namen: Jesus von Nazaret!

Ein Kind lässt hoffen. Was für eine Provokation!

Er ist der Hoffnungsträger der Menschheit, der ganzen Welt. Vielleicht kennen Sie Bilder, die das Jesuskind mit der Weltkugel in den Händen darstellen. Oder Sie haben die „Drei Könige aus dem Morgenland“ vor Augen, die am Ziel ihres Weges ihre Kronen abnehmen und sie vor dem Kind in der Krippe niederlegen.

Eine neue Art von Herrschaft kommt in Betlehem zur Welt. Mit dem Kind fängt grundsätzlich Neues an. Selbst Gott ist nicht mehr der alte ... Er regiert nicht – wie man es sich bis dahin oft vorgestellt hat – mit eisernem Zepter von oben herab, unnahbar. Er zeigt sein wahres Wesen: Gott kommt nicht auf großem Fuß, er lebt auch nicht so, er kommt auf ganz kleinem Fuß, auf einem Babyfuß. Stellen Sie sich doch die zarten Kinderfüße vor im Vergleich zu den Füßen eines Vaters! Gott setzt im Kinderfuß ein Signal. Er ist dicht an der Seite der Menschen, er lebt mitten unter uns. Das ist riskant, lebensgefährlich. So wird es für ihn, je länger er unterwegs ist. Er zerbricht den Stock des Treibers, indem er sich vor Pilatus

Man kann nicht vom Kind in Betlehem sprechen, ohne zu bedenken, welchen Weg Jesus gegangen ist.

den Rohrstock in die gefesselten Hände stecken lässt. Den Soldatenmantel vernichtet er, indem er ihn sich zum Spott umhängen lässt und mit seinem eigenen Blut tränkt. Das Joch zerbricht er, indem er das Kreuz auf seine Schultern nimmt. Die Todesmächte sind schier überwältigend. Dennoch: Sie werden nicht triumphieren.

Man kann nicht vom Kind in Betlehem sprechen, ohne zu bedenken, welchen Weg Jesus gegangen ist. Er ist sich treu geblieben, entwaffnend in seiner Wehrlosigkeit. So gesehen ist er im Grunde seines Herzens Kind geblieben. Und er zeigt: Nur entwaffnet ist er im Gleichklang mit Gott und Mensch. Da werden die Todesmächte nicht triumphieren. Er wird zum Maß aller Dinge – als Kind inmitten von uns.

Den Sonnenaufgang nicht verschlafen

Wird vom Kind her alles bedacht? Die Weltherrschaft auf den Schultern eines Kindes ... Die Spuren davon zu erkennen, dazu kann eine alte Geschichte helfen:

Ein junger Mann kommt zu einem Rabbi mit der Frage: „Was kann ich tun, um die Welt zu retten?“ Der Weise antwortet: „So viel, wie du dazu beitragen kannst, dass morgen die Sonne aufgeht.“ – „Aber was nützen dann all meine Gebete und meine guten Taten, mein ganzes Engagement?“, fragt der junge Mann. Darauf der Weise: „Sie helfen dir, wach zu sein, wenn die Sonne aufgeht.“

In diesem Jahr 2022 wurde vielfach an die Ereignisse der Wende in Deutschland erinnert im Kontrast zum Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine. Wie damals das drückende Joch zerbrochen wurde und der Stock des Treibers. Der blutige Militärmantel wurde ein Fraß des Feuers (vgl. Jes 9,3). Und das ohne Gewalt. Wer hätte das je gedacht – eine Revolution ohne Panzer und Maschinengewehre. Stattdessen Menschen, die Kerzen in den Händen halten, einfach entwaffnend. Das hat Geschichte gemacht. Und heute?

Wir alle wissen, es gibt anderes: Länder wie die Ukraine werden überfallen, Schulen werden überfallen und Kinder ermordet in Pakistan oder in Nigeria, ganze Dörfer werden hingerichtet, weil sie einem anderen Glauben angehören. Gehen wir zur Tagesordnung über, weil es weit weg ist? Wach sollen wir sein und den Sonnenaufgang nicht verschlafen, das Zeichen sehen, einfach entwaffnend, wie ein Kind. Gewaltlosigkeit ist keine Spinnerei, sie kann Geschichte machen. Die Gewaltlosen können stärker sein als die Gewalttätigen – im Namen des Kindes, auf dessen Schultern die Weltherrschaft ruht.

Gott braucht keine Treiber

Ein Kind ist unterwegs. Das verändert alles. Auch uns? Wie reagieren wir auf die Veränderungen in der Welt? Sind wir nur an neuen, prickelnden Nachrichten

Die Veränderungen mit dem Kind werden nur dann Bestand haben, wenn sie uns selbst erfassen, wenn wir uns selbst erfassen lassen, wenn wir uns herauswickeln, entwickeln lassen.

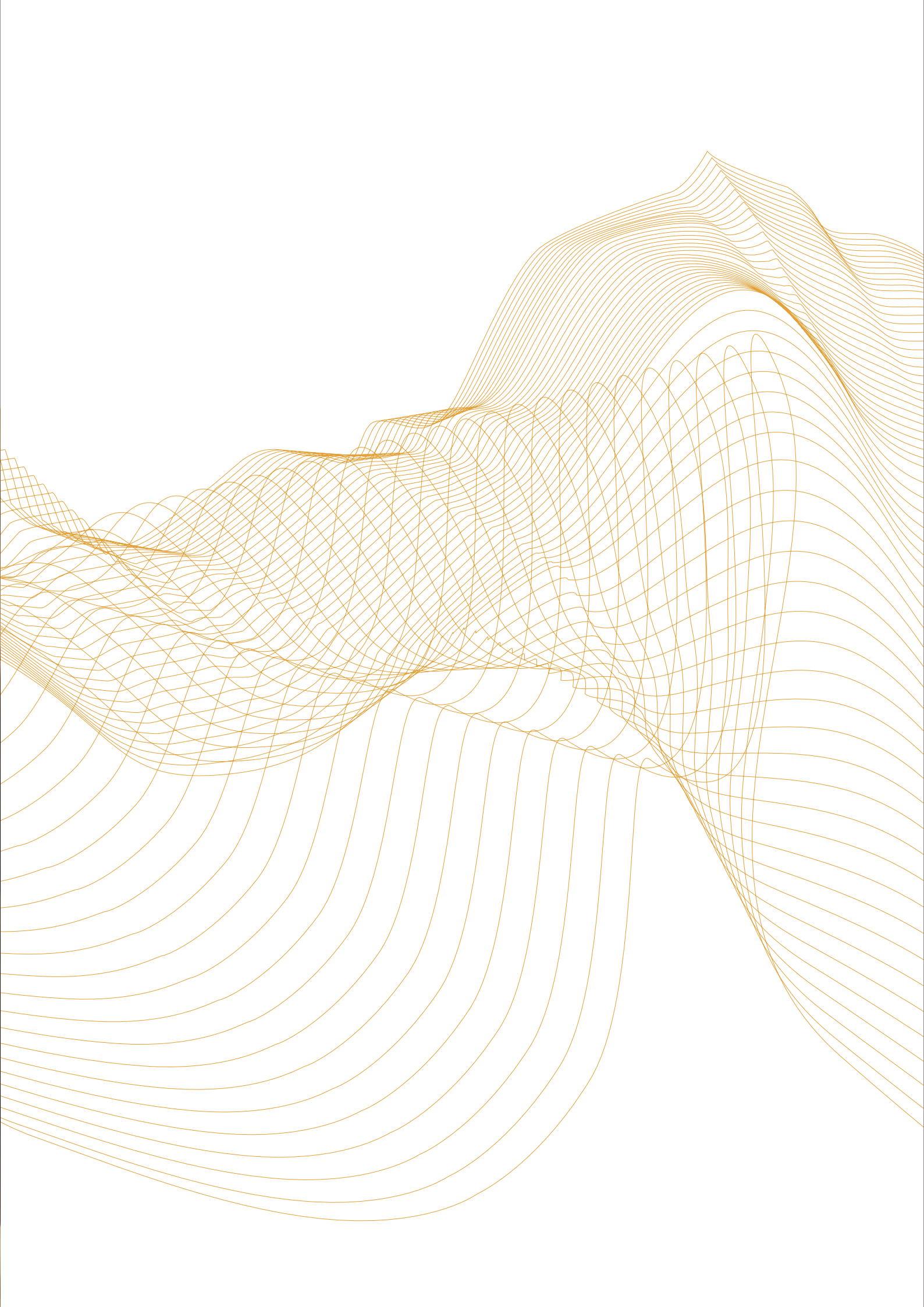
interessiert? Oder sind wir selbst mit dabei, tragen wir mit unseren Möglichkeiten mit, was das Kernanliegen des Kindes in der Krippe ist. Sind wir wach für die aufgehende Sonne? Sind wir präsent? Werden wir unsere Türen

öffnen, Besitz teilen, Zeit teilen? Unbewaffnet? So viele Flüchtlinge! Neben großem Engagement zugleich so viel Teilnahmslosigkeit oder Angst. Das Kind scheidet die Geister. Angesichts von Weihnachten bleiben manche ungestört sitzen – mit übereinander geschlagenen Beinen, als wäre nichts geschehen. Andere machen sich auf den Weg.

Die Veränderungen mit dem Kind werden nur dann Bestand haben, wenn sie uns selbst erfassen, wenn wir uns selbst erfassen lassen, wenn wir uns herauswickeln, entwickeln lassen. Dann ist der Friede unterwegs. Der Stock des Treibers, der zerbrochen werden soll, sitzt auch in uns: Immer mehr, immer besser, immer schneller, koste es, was es wolle. Ideologien brauchen den Treiber, Programme brauchen den Treiber, Systeme brauchen den Treiber, den Einpeitscher. Egoisten sind selbst Treiber, auch mit Worten. Nur Gott braucht den Treiber nicht. Er ist

nicht ein Programm geworden, nicht eine Idee, nicht ein System irgendwo in der Ferne, nein, er ist Mensch geworden ganz dicht bei uns, er ist Kind geworden. Er probiert einen neuen Anfang aus. Einen Anfang, der nicht aufhört. Verletzlich und entwaffnend wie ein Kind, ein Kind, das uns anrührt, uns ans Herz geht und unsere besten Kräfte lockt. Wo das Kind in der Krippe auf kleinem Fuß an die Regierung kommt, da zerbricht der Stock des Treibers. Das Kind scheidet die Geister. Es bringt kein Programm, er – Christus – bringt sich selbst, wenn wir ihn nur einlassen. Mit ihm verändert sich alles, weil er unsere besten Möglichkeiten weckt und bestärkt – und mit dabei ist. Immer!







35 Jahre Weihnachtslob

1988, also vor 35 Jahren, fand auf dem Domberg in Erfurt zum ersten Mal ein „Nächtliches Weihnachtslob“ statt. Heute viel kopiert, war es damals ein echtes liturgisches Experiment. Wie auch andernorts üblich, wurde bis dahin im Erfurter Dom die Weihnachtsnacht mit einer Eucharistiefeier begangen. Da immer öfter Menschen in den Dom kamen, die nicht getauft und mit dem christlichen Glauben wenig vertraut waren, trieb die Verantwortlichen schon länger die Frage um, ob dieses Gottesdienstformat tatsächlich geeignet sei. Gleichzeitig sahen sie sich aber auch in der Verantwortung, für alle, die in den Dom kommen, die Weihnacht angemessen zu gestalten und auch darin die Frohe Botschaft weiterzugeben. Bischof Wanke betonte in seiner Ansprache: „Weihnachten möchte uns sagen: Bleib nicht mit dir und deinen Dunkelheiten allein. Wir brauchen nicht nach Gott zu suchen, wir leben schon inmitten seines Lichts, inmitten seiner Liebe. Wir brauchen ihm nur den kleinen Finger zu reichen, nur den Spalt unserer Lebenstür ihm ein wenig zu öffnen, dann wird er auch uns überfluten mit Licht und Leben.“ Als Zeichen dafür öffnete die Domkirche alle ihre Türen.

Die Gestaltung des Weihnachtslobs war ganz schlicht: Feierliche Musik, eine Paraphrase des Weihnachtsevangeliums und eine 7-minütige Predigt, die mit der Ankündigung des festlichen Glockengeläuts der beiden Domkirchen schloss. Das Geläut der 500 Jahre alte „Gloriosa“-Glocke bildete den dichtesten Moment der Feier. Es schlossen sich Fürbitten an, die die Nöte und Anliegen der Menschen ins Wort brachten und ins Vaterunser mündeten. Ein Schlussegens mit persönlichen Wünschen des Bischofs beendete die Feier.

Eine christliche Weihnachtsbotschaft für Menschen, die nicht viel vom christlichen Glauben kennen, aber die doch wahrnehmen, dass es Zeiten gibt, die auf ein Mehr verweisen. Bischof Wanke in seiner Predigt: „Die Astronomen belehren uns: Im Weltall gibt es sogenannte ‚schwarze Löcher‘. Das sind vermutlich Gesteirne von so dichter, komprimierter Masse, daß sie keine Energie, kein Licht abstrahlen können. Ihre Eigenanziehung ist so stark, daß nichts ihr Schwerefeld verlassen kann. Sie erscheinen daher im Weltall wie dunkle Löcher ohne jede Kommunikation nach außen. So ähnlich kommen mir manchmal Menschen vor, die Gott nicht kennen oder kennen wollen. Sie sind auf sich selbst, auf ihre Welt so konzentriert, daß diese nicht aufzuknacken ist. So bleiben sie hoffnungslos allein, obwohl sie Leben und Freude in Fülle umgibt. Diese Weihnachtsnacht ist wieder ein Angebot: Bleib nicht mit dir allein! Traue dem Licht, das auch für dich in Betlehem aufgestrahlt ist – und folge dem Ruf deines Herzens, das immer dann am glücklichsten ist, wenn es sich verschenken kann.“

Die Predigt von Bischof Joachim Wanke ist zu finden in der Zeitschrift „Gottesdienst“ (23 [1989] 145-147).

Birgit Jeggle-Merz

„Hier ist mein Grund Gottes Grund...“

Meister Eckhart

Zur Lehre von der Gottesgeburt in der Seele

Vor dem Hintergrund der Lehre von der Gottesgeburt erhält die Feier der Geburt Jesu an Weihnachten eine andere Dimension: In der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth scheint auf, was genau besehen in allen und immer schon geschieht bzw. geschehen kann, was allen geschenkt ist: Einung mit Gott und aus ihr heraus Gott in der Welt zum Ausdruck zu bringen.

Saskia Wendel

Dr. theol., Prof. für Fundamentaltheologie an der Universität Tübingen

„Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren und nicht in dir, du bleibst noch ewiglich verloren.“¹ Dieser Spruch von Angelus Silesius wird gern und häufig in der Weihnachtszeit zitiert. In ihm wird ein Motiv intoniert, das zu den zentralen Überlieferungen des Christentums gehört: die Christus- bzw. Gottesgeburt im Grund bzw. Herzen der Seele – und in Form der Gottesgeburt begegnet dieses Motiv auch in anderen religiösen Traditionen, so etwa im Sufismus, der Mystik des Islams.

Das Motiv der Gottes- bzw. Christusgeburt bezieht sich natürlich zum einen auf die Glaubensüberzeugung, die im Zentrum des Weihnachtsfestes steht: die Menschwerdung – oder noch konkreter: Fleischwerdung, Inkarnation Gottes bzw. des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth. Zum anderen erweitert und transformiert das Motiv der Gottesgeburt diese Überzeugung: Zum Bekenntnis zum singulären Inkarnationsgeschehen in der Person Jesu tritt der Gedanke einer kontinuierlichen, immerwährenden Inkarnation Gottes in jedem Menschen hinzu, und zwar der Tradition der Seelenmetaphysik entsprechend in jeder einzelnen Seele. Im Blick darauf wurden denn auch immer wieder die Fragen gestellt, wie sich *incarnatio singularis* und *incarnatio continua* zueinander verhalten, ob beides denkbar ist oder nicht, und was das Motiv der Gottesgeburt für die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt, Schöpfer:in und Geschöpf, bedeutet. Denn die immerwährende Gottesgeburt schließt, wie noch zu zeigen ist, ggf. auch den Gedanken einer immerwährenden Schöpfung, *creatio continua*, mit ein. Die Geburt Jesu im Sinne eines konkreten geschichtlichen Ereignisses könnte sich so auch als Teil und Moment eines viel umfassenderen Geschehens erweisen, und das Zitat des „schlesischen Engels“ könnte sich ja auch so interpretieren lassen: Von eigentlicher Bedeutung ist nicht die Geburt Jesu als historisches Faktum, sondern das Geschehen der Gottesgeburt in jedem einzelnen Menschen, von dem ausgehend dann wiederum das Geschehen, das unter dem Zeichen „Bethlehem“ verhandelt wird, bedeutsam wird. Heil und Erlösung, so lässt sich Angelus Silesius durchaus auch deuten, hängen nicht vom äußeren Faktum ab, sondern davon, dass alle qua Einwohnung Gottes in der Seele an Gott selbst und dem von Gott zugesagten Heil partizipieren. Das aber hat natürlich im Blick auf das Christusbekenntnis und alles, was damit verknüpft ist, eine große theologische Brisanz.

Ich möchte im Folgenden das Motiv der Gottesgeburt erläutern, und dies vor allem am Beispiel der Lehre von der Gottesgeburt im Seelengrund bei Meister Eckhart, der wohl prominentesten und bedeutsamsten Fassung dieses Motivs. Dazu ist es aber notwendig, vorab auf Wurzeln der Lehre von der Gottesgeburt in philosophischen und theologischen Traditionen einzugehen, die auf Eckharts Lehre von der Gottesgeburt einen großen Einfluss hatten. Abschließend werde ich Aktualisierungen des Motivs der Gottesgeburt sowie ihr religionstheologisches Potenzial vorstellen.

1 Silesius, Wandersmann, 14.

Wurzeln der Lehre von der Gottesgeburt im Seelengrund

Der Topos von der Einwohnung und Geburt Gottes im Seelengrund reicht in der christlichen Tradition bis zu den Kirchenvätern zurück, wie Hugo Rahner in seiner bahnbrechenden Studie *Die Gottesgeburt* nachgewiesen hat. Es handle sich, so Rahner, um ein uraltes Lehrstück der frühchristlichen Gnadenlehre.² Dort allerdings spielt eine besondere Metapher eine zentrale Rolle, nämlich diejenige des Herzens: Das Herz ist Symbol des ‚inneren Menschen‘ und Wohnort der Weisheit, des λόγος. Das erste ausdrückliche Zeugnis der Lehre von der Gottesgeburt findet sich bei Hippolyt von Rom³. Origenes hat dieser Lehre seine klassische Form gegeben, und zwar im Zusammenhang mit seiner Tauftheologie.⁴ Die Lehre von der Gottesgeburt verzweigt sich nach Origenes in zwei große Traditionslinien: in die dogmatische, deren Hauptvertreter die Kappadokier, insbesondere Cyrill von Alexandrien, sind, und die mystische Theologie, vor allem vertreten durch Gregor von Nyssa und Maximus Confessor. Letztere ist es, die die größte Wirkungsgeschichte entfaltet und dann auch von Meister Eckhart rezipiert wird.⁵ Die Kappadokier betonen weniger den Geburtscharakter der göttlichen Einwohnung in der Seele, sondern eher die durch Gnade gegebene Umformung des Herzens zur Christusgleichheit, während die Geburtsmetapher der Seele zumindest ein aktives Moment zuspricht.⁶ Die mystische Theologie Gregor von Nyssas etwa stellt das Motiv der Gottebenbildlichkeit in das Zentrum der Lehre von der Gottesgeburt, und dies in Verbindung mit dem neuplatonischen *exitus-reditus*-Motiv: Die Seele kehrt zu dem Leben zurück, das sie einst verloren hatte.⁷ Gott ist der Urheber der Geburt; sie ist Werk göttlicher Gnade und vollzieht sich im Empfangen des Geistes im Herzens- bzw. Seelengrund.⁸ Maximus Confessor führt diese Tradition weiter: Für ihn vollzieht sich die Gottesgeburt als permanente Inkarnation Christi in der Zeit.⁹ Diese permanente Menschwerdung Christi im Inneren des Menschen bedeutet zugleich die ‚Menschwerdung‘ des Menschen zu sich selbst, das heißt zur Vervollkommnung seines je eigenen Wesens. Genau dies ist nichts anderes als die immerwährende *theosis*, die Vergöttlichung, Gottwerdung des Menschen in der Menschwerdung des Logos in seinem Herzen. So besehen ist die Gottesgeburt, die Inkarnation Christi in der Seele, gleichbedeutend mit der Erlösung des Menschen; die Bereitschaft, das göttliche Wort im Herzen aufzunehmen und sich derart umgestalten zu lassen, die Bereitschaft, Christus bzw. Gott im eigenen Inneren zu gebären, ist der Weg zu Heilung, Erlösung, Glückseligkeit, Vollkommenheit – der Weg zur Vergöttlichung. Für Maximus ist die Seele μοῖρα θεοῦ, Teil Gottes. Der mystische Weg der *unio* mit Gott als *theosis* des Menschen ist hier klar und deutlich vorgedacht, wie Rahner ausführt: „Mystik und Gottesgeburt sind von nun an überall dort unauflöslich vereinigt, wo diese mystische Theologie des Maximus, der die bei Origenes und Gregor von Nyssa schon vorhandenen Keime der Lehrentwicklung zur vollen Entfaltung gebracht hat, nachwirken wird.“¹⁰

2 Vgl. Rahner, *Gottesgeburt*, 334. Vgl. zum Folgenden auch Hof, *Scintilla Animae*, 162-170.

3 Belege zu den frühchristlichen Quellen bei Rahner, *Gottesgeburt*.

4 Vgl. Rahner, *Gottesgeburt*, 351.353.

5 Vgl. ebd., 365.

6 Vgl. ebd., 365f.

7 Vgl. ebd., 375.

8 Gregor von Nyssa, *De virginitate* c. 13 (PG 46,380 D). Zit. n. Rahner, *Gottesgeburt*, 375f.

9 Vgl. Rahner, *Gottesgeburt*, 378, Anm. 45.

10 Ebd. 382f.

Das Motiv der Gottesgeburt begegnet des Weiteren vor allem bei Augustinus: Er rezipiert die *theologia cordis* der Väter im Kontext seiner Illuminationstheorie, fügt allerdings noch ein weiteres Motiv hinzu: das Motiv des *abditum mentis* bzw. der *apex mentis*. Dieses Motiv wurde später u. a. von Bonaventura, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart aufgegriffen. Die innewohnende Wahrheit ist

Augustinus zufolge Christus als ‚innerer Lehrer‘ der Seele, der diese erleuchtet und zur Erkenntnis der Wahrheit führt, die ihr schon immer verborgen einwohnt und die der Lehrer letztlich selbst ist. Aus diesem Grund soll sich der Mensch in sich selbst kehren und so die Wahrheit in sich selbst entdeckend erkennen.¹¹ Diesen Weg nach innen beschreibt Augustinus als mystischen Weg des Aufstiegs zu Gott¹², der zugleich Einkehr in das Herz, den Grund, die Mitte der Seele und damit des Menschen ist. Der ‚innere Mensch‘ ist das Bild Gottes¹³; die göttliche Trinität spiegelt sich in der Dreiheit *mens, notitia, amor*¹⁴ bzw. in der Dreiheit der Seelenvermögen *memoria, intellectus* und *voluntas*. Augustinus identifiziert nun das Innerste, die Mitte und den Grund der menschlichen Seele, nicht allein – wie noch die Vätertradition – mit dem Herzen der Seele, sondern mit dem „caput animae“¹⁵, das zugleich *abditum mentis*, Verborgenes des Geistes¹⁶, sowie *apex mentis* bzw. *acies mentis*¹⁷ ist: Die Spitze und der Grund des Geistes ist gleichbedeutend mit der Spitze, dem Haupt, dem Grund der Seele, da der Geist das Höchste der Seelenteile ist. Ob Mitte, Herz, Grund, Abgrund, Spitze – stets ist dasselbe gemeint: der Ort im Innersten des Menschen, der Wohnort, Tempel Gottes ist, der Ort der Gottesgeburt und Einwohnung Gottes in der Seele. Ganz klar dominiert hier eine ontologische Perspektive neuplatonischer Provenienz: Der Mensch partizipiert an Gottes Sein und Wirklichkeit, indem sich Gott in den Seelengrund emanieren hat, hineingeflossen ist. Einwohnung Gottes ist gleichbedeutend mit Emanation Gottes in den Menschen.

Augustinus identifiziert das *abditum mentis* bzw. *acies mentis* und das *cor animae* mit der *memoria interior*, dem (inneren) Gedächtnis als eines der drei Vernunftvermögen bzw. eines der drei Seelenteile. Damit ist der Seelengrund zugleich auch – als Vermögen der *memoria* – deren Teil. In der *memoria* erkennt der Mensch sein Innerstes, das zugleich mehr ist als sein Innerstes, und somit ist die *memoria* der ‚Ort‘ der Gotteserkenntnis, die sich als Schau jenseits des diskursiven Denkens des *intellectus* vollzieht. Damit ist sie auch *acies mentis*, die Spitze der Seele, die als das Innerste und Mitte zugleich das Höchste ist, weil es an das reicht, was über der Seele ist. Ist also das Gedächtnis das Haupt des Geistes, so ist der Seelengrund wiederum Grund, Tiefe, aber auch Spitze und Haupt des Gedächtnisses. In der *memoria* wohnt Christus als innerer Lehrer der Seele, in der *memoria* ist der Tempel die Wohnstätte Gottes.¹⁸

Das augustiniische Motiv des *abditum* oder *apex mentis* rekurriert allerdings in seiner Bezeichnung weniger auf den Neuplatonismus als vielmehr auf einen Gedanken, der bereits in der Stoa formuliert worden war und von Origenes und dann von Augustinus übernommen und christlich modifiziert wurde. Darauf hat insbesondere Endre von Ivánka hingewiesen¹⁹: Die stoische Seelenlehre ging davon aus, dass es einen Seelenmittelpunkt, eine seelische Grundkraft gibt, die sich in eine Vielzahl von Seelenvermögen und Seelenkräften ausdifferenziert. Diese Grundkraft, Ivánka bezeichnet sie als letzten Persönlichkeitsgrund, nennt die Stoa auch ἡγεμονικόν, *principale mentis*.²⁰ Allerdings hat die Stoa, so Ivánka, den Begriff des ἡγεμονικόν nicht im Sinne eines Seelengrundes verwendet, der eine Erkenntnis des Absoluten und des Urgrundes des Seins vermittelt. Diese Bedeutung erhält das *principale mentis* erst unter (neu-)platonischem Einfluss bei Origenes.²¹

11 Vgl. etwa Augustinus, De ver. rel. XXXIX, 72.

12 Vgl. Augustinus, Conf. VII, 17.

13 Vgl. z. B. Augustinus, De civ. Dei VIII, 5 und XI, 26.

14 Vgl. Augustinus, De trin. XV, 3, 5.

15 Augustinus, Conf. X, 7.

16 Vgl. z. B. Augustinus, De trin. XV, 21, 40.

17 Vgl. z. B. Augustinus, Conf. X, 17.

18 Eindeutig ist Augustinus hier von neuplatonischer Tradition abhängig, so etwa vom proklischen „*unum in nobis*“ oder der Skizzierung des Aufstiegs zum einen als Weg nach Innen bei Plotin. Bei Plotin findet die mystische Erkenntnis, die mit dem *eros* verbundene und vom *eros* geführte Schau jenseits diskursiven Denkens in der „obersten Schicht des Geistes“ (Plotin, Enneade VI, 9, 19) statt. Diese identifiziert er mit dem Mittelpunkt bzw. der Wurzel der Seele.

19 Vgl. von Ivánka, *Apex mentis*, 149.

20 Vgl. von Ivánka, 151. Durch die lateinische Übersetzung *principale cordis* des von Origenes übernommenen stoischen Ausdrucks ἡγεμονικόν durch Hieronymus und Rufinus findet sich erneut ein Bezug zur Herzenssymbolik.

21 Vgl. ebd., 155.

Eine weitere wichtige Station ist Bonaventuras *Itinerarium mentis in deum*. Dort rezipiert Bonaventura Augustins Dreiteilung der Seelenvermögen und betont, dass die Seele Gott so in sich trägt, „daß sie ihn wirklich erfäßt und durch das Gedächtnisvermögen fähig ist, ihn zu besitzen und seiner teilhaft zu werden.“²² Insofern ist die Seele „*imago Dei et similitudo*“.²³ Die *memoria* ist nun der Ort der Erkenntnis, insbesondere der Erkenntnis Gottes als des (inneren) Wortes. Das Seelenvermögen der *memoria* entspricht dem Seelenteil *mens*; *mens* ist hier jedoch keineswegs gleichbedeutend mit *intellectus* im Sinne des diskursiven Denkens und Erkennens, also neuzeitlich gesprochen mit dem Vermögen des Verstandes. *Mens* geht noch über den Verstand hinaus, aber ist gleichwohl ein Erkennen, das sich nicht-diskursiv vollzieht. Genau dies meint die *memoria*, das Gedächtnis: Sie entdeckt, findet vor, sie analysiert und zerlegt nicht wie der diskursive Verstand, sondern erkennt unmittelbar, intuitiv das, was in ihr wohnt, in ihr schon bereit liegt. Insofern sind *mens* und *memoria* ‚Orte‘ intuitiver Erkenntnis und dementsprechend für Bonaventura die höchste Stufe des Aufstiegs zu Gott, der Ort der mystischen Schau, des *excessus mentis* jenseits der Tätigkeit des Verstandes.²⁴ Diese Schau vollzieht sich – durch Christus geführt – in uns, da Gott im Gedächtnis und damit im Inneren der Seele wohnt – auch hier eindeutig augustinisch-neuplatonische Anleihen.²⁵ Die Seele ist denn auch Haus, Tochter, Braut und Freundin Gottes sowie Tempel des Hl. Geistes.²⁶ Bonaventura nennt nun sechs stufenweise geordnete Seelenkräfte, denen entsprechend sich für ihn der sechsstufige Aufstieg zu Gott vollzieht: „*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla*.“²⁷ *Apex mentis* bzw. *synderesis scintilla* sind die höchsten Stufen der Seelenkräfte, wobei hier mit der *synderesis* eine Bezeichnung für den Grund der Seele, den Seelenfunken, *scintilla animae*, genannt wird, die später Eckhart aufgreifen wird.²⁸

Meister Eckharts Lehre von der Gottesgeburt im Grund der Seele

Eckhart konzipiert die Lehre von der Gottesgeburt im Blick auf das mystisch-theologische Grundmotiv der Einung (*unio*) von Gott und Seele, und dies sowohl in epistemologischer als auch in ontologischer Hinsicht: Die Einung verleiht qua intuitivem Erfassen (häufig unter der Metapher der Schau gefasst) eine instantane, non-reflexive umfassende Erkenntnis, in der sich in einem einzigen Augenblick („nu“) Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis einstellen²⁹, folglich eine Erkenntnis des Ganzen, von Allem und Einem zugleich, die vor die Herausforderung stellt, das Non-Reflexive reflexiv nachzuvollziehen, begrifflich zu bestimmen und sprachlich zu vermitteln bzw. zur Darstellung zu bringen. Die Einung qua Gottesgeburt im Seelengrund bringt jedoch überhaupt erst das ‚beseelte Leben‘ hervor und erhält es, setzt den Menschen solcherart in seine Existenz. Die Gottesgeburt ist folglich sowohl Erkenntnis- als auch Seinsgrund. Darüber hinaus ist sie auch gleichsam Heils- und Erlösungsgrund, denn in und durch sie ist der Mensch im Grund der Seele mit Gott geeint, was wiederum den Weg in die *theosis* und in die *visio beatifica* eröffnet, in die Rückkehr zu Gott.

22 Ebd., 97.

23 Ebd., 96.

24 Vgl. Bonaventura, *Itinerarium*, 146.

25 Vgl. ebd., 108.

26 Vgl. ebd., 120.

27 Ebd., 60.

28 Eckharts Seelengrundlehre ist jedoch auch noch von einer anderen Tradition zentral geprägt, und zwar von den intellekttheoretischen Spekulationen der Schule des Albertus Magnus, der Eckhart selbst entstammte. Diese Spekulationen entzündeten sich anlässlich der Debatten um das Verständnis der aristotelischen Seelenlehre, die dieser etwa in *De anima* vorgestellt und verteidigt hatte, insbesondere die Debatten um den Status des *intellectus agens* und des *intellectus possibilis* und das Verhältnis beider zum göttlichen Intellekt, die prominent von dem muslimischen Theologen Ibn Ruschd (Averroes) angestoßen wurden. Averroes und die ihn rezipierenden christlichen Theologen („Averroisten“) vertraten die These, dass anders als der geschaffene und endliche *intellectus possibilis* der aktive Intellekt ungeschaffen und mit Gott geeint ist. Im Kontext dieser Debatte formulierte etwa der Albert-Schüler Dietrich von Freiberg eine wichtige Differenzierung zwischen Seelengrund und Seelenteilen bzw. einzelnen Seelenvermögen und identifizierte in diesem Zusammenhang z. B. die *memoria* (und mit ihr die *apex mentis* bzw. die *scintilla animae*) nicht mehr nur mit einem höchsten oder tiefsten Seelenteil, sondern als Grund aller Vermögen. Gemäß dominikanischer Priorisierung des Intellekts vor dem Willen hat Dietrich dann diesen Grund mit dem *intellectus agens*, dem aktiven Intellekt, gleichgesetzt. Bei Eckhart findet sich eben jene Differenzierung von Grund und Vermögen der Seele und die Gleichsetzung des Grundes mit dem „Funken“ der Seele, der *scintilla animae*. Vgl. hierzu Flasch (Hg.), Meister; ders., *Converti ut imago*; Mojsisch; Theorie; Wendel, *Affektiv*.

29 „In dem sie [die Seele, S.W.] Gott erkennt, erkennt sie sich selber und alle Dinge, von denen sie sich geschieden hat, in ihm“ (Eckhart, Pr. 68, 533).

Die ‚Verortung‘ dieses Geschehens im Grund der Seele durch Eckhart steht nun zum einen in der skizzierten Tradition der Lehre von der Gottesgeburt, zum anderen in der Rezeptionslinie der um Averroes‘ Seelenlehre sich rankenden intellekttheoretischen Debatten: Intellekt, Wille, Gedächtnis, sie sind für Eckhart in augustinischer Tradition zunächst Teile bzw. Kräfte der Seele. Doch der Intellekt differenziert sich auch für Eckhart wie schon für Dietrich von Freiberg zwischen *intellectus agens* und *intellectus possibilis* aus. Der Intellekt hat einen reflexiven Teil und einen non-reflexiven Teil; Intellekt bedeutet für Eckhart folglich nicht nur das Vermögen diskursiven Erkennens, sondern auch ein non-reflexives Vermögen als Grund allen diskursiven Erkennens: *abditum mentis*. Der Seelengrund ist eine Kraft, aus der alle Kräfte allererst entspringen.

Bei Eckhart findet sich folglich eine zweifache Verwendung des Ausdrucks „Intellekt“: Die Bezeichnung für den Intellekt im Sinne von Verstand als Vermögen der Seele sowie die Bezeichnung für den Grund und die Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis- bzw. Seelenvermögen.³⁰ In dieser Hinsicht meint „Intellekt“ nicht mehr nur den Verstand, sondern das Erkennen selbst, die Vernunft überhaupt. Diese identifiziert Eckhart mit dem Grund der Seele, der allerdings nicht allein nichtdiskursive Möglichkeitsbedingung diskursiver Erkenntnis ist, sondern der zugleich Vollzug einer der Reflexion entzogenen und sie gleichzeitig ermöglichenden intuitiven Erkenntnis ist. Hier, im Obersten in der Seele, der zugleich der Grund der Seele ist und ihr nicht mehr als Teil angehört, vollzieht sich die unmittelbare, intuitive, intellektuelle Schau Gottes. Jenes Oberste bzw. Haupt der Seele als Seelengrund ist also von einem obersten Seelenteil wie etwa der *memoria* bei Augustin zu differenzieren: Die Seele geht in ihrem obersten Teil über sich hinaus in ihren Grund, und genau dies ist die mystische *ekstasis*.

Eckhart bezeichnet den Seelengrund, das ‚Etwas in der Seele‘, mit einem breiten Metaphernfeld wie z. B. Burg, Fünklein, Hut des Geistes, Kraft im Geiste, Licht des Geistes. Als Kraft *in* der Seele, nicht Kraft der Seele, ist der Seelengrund für Eckhart zeit- und ort- bzw. raumlos, berührt weder Zeit noch Fleisch. Das heißt: Der Seelengrund ist im eigentlichen Sinne kein Ort, keine Stätte, an dem sich Erkenntnis vollzieht, obgleich wir auf solche Formulierungen zurückgreifen müssen, um uns die erkenntnistheoretische Funktion des Grundes verdeutlichen zu können. Der Grund ist überhaupt kein Seiendes im Sinne einer *res*, eines Dings oder einer Sache, ‚weder dies noch das‘, eben weil er zeit- und ortlos ist. Dementsprechend wird ein Zweifaches deutlich: Als Nicht-Seiendes ist der Grund zum einen keine Substanz im aristotelischen Sinne, da „Substanz“ eine Kategorie des dinghaft Seienden ist, und zum anderen unterliegt der Grund in seiner Zeit- und Ortlosigkeit nicht den reinen Anschauungsformen Raum und Zeit sowie in seiner Nicht-Substantialität nicht den Kategorien im kantischen Sinne. Über den Grund kann folglich nichts kategorial ausgesagt werden; erneut wird deutlich, dass und inwiefern der Grund als *abditum mentis* dem Bereich des Diskursiven, der Reflexion, entzogen ist.

Ist der Grund weder Substanz noch Seiendes, so ist er für den mittelalterlichen Philosophen und Theologen Eckhart allerdings doch mehr als lediglich erkennt-

30 Vgl. hierzu auch Flasch, *Converti ut imago*, 146f.

nistheoretische Möglichkeitsbedingung. Er ist auch Seinsgrund und damit eine ontologische Größe: Im Eingebären Gottes in den Grund der Seele gebiert Gott den Grund und darin zugleich den Ursprung des menschlichen Selbst und setzt so den einzelnen Menschen in sein Sein. Durch seine Identifikation des Grundes mit dem Intellekt entreißt Eckhart den Grund der Seele zudem einer gleichsam ‚gefrorenen Ontologie‘ parmenideischer Provenienz, die sich einen Grund nur im Sinne einer statischen Identität vorstellen kann: Dem Seelengrund eignet als Intellekt Dynamik und Prozessualität, weil Erkennen selbst Dynamik ist. Das Sein des Seelengrundes, das kein Seiendes ist, ist somit gleichsam Ereignis, dynamischer Vollzug.

Für Eckhart ist die Seele Tempel und damit der ‚ortlose Ort‘ der Einwohnung Gottes, den Gott ihm selbst gleich gebildet und geschaffen hat. Der Seelengrund aber ist im Gegensatz zur Geschaffenheit der Seele ebenso ungeschaffen und unerschaffbar wie Gott, dem er gleicht. Seelengrund und Gott sind wesensgleich, sie sind identisch ihrem Sein und ihrer Substanz nach: „Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.“³¹ Wie Gott ist der Seelengrund Eines, kein Seiendes, und zudem als ‚Nichts‘ des Seienden unnennbar und namenlos,

Die Gottesgeburt ist also kein einmaliger Akt, sondern ein immerwährender Prozess, ein immerwährendes Geschehen zwischen Gott und Seele in deren Grund, welches auch als Aussprechen des göttlichen Wortes, das der Sohn ist, in den Grund der Seele bezeichnet werden kann.

denn er entzieht sich dem diskursiven Sprechen und Erkennen, das immer auf Seiendes bezogen ist. Ebenso ist er wie Gott völlig leer, frei von allen Bildern, Dingen, Formen. Schließlich ist er das „einig Eine“ ebenso wie die einfaltige Gottheit als Grund der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen. In

diesen Grund kann die Seele, also das Selbst, mittels seiner Vermögen niemals ‚hineinlugen‘, weil er über alle Weise und Kräfte erhaben ist, umgekehrt kann Gott niemals in seiner Personalität in den Grund schauen, nur kraft seiner Gottheit gelangt er in den Grund der Seele, die mit dem Grund Gottes, der Gottheit, identisch ist:

„Gott selbst wird niemals nur einen Augenblick da hineinlugen und hat noch nie hineingelugt, soweit er in der Weise und ‚Eigenschaft‘ seiner Personen existiert. [...] Soll Gott je darein lugen, so muß es ihn alle seine göttlichen Namen kosten und seine personhafte Eigenheit; das muß er allzumal draußen lassen, soll er je darein lugen. Vielmehr, so wie er einfaltiges Eins ist, ohne alle Weise und Eigenheit, so ist er weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist in diesem Sinne und ist doch ein Etwas, das weder dies noch das ist.“³²

Die Einwohnung Gottes formuliert Eckhart im Rekurs auf die Tradition der Väter auch als Geburt Gottes im Grund der Seele, genauer hin als Geburt des Sohnes im Seelengrund. Die Seele empfängt Gott, der sich in sie hineingebiert, zugleich aber gebiert sie Gott bzw. den Sohn, der sich in sie hineinsinken lässt, und dies immerwährend: „Denn der ewige Vater gebiert seinen ewigen Sohn in dieser Kraft ohne Unterlaß so, dass diese Kraft den Sohn des Vaters und sich selbst als denselben Sohn in der einigen Kraft des Vaters mitgebirt.“³³ Die Gottesgeburt ist also kein

31 Eckhart, Pr. 5b, 450.

32 Eckhart, Pr. 2, 437.

33 Ebd., 436.

Der Einheit von Grund und Gott entsprechend ist die *unio* bei Eckhart nicht nur als Willenseinheit zu verstehen und als Vereinigung im Sinne einer einigenden Begegnung von Gott und Seele, sondern als Wesenseinheit, als eine Einheit vor aller Vereinigung.

einmaliger Akt, sondern ein immerwährender Prozess, ein immerwährendes Geschehen zwischen Gott und Seele in deren Grund, welches auch als Aussprechen des göttlichen Wortes, das der Sohn ist, in den Grund der Seele bezeichnet werden kann. Jenes Sprechen ist identisch mit dem Setzen des Grundes; der Vater gebiert im Eingebären des Sohnes bereits den Grund, er spricht im Aussprechen des Wortes den Grund, setzt also bereits im Gebären und Sprechen die Wirklichkeit des Grundes. Analog zum Verständnis der *creatio* lässt sich die Gottesgeburt im Grund der Seele folglich auch als die Wirklichkeit konstituierender Sprechakt deuten – und umgekehrt die Sprachhandlung als Akt der Geburt im Sinne der Setzung neuer Wirklichkeit. Das göttliche Sein gebiert kein anderes Sein, sondern setzt aus seinem Sein ein ‚Etwas‘, das ihm ganz und gar zugehört und dennoch als Geborenes, Gesprochenes, Gesetztes ein anderes ist als das Gebärende, Sprechende, Setzende.

Der Einheit von Grund und Gott entsprechend ist die *unio* bei Eckhart nicht nur als Willenseinheit zu verstehen und als Vereinigung im Sinne einer einigenden Begegnung von Gott und Seele, sondern als Wesenseinheit, als eine Einheit vor aller Vereinigung. Die *unio* kann auch gar keine bloße Willenseinheit sein, weil der Grund dem Willen als Vermögen voraus ist. Die Einung ist von Eckhart also zunächst als absolute Identität konzipiert, in der keine Zweiheit sein kann, da Zweiheit schon Mangel impliziert, Gott aber vollkommen ist. Die *unio* vollzieht sich im Durchbruch des Selbst in seinen eigenen Grund, und wenn das Selbst in den Grund durchbricht, dann – und nur dann – gilt, „daß ich und Gott eins sind. Da bin ich, was ich war, und da nehme ich weder ab noch zu, denn ich bin da eine unbewegliche Ursache, die alle Dinge bewegt.“³⁴ Dennoch folgt aus dieser Identität zum einen keine vollkommene Identität von göttlichem Grund und dem Grund der Seele, sondern eine Identität in Differenz, und zum anderen keine Gleichheit von Gott und Seele und somit von Gott und Mensch: Nur das ‚Bürglein in der Seele‘, nicht die Seele selbst und ihre Kräfte, ist Gott gleich: „Mit *dem* Teile [genauer: dem Grund, S.W.] ist die Seele Gott gleich und sonst nicht.“³⁵ Und weil die Seele dem Menschen in der ontologischen Tradition des Mittelalters als *forma corporis* wesentlich zugehört, sind auch Mensch und Gott nicht gleich. Der Mensch ist wie seine Seele geschaffen, also Geschöpf, Kreatur, und in dieser Hinsicht individuell Seiendes, ‚*hoc aut hoc*‘, und demgemäß kontingent Seiendes. Anders als alle anderen Kreaturen trägt der Mensch jedoch ein ungeschaffenes ‚Etwas‘ in sich, den Grund des menschlichen Selbst, das Fünklein der Seele, das Gott gleicht. Wenn Eckhart also schreibt: „Gott und ich, wir sind *eins*. Durch das Erkennen nehme ich Gott in mich hinein; durch die Liebe hingegen gehe ich in Gott ein [...]“³⁶, dann ist nicht die Identität von Selbst und Gott intendiert, sondern die Identität des Ich, welches der Grund ist, und des göttlichen Ich.

34 Eckhart, Pr. 52, 731.

35 Eckhart, Pr. 2, 438.

36 Eckhart, Pr. 6, 455.

37 Vgl. hierzu ausführlich Wilde, Bild; Reiter, Seele; Wendel, Affektiv, 195-209.

In der Identität von Seelengrund und Gott ist allerdings auch eine Differenz markiert, die in der Eckhart'schen Bezeichnung des Grundes als Bild Gottes zum Ausdruck kommt, sowie in der spezifischen Fassung des Bildbegriffs.³⁷ Das Bild,

In dieser Abkünftigkeit von Gott ist der Grund Bild Christi und damit Gottes.

das die Seele aufgenommen hat und ihr eingedrückt ist, ist Gabe, Geschenk Gottes, der sich der Seele als Bild eingegossen hat. Demgemäß wurzelt das Bildsein des Menschen nicht in den drei Seelenvermögen, in denen Augustinus noch das Bild Gottes als Bild der göttlichen Trinität bestimmt hatte, sondern jenseits der Seelenvermögen. Das heißt: Gott teilt sich im Bild, das der Grund ist, unvermittelt mit, ohne die Vermittlung des Willens oder des diskursiven Erkennens, aber auch ohne Vermittlung anderer, äußerlicher Bilder. In dieser Abkünftigkeit von Gott ist der Grund Bild Christi und damit Gottes.

Insofern der Grund das Bild Gottes ist, nicht aber die Vermögen Intellekt, Wille oder auch Gedächtnis, ist das Bild weder ausschließlich mit dem aktivem noch ausschließlich mit dem passiven Intellekt zu identifizieren, da beide im Grunde zusammenfallen. Dann aber vollzieht sich das Bildsein auch nicht im diskursiven Erkennen. Der Grund ist vielmehr im Vollzug der vorreflexiven Gewissheit Bild Gottes, denn in dieser Erkenntnis in der Zeit- und Ortlosigkeit des Grundes „[...]“ erfaßt sie [= die Seele] die reine ‚Absolutheit‘ des *freien* [= reinen] Seins, das ohne ‚Da‘ [= Ort] ist, wo es weder empfängt noch gibt: es ist vielmehr die reine Seins-

In jenem Bildsein des Seelengrundes mit dem göttlichen Grund als präreflexiv erkennender Intellekt ist eine Identität beider ausgedrückt, eine Gleichheit, die mehr ist als ein Ähnlichkeitsverhältnis.

heit, die alles Seins und aller Seinsheit beraubt ist. Dort erfaßt sie Gott rein dem [göttlichen] *Grunde* nach, wo er über alles Sein hinaus ist. Gäbe es da noch Sein, so nähme sie [dieses] Sein im [absoluten] Sein; dort *ist* nichts als *ein* [absoluter] *Grund*.³⁸ Im präreflexiven Erkennen gleicht der Grund dem göttlichen Intellekt, den er in dieser Gleichheit erfassen kann: „Vernunft blickt hinein und durchbricht alle Winkel der Gottheit und nimmt den Sohn im Herzen des Vaters und im <göttlichen> Grunde und setzt ihn in ihren Grund.“³⁹

In jenem Bildsein des Seelengrundes mit dem göttlichen Grund als präreflexiv erkennender Intellekt ist eine Identität beider ausgedrückt, eine Gleichheit, die mehr ist als ein Ähnlichkeitsverhältnis. Der ganze Mensch ist Bild Gottes, allerdings nur insofern er das Fünklein in sich trägt, das im eigentlichen Sinne Bild Gottes ist; dieses Bildsein unterscheidet den Menschen von allen anderen Geschöpfen,

Das Bild hat sein ganzes Sein und seine Natur von Gott und trägt deshalb auch dieses Sein voll und ganz in sich.

die nicht Bild (*imago*), sondern lediglich Gleichnis (*similitudo*) Gottes sind. Im Bildsein fallen also Identität und Differenz zu einer differenzierten Einheit bzw. Differenz in der Einheit zusammen. Dieses Verhältnis der Identität in der Differenz unterscheidet sich allerdings von einem Abbild-Urbild-Verhältnis oder einem Verhältnis bloßer Teilhabe platonischer Provenienz, auch wenn Eckhart teilweise noch von „Abbild“ spricht. Eckhart bricht vielmehr mit der Repräsentationstheorie: Das Bild hat sein ganzes Sein und seine Natur von Gott und trägt deshalb auch dieses Sein voll und ganz in sich; Gottes Sein ist einerseits das Bild selbst, denn es kann, so Eckhart, kein Bild ohne Gleichheit geben. Andererseits geht Gott weder im Bild auf noch löst sich umgekehrt das Bild in Gott auf;

38 Eckhart, Pr. 67, 529.

39 Eckhart, Pr. 69, 538.

das Bild ist und bleibt Bild. Damit bleibt die Eigenständigkeit dessen, das Bild ist, also des Seelengrundes, gewahrt. Zugleich bleibt Gott unaussprechlich, unnennbar, namenlos wie der Grund, in dem er zur Erscheinung kommt.

Der Mensch ist also immer schon Bild Gottes, weil er den Seelengrund als das Bild des Sohnes in sich trägt und dementsprechend dieses Bild selbst ist. Dieses

Dieses Bildsein jedoch ist kein statisches, unveränderliches Sein, sondern wie das Sein des Seelengrundes Ereignis, Vollzug.

Bildsein jedoch ist kein statisches, unveränderliches Sein, sondern wie das Sein des Seelengrundes Ereignis, Vollzug. Damit kommt ihm eine prozessuale Dynamik zu, das Sein des Bildes

ist gleichzeitig ein Werden und damit offen für Geschichtlichkeit. Zudem ist der Mensch als In-der-Welt-sein kontingent und somit kein vollkommenes Bild. Es ist ihm jedoch aufgetragen, zum reinen und vollkommenen Bild Gottes zu werden, und dies geschieht in der *unio*. Das bedeutet: Er soll und muss das realisieren und nachvollziehen, was er eigentlich je schon ist, gemäß dem Grundsatz „Werde, was du bist!“ Das Bild kann deshalb realisiert werden, weil es selbst schon Vollzug ist; im Vollziehen des Bildwerdens ist das Bild schon, nämlich Ereignis, Sein im Werden. Zudem muss der Mensch zum Bild werden, damit sich Gott ins Bild setzen, zur Erscheinung kommen kann: Ohne Bildwerden keine Gottesgeburt, umgekehrt jedoch auch ohne Gottesgeburt kein Bildwerden. Und ohne Gottesgeburt letztlich keine Schöpfung bzw. keine Vollkommenheit der Schöpfung, denn wenn sich Gott nicht gebären kann, dann bleibt notwendigerweise in der Welt ein Platz leer, Gott wäre nicht wirklich alles in allem, absolut, sondern das Sein wäre dem Nichts preisgegeben, wenn die Seele ihn nicht wiedergebirt

Damit der Mensch aber zum Bild Gottes werden kann, muss er sich aller anderen Bilder entledigen, muss ihrer ledig werden, sich entbilden, entblößen, auch der eigenen Bilder, nicht nur der fremden.

in ihrem Grund. Letztlich wäre Gott selbst nicht, da er vollkommen sein muss, um wirklich Gott, das absolute Sein, sein zu können. Folglich ist die Gottesgeburt sogar notwendig, damit Gott überhaupt ist; sein Sein hängt an

der Möglichkeit der Geburt: „Der Vater gebiert seinen Sohn im ewigen Erkennen, und ganz so gebiert der Vater seinen Sohn in der Seele wie in seiner eigenen Natur, und er gebiert ihn der Seele zu eigen, und sein Sein hängt daran, daß er in der Seele seinen Sohn gebäre, es sei ihm lieb oder leid.“⁴⁰ Dazu gehört wesentlich die Geburt Gottes als Gebären seiner selbst. Denn das Sein Gottes ist nicht nur Erkennen, sondern als Erkennen auch Gebären, und würde er nicht gebären, dann wäre Gott letztlich gar nicht.

Damit der Mensch aber zum Bild Gottes werden kann, muss er sich aller anderen Bilder entledigen, muss ihrer ledig werden, sich entbilden, entblößen, auch der eigenen Bilder, nicht nur der fremden. Denn diese Bilder verstellen das unmittelbare Bild Gottes im Grund: „Durch die Entblößung des Bildes im Menschen gleicht sich der Mensch Gott an, denn mit dem Bilde gleicht der Mensch dem Bilde Gottes, das Gott rein seiner Wesenheit nach ist. Und je mehr sich der Mensch entblößt, um so mehr gleicht er Gott, und je mehr er Gott gleicht, um so mehr wird er mit ihm vereint.“⁴¹ Diese Entbildung führt zum Bildwerden, zur Einbildung

40 Eckhart, Pr. 4, 444.

41 Eckhart, Pr. 40, 688.

und Überbildung des Menschen in die Gottförmigkeit und Einheit mit Gott. Aus der Bildlosigkeit, dem Zerschneiden der Bilder, aus dem Sprung aus den Repräsentationen und Abbildern entspringt das unmittelbare Bild, das kein Abbild ist, das Bild Gottes: „Willst du die Natur unverhüllt finden, so müssen die Gleichnisse alle zerschneiden, und je weiter man eindringt, um so näher ist man dem Sein.“⁴²

Noch ein weiterer Aspekt macht deutlich, dass die Identität von Seelengrund und Gott bei Eckhart als ein Modell der Identität in der Differenz gedacht wird: Die Identität von Gott bzw. Christus und Seelengrund ist zwar einerseits eine Einheit im Sein und der Natur, aber andererseits gewährt Gott diese Einheit im Eingießen

Gott gebiert in der Geburt des Sohnes zugleich den Seelengrund, der ungeschaffen, aber von Gott geboren ist.

und Eingebären in die Seele. Insofern Gott sich in die Seele gebiert, gebiert er zugleich das Fünklein, den Grund. Gott gebiert in der Geburt des Sohnes

zugleich den Seelengrund, der ungeschaffen, aber von Gott geboren ist. Darin aber zeigt sich eine Einheit in der Unterschiedenheit: Gott setzt sich selbst in die Seele als deren Grund, setzt sich als Grund, und dies ist die Einheit von Gott und Grund. Aber insofern er sich *als* Grund setzt, setzt er ein Anderes seiner selbst aus sich heraus, gebiert er ein von ihm Unterschiedenes (dies ist die Differenz in der Einheit, die sich im „als“ ausdrückt). In der Gabe des Geborenscheidet sich also der Grund von dem, mit dem er zugleich identisch ist. Auch dies markiert eine Differenz zwischen Gott und Seelengrund in bleibender Identität.

Die bleibende Aktualität des Konzepts der Gottesgeburt

Das Konzept der Gottesgeburt ist nicht auf Eckharts Theologie reserviert, es findet sich auch – teilweise in deutlicherem Bezug auf die Metaphorik des Herzens der Seele – in anderen Modellen christlicher Mystik, aber auch im Sufismus.⁴³ Diskutiert wurden auch Parallelen zwischen Meister Eckharts Theologie und dem Zen-

Ein wichtiges Aktualitätsmoment der Lehre von der Gottesgeburt liegt in in der Möglichkeit einer interreligiösen Perspektive auf gemeinsame anthropologische Grundmotive und spirituelle Theologien mystischer Provenienz sowie Gemeinsamkeiten in Gottesbildern.

Buddhismus. Insofern liegt ein wichtiges Aktualitätsmoment der Lehre von der Gottesgeburt in der Möglichkeit einer interreligiösen Perspektive auf gemeinsame anthropologische Grundmotive und spirituelle Theologien mystischer Provenienz sowie Gemein-

samkeiten in Gottesbildern. Die Lehre von der Gottesgeburt begegnet allerdings in modifizierter Form auch in zeitgenössischen christlichen Theologien prozess-theologischer Ausrichtung, insbesondere dann, wenn etwa das Schöpfungs- und das Inkarnationsverständnis in Richtung einer kontinuierlichen Schöpfung und einer ebenso kontinuierlichen Inkarnation Gottes nicht nur singulär in Jesus von Nazareth, sondern in jeglicher Kreatur als Bild und als Gleichnis Gottes interpretiert wird, bis hin dazu, in deutlichen Anklängen an Giordano Bruno, der Eckharts Konzept radikalisiert hatte⁴⁴, das ganze Universum als Bild und darin als Verkörperung Gottes zu verstehen.⁴⁵ Die Lehre von der Gottesgeburt unterläuft so einen traditionellen personalen Theismus und betont die Relation zwischen Gott und

42 Eckhart, Pr. 51, 725.

43 Vgl. z. B. Zarrabi, *Practical Mysticism*.

44 Vgl. hierzu Wendel, *Affektiv und inkarniert*. 228-237.

45 Vgl. Ueda, *Gottesgeburt*.

Welt: Gott und Welt sind im Bildverhältnis nicht gleich, doch sie gehören einander zu und stehen in bleibender Relation zueinander. Dementsprechend wird das Gottesgeburt-Motiv teilweise auch im Sinne eines pantheistischen Gottesverständnisses ausgelegt. Wichtig ist aber zu sehen, dass der Bildbegriff zwar einerseits durchaus die Identität von Gott und Welt dem Sein nach betont, zugleich aber auch deren Unterschiedenheit im Abhängigkeitsverhältnis herausstellt: Die Welt hat ihren Ursprung nicht in sich selbst, sondern aus Gott, und darin, dass sie aus Gott ist, ist sie nicht Gott, da kontingent, somit nicht selbstursprünglich und unbedingt wie Gott, folglich auch nicht vollkommen. Allerdings wird auch Gott insofern als abhängig von der Welt gedacht, als Gott im immerwährenden Eingebären in den Grund wird, also ein Sein im Werden darstellt. Die Gottesgeburt impliziert deutlich ein temporalistisches Verständnis Gottes in seiner Relation zur Kreatur, ohne Gott im göttlichen Grund Ewigkeit abzusprechen. Kontrovers diskutiert wird jedoch die Frage, ob das Gott-Welt-Verhältnis ein Freiheitsverhältnis ist oder nicht, und ob Schöpfung als freier Akt Gottes zu verstehen ist, da Eckhart ja betont, dass Gott sich notwendigerweise in den Seelengrund eingeboren hat und immer wieder neu eingebiort: Gott kann nicht anders als sich eingebären, zugleich ist dieses Nicht-anders-können als höchster Vollzug göttlicher Freiheit bestimmt. Schließen sich hier aber Freiheit im Sinne von Anderskönnen und Notwendigkeit nicht aus? Begegnen hier Momente eines durchaus auch problematischen Freiheitsverständnisses, das Freiheit damit identifiziert, der Notwendigkeit seiner Natur zu folgen (Spinoza) oder als Einsicht in die Notwendigkeit (Hegel)?

In aktuellen Modifikationen erfährt die Lehre von der Gottesgeburt jedoch eine deutliche Transformation dahingehend, dass sie nicht mehr nur als Geburt Gottes im Grund der Seele gedeutet und damit mentalistisch bzw. intellektualistisch reduziert wird.

Oder verhält es sich anders, wenn man die göttliche Freiheit in Entsprechung zur göttlichen Liebe setzt und damit als ein Allvermögen Gottes versteht, in vollkommener Liebe, unbedingter Zuwendung, zu handeln, Anderes zu setzen und sich auf es bleibend zu beziehen?

Dann wäre die Gottesgeburt Ausdruck dieses Allvermögens Gottes, welches in Entsprechung zu Gottes vollkommener Moralität stünde, und das Nicht-Anders-Können Gottes wäre identisch mit dem Ineinsfall von Sollen und Können, Moralität und Freiheit in der Vollkommenheit Gottes.⁴⁶

In aktuellen Modifikationen erfährt die Lehre von der Gottesgeburt jedoch eine deutliche Transformation dahingehend, dass sie nicht mehr nur als Geburt Gottes im Grund der Seele gedeutet und damit mentalistisch bzw. intellektualistisch reduziert wird. Die Gottesgeburt bezieht sich auch auf das Materielle insofern, als Materie nicht mehr als Gott äußerlich gedacht wird, sondern als Gott als Attribut bzw. Aspekt, als Potenzial zugehörig, so dass sich Gott in der Gottesgeburt sowohl mental als auch physisch manifestiert. Die Gottesgeburt geschieht dann zum einen im verkörpert verfassten bewussten Leben, zum anderen im gesamten Universum, welches Mentales wie Physisches umfasst und enthält. Hier gibt es Anklänge an „Welt-als-Körper-Gottes“-Theologien bzw. an das Motiv des „kosmischen Christus“. Diese aktualisierenden Konzeptionen eröffnen Möglichkeiten dafür, einen gemeinsamen Boden für ein interreligiöses Gespräch zu schaffen, welches sich fundiert über Gemeinsamkeiten wie auch Unterschiede (insbeson-

⁴⁶ Vgl. hierzu ausführlich Wendel, Theologie.

dere im Blick auf Christologie und Soteriologie) verständigen kann. Im Blick auf eine Erweiterung des Inkarnationsverständnisses wäre es zudem möglich, den immer noch subkutan wirksamen religionstheologischen Superiorismus, der vor allem christologisch und soteriologisch verankert ist, hinter sich zu lassen.

Nicht zuletzt besitzt die Lehre von der Gottesgeburt das Potenzial, das Verhältnis von Gott und Mensch gleichsam zu demokratisieren: Sie begegnen einander sozusagen auf Augenhöhe, der Mensch ist zwar von Gott abhängig, aber nicht unterworfen. Und auch die Menschen untereinander sind in ihrem Gottesverhältnis

Die Lehre von der Gottesgeburt besitzt das Potenzial, das Verhältnis von Gott und Mensch gleichsam zu demokratisieren.

gleich, nicht unterschieden. Es gibt keine unterschiedlichen, hierarchisch geordneten Stufen an Gottesnähe und Teilhabe an Gott, an Gleichgestaltung und Repräsentanz, und das impliziert

Egalität. In alle gebiert sich Gott in gleicher Art und gleichem Maße, allen wohnt Gott gleichermaßen ein. Das Gleiche gilt auch für Christus und den Geist, da die Gottesgeburt zugleich als Christus- bzw. Logos- wie Geistgeburt aufgefasst wird: Das göttliche *subiectum* (Grund, Ursprung) gebiert sich in all seinen Subsistenzweisen (Logos bzw. Intellekt und Spiritus bzw. Wollen, Begehren, Gefühl) ein. Die Lehre von der Gottesgeburt stellt somit ein wichtiges Moment eines Gottesverständnisses dar, das Gott nicht mehr als „höchstes Wesen“ außerhalb der Welt bzw. in einer „Hinterwelt“ bestimmt, sondern als Teil und Moment der Welt und als dem Menschen inwendig. Selbstvollzug und Gottesbezug, Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis, werden so aufs engste miteinander verbunden, wobei dabei auch der Bezug auf Andere und Anderes, das ebenso als Ausdruck und Vollzug der Gottesgeburt begriffen wird, darin einbeschlossen ist.

Vor diesem Hintergrund der Lehre von der Gottesgeburt und ihren theologischen Potenzialen erhält denn auch der Bezug auf die Feier der Geburt Jesu an Weihnachten eine andere Dimension: In der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth scheint auf, was genau besehen in allen und immer schon geschieht bzw. geschehen kann, was allen geschenkt ist: Einung mit Gott und aus ihr heraus Gott in der Welt zum Ausdruck zu bringen. Jesus ist so gesehen nicht Konstituens, sondern besonderes Exemplum, Exemplar dessen, was allen verheißen ist, nämlich der wunderbare Tausch: „Gott wird Mensch, damit wir Gott werden“ – und darin zugleich dem Leben in Fülle, dem Reich Gottes jetzt schon teilhaftig zu sein und dereinst vollkommen teilhaftig zu werden.

Literatur

Bonaventura, *Itinerarium mentis in deum*. Pilgerbuch der Seele zu Gott, lat./dt. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1993.

Flasch, Kurt (Hg.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984.

- Flasch, Kurt, *Converti ut imago – Rückkehr als Bild. Eine Studie zur Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998) 130-150.
- Hof, Hans, *Scintilla Animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, Lund 1952.
- Ivánka, Endre von, *Apex mentis. Wanderung und Wandlung eines stoischen Terminus*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 72 (1950) 129-176.
- Meister Eckhart, Pr. 2, in: *Die Deutschen Werke Band I.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 434-438.
- Meister Eckhart: Pr. 4, in: *Die Deutschen Werke Band I.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 442-445.
- Meister Eckhart, Pr. 5b, in: *Die Deutschen Werke Band I.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 449-451.
- Meister Eckhart, Pr. 6, in: *Die Deutschen Werke Band I.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1958, 452-455.
- Meister Eckhart, Pr. 40, in: *Die Deutschen Werke Band II.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1988, 687-689.
- Meister Eckhart, Pr. 51, in: *Die Deutschen Werke Band II.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1988, 723-726.
- Meister Eckhart, Pr. 52, in: *Die Deutschen Werke Band II.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1988, 727-731.
- Meister Eckhart, Pr. 67, in: *Die Deutschen Werke Band III.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1976, 528-530.
- Meister Eckhart, Pr. 68, in: *ders.*, *Die Deutschen Werke Band III.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1976, 531-534.
- Meister Eckhart, Pr. 69, in: *Die Deutschen Werke Band III.*, hg. und übers. von Josef Quint, Stuttgart 1976, 535-539.
- Mojsisch, Burkhard, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, Hamburg 1977.

- Rahner, Hugo, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 59 (1935) 333-418.
- Reiter, Peter, Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre, Würzburg 1993.
- Ueda, Shizuteru, Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus, Gütersloh 1965.
- Silesius, Angelus, Cherubinischer Wandersmann. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge, in: Sämtliche poetische Werke in drei Bänden. Band 3, München 1949.
- Wendel, Saskia, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002.
- Wendel, Saskia, Die Theologie Meister Eckharts – eine Metaphysik der Notwendigkeit oder der Freiheit?, in: Meister-Eckhart-Jahrbuch 12 (2018) 187-199.
- Wilde, Mauritius, Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart, Freiburg/Schweiz 2000.
- Zarrabi, Zadeh Saeed, Practical Mysticism in Islam and Christianity. A comparative study of Jalal al-Din Rumi and Meister Eckhart, New York 2016.



Weihnachten im Religionsbuch

Eine Problemanzeige in religionsdidaktischem Interesse

Es liegen nur wenige Studien vor, die die religionsdidaktische Bearbeitung von Weihnachten in Unterrichtsmaterialien untersuchen. Der vorliegende Beitrag problematisiert den Umgang mit Weihnachten in Unterrichtswerken für den Katholischen und Evangelischen Religionsunterricht. So werden auch theologische Perspektiven auf Weihnachten mit weitreichenden ethischen Implikationen sichtbar, die für den gegenwärtigen Religionsunterricht hilfreich sein könnten.

Sebastian Eck

Dr. theol., Studienrat i. Hd. für Religionspädagogik an der Universität Duisburg Essen

Im Rahmen ihres Masterstudiums haben die Lehramtsstudierenden in Nordrhein-Westfalen ein Praxissemester zu absolvieren. Ein halbes Jahr lang können sie Religionsunterricht beobachten, erproben und reflektieren. Bei den Studierenden, die ihr Praktikum in der zweiten Hälfte eines Jahres machen, nimmt Weihnachten als Lerngegenstand den mit Abstand größten Raum ein. Alle Jahre wieder präsentieren die Praktikumsdokumentationen schulformübergreifend beeindruckende Aktivitäten rund um das heute populärste Fest des Kirchenjahres: Es wird vorgelesen, gebastelt, gemalt, geschenkt, gesungen und vorgespielt. Zwei Beispiele:

Eine Studentin, die ihr Praktikum an einem Gymnasium in einer Großstadt im Ruhrgebiet durchgeführt hat, liest in einem ihrer ersten didaktischen Gehversuche in einer sechsten Klasse eine harmonisierte Weihnachtserzählung abschnittsweise vor. Nach jeder Passage legen die Schüler:innen das, was sie aus dem Vorgelesenen behalten haben, mithilfe von Materialien aus einer Kett-Kiste auf einen runden Legeteppich. So wird aus Murmeln, Steinen, Holzstücken, Tüchern und Bändern die Weihnachtserzählung bildlich zum Leben erweckt.

In einer Grundschulklasse in einer Kleinstadt am Niederrhein beobachtet eine weitere Praktikantin die Klassenlehrerin, wie sie einen ein Meter hohen Tannen-

Weihnachten wird entweder über die neutestamentlichen Ursprungsgeschichten oder in einem sachkundlichen Modus bearbeitet.

baum mit einigen roten und goldenen Kugeln sowie einem gelben Stern in den Klassenraum der 3a trägt. Schnell hängt sie noch den schon ein wenig ausgeräuberten Kalender ab, an dem

jedes Kind zu Beginn der Adventszeit ein kleines Geschenk angebracht hat, und legt ihn neben den Adventskranz auf das Pult vor die Tafel. Nach der Begrüßung teilt die Lehrerin ein Arbeitsblatt aus, auf dem über diese und weitere weihnachtliche Brauchtumsgegenstände in kleinen Bildchen und Informationskästen aufgeklärt wird.

Natürlich bieten solche ausschnitthaften und unsystematischen Einzelbeobachtungen keine empirisch gedeckten Aufschlüsse darüber, wie Weihnachten im heutigen Religionsunterricht eingespielt und bearbeitet wird. Aber es gibt durchaus

Beim Thema „Weihnachten“ verbinden sich religiöse, kulturelle und kommerzielle Erfahrungsebenen (Traditionen, Bräuche), zu denen die hochgradig heterogene Schüler:innenschaft in ihrer Lebenswelt in unterschiedlichem Maße Zugang hat.

zu denken, dass viele Lehramtsstudierende von ähnlichen Beobachtungen oder Erfahrungen im Religionsunterricht berichten: Weihnachten wird entweder über die neutestamentlichen Ursprungsgeschichten oder in einem sachkundlichen Modus¹ bearbeitet.

Damit wird der Religionsunterricht der theologischen Komplexität, die mit Weihnachten verbunden ist, nicht gerecht. Denn was wird von diesem Thema nicht alles berührt: Hier kommen nicht nur verschiedene biblisch-theologische Motivkreise (z. B. Menschwerdung, Erlösung) und eine Reihe wichtiger christologischer Hoheitstitel (wie Sohn Gottes, Retter oder Friedensfürst) ins Spiel, sondern darüber hinaus verbinden sich beim Thema „Weihnachten“ religiöse, kulturelle und kommerzielle Erfahrungsebenen (Traditionen, Bräuche), zu denen die hoch-

1 Vgl. zur Versachkundlichungstendenz im Religionsunterricht insgesamt Englert, Religionsdidaktik.

gradig heterogene Schüler:innenschaft in ihrer Lebenswelt in unterschiedlichem Maße Zugang hat.

Man sollte erwarten, dass ein so fundamentales und weit verzweigtes Thema wie Weihnachten in der Religionsdidaktik eine entsprechend große Rolle spielt. Aber ist dies tatsächlich so? Immerhin weiß Rainer Lachmann um „eine Fülle an Unterrichtsentwürfen, Arbeitshilfen, Religionsbucheinheiten, Materialien und methodischen Vorschlägen, die ihr [der Thematik Weihnachten] zumindest für die GS einen Spitzenplatz in der einschlägigen Literatur- und Medienlandschaft sichert.“² Sabine Pemsel-Maier stellt hingegen fest, dass es „zwar zahlreiche Nacherzählungen der Weihnachtsgeschichte“ gibt, ansonsten aber seien die „Unterrichtshilfen eher spärlich vertreten, besonders in höheren Klassen“³. Für die religionspädagogische Forschung ergibt sich kein günstigeres Bild. Im Grunde ist die 1981 veröffentlichte Dissertation des kürzlich verstorbenen Religionspädagogen Franz Trautmann die bis heute einzige größere Arbeit, die die weihnachtsbezogenen Inhalte anhand religionsdidaktischer Materialien untersucht hat.⁴

Ein methodisch geleiteter Blick auf die verschiedenen Facetten von Weihnachten in religionsdidaktischen Materialien tut darum not. Es soll im Folgenden gefragt werden, inwieweit ausgewählte derzeit für den Religionsunterricht zugelassene

Bei den Weihnachtsgeschichten in den älteren Religionsbüchern für die Grundschule sind oft verschiedene biblische Texte aus Lk 1-2 und Mt 1-2 miteinander verschmolzen.

ältere und neuere Unterrichtswerke für den Evangelischen und Katholischen Religionsunterricht (in Nordrhein-Westfalen) die soeben artikulierten religionsdidaktischen Einseitigkeiten bei der religionsdidaktischen Bearbei-

tung von Weihnachten möglicherweise mitverursacht haben. Ausgewählt wurden Bücher mit weihnachtsbezogenen Kapiteln aus den Reihen „Leben gestalten“, „Einfach leben“, „Mittendrin“, „Religionsbuch“, „Zeit der Freude“, „Zeichen der Hoffnung“, „Ich bin da“, „fragen-suchen-entdecken“ und „Lebensfreude“.

Es wird der Eindruck vermieden, die Geburtsgeschichten als historische Berichte misszuverstehen

Wohl kein anderer biblischer Text ist im kulturellen Gedächtnis unserer Gesellschaft so präsent wie die Geburtsgeschichte Jesu, die alle Jahre wieder als *die* Weihnachtsgeschichte aktualisiert wird. Dass diese den Schüler:innen aus Erzählungen und Inszenierungen vertraut ist, wird auch von Religionsbüchern selbst ins Wort gebracht. So heißt es etwa in dem Schulbuch „Mittendrin“, dass die Weihnachtsgeschichte „weltbekannt ist und sicherlich mehr nachgespielt und abgebildet wurde als jedes andere Theaterstück bzw. Bildmotiv der Welt“⁵.

Dabei zeigt sich, dass bei den Weihnachtsgeschichten in den Religionsbüchern für die Grundschule oft verschiedene biblische Texte aus Lk 1-2 und Mt 1-2 miteinander verschmolzen sind und sich die Schulbuchautor:innen auf wenige Ele-

2 Lachmann, Geburt, 89.

3 Pemsel-Maier, Gott, 199.

4 Trautmann, Weihnachtsfest.

5 Bosold / Michalke-Leicht (Hg.), Mittendrin, 114.

Heute machen Religionsbücher für die Grundschule die Differenzen in den beiden Weihnachtserzählungen ausdrücklich zum Thema.

mente beschränken. Diese Tendenz tritt markant in dem Schulbuch „Ich bin da“ auf, das seit 1975 in vielen Auflagen bis in die Gegenwart hinein herausgegeben wird. Auf einer Doppelseite werden auf dem Hintergrund eines dunkel gehaltenen, nächtlichen Sternenhimmels ausgewählte Elemente aus den Geburtsgeschichten der beiden Evangelien in knappen Texten und Bildern miteinander kombiniert (Herbergssuche, Ankündigung des Engels, Geburt Jesu, Besuch der Weisen). Die Geburt Jesu, die durch die aus der Krippentradition vertrauten Ochsen und einen Esel aus Jes 1,3 ergänzt wird, lautet dann kurz und knapp: „Nur in einem alten Stall bei einem Ochsen und einem Esel finden sie [Maria und Josef] Unterschlupf. Mitten in der Nacht bekommt Maria ihr Kind. Sie wickelt es und legt es in die Futterkrippe. Jesus, ‚Gott rettet‘, soll es heißen. So hat es ihr der Engel gesagt.“⁶ An dieser kleinen Szene wird deutlich, was für viele ältere Religionsbücher in der Grundschule typisch ist. Sie transportieren mit der harmonisierten Weihnachtserzählung aus einer christlichen Binnenperspektive oftmals direkt und ungebrochen eine biblisch-christliche Botschaft an die Schüler:innen: Gott ist für dich da!

In neueren Unterrichtswerken scheint sich dagegen die Überzeugung durchgesetzt zu haben, dass angesichts der religiös-pluralen Gegenwartsgesellschaft für einen solchen, eher historisch-unkritischen Umgang mit der Weihnachtserzählung im gegenwärtigen Religionsunterricht kein Platz mehr ist. So machen heute schon Religionsbücher für die Grundschule die Differenzen in den beiden Weihnachtserzählungen ausdrücklich zum Thema. Das Religionsbuch „Lebensfreude“ etwa stellt eigens heraus: Die Weihnachtserzählungen der Evangelisten „sind keine historischen Berichte, sondern Glaubens-Erzählungen. Die Erzählungen von Matthäus und Lukas sind verschieden, denn für beide war jeweils etwas anderes wichtig.“⁷

Einerlei ob man eine harmonisierende Weihnachtsgeschichte in den Büchern präsentiert oder mithilfe historisch-kritischer Methoden zwischen der lukanischen



6 Fischer / Gies / Osterwind / Ueter (Bearb.), Ich bin da, 30.

7 Dreiner / Perrar / Voß (Hg.), Lebensfreude, 37.

und der matthäischen Fassung unterscheidet, beiden Vorgehensweisen ist gemeinsam, dass sie den Eindruck einer historisierenden Betrachtungsweise vermeiden wollen. Schulform- und jahrgangsstufenübergreifend wird immer wieder betont, dass die biblischen Weihnachtstexte nicht die historische Stimmigkeit und Faktizität befragen, sondern bei heutigen Leser:innen eher ein symbolträchtiges und -mächtiges Verstehen fördern wollen, das die Bibeltexte als Glaubenszeugnisse auslegt und erschließt. Werner Trutwin etwa lässt in seinem Religionsbuch „Zeit der Freude“ für die Gymnasialklassen 5 und 6 den Evangelisten Lukas selbst zu den Schüler:innen sprechen: „Was ich davon [von der Geburt Jesu Christi] erzähle, kann man nicht wie ein alltägliches Ereignis im Geschichts- oder Biologiebuch beschreiben. Ich erzähle in geheimnisvoller Sprache [...], wie es zugeht, wenn Gott auf unerwartete Weise zu den Menschen kommt.“⁸

Offenbar erhoffen sich die Religionsbuchautor:innen, dass durch die Unterscheidung von *story* und *history* die Weihnachtsgeschichte transparent gemacht wird für das Eigentliche.

Vielleicht hatte Trutwin selbst eine Ahnung davon, dass die gegenwärtige Religionsdidaktik in diesem Punkt nicht die gewünschte Wirkung bei den Schüler:innen erzielen kann. Immer-

hin hebt er in seinem Unterrichtswerk „Zeichen der Hoffnung“ für die 9. und 10. Klassen erneut diese Perspektive ins Bewusstsein, die – wie oben exemplarisch an dem Religionsbuch „Lebensfreude“ gezeigt – teilweise bereits im Grundschulbereich angebahnt wird: „In der Christenheit ist manche Unruhe entstanden, weil die Bibelwissenschaften gezeigt haben, dass diese Texte [die biblischen Weihnachtserzählungen bei Matthäus und Lukas; SE] *nicht Tatsachenberichte* im modernen Sinn sind, die Reportagen von damals enthalten, sondern *Glaubenserzählungen*, die dann richtig verstanden werden, wenn man sich auf die Bildsprache einlässt [...].“⁹

Offenbar erhoffen sich die Religionsbuchautor:innen, dass durch die Unterscheidung von *story* und *history* die Weihnachtsgeschichte transparent gemacht wird für das Eigentliche, für das, was der Verfasser mit seiner Glaubensgeschichte jeweils ausdrücken will. Natürlich sind die literarische und die historische Ebene nicht einfach voneinander getrennt. Aber wenn sie einfach miteinander vermischt

Einige Religionsbücher sind darüber hinaus der Ansicht, dass die biblischen Geburtsgeschichten nicht isoliert zu lesen sind, sondern nur im Zusammenhang mit Wirken, Sterben und Auferstehung Jesu Christi gesehen und behandelt werden sollten.

werden, können sich, wie die empirische Unterrichtsforschung gezeigt hat,¹⁰ in der religionsunterrichtlichen Praxis erhebliche Verstehensprobleme ergeben. Das wäre gerade für das, was der Religionsunterricht leisten soll, nämlich die Welt religiös-konstitutiv

zu erschließen, fatal. Denn religiöse Perspektiven sind durchgängig auf der zweiten Ebene angesiedelt – auf der es nicht um Tatsachen geht, sondern um Relationen; nicht um eine vermeintliche Welt ‚an sich‘, sondern um unsere Beziehung zur Welt.

8 Trutwin, *Zeit*, 120.

9 Trutwin, *Zeichen*, 100 [Hervorhebungen im Original]; siehe ähnlich auch die Neuausgabe Trutwin, *Zeichen* 2011, 92.

10 Vgl. Englert / Eck, Epistemologische Unaufmerksamkeit.

Es fehlt die Einbettung von Weihnachten in einen größeren Zusammenhang

Bis in die Gegenwart hinein lösen die für das christliche Weihnachtsfest einschlägigen Bezugstexte bei nicht weiter geschulten Leser:innen das Empfinden aus, hier werde etwas gesagt, was im Lichte des ihnen verfügbaren Weltwissens unzutreffend sei (z. B. Engelbotschaften, Jesus als Sohn Gottes, Jungfrauengeburt u. a. m.). Offenbar sehen einige Religionsbücher einen Beitrag zur Bearbeitung des angesprochenen Problems darin, die Kindheitserzählungen Jesu vor dem Hintergrund der hebräischen Bibel zu verstehen. Besonders augenfällig ist hier das „Religionsbuch“ für das 7. Schuljahr, das von Hubertus Halfas konzipiert wurde. Es arbeitet durch Verweise auf unterschiedliche alttestamentliche Stellen vor allem aus der Abrahamerzählung in Gen 16-17 und aus der Ankündigung der Geburt Simsons in Ri 13 sehr detailliert das Erzählschema in Lk 1 heraus.¹¹

In keinem der vorliegenden Religionsbücher kommt also wirklich zum Ausdruck, dass Heilige Nacht, Krippe und Weihnachtsengel nur von der Nacht, in der Jesus verraten wurde, vom Kreuz und von Engel am Auferstehungstag her zu verstehen sind.

Einige Religionsbücher sind darüber hinaus der Ansicht, dass die biblischen Geburtsgeschichten nicht isoliert zu lesen sind, sondern nur im Zusammenhang mit Wirken, Sterben und Auferstehung Jesu Christi gesehen und behandelt werden sollten. Hier steht der neutestamentliche Überlieferungsgang im Hintergrund, nach dem die Geschichten um Herkunft und Geburt Jesu erst in die Evangelien aufgenommen wurden, nachdem sein Leben, sein Sterben und seine Auferstehung erzählend bezeugt waren. Deshalb machen auch die Religionsbücher deutlich, dass die Geburtsgeschichten unter der Voraussetzung von Kreuz und Auferstehung gelesen, ausgelegt und verstanden werden sollen. So entfaltet das Buch „Lebensfreude“ die Frage nach der Kindheit Jesu rückblickend von Tod und Auferstehung Jesu und den Erfahrungen mit dem erwachsenen Jesus. Der rote Faden dabei ist: das Mitsein Gottes mit Jesus im Leben und im Tod.¹²

Es kann didaktisch durchaus sinnvoll sein, dass – wie in einigen Religionsbüchern ersichtlich – unmittelbar auf die Weihnachtsbotschaft ein Kapitel über Ostern folgt. Es fällt jedoch auf, dass diese in der Regel nicht miteinander in Beziehung gesetzt werden, was ein schon häufiger diagnostiziertes Problem religiösen Lernens darstellt.¹³ So fehlt etwa in dem Religionsbuch „Leben gestalten“ jeglicher Bezug, sowohl in den abgedruckten Texten also auch in den Arbeitsaufträgen, zwischen den nacheinander aufgeführten Kapiteln „Weihnachten: Gott wird Mensch“ und „Karfreitag: Dieser Mensch war Gottes Sohn.“¹⁴ In keinem der vorliegenden Religionsbücher kommt also wirklich zum Ausdruck, dass Heilige Nacht, Krippe und Weihnachtsengel nur von der Nacht, in der Jesus verraten wurde, vom Kreuz und von Engel am Auferstehungstag her zu verstehen sind.

Dass es den Religionsbüchern insgesamt schwerfällt, die Weihnachtserzählung in einen größeren Referenzrahmen zu stellen, zeigt sich nicht allein darin, dass die Bedeutung der biblischen Texte kaum einmal in einen größeren innerbiblischen Diskurszusammenhang gestellt werden.¹⁵ Es fehlt darüber hinaus grundsätzlich

11 Vgl. Halfas, Religionsbuch, 51.

12 Vgl. Dreiner / Perrar / Voß (Hg.), Lebensfreude, 36–37.

13 Vgl. dazu den Überblick bei Englert / Eck, R-A-D-E-V, 21–23.

14 Pricht / Schmidt / Schröder / Vogt (Bearb.), Leben, 120–123.

15 Trautmann, Weihnachtsfest, hat diese Tendenz zur Reduzierung weihnachtsbezogener Perikopen bereits im Zusammenhang mit der seit Ende der 1960er Jahre geforderten Abkehr von der Monopolstellung der Bibel im Religionsunterricht festgestellt (300f).

an Versuchen, den Lernprozess so anzulegen, dass aus topografischen Einzelstücken wie der biblischen Weihnachtserzählung eine Landschaft entsteht, die einzelne theologische Weihnachtsmotive zu Sinnzusammenhängen miteinander verbindet. Derart angelegte Lernwege könnten den Lehrer:innen und Schüler:innen eine didaktische Hilfe sein, um unterschiedliche weihnachtliche Elemente miteinander in Bezug zu setzen.

Der symboldidaktische Blick auf Jesus macht hier also deutlich, wie Gott mitten in unserer Lebenswelt wirksam wird und wie unser eigener Beitrag zum Werden Gottes aussehen könnte.

Wie diese „Tendenz zur Atomisierung religiöser Traditionen“¹⁶ im Rahmen der Weihnachtsthematik bereits in der Grundschule überwunden werden

kann, zeigt eine ältere Ausgabe des Schulbuchs „fragen – suchen – entdecken“ von Barbara Ort und Ludwig Rendle, die für die erste Klasse eine symboldidaktische Annäherung an den christologischen Topos von Jesus als Licht der Welt nahelegt.¹⁷ Dieses Kapitel setzt direkt bei der weihnachtlichen Erlebniswelt der Kinder an und eröffnet vielfältige Wege ganzheitlicher Begegnung mit dem religiösen Kerngehalt des Weihnachtsfestes. Ausgangspunkt bilden die Erfahrungen von Licht und Dunkelheit, die über mehrere Zugänge (Adventskranz, Lied) angebahnt werden. Es folgen zwei neutestamentliche Erzählungen, in denen durch Jesu Handeln neue Sehmöglichkeiten eröffnet werden: Bartimäus kann wieder „sehen“; den Zöllner Levi „sehen“ die Menschen wieder. Im darauffolgenden Lernschritt sollen die Schüler:innen mit Hilfe des Rembrandt-Bildes „Die Anbetung der Hirten“ erkennen, dass die neu eröffneten Sehmöglichkeiten vom Jesuskind in der Krippe ausgehen, ja Christus selbst das Licht ist. So wird klar: Wo im Umfeld Jesu Blinde wieder sehend werden und Menschen ihre Mitmenschen wieder wahrnehmen, da wird Gott anschaulich. Diese christologische Pointe wird in dem Religionsbuchkapitel durch weihnachtliche Personifizierungen vertieft. Da ist etwa Luzia, die den verfolgten Christen Nahrung bringt und dabei vom Licht geführt wird. Das Kapitel schließt mit einer Art Wimmelbild, das zeigt, wie das Licht in der Advents- und Weihnachtszeit vielen Menschen nützlich ist. – Der symboldidaktische Blick auf Jesus macht hier also deutlich, wie Gott mitten in

Wie soll man heutigen Schüler:innen die Vorstellung nahebringen, dass ein personaler Gott (Vater) in einem Juden aus Nazareth Mensch (Sohn) geworden ist?

unserer Lebenswelt wirksam wird und wie unser eigener Beitrag zum Werden Gottes aussehen könnte. So werden schon bei Grundschulkindern erste erfahrbare Zugänge und Übergänge zum

symbolischen Verstehen von Weihnachten in einem größeren Einbettungszusammenhang angebahnt. Umso bedauerlicher ist es, dass in der Neuausgabe dieses Schulbuchs vor allem aufgrund des Wegfalls der Jesuserzählungen diese Dramaturgie nicht mehr erkennbar ist.¹⁸

16 Englert / Hennecke / Kämmerling, Innenansichten, 117–119.

17 Vgl. Ott / Rendle, fragen – suchen – entdecken, 36–46.

18 Vgl. Ott / Rendle, fragen – suchen – entdecken. Neuausgabe, 115–123.

Es mangelt an Verstehensmodellen aus der Systematischen Theologie

Vermutlich würde kaum jemand in Abrede stellen, dass die Frage nach der Bedeutung Jesu im christlichen Glauben ein zentraler Punkt bei der religionsunter-

richtlichen Bearbeitung des Themas „Weihnachten“ sein sollte. Doch inwieweit ist die Jesus in den Kindheits-erzählungen zugemessene Bedeutung für heutige Kinder und Jugendliche noch nachvollziehbar? Wie soll man heutigen Schüler:innen die Vorstellung nahebringen, dass ein personaler Gott (Vater) in einem Juden aus Nazareth Mensch (Sohn) geworden ist? Ist dies allenfalls mit den Mitteln einer Sensibilisierungsstrategie wie der Symboldidaktik oder mit Hilfe eines konstruktivistisch orientierten Vorgehens wie dem Theologisieren mit Kindern möglich?¹⁹ Oder gibt es dafür auch im engeren Sinne theologische Erschließungsmöglichkeiten?



In einzelnen Religionsbüchern wird der Versuch unternommen, diesen Zugang über die Auslegung überkommener Hoheitstitel freizulegen, die theologiegeschichtlich auch aus den neutestamentlichen Geburtsgeschichten erwachsen sind. Gleichzeitig zeigt sich, dass gerade dieser Zugang enorme Schwierigkeiten aufwirft. Die mit ihm verbundenen Herausforderungen werden in den Religions-

In den Religionsbüchern fällt aber leider die weitgehende Abwesenheit systematisch-theologischer Perspektiven in den weihnachtsbezogenen Kapiteln auf.

büchern allerdings durch eine Konzentration auf eine historische oder theologische Sachkunde umgangen. Diese Tendenz lässt sich exemplarisch im Umgang mit der Rede von Jesus als

Sohn Gottes aufzeigen. Den Gottessohntitel verwenden die Kinder und Jugendlichen am häufigsten von allen christologischen Titeln, „da er am ehesten an die familiäre Lebenswirklichkeit assimiliert werden kann“²⁰. Diese Korrelation wird in den eingesehenen Religionsbüchern aber nirgendwo hergestellt. Stattdessen wird dieser Hoheitstitel in der Regel auf zweifache Weise bearbeitet, was das Religionsbuch „Zeichen der Hoffnung“ exemplarisch aufzuzeigen vermag: Auf der einen Seite wird den Schüler:innen über einen informierenden Text zur Aussageabsicht des Engels im Lukasevangelium schlicht mitgeteilt, dass Jesus der Sohn Gottes sei: „Die Aussage des Engels, dass Jesus keinen leiblichen Vater haben wird, sondern aus Maria, der Jungfrau [sic!] geboren wurde, ist nicht biologisch zu verstehen, sondern verdeutlicht bildhaft, dass er der ‚Sohn Gottes‘ ist.“²¹ Auf der anderen Seite wird diese Christus-Prädikation religionsgeschichtlich erklärt,

19 Vgl. dazu die weiterführenden Perspektiven für ein Christologisieren mit Kindern bei Höger, Weihnachten.

20 Benz, Weihnachten, in: Büttner / Freudenberger-Lötz / Kalloch / Schreiner (Hg.), Handbuch Theologisieren, 509.

21 Trutwin, Zeichen, 104.

wonach in der Antike auch Pharaonen, Könige und Philosophen oder im Judentum sogar das ganze Volk Israel als Sohn Gottes bezeichnet werden konnte.²²

Diese einzelnen Sachinformationen sind für sich genommen alle sehr interessant und in einer überlieferungsschwachen Gegenwartsgesellschaft womöglich wichtiger denn je. Aber helfen sie den Schüler:innen wirklich dabei, die Aussage, dass Jesus Christus Gottes Sohn ist, auch existentiell zu füllen? Reichen sie aus, um die Frage nach der Relevanz des Christusbekenntnisses für das eigene Verständnis von Gott und Mensch zu stellen? Vielleicht ist erstmal Skepsis angebracht, ob durch Sachwissen tatsächlich christologische Prädikationen plausibilisiert werden können. Denn immerhin beschreiben Hoheitstitel ja gar keine Sachverhalte, die sich abschließend klären lassen: Ist Jesus nun Gottes Sohn oder nicht? Vielmehr handelt es sich um Zuschreibungen, die aus vielfältigen Beziehungserfahrungen zwischen Gott und den Menschen erwachsen und dort weiter lebendig sind. Das heißt mit Blick auf Weihnachten: In religionsunterrichtlichen Lernprozessen sollte deutlich werden, dass die

Vielmehr hat sich der im 19. Jahrhundert einsetzende Transformationsprozess des Weihnachtsfestes hintergründig bereits insofern in den Religionsbüchern niedergeschlagen, als die kirchlich-liturgische Praxis hier weitgehend unberücksichtigt bleibt.

Geburt Jesu eine Verheißung enthält, die im Einzelnen ankommen – sich inkarnieren! – muss, um sich erfüllen zu können; dass das zentrale Geheimnis des Weihnachtsfestes kein einmaliges, ganz auf das Zur-Welt-Kommen

Jesu konzentriertes Geschehen ist, sondern ein bis heute anhaltender und über die Gegenwart und die Zukunft hinausreichender Prozess ist. Für weiterführende Diskussionen darüber, wie unter den gegenwärtigen Bedingungen diese gläubige Hoffnung im Religionsunterricht ausgesagt werden kann, wären didaktisch rezeptionsfähige Modelle aus der Systematischen Theologie sicherlich förderlich. In den Religionsbüchern fällt aber die weitgehende Abwesenheit systematisch-theologischer Perspektiven in den weihnachtsbezogenen Kapiteln auf.

Die ideologiekritischen Potentiale aus der Christentums-geschichte werden nicht ausgeschöpft

Angesichts der für die christliche Theologie fundamentalen Bedeutung der Menschwerdung Gottes wäre zu erwarten, dass das Thema Weihnachten in den theologischen Teildisziplinen eine große Rolle spielt. Das ist allerdings nicht der Fall, wie die evangelische Religionspädagogin Dorothee Schlenke prägnant herausstellt: „Weihnachten ist ungeachtet seiner allgemeinen, gesellschaftlich-kulturellen Präsenz und Popularität kein zentrales Thema des wissenschaftlich-theologischen Diskurses.“²³

Die Arbeiten des evangelischen Theologen Matthias Morgenroth²⁴ und des katholischen Liturgiewissenschaftlers Stephan Wahle²⁵ bilden hier eine Ausnahme. Morgenroth vertritt die Auffassung, dass im gegenwärtigen Weihnachtsfest vielfach die Geburt Jesu zugunsten einer von Stimmungen geprägten „Festreligion“ zurücktritt. Grundlage für diese These ist, dass Morgenroth aus einer historischen

22 Vgl. Trutwin, Zeichen, 104.

23 Schlenke, Weihnachten, 109.

24 Morgenroth, Weihnachts-Christentum.

25 Wahle, Fest.

Perspektive deutlich machen kann, wie sich das Weihnachtsmotiv des christlichen Glaubens mit den emotionalen Bedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert verbinden konnte. Demnach sei das heutige Weihnachtsfest mit Weihnachtsbaum und familiär inszenierten Bräuchen und Sinngestalten ein verhältnismäßig junges Fest: „Weihnachten ist das Christfest der bürgerlichen Moderne, die sich in seinen Geschichten, Symbolen und Feierstrukturen einen eigenen Ursprungsmythos gibt.“²⁶ Durch die Transformation des kirchlich-liturgischen zum familiären Fest in der häuslichen „Privatkathedrale des Weihnachtszimmers“²⁷ sei es zu einer Neuinterpretation des überkommenen Weihnachtsbrauchtums gekommen, das fortan die individuelle Sinndeutung der Moderne auf überzeitliche Ursprünge bezog. Anschaulich macht Morgenroth diese Entwicklung etwa an dem nun mehr und mehr in den Privathaushalten aufgestellten Weihnachtsbaum als symbolischer Ausdruck der kosmologischen Dimension christlicher Religiosität oder an der Hauskrippe als Identifikationsobjekt der bürgerlichen Kleinfamilie mit der Heiligen Familie aus den biblischen Weihnachtserzählungen.²⁸

Damit werden auch jene ethischen Ansprüche kaum freigesetzt, die in der Weihnachtsbotschaft von der Menschwerdung Gottes als Anstoß für die Menschwerdung des Menschen eigentlich angelegt sind.

Obwohl die Arbeiten von Morgenroth mittlerweile über 20 Jahre zurückliegen, zeigen sich auch in den neueren Religionsbüchern keinerlei Spuren einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser Art einer „invention of tradition“ (Eric Hobsbawm). Vielmehr hat sich der im 19. Jahrhundert einsetzende Transformationsprozess des Weihnachtsfestes hintergründig bereits insofern in den Religionsbüchern niedergeschlagen, als die kirchlich-liturgische Praxis hier weitgehend unberücksichtigt bleibt. So werden die von Morgenroth angesprochenen Neuinszenierungen im weihnachtlichen Brauchtum allein im Sinne einer Sachkunde dargeboten. Wie der sachkundliche Modus funktioniert, zeigt das Buch „Einfach leben“: „Der *Christbaum* erinnert an den Baum des Lebens im Paradies. Deshalb trägt er auch Früchte des Lebens: Äpfel, Nüsse und Gebäck. Dazu kommen noch Kostbarkeiten wie Christbaumkugeln oder anderer Schmuck.“²⁹

Nochmals: Sachkundliche Informationen sind auch mit Blick auf das Weihnachtsbrauchtum nicht gering zu schätzen. Die skizzierten historischen Transformationsprozesse könnten aber eben auch zumindest in der Sekundarstufe II eine kritische Auseinandersetzung mit den ein- und festgefahrenen weihnachtlichen Verstehens- und Verhaltensgewohnheiten, näherhin eine ideologiekritische Befragung der Idyllisierung und Privatisierung des Weihnachtsfestes ermöglichen. Im Lichte der Friedensbotschaft der biblischen Weihnacht mit ihren Kontrastelementen Wohnungsnot, Armut und Flucht können die seit dem 19. Jahrhundert liebgewordenen Konventionen ebenso wie Ausdrucksformen häuslich-familiärer Weihnachtstraditionen hinterfragt und in lebensdienlicher Absicht weitergedacht werden.

26 Morgenroth, Weihnachts-Christentum, 13.

27 Morgenroth, Weihnachts-Christentum, 31.

28 Vgl. Morgenroth, Weihnachts-Christentum, 31–42.

29 Rieß / Schlereth, Einfach, 94 [Hervorhebungen im Original].

Da die aktuellen Religionsbücher die kulturgeschichtliche Entwicklung bislang nicht reflektieren, ist auch eine ideologiekritische Infragestellung aus den Religionsbüchern kaum herauszulesen. Eine fragend-provozierende Konfrontation

erfolgt eigentlich nur mit den Auswüchsen eines kommerzialisierten Weihnachtsfestes. Ein Beispiel: In dem Buch „Zeit der Freude“ sind zwei Gedichte abgedruckt. Das Gedicht von Robert Gernhardt stellt ein Mädchen in den Mittelpunkt, das die Preise der Geschenke gegeneinander aufrechnet. Als Kontrastfolie sind daneben einige Verse aus einem Gedicht von Rolf Krenzer abgedruckt, die das solidarische Miteinander als Sinn des Weihnachtsfestes hervorheben. Allein durch die suggestive Sprache der jeweiligen Lyrik ist eigentlich von vornherein klar, was das aus einer vermeintlich christlichen Perspektive „gute“ Weihnachten ist. Eine kritisch-produktive Auseinandersetzung, die die Schüler:innen auch kognitiv dazu anregt, über alte und neue Formen und Wege weihnachtlicher Festpraxis nachzudenken, findet so jedenfalls nicht statt. Damit werden auch jene ethischen Ansprüche kaum freigesetzt, die in der Weihnachtsbotschaft von der Menschwerdung Gottes als Anstoß für die Menschwerdung des Menschen eigentlich angelegt sind.

Die weihnachtsbezogenen Religionsbuchkapitel haben noch Entwicklungspotential

Die hier präsentierten Befunde und Überlegungen sollten die Thematisierung von Weihnachten in den Religionsbüchern in den Blick nehmen. Dabei kamen immer auch allgemeine religionsdidaktische Verlegenheiten zur Sprache, die am Schluss nochmal in knapper Form angesprochen und weitergedacht werden sollen:

- Der Religionsunterricht war über lange Zeit vorzugsweise ein Ort der intensiven *Auseinandersetzung* mit Inhalten christlichen Glaubens. Diese Intention ist in den Religionsbüchern mittlerweile deutlich relativiert worden: Die Religionsbücher regen kaum noch zu einem kritischen Denken an. Vielmehr geht es – Stichwort: religiöse Sachkunde – vielfach einfach nur um Information. Diese Akzentverschiebung lässt sich sogar bei so fundamentalen Themen wie Weihnachten sehr deutlich beobachten.
- In der religionsunterrichtlichen Praxis geht es angesichts der religiösen Pluralität in der Gegenwartsgesellschaft nicht mehr nur um die Bezugsreligion evangelischer oder katholischer Schüler:innen, sondern um Religionen und Weltanschauungen in unterschiedlichen Ausprägungen. Ein solcher interreligiöser bzw. interkultureller Zugang, der verdeutlichen mag, dass dieselbe theologische Aussage von der Menschwerdung Gottes in Jesus in ganz verschiedene kulturelle und religiöse Kontexte eingebettet ist, fehlt öfter in den Unterrichtswerken und wäre von daher von den Religionsbüchern deutlich stärker einzuholen. Das würde die eigene christliche Perspektive relativieren und zugleich den religionsunterrichtlichen Blick auf fremde religiöse oder kulturelle Verstehensweisen von Weihnachten weiten.
- Der Religionsunterricht greift bei vielen Themen auf eine existentielle Dimension des Lebens aus, deren Bedeutung vielen Menschen erst zu erschließen ist. Das ist bei Weihnachten ein Stück weit anders. Dieses Fest wird für

gewöhnlich auch noch von entkirchlichten Familien gefeiert. Weihnachten verstehen die meisten Menschen als Fest der Liebe und als Zeit eines freudig erwarteten Miteinanders in der Familie. Von daher scheint die größere Herausforderung für den Religionsunterricht in höheren Jahrgangsstufen zu sein, bei weihnachtsbezogenen Fest- und Brauchtumsinhalten auch ideologiekritische Impulse freizusetzen.

- Wo der Religionsunterricht auch beim Thema Weihnachten über das Sachkundliche hinaus die Bildung religiöser Kompetenzen anstrebt, wäre es wünschenswert, dass die weihnachtlichen Religionsbuchkapitel größere theologische Sinnzusammenhänge erschließen. Hilfreich könnten hier durchdachte Unterrichtsdramaturgien sein, die den Schüler:innen einen wirklichen Erkenntnisfortschritt im Umgang mit Weihnachten ermöglichen und auf diese Weise vielleicht sogar metanoetische Impulse freisetzen können³⁰.
- Der letzte Punkt hängt mit dem vorherigen eng zusammen. Die meisten Schüler:innen werden dem Themenfeld Weihnachten im Laufe ihrer religionsunterrichtlichen Karriere schon allein durch die Anbindung an das Kirchenjahr mehrfach begegnen, sodass sich die Frage nach dem konsekutiven Lernen hier besonders dringlich stellt, wenn man nicht Gefahr laufen will, immer wieder von vorne anzufangen. Es gilt also die innere Bezüglichkeit der weihnachtsbezogenen Inhalte in den Religionsbüchern so zu verdeutlichen, dass die Schüler:innen darin reihen- und jahrgangsstufenübergreifend rote Fäden oder geistige Landkarten erkennen können. Das kann vielleicht dabei helfen, dass auch das aktuelle „Weihnachts-Christentum“ (Morgenroth) die große Hoffnung für alle Menschen präsent hält – und in Zeiten fragil gewordener Menschlichkeit wäre das nicht wenig!

Literatur

Benz, Sabine, Weihnachten, in: Gerhard Büttner / Petra Freudenberger-Lötz / Christina Kalloch / Martin Schreiner (Hg.), Handbuch Theologisieren mit Kindern. Einführung – Schlüsselthemen – Methoden, Stuttgart 2014, 505–512.

Bosold, Iris / Michalke-Leicht, Wolfgang (Hg.), Mittendrin. Lernlandschaften Religion. 5/6. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht in der Sekundarstufe I, München, 4. Aufl. 2012.

Dreiner, Esther / Perrar, Hermann-Josef / Voß, Annette (Hg.), Lebensfreude. Arbeitsbuch Religion. 4. Schuljahr, Paderborn, 5. Aufl. 2019.

Englert, Rudolf / Eck, Sebastian, Epistemologische Unaufmerksamkeit – ein unterschätztes religionsdidaktisches Problem, in: Katechetische Blätter 147 (2022) 215–223.

30 Vgl. dazu etwa die bei Schambeck, Von Gott abgedruckten religionsdidaktischen Überlegungen zum Unterrichtsthema: ‚Das Wichtigste im Leben wird geschenkt‘ (191–193 u. 203–207).

- Englert, Rudolf / Eck, Sebastian, R-A-D-E-V. Religionsunterrichtliche Lehrstücke im Praxistest (Religionspädagogische Bildungsforschung 7), Bad Heilbrunn 2021.
- Englert, Rudolf / Hennecke, Elisabeth / Kämmerling, Markus, Innenansichten des Religionsunterrichts. Fallbeispiele – Analysen – Konsequenzen, München 2014.
- Englert, Rudolf, Wird aus der Religionsdidaktik eine Sachkunde „Religion“? Eine auffällige Tendenz in der Entwicklung des Religionsunterrichts, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 30 (2014) 133–143.
- Fischer, Friedrich / Gies, Wolfgang / Osterwind, Monika / Ueter, Peter (Bearb.), Ich bin da. Religion 2, Stuttgart / Leipzig 2010.
- Halbfas, Hubertus, Religionsbuch für das siebte und achte Schuljahr. Unterrichtswerk für die Sekundarstufe. Teil 1. 7. Schuljahr, München 2010.
- Höger, Christian, Zu Weihnachten passende Christologien von Kindern: „Christkind – Sohn Gottes – halb Mensch, halb Gott“. Impulse für eine Christologiedidaktik der Grundschule, in: Hermann Riedl / Dorothee Schlenke (Hg.), Weihnachten. Theologische, kulturwissenschaftliche und religionspädagogische Perspektiven (Übergänge 25), Berlin 2020, 215–242.
- Lachmann, Rainer, Geburt Jesu/Weihnachten, in: Ders. / Gottfried Adam / Werner H. Ritter, Theologische Schlüsselbegriffe. Biblisch – systematisch – didaktisch (Theologie für Lehrerinnen und Lehrer 1), Göttingen, 4., überarb. Aufl. 2012, 84–92.
- Morgenroth, Matthias, Das Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002.
- Ott, Barbara / Rendle, Ludwig, fragen – suchen – entdecken. Religion in der Grundschule 1, München, 5. Aufl. 2013.
- Ott, Barbara / Rendle, Ludwig, fragen – suchen – entdecken. Religion in der Grundschule 1/2, München, Neuausgabe 2015.
- Pemsel-Maier, Sabine, Der große Gott wird ein kleines Kind. Theologische und religionspädagogische Überlegungen zu einer „Theo-logie“ für Kinder, in: Hermann Josef Riedl / Dorothee Schlenke (Hg.), Weihnachten. Theologische, kulturwissenschaftliche und religionspädagogische Perspektiven, Berlin 2020, 199–214.
- Pricht, Herbert / Schmidt, Alexander / Schröder, Ferdinand / Vogt, Herman Josef (Bearb.), Leben gestalten. 1. Unterrichtswerk für den Katholischen Re-

ligionsunterricht. Realschulen und differenzierte Schulformen. 5. und 6. Jahrgangsstufe, Stuttgart 2014.

Rieß, Wolfgang / Schlereth, Reinhard, Einfach leben. 1. Katholische Religionslehre, Stuttgart 2011.

Schambeck, Mirjam, Von Gott, Jesus, Religionen und so. Was Relilehrer:innen wissen müssen, Freiburg i. Br. 2022.

Schlenke, Dorothee, Weihnachten bei Martin Luther – Theologie, Brauchtum und Musik, in: Hermann Riedl / Dorothee Schlenke (Hg.), Weihnachten. Theologische, kulturwissenschaftliche und religionspädagogische Perspektiven (Übergänge 25), Berlin 2020, 109–123.

Trautmann, Franz, Das Weihnachtsfest als religionspädagogisches Problem. Analyse didaktischer Grundschulmaterialien und Aufarbeitung fachwissenschaftlicher Inhalte (1967–1980) (Studien zur Praktischen Theologie 22), Zürich 1981.

Trutwin, Werner, Zeichen der Hoffnung, Religion – Sekundarstufe I. Band 1. Jahrgangsstufen 9/10, Düsseldorf 2002 (Neuausgabe Düsseldorf 2011).

Trutwin, Werner, Zeit der Freude. Religion – Sekundarstufe I. Band 1. Jahrgangsstufen 5/6, München 2014.

Wahle, Stephan, Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft, Freiburg 2015.

Der kleine Lord – ein großer Sozialethiker

Eine ethische Analyse des Weihnachtsklassikers

Seit vierzig Jahren gehört „Der kleine Lord“ in das Vorweihnachtsprogramm der ARD wie die Gans auf den Festmahlsteller. Ein echter „Leckerbissen“ ist der Filmklassiker auch aus ethischer Perspektive, so lassen sich die Konturen der christlichen Sozialethik sehr präzise nachzeichnen. Dabei offenbart der Film, gute Gesinnung und politische Verantwortung müssen keine Gegensätze sein ...

Sebastian Panreck

M.SC, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Ökonomische Bildung
der Universität Münster

Die Filmvorlage stammt von der nach Amerika emigrierten, britischen Schriftstellerin Francis Hodgson Burnett, die den Kinderroman (engl. Originaltitel: *Little Lord Fauntleroy*) im Jahr 1886 verfasste. Zu dieser Zeit spielt auch die wohl allseits bekannte Handlung des Films: Cedric Errol, alias „der kleine Lord“, ist ein aufgeweckter achtjähriger Junge, der von seiner Mutter, der redlichen Näherin

Am Beispiel der vier Hauptfiguren (Cedric, der Earl, Mrs. Errol und Minna) lassen sich die Unterschiede zwischen Individual- und Sozialethik sowie deren Ausprägungen und Bezüge zur christlichen Ethik nahezu idealtypisch erklären.

Mrs. Errol, im sozialen Schmelztiegel von New York großgezogen wird. Seine Freizeit verbringt er am liebsten beim Konservenkicken mit seinen beiden erwachsenen Freunden, dem patriotischen Gemischtwarenhändler Mr. Hobbs und dem leichtgläubigen

Schuhputzer Dick. Von seiner adeligen Herkunft nichts wissend, ereilt Cedric eines Tages die Nachricht, dass ihn sein kränklicher Großvater, der mürrische Earl von Dorincourt, zu sich bestellt. Vom britischen Aristokraten sind inzwischen alle Söhne verstorben. Als Nachfolger kommt zu seinem Leidwesen nur der einzige, aber „amerikanische“ Enkel infrage. Dort angekommen scheitert der anfängliche Plan des Earls, „einen Barbaren zu einem Dorincourt zu erziehen“. Vielmehr schafft Cedric, langsam das Herz seines Großvaters zu erweichen. Erst als Tante Minna auftaucht und den Titel fälschlicherweise für ihren Sohn beansprucht, ist die neue Harmonie in Gefahr.

Am Beispiel der vier Hauptfiguren (Cedric, der Earl, Mrs. Errol und Minna) lassen sich die Unterschiede zwischen Individual- und Sozialethik sowie deren Ausprägungen und Bezüge zur christlichen Ethik nahezu idealtypisch erklären. Ethik allgemein meint die Reflexion moralischer Normen, die Analyse gesellschaftlicher Handlungsprinzipien und Werte. Die Individualethik befasst sich mit der Moralität, den Gewissensentscheidungen einzelner Menschen. Die Frage nach guter oder schlechter Individualethik spielt sich im Film auf einer weiblichen Ebene ab.

Individuelethisch schlecht handelt die Hochstaplerin Minna. Sie behauptet, eine kurze Ehe mit einem älteren Sohn des Earls eingegangen zu sein (was stimmt), weshalb ihr angeblich gemeinsamer Sohn (was nicht stimmt) der rechtmäßige Erbe sei. Sie wird der Lüge enttarnt, ausgerechnet von Dick, dem Schuhputzer, der auf Einladung Cedrics nach Dorincourt reist und in Minnas Sohn den eigenen Neffen erkennt. Im Film wird sie durchweg als böse beschrieben. Sie sei zwar „attraktiv“, aber auch „selbstsüchtig“, „nur an Geld interessiert“, „die Tänzerin einer billigen amerikanischen Gruppe“, „eine Hure“ sowie „frech wie ein Fischweib und genauso durchtrieben“. Darüber hinaus besitze sie „keine Erziehung“, könne „gut fluchen“ und habe „Ohrfeigen verdient“. Bei diesem Katalog an Tugendlosigkeit verkörpert Minna nahezu die sieben Todsünden.

Konträr zu Minna und als individuelethisch gut wird Mrs. Errol präsentiert, die ihren Sohn nach England begleitet. In ihrem Handeln folgt sie einem klaren moralischen Kompass, wonach jeder Mensch „mit seinem Leben die Welt ein ganz klein wenig besser machen“ solle. Sie besucht die verfallene Pächtersiedlung

Earl's Lane, wo sie Kranke pflegt, Brot verteilt, Trost spendet und als „barmherziger Engel“, wie sie dort genannt wird, sehr beliebt ist. In der christlichen Morallehre geht Barmherzigkeit als Gegenbegriff zur Todsünde weit über Moral hinaus. Plakativ ausgedrückt meint Barmherzigkeit „Moral am Limit“, es wird nicht nur auf die eigene Freiheit zugunsten eines gesellschaftlich wünschenswerten, höheren Zwecks verzichtet, sondern konsequent dem Vorbild Jesu gefolgt und das Leid anderer angenommen. Barmherzigkeit ist der vollendete Ausdruck des Gebots der Nächstenliebe („Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ [Mt 22,37-39]). Mrs. Errol gleicht in ihren Handlungen der heiligen Elisabeth von Thüringen, die auch gegen ihre formale Position verstieß und wider den Willen des Herrschers Arme und Kranke umsorgte. Anstatt formal angeredet zu werden und finanzielle Zuwendungen vom Earl zu erhalten, zieht es Cedrics Mutter vor, ihren Lebensunterhalt als Näherin selbst zu verdienen. Jegliche Privilegien lehnt sie entschieden ab, für den Earl „eine Kriegslist“, damit „die ganze Welt“ denke, er sei „knauserig“. In den Augen des Earls ist auch sie nichts weiter als „eine intrigante, durchtriebene und käufliche Amerikanerin“.

Bei all diesen Wohltaten und ihrer vorbildlichen Tugendhaftigkeit sind die Möglichkeiten von Mrs. Errol, den Bedürftigen zu helfen, sehr begrenzt. Individualethisch



gutes Verhalten kann die Not der Menschen nur lindern, aber nicht beseitigen. Hier zeigt sich das wesentliche Merkmal der Sozialethik, denn sie ist in der Lage, ungerechte Strukturen aufzubrechen. Sie fragt nach der den Menschen angemessenen Gesellschaftsgestaltung und wird im Film männlich dargestellt.

Der Earl hat die notwendige Stellung, er nutzt sie aber nicht. Vielmehr handelt er individualethisch schlecht und sozialetisch ungerecht. Individualethisch schlecht, weil sich jede im Ansatz gutmütige Handlung später als kalkuliert und zweckgerichtet herausstellt. Selbst das wunderschöne Spielzimmer dient nur dazu, seinen Enkel „auf das große Spiel des Lebens“ vorzubereiten. Die Handlungen des Earls lassen sich nicht nur einer Folgenethik zuordnen, sie werden häufig auch von Boshaftigkeit getrieben. So gestattet er Mrs. Errol nicht, bei ihrem Sohn im Schloss zu wohnen. Die Großherzigkeit seines Enkels verspottet er als „Philantropie“. Eine gute Gesinnung, appelliert der Earl an Cedric, sei mit politischer Verantwortung unvereinbar: „Man hat dir die Verantwortung, die deine zukünftige Stellung mit sich bringt, noch nicht gelehrt. Doch eins schon jetzt: Gegenüber Untergebenen zeige eine feste Hand“.

Sozialetisch handelt der Earl ungerecht, weil er keinerlei Verantwortung für die ihm unterstellten Menschen trägt, sondern nur Verantwortung vor dem aristokratischen System.

Die christliche Sozialethik differenziert Menschen nicht nach Herkunft oder Gesinnung, sondern untersucht ihre Lebenswirklichkeit auf Basis eines religiösen Ethos mit Universalanspruch und strebt nach systematischer Verbesserung.

Unter seiner Herrschaft, so deutlich benennt er es selbst, „verdient zu hungern, wer der Arbeit aus dem Wege geht“. Warum Menschen nicht arbeiten, interessiert ihn nicht. Sein Gerechtigkeitsverständnis beschränkt sich auf eine Leistungsdi-

mension. Der bettelarme Bauer Higgins, dessen kranke Familie kurz vor dem Verhungern steht, wird schroff zurückgewiesen, als er um einen Aufschub der Pachtforderung bittet. „Menschen wie Higgins“, spottet der Earl vor seinem Enkel verächtlich wie zynisch, seien „Parasiten“, sie „spekulieren nur auf die Mildtätigkeit anderer, anstatt durch Arbeit ehrlich Brot zu verdienen“. Jeder Bettelversuch sei lediglich „ein neuer Appell an meine christliche Nächstenliebe“.

Wie falsch er liegt! Die christliche Nächstenliebe zielt weder auf konsequentialistisches Nutzenkalkül noch auf reine Pflichterfüllung, sondern auf Tugendhaftigkeit. Sie ist die gute und gerechte Gesinnung des Herzens. Wer, wie der Earl, seine Macht nicht für, sondern gegen Menschen ausnutzt und gesellschaftliche Probleme ignoriert oder sogar verhöhnt, handelt weder christlich noch sozialetisch gerecht. Beim gemeinsamen Ausritt in die Pächtersiedlung Earl's Lane erkennt Cedric das wahre Ausmaß des Elends. Sein Bild, wonach es „keinen besseren Großvater auf der Welt“ gebe, kann er nicht länger aufrechterhalten. Der Earl zeigt sich erstmals reumütig: „Sei verantwortungsvoller als ich es gewesen bin“. Cedric ist das gute und sozialetisch gerechte Pendant zu seinem Großvater. Gerechtigkeit umfasst bei ihm vor allem eine bedarfsethische Dimension, seine Handlungen orientieren sich an einer normativen Ethik. Er nutzt seine aristokratischen Privilegien, um Missstände strukturell zu lösen. Die Pächter, so schildert

es der Verwalter, „haben schreckliche Leiden und Krankheiten, wie sie durch Hunger und Unsauberkeit entstehen“. Sofort veranlasst Cedric „den bestialisch stinkenden Graben“ und die „verfallenen Häuser“ in Stand zu setzen. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel für sein sozialetisches Gespür zeigt sich, als er den lahmen Bauernjungen Georgie auf seinem Pferd reiten lässt, selbst aber den mühsamen Weg zu Fuß geht und ihm später noch neue Gehhilfen kauft. Wer auf dem Pferd sitzt und wer nicht, so Cedric, entscheide nicht die gesellschaftliche Stellung, sondern die Notwendigkeit. Diese liege bei Georgie, denn „das Laufen fällt ihm schwer und mir nicht“. Später wird dem Earl berichtet, sein Enkel habe damit „die Herzen des ganzen Dorfes im Sturm erobert“. Das ist mehr als ein Akt der christlichen Nächstenliebe, sondern ein Vorläufer von Sozialstaatlichkeit,

Alttestamentlich ausgedrückt besitzt Cedric ein hörendes Herz wie der weise König Salomon; neutestamentlich verkörpert er eine Heilsdimension, die Menschen von ihren Sorgen befreit, miteinander versöhnt und sozialen Frieden stiftet.

weil Cedric die Begründung universal formuliert und die Gehhilfen auf den Namen seines Großvaters anschreiben lässt. Weitere Beispiele für subsidiäre Unterstützung liefert der Film zuhauf: Cedric verlängert dem Pächter Higgins die Frist für die Pachtzahlung,

damit dieser seinen Keuchhusten auskurieren und seine Familie versorgen kann. Und noch vor der Abreise aus Amerika begleicht er die Schulden seines Freundes Dick mit dem ersten Geldgeschenk des Earls.

Im Gegensatz zum Earl nutzt Cedric seine Stellung, um Menschen nicht ihrem Schicksal zu überlassen. Hier lässt sich der Bogen zu einer christlichen Sozialethik spannen. Laut Zweitem Vatikanischem Konzil ist der Mensch „Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen“ (Gaudium et Spes 25). Die christliche Sozialethik differenziert Menschen nicht nach Herkunft oder Gesinnung, sondern untersucht ihre Lebenswirklichkeit auf Basis eines religiösen Ethos mit Universalanspruch und strebt nach systematischer Verbesserung. Sie verbindet individualethisch Gutes mit sozialetisch Gerechtem, eine gute Gesinnung und verantwortungsvolles Handeln gehören fest zusammen. Denn trotz aller Frömmigkeit: Schlechte Prozesse, Institutionen und Strukturen fördern schlechtes Verhalten. Cedrics Umfeld ist deswegen vor seiner Abreise aus Amerika sehr besorgt. Seiner Mutter muss er versprechen, auch im aristokratischen England „mutig und großherzig“ sowie „nur um das Wohl der anderen besorgt“ zu sein. Seinem patriotischen Freund Mr. Hobbs gibt er das Ehrenwort, „niemals ein Tyrann“ zu werden, sondern „im Herzen Demokrat“ zu bleiben.

Die permanenten Animositäten zwischen Engländern und Amerikanern, die Gegenüberstellung eines alten aristokratischen Misanthropen mit einem achtjährigen demokratischen Philanthropen, die strikte Trennung von Arm und Reich, die stark kontrastierte Unterscheidung von Gut und Böse sowie von Gerechtem und Ungerechtem: Der Film strotzt nur so vor überzeichnetem Schwarz-Weiß-Denken und kitschigen Bildern. Die holzschnittartige Gegenüberstellung „Hure versus Heilige“ ist genauso aus der Zeit gefallen wie das „Umsorgen“ als rein weibliche Aufgabe, deren Versäumnis (Minna) als Todsünde und deren Erfüllung (Mrs. Errol) als christliches Ideal dargestellt wird. Moralische Normen ändern sich mit

der Zeit und somit auch die ethischen Bewertungsmaßstäbe. Zeitlos im engeren Sinne ist „Der kleine Lord“ deswegen mitnichten, aber warum ist der Film dann immer noch so beliebt? Wahrscheinlich, weil es ein herzensguter Junge vermag, lange aufgestaute Spannungen aufzulösen und verlorenglaubte familiäre wie gesellschaftliche Harmonie wiederzubeleben. Alttestamentlich ausgedrückt besitzt Cedric ein hörendes Herz wie der weise König Salomon; neutestamentlich verkörpert er eine Heilsdimension, die Menschen von ihren Sorgen befreit, miteinander versöhnt und sozialen Frieden stiftet.

Vermutlich sind genau das die Erfolgsfaktoren einer Religionsgemeinschaft, die seit fast zweitausend Jahren Menschen begeistert und vielerorts gesellschaftlich prägend ist. Sich wieder mehr auf diese zu besinnen, würde der Kirche als Institution guttun. Die christliche Sozialethik kann dazu einen wertvollen Beitrag leisten und sollte daher, auch im Fächerkanon theologischer Fakultäten, sichtbar gestärkt werden. Der Film endet schließlich mit einem fröhlichen wie ausschweifenden Weihnachtsfest. „Das Haus von Dorincourt“, um es treffend mit den Worten des nun einsichtigen Earls auszudrücken, „hat endlich einen Erben, der es würdig ist, den Titel zu tragen.“

Verwandlung als „Kern der christlichen Botschaft“

Prüfung einer These

Die Begriffe Verwandlung und Transformation haben derzeit Hochkonjunktur in der Theologie. Die Behauptung ihrer Relevanz reicht bis zu der These, sie bildeten den „Kern der christlichen Botschaft“. Der vorliegende Beitrag ist als Prüfung dieser These angelegt.

Der folgende Beitrag nimmt den Namen unserer Zeitschrift *transformatio*; zum Anlass für eine systematische Reflexion des Themas der Transformation/Verwandlung.

Die Redaktion

Jonas Maria Hoff

Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fundamentaltheologischen Seminar der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Zu diesem Vorhaben werden drei Bereiche bearbeitet, in denen Verwandlungen im christlichen Glauben eine Rolle spielen. Zunächst werden einige biblische Beispiele für Verwandlungen vorgestellt, bevor anschließend die verwandelnde Dimension der Sakramente untersucht wird. In einem dritten Schritt wird in systematisch-theologischer Absicht die Idee einer „epistemischen Verwandlung“ diskutiert, innerhalb derer vorschnelle Gewissheiten in die Einsicht in eine grundlegende Fragwürdigkeit des Lebens überführt werden.

„Transformation, Verwandlung, ist das Thema von Bibel und Liturgie. Es ist der Kern der christlichen Botschaft.“¹ Mit dieser These greift die Zeitschrift *transformatio*; in ihrem Editorial einen Begriff auf, der theologisch im Trend liegt. So hat die *Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie* ihre Jahrestagung

Verwandlung interessiert nicht bloß, weil gesellschaftliche Umstellungen institutionelle Veränderungen erfordern, sondern weil die Verwandlung selbst als „Kern der christlichen Botschaft“ bestimmt wird.

2021 unter das Thema „Creation – Transformation – Theology“ gestellt, an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster wurde im Sommersemester 2020 eine Ringvorlesung zur *transformatio* durchgeführt, an der

KU Eichstätt-Ingolstadt gibt es seit 2016 eine eigene Professur für „Theologie in den Transformationsprozessen der Gegenwart“ sowie ein Zentrum „Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel“ und die Universitäten Erfurt, Leuven und Salzburg verbindet eine gemeinsame European Graduate School zum Thema „Theology in religious, cultural and political Processes of Transformation“.

Nur ausschnitthaft zeigen diese institutionellen Hinwendungen zum Thema, dass die gegenwärtige theologische Entwicklung durchaus für die These von *transformatio*; spricht, ist das Christentum doch von vielfältigen Transformationsprozessen durchzogen. Verwandlung ist dabei aber kein traditionsreicher theologischer Terminus. So fehlt er in den großen Lexika des Faches.² Gerade deshalb ist die aktuelle Aufmerksamkeit, die sich auch zunehmend in einzelnen Forschungsbeiträgen niederschlägt, durchaus bemerkenswert.³ Dieses neuerliche Interesse an der Verwandlung steht vor dem Hintergrund von gesellschaftlichen und kirchlichen Um- und Abbrüchen. In einer sich rasch verändernden Gesellschaft ringen die Kirchen um ihr eigenes Profil; Religion wird – zumindest in Europa – zunehmend unselbstverständlich.⁴ Allein der *Synodale Weg* mit seinen Reformanliegen hat dies für die katholische Kirche Deutschlands gezeigt. Die Theologie begleitet diese Prozesse, indem sie sich zunehmend Fragen von Veränderung, Transformation oder eben auch Verwandlung stellt.⁵ Das theologische Erkenntnisinteresse bezieht sich aber nicht nur auf die gegenwärtige Umwälzung der Sozialgestalt Kirche. Es reicht tiefer und bezieht die Verwandlung auf den Glauben selbst. Hier geht man von der Beobachtung aus, dass Verwandlung nicht nur immer wieder *ein*, sondern *das* Thema von Religion und Christentum ist. Im Gegensatz zur ersten Lesart geht es hier also nicht um die Verwandlung von Identität, sondern vielmehr um Verwandlung als Identität. Verwandlung interessiert nicht bloß, weil gesellschaftliche Umstellungen institutionelle Veränderungen erfordern, sondern weil die Verwandlung – wie es eben im Editorial von *transformatio*; heißt – selbst als „Kern der christlichen Botschaft“ bestimmt wird. Diesem Verständnis und dieser

1 *transformatio*, Über die Zeitschrift (<https://transformatio-journal.org/ojs/index.php/trans/about> [Zugriff: 24.05.2023]).

2 Ein Artikel findet sich lediglich im RGG: Bergunder, *Verwandlung*, 1091. Weder das LThK noch das TRE führen einen solchen Artikel. Vgl. dazu auch Hotze, *Verwandlung*.

3 Zu einer breiteren Wahrnehmung des Titels dürfte auch die intensive öffentlichkeitswirksame Bearbeitung des Themas durch Anselm Grün geführt haben. Vgl. Grün, *Verwandlung*; Grün, *Im Wandel*; Grün, *Verwandlung trauen*; Grün, *Wege*; Grün, *Trau Dich. Für eine wissenschaftliche Aufnahme Grüns populärtheologischer Überlegungen* vgl. exemplarisch Sautermeister, *Askese*, 156-171.

4 Vgl. u. a. Pollack, *Zukunft*.

5 Vgl. bspw. Möllenbeck / Schulte (Hg.), *Transformation*; v. Stosch / Walser / Weber (Hg.), *Theologie*; Abel / Kosack / Reinhardt (Hg.), *Lebensabschnittspartner*; Salzburger Theologische Zeitschrift 22 (2018) Heft 2; Burkhardt / Wiesgickl (Hg.), *Verwandlungen*. Auch außerhalb der Theologie wird das Verwandlungsmotiv zur Bearbeitung des Konnex von Moderne und Religion eingesetzt. Vgl. Pollack / Pohl, *Verwandlung*.

These möchte der vorliegende Aufsatz nachgehen. Er ist als heuristische Prüfung angelegt und arbeitet Indizien heraus, die für die These sprechen. Die Indizien bleiben allerdings Indizien, sie werden weder zu Beweisen noch zu Gegenbeweisen umgebaut. Sie erlauben kein abschließendes Urteil. Der vorliegende Beitrag ist deshalb eine Annäherung. Die Prüfung wird anhand dreier Indizien vollzogen: 1) Verwandlung in der Bibel, 2) Verwandlung in der Liturgie, 3) Epistemische Verwandlung. Während die ersten beiden Indizien ihren Bezugspunkt klar ausweisen und auf die Zuspitzung des Editorial-Zitats zurückgehen, ist der dritte Punkt eher vage formuliert. Mit diesem Indiz soll eine neue Sichtweise auf die theologische Perspektive der Verwandlung eingebracht werden. Konkret geht es dabei um den Gedanken, dass der christliche Glaube aufgrund des ihm zugrundeliegenden Gottesbildes eine irritierende Wirkung entfaltet, die auf der epistemischen Ebene Sicherheit in Unsicherheit verwandelt.

Erstes Indiz: Verwandlung in der Bibel

Aleida und Jan Assmann konstatieren, es gebe im antiken Israel „nach der im Alten Testament erhaltenen literarischen Überlieferung zu schließen, keine Verwandlungen von Menschen in Götter, Sterne, Tiere, Pflanzen oder Steine“⁶. Damit grenzen sie das Alte Testament von anderen Kulturkreisen, wie etwa den Götterwelten des antiken Griechenlands oder denen des alten Ägyptens ab, in denen vor allem die Götterfiguren sich immer wieder in andere Lebewesen oder Gegenstände verwandeln.⁷ Diese Diagnose mag für den engen Fokus, den die beiden

JHWH stellt sich den Menschen nicht einfach als Gestalt entgegen, seine Erscheinungen sind vielmehr durch Verfremdungen gekennzeichnet.

dabei auf die Verwandlung legen, auch insofern stimmen, als sie erst einmal nur von menschlichen Verwandlungen sprechen. Verwandlung wird von Aleida Assmann in Abgrenzung zur

Wandlung, die die „Veränderung der Substanz innerhalb bestimmter Grenzen“⁸ beschreibt, verstanden als „Veränderung der Substanz über solche Grenzen hinweg“⁹. Allerdings sollte diese Feststellung nicht den Blick darauf verstellen, dass es in der Bibel durchaus verschiedene Prozesse gibt, die als solche verstanden werden können. Für die Beobachtung dieser Prozesse gibt es verschiedene Anknüpfungspunkte. Für das Alte Testament seien hier exemplarisch Aspekte genannt, die für die Theologie Israels von zentraler Bedeutung sind.

Zunächst: JHWH stellt sich den Menschen nicht einfach als Gestalt entgegen, seine Erscheinungen sind vielmehr durch Verfremdungen gekennzeichnet. Der wohl prominenteste Textbeleg dafür findet sich im Buch Exodus in der Berufung des Mose: „Dort erschien ihm der Engel des Herrn in einer Flamme, die aus einem Dornbusch emporschlug“ (Ex 3,2).

In Gestalt des brennenden, aber nicht verbrennenden Dornbuschs offenbart Gott sich Mose gegenüber als der Gott seiner Vorfahren. Obwohl die damit einhergehende Offenbarung des Gottesnamens eine gewisse Nähe zwischen Gott und Mose herstellt, wird diese Nähe durch die verfremdete Gestalt Gottes gleich

6 Assmann / Assmann, Einleitung, 10.

7 Ihre Position erinnert damit sogar an eine problematische religionswissenschaftliche Interpretationslinie, innerhalb derer Verwandlungen „als kennzeichnendes Merkmal eines ‚primitiven Weltbildes‘ gesehen“ wurden (Bergunder, Verwandlung, 1091).

8 Assmann, Kulturen, 25.

9 Ebd.

wieder in Distanz gewandelt. Der Moment des Erkennens wird durch die Verfremdung kontrastiert. Ebenso erscheint Gott auch Elija, von dessen Gotteserfahrung das erste Buch der Könige erzählt. Gottes Stimme offenbart sich hier in einem „sanften, leichten Säuseln“ (1 Kön 19,12). Diese Begegnung wird aber nicht nur durch Gottes Erscheinen im Wind verfremdet, sondern auch durch die ergänzenden Hinweise, in welchen Naturgewalten Gott gerade *nicht* sei: „nicht im Sturm [...] nicht im Erdbeben [...] nicht im Feuer“ (1 Kön 19,11f.). Auch diese Gottesbegegnung findet also nicht in der direkten Begegnung mit einem göttlichen Gegenüber statt, sondern nur im Kontakt mit einer verfremdeten, entzogenen Gestalt. Elijas Gotteserscheinung ist „ein bedeutsames Zeichen [einer jüdischen] Frömmigkeit, die alle deutliche Gestaltenhaftigkeit verschmäh“¹⁰. Es könnten weitere Belegstellen angeführt werden, die den Eindruck noch verstärken würden. So etwa Abrahams Begegnung mit Gott bei den Eichen von Mamre. Abraham sieht „vor sich drei Männer stehen“ (Gen 18,2) und erkennt in diesen Gott, obwohl seine Gestalt selbst nicht ansichtig wird. Entscheidend ist, dass Gott in allen drei genannten Erzählungen eine andere Form zugewiesen wird. Er erscheint in etwas, das er selbst nicht ist. „Gottes Körper“¹¹ wird nicht einfach präsentiert, stattdessen findet die Begegnung jeweils mit einer anderen Gestalt bzw. einer verwandelten Form statt. Gottes Anwesenheit zeigt sich also nur in der Verfremdung. Margit Eckholt hat diesen Gedanken zugespitzt: „Gott ist der ‚Fremde‘ *par excellence*, der, der immer größer ist und als solcher Fremder je neu auf den Weg schickt und in die Fremde aufbrechen lässt. An diesem ‚fremden‘ Gott zerbrechen alle Bilder, die wir uns von Gott machen.“¹² Gerhard Hotze versteht die Verwandlung vor dem Hintergrund einer ähnlich gelagerten Argumentation als „geradezu unvermeidliche Bedingung von Offenbarung“¹³.

Diese Linie lässt sich mit Blick auf das schöpferische Handeln Gottes fortsetzen. In der ersten Schöpfungserzählung der Genesis heißt es: „Die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis“ (Gen 1,2-4). Das Schöpfungshandeln Gottes wird hier als Verwandlungshandeln vorgestellt. In Dunkelheit keimt Licht, Chaos verwandelt sich in Ordnung. Die verwandelnde Dimension des Gotteshandeln beschränkt sich aber nicht nur auf die Schöpfung, sondern zieht sich nachfolgend weiter durch die Texte des Alten Testaments. Die folgenden Verse sind exemplarische Fundstellen, in denen die hebräische Wurzel **הפך** vorkommt, die mit *verwandeln* übersetzt wird.

- „Da hast du mein Klagen in Tanzen verwandelt, / hast mir das Trauergewand ausgezogen und mich mit Freude umgürtet“ (Ps 30,12).
- „Er hat das Siebengestirn und den Orion erschaffen; / er verwandelt die Finsternis in den hellen Morgen, er verdunkelt den Tag zur Nacht, / er ruft das Wasser des Meeres und gießt es aus über die Erde / – HERR ist sein Name“ (Am 5,8).
- Der Herr hat etwa „für dich den Fluch in Segen verwandelt“ (Dtn 23,6).

10 Lohmeyer, Verklärung, 204.

11 Vgl. Marksches, Gottes Körper.

12 Eckholt, Dogmatik, 105.

13 Hotze, Verwandlung, 29.

- „So spricht Jahwe: Daran sollst du erkennen, dass ich Jahwe bin: Mit dem Stab in meiner Hand schlage ich auf das Wasser im Nil und es wird sich in Blut verwandeln“ (Ex 7,17).

Die Beispiele zeigen auf, dass es durchaus Textstellen gibt, die das verwandelnde Gotteshandeln nicht zwangsläufig positiv deuten oder es ausschließlich auf das Volk Israel begrenzen.

So wird obige Aussage aus dem Buch Deuteronomium von einer heftigen Absage an die Feinde des Volkes Israel begleitet, in der es unter anderem heißt, „du sollst dich nie und nimmer um einen Friedens- und Freundschaftsvertrag mit ihnen bemühen“ (Dtn 23,7). Ebenso wie das gesamte Gottesbild des Alten Testaments, ist also auch das göttliche Verwandlungshandeln von Ambiguitäten durchzogen.¹⁴ Das ist insofern nicht verwunderlich, als die Verwandlung als Vorgang erst einmal neutral bleibt.

Der bisherige Befund lässt sich für das Neue Testament noch einmal erheblich ausweiten. In einem grundlegenden Beitrag zum Thema arbeitet Hotze zahlreiche Textstellen heraus, in denen die Verwandlung auf unterschiedlichen Ebenen

Ebenso wie das gesamte Gottesbild des Alten Testaments, ist also auch das göttliche Verwandlungshandeln von Ambiguitäten durchzogen.

eine Rolle spielt. Er differenziert zwischen (1) Verwandlungen Jesu Christi, (2) Eucharistischer Verwandlung, (3) Verwandlung als Thema der Botschaft Jesu, (4) Eschatologischer Verwandlung,

(5) Verwandlung als ethischer Mahnung und (6) Verwandlung in das Bild der Herrlichkeit Christi. Zu den Verwandlungen Jesu Christi zählen nach Hotze vor allem zwei Erzähltraditionen. Einerseits die Verklärungsgeschichte (Mk 9,2-10 parr), die in der Exegese auch ansonsten intensiv unter dem Stichwort ‚Verwandlung‘ diskutiert wird¹⁵, und andererseits Jesu nachösterliche Erscheinungen (Joh 20,11-18; Lk 24,13-35; Joh 21,1-14). Insgesamt deutet Hotze die Verwandlungen Jesu in Kontinuität zu den alttestamentlichen Verwandlungen, insofern es doch auch hier um Erzählungen gehe, „in denen nicht Gott, aber Jesus plötzlich in anderer, verwandelter Gestalt erscheint und sich so als mehr als ein Mensch, nämlich als der Christus Gottes erweist“¹⁶. Während die Verklärungsgeschichte diese Bewegung durch die Verwandlung des äußeren Erscheinungsbildes Jesu sehr offensichtlich vornimmt, bleibt sie bei den nachösterlichen Erscheinungen eher dezent und indirekt. Von einer Verwandlung von Jesu Äußerem ist hier nicht die Rede, sondern lediglich davon, dass die Personen in seinem Umfeld ihn nicht erkannten. Hotze spricht deshalb von „eine[r] Sonderform der Verwandlungsgeschichten“¹⁷. Verwandlungen Jesu erkennt Hotze letztlich auch im Kontext des Brotbrechens in Emmaus (Lk 24,30f) und der Einsetzungsworte beim Letzten Abendmahl (Mk 14,22-24 parr). Beide Stellen beschreiben eine verwandelte Präsenz des nachösterlichen Jesus, insofern dieser nun im gebrochenen Brot anzutreffen sei.¹⁸ Neben diesen auf die Person Jesu bezogenen Verwandlungen findet Hotze das Verwandlungsmotiv aber auch in der jesuanischen Verkündigung – besonders hinsichtlich der Basileia. Diese werde einerseits als apokalyptischer Umbruch (Mk 13 parr) und andererseits – in den agrarischen

14 Vgl. Berges, Seiten.

15 Vgl. u. a. Pricop, Verwandlung; Reiser, Fiktion.

16 Hotze, Transformationsprozesse, 30. Auf dieser Linie hat schon Ernst Lohmeyer diese Perikope interpretiert: Jesus habe bei Markus „durch die Verwandlung in himmlische Lichtgestalt seine ursprüngliche Göttlichkeit offenbart“ (Lohmeyer, Verklärung Jesu, 205). Dies lässt ihn in bedeutsamer Weise „vor einer hellenistischen Gemeinde [...] als Erlöser und Retter erscheinen“ (ebd., 209).

17 Hotze, Verwandlung, 32.

18 Vgl. ebd.

Gleichnissen – als gemächlicher Wachstumsprozess (u. a. Mk 4,26-32) beschrieben.¹⁹ Beide Vorgänge interpretiert Hotze als Verwandlungsprozesse. Als vierte Kategorie weist er Texte aus, die eine eschatologische Verwandlung zum Thema haben. Konkret geht es hier um die Auferstehung der Toten, die Paulus explizit als Verwandlung modelliert: „Seht, ich enthülle euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall. Die Posaune wird erschallen, die Toten werden als Unverwesliche auferweckt, wir aber werden verwandelt werden“ (1 Kor 15,51f).²⁰

Im weiteren Textzusammenhang stellt Paulus dazu zwar durchaus präzisere Überlegungen zum Modus einer leiblichen Auferstehung an, diese bleiben aber grundsätzlich an das Geheimnis gebunden, mit dem Vers 51 beginnt. Sie sind keine Voraussicht faktischer Abläufe, sondern eine spekulative Modellbildung, wie Josef Wohlmuth betont: „[A]uch die eschatologische Verwandlung, die Paulus vor Augen hat, [ist] nicht einfach Beschreibung eines Vorgangs, sondern ein eschato-*logisches* Modell der Hoffnung“²¹. Als weitere eschatologische Verwandlung weist Hotze im Übrigen auf Joh 16,19f hin, wo von einer Verwandlung von Trauer in Freude die Rede ist.²² Diese Aussage lenkt den Blick auf die letzten zwei Formen neutestamentlicher Verwandlung, auf die Hotze hinweist. Beide

Vielmehr erweist sich die Verwandlung als ein möglicher, in der Bibel selbst zu entdeckender Interpretationsschlüssel.

betrachten die verwandelnde Wirkung von Botschaft und Wirken Jesu für die Christ:innen. In Röm 12,2 geht es dabei um eine ethische Mahnung zu Um-

kehr und Erneuerung, die als Verwandlung umschrieben wird. In 2 Kor 3,18 liegt der Fall dagegen anders, hier geht es nicht um eine Aufforderung als Imperativ, sondern eine Zustandsbeschreibung im Indikativ: „Wir alle aber schauen mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.“ Die Textstelle wirft verschiedene exegetische Fragen auf, deren Diskussion den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde.²³ Entscheidend ist, dass Hotze diese Form der Verwandlung als Beleg einer grundlegend paradoxalen Theologie des Paulus versteht. Dieser bleibt nicht einfach bei Gegensätzen stehen, sondern bindet sie zusammen. Für die betreffende Stelle aus dem 2 Korintherbrief heißt das für Hotze: „Das Verwandlungsgeschehen antizipiert im Noch nicht der irdischen Wirklichkeit das Schon der Vollendung: Vorwegnahme der Vollendung inmitten der irdischen Ambiguitäten.“²⁴

Dieser rasche Durchgang hat deutlich gezeigt, dass die Verwandlung sowohl im Alten als auch im Neuen Testament präsent ist, wengleich die Fundstellen auf unterschiedlichen Ebenen liegen und sich teils erheblich voneinander unterscheiden. Das gestiegene theologische Interesse an der Verwandlung lässt sich in dieser Weise biblisch rückbinden.²⁵ Die These von der Verwandlung als „Kern der christlichen Botschaft“ wird dadurch allein aber nicht einfach bewiesen. Vielmehr erweist sich die Verwandlung als ein möglicher, in der Bibel selbst zu entdeckender Interpretationsschlüssel. Darin taugt sie als Indiz.

19 Vgl. ebd., 34.

20 Vgl. dazu auch Vollenweider, Antike, 299–320.

21 Wohlmuth, Mysterien, 183.

22 Vgl. Hotze, Verwandlung, 36.

23 Vgl. dazu auch Back, Verwandlung.

24 Hotze, Verwandlung, 44. Vgl. dazu ausführlicher Hotze, Paradoxien.

25 Theologisch ließen sich dabei freilich viele weitere Aspekte und Verbindungen bedenken. Das zeigt etwa die Rolle, die Klaus Berger der Verwandlung zubilligt. Er erhebt sie zum Kriterium für Gottes Personalität: Dieser sei „mindestens so etwas wie eine Person: Er hat die Kraft, Irdisches in seine Herrlichkeit hineinzuverwandeln. Er ist kein Ding, sondern hat die Kraft der Verwandlung“ (Berger, Gott, 59).

Zweites Indiz: Verwandlung in der Liturgie

transformatio; benennt neben der Bibel die Liturgie als weiteren Ort christlicher Verwandlung. Dieser Gedanke liegt nahe, beinhaltet die christliche Liturgie neben einer *katabatischen* (herabsteigend) und einer *anabatischen* (aufsteigend) schließlich auch eine *diabatische* Dimension²⁶, in der „der transitus, der Übergang, die Ver-Wandlung bewußt mit in den Blick genommen und in die Überlegungen einbezogen wird“²⁷. Nach Werner Hahne ist die christliche Liturgie nur dann als „Feier des Pascha-Mysteriums“ verständlich, wenn diese verwandelnde Dimension mitbedacht wird.²⁸ Dies wiederum zielt ins Zentrum des Liturgieverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, wird die Liturgie hier doch maßgeblich vom Pascha-Mysterium Christi her geordnet (v.a. SC 6), zugleich knüpft dies an frühchristliche Traditionen an, in denen gerade das Osterfest als *transitus* interpretiert wurde.²⁹ Wie aber drückt sich diese verwandelnde Dimension der Liturgie aus? Gerade die Sakramente wecken vielfältige Verwandlungs-Assoziationen. Das gilt etwa für die Taufe. In ihr vollzieht sich für den Menschen eine „Lebenswende“³⁰, die sich als Verwandlung umschreiben lässt.³¹ Papst Franziskus spricht in der Enzyklika *Lumen fidei* etwa von einer „der Taufe eigene[n] Dynamik der Verwandlung“ (Nr. 42).

Noch deutlichere Assoziationen zur Verwandlung weckt aber freilich die Eucharistie, wird sie mit der *Wandlung* hier doch schon rein sprachlich angezeigt. Das zweite Indiz zur Überprüfung der Eingangsthese führt deshalb in die Sakramentalität des Christentums, spezifisch in die Eucharistie. Zumindest die katholische Kirche beansprucht dort eine transsubstantielle Wandlung von Brot und Wein zu Leib und Blut Christi. Gemäß dem Trienter Konzil vollzieht sich eine „Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib Christi und der ganzen Substanz des Weines in das Blut Christi“ (DH 1642). Demnach sind Leib und Blut „wahrhaft, wirklich, substanzhaft, wesenhaft“ (DH 1651) in Brot und Wein enthalten. Obwohl die äußere Feiergestalt dieses Sakraments über die Jahrhunderte hinweg „dem Wandel unterworfen“³² gewesen ist, bleibt der innere Kern doch „kraft göttlicher Einsetzung unveränderliche[r] Teil“ (SC 21) der Liturgie. Die Wandlung wird aber nicht immer auf die Gaben von Brot und Wein enggeführt, sondern oft auch auf die Teilnehmenden an diesem Geschehen übertragen: „Wer sich in diese Hingabe an den Vater hineinbegibt, bleibt nicht der Alte. [...] [A]uch die Gläubigen selbst erfahren eine Verwandlung.“³³

26 Vgl. Hahne, *De arte celebrandi*, 196-201; knapp: Gerhards / Kranemann, *Einführung*, 76, 124.

27 Hahne, *De arte celebrandi*, 199.

28 Vgl. ebd.

29 Vgl. bspw. Fürst, *Liturgie*, 58f.

30 Faber, *Einführung*, 75.

31 Vgl. Bürkle, *Sehnsucht*.

32 Stuffer, *Eucharistie*, 88.

33 Saberschinsky, *Einführung*, 140. Diese Dimensionen der Verwandlung finden sich auch in jüngeren lehramtlichen Schriften, vgl. bspw. Benedikt XVI., *Sacramentum Caritatis*, v.a. Nr. 70f.

34 Assmann, *Kulturen der Identität*, 38.

35 Ebd.

36 Vgl. Faber, *Sakramentenlehre*, 112.

37 Ebd.

Aleida Assmann identifiziert in der eucharistischen Verwandlung das, was den „Kern des Mysteriums der christlichen Religion ausmacht“³⁴. Sie bezeichnet das innere Vorgehen dabei allerdings als „Verwandlungs-Zauber“³⁵. Tatsächlich ist das *Wie* der eucharistischen Wandlung immer wieder mit Vorwürfen von Magie und Zauberei konfrontiert worden. Besonders das mittelalterliche Interesse an einer somatischen Realpräsenz verschärft die Debatte zwischen Realismus und Symbolismus der Verwandlung³⁶, da die „mittelalterliche Eucharistietheologie [...] sich [...] vor die (falsche) Alternativfrage gestellt [sieht], ob das, was die Gläubigen in der Eucharistie empfangen, in mysterio *oder* in veritate der Leib Christi sei“³⁷. Erst durch die Verbreitung der Transsubstantiationslehre, und der darin eingebrachten „Unterscheidung von Substanz (gemeint ist das intelligible

Wesen, das der empirischen Erscheinung zugrunde liegt) und Akzidenzien (die Eigenschaften, welche die wahrnehmbare Gestalt – *species visibilis* – ausmachen)³⁸, wurde das Verständnis dieser Verwandlung festgeschrieben: „Die reale Gegenwart Jesu Christi in den eucharistischen Gestalten wird als Verwandlung der Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut Christi beschrieben, während die wahrnehmbaren Eigenschaften von Brot und Wein unverändert bleiben.“³⁹ Oder wie Innozenz III. zu Anfang des 13. Jahrhunderts formuliert: „Gesehen wird nämlich die Gestalt des Brotes und Weines, und geglaubt wird die Wahrheit des Fleisches und Blutes Christi“ (DH 782). Diese Weichenstellungen distanzieren die Eucharistie von magischen Fehldeutungen.⁴⁰

Wie die eucharistische Wandlung in der Gegenwart sinnproduktiv bestimmt werden kann, lässt sich exemplarisch anhand einer Interpretation Hans-Joachim Höhns nachvollziehen.⁴¹ Seine Überlegungen bieten darüber hinaus wichtige Impulse für ein theologisch verantwortbares Verständnis von christlicher Verwandlung insgesamt. Zur Erschließung der Sakramente wählt der Kölner Theologe und Religionsphilosoph einen symboltheoretischen Zugang. Dabei versteht er Symbole zunächst als „Zusammenwurf“ des einen und anderen in ein Gemeinsames und Selbiges⁴². Das Symbol stellt damit nicht einfach eine ungebrochene Präsenz von etwas her, sondern funktioniert als Vermittlungsinstanz. So kann eine Umarmung als Symbol für Freundschaft stehen und verweist somit auf etwas, was sie selbst nicht vollständig einholen kann. Zwischen Symbol und Symbolisiertem besteht so keine schlichte Identifikation. Stattdessen bleibt trotz der Verschränkung eine Differenz. Symbole operieren nach Höhn deshalb „mit der Logik des Fehlens und Passens. Sie sind An-Denken und Fehl-Anzeigen.“⁴³

Im Symbol wird etwas vergegenwärtigt, darin aber nicht der völligen Verfügung ausgesetzt. An diese theoretischen Voreinstellungen knüpft Höhn sakramententheologisch an. Er setzt dabei nicht bei spezifisch-religiösen Symbolen, sondern bei grundlegenden menschlichen Erfahrungen ein, die er in sogenannten „Basissymbolen“ verdichtet. Für die Eucharistie heißen die entsprechenden Basissymbole Essen und Trinken. Höhn arbeitet nun zuerst die anthropologische Relevanz dieser Vollzüge und ihre symbolische Bedeutung heraus. Die Nahrungsaufnahme bilde von Geburt an „das prägende Grundmuster, wie der Mensch die äußere Natur sich aneignet und ‚einverleibt‘“⁴⁴. Es ist eine Form des Weltkontakts, die aber nicht harmlos ist. Er führt nach Höhn zu einer grundlegenden Dialektik der Basissymbole Essen und Trinken: „Nichts Lebendiges nimmt der Mensch zu sich, um am Leben zu bleiben, sondern nur jenes, dem er selbst das Leben genommen hat.“⁴⁵

Die Aufnahme von Nahrung führt zum einen vor, wie der Mensch auf ein Außen angewiesen ist, zum anderen wird diese Angewiesenheit aber als Vernichtungsrelation spezifiziert: Leben kostet Leben. Diese anthropologischen Erfahrungen klingen nach Höhn in den Basissymbolen Essen und Trinken an. In einem nächsten Schritt hakt er hier theologisch ein. Die Basissymbole werden in Glaubenssymbole überführt, das heißt mit dem „im Evangelium bezeugte[n] Menschenverhältnis Gottes“⁴⁶ überblendet. Im Fall der Eucharistie führt dieser Weg von den

38 Ebd., 113.

39 Ebd.

40 So insistiert auch Ratzinger: „Das heißt aber, ganz deutlich gesagt: physikalisch und chemisch gesehen vollzieht sich an den Gaben schlechterdings nichts – auch nicht irgendwo in einem mikroskopischen Bereich. Sie sind nach der Verwandlung physikalisch und chemisch gesehen genau dasselbe wie vor ihr“ (Ratzinger, Problem, 150).

41 Die folgende Darstellung von Höhns Eucharistieverständnis findet sich weitgehend bereits in: Hoff, spüren.

42 Höhn, spüren, 44.

43 Höhn, Gottes Wort, 247.

44 Höhn, spüren, 81.

45 Höhn, Eucharistie, 133.

46 Höhn, spüren, 50.

Basissymbolen Essen und Trinken zum Glaubenssymbol „Mahlgemeinschaft“. Nach Höhn knüpft dies in unterschiedlicher Hinsicht an die Basissymbolik an. Der Außenbezug, der sich in der Nahrungsaufnahme ausdrückt, wird hier als Gottesbezug präzisiert und damit verallgemeinert. Es geht nun nicht mehr nur um die Aufnahme eines einzelnen Lebensmittels, sondern um die grundlegende Erfahrung, dass menschliches Leben auf etwas angewiesen ist, das es selbst nicht einfach zur Verfügung stellen kann. Diese Einsicht wird theologisch ausgedehnt. Nach Höhn realisiert der Mensch in der Eucharistie: „daß Grund, Sinn und Ziel seines Lebens nicht in ihm liegen und daß er das, was sein Leben begründet und erhält, nur in der Weise des Entgegennehmens wahrnehmen kann“⁴⁷. Das legt eine Haltung der Dankbarkeit nahe, erschöpft sich aber nicht darin. Vom Leben und Sterben Jesu her wird dem Geschehen eine weitere Sinndimension hinzugefügt, die als Wandlung bzw. Verwandlung geschieht. Mit der christlichen Tradition bezieht Höhn sich hier v.a. auf die sog. Einsetzungsworte, also Jesu Worte beim Letzten Abendmahl: „Dies ist mein Leib/Blut.“ (Mk 14,22-24).

Auch Höhn betont, dass damit keineswegs eine substanzontologische Identifikation im magischen Sinne gemeint ist. Jesus stoße damit vielmehr einen Symbolisierungsprozess an. Im Angesicht seines nahenden Todes (Mk 14,25) nimmt er die Dialektik der Basissymbole (Vernichtung – Leben) auf „und macht sie zum Interpretament für sein Leben und Sterben“⁴⁸. Es gehe um „eine Wandlung des tödlichen Verhältnisses von Leben und Tod zugunsten des Lebens – eine Wandlung, die jedoch nicht eintreten kann, ohne dass der Tod durchlitten wird“⁴⁹. Die Wandlung bezieht sich hier also nicht auf die Materie von Brot und Wein, sondern auf das Verhältnis von Leben und Tod. Daraus folgt für Höhn im Übrigen nicht, dass dieses Geschehen keine objektive Veränderung bewirke. Im Gegenteil sei: „semiotisch unabweisbar: Brot und Wein, die bereits aufgrund ihrer Basisymbolik (als Lebens- und Genussmittel) semantisch bedeutsam sind, erhalten eine neue Antreffbarkeit im Ensemble der Einstellungen des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen (genauer: in seinem Verhältnis zum Verhältnis von Leben und Tod).“⁵⁰ Das macht das rituelle Geschehen der Eucharistie deutlich: Brot und Wein dienen hier nicht mehr der Sättigung, sie haben eine neue, symbolische Funktion. Das aber bedeutet eben nicht, dass dies keine objektive Verwandlung sein kann. Höhn bietet damit einen produktiven Anknüpfungspunkt für ein auch heute vertretbares Verständnis von sakramentaler bzw. eucharistischer Verwandlung. Seine theologische Modellierung bereitet darüber hinaus ein drittes Indiz vor, das im Folgenden vorgestellt werden soll.

Drittes Indiz: Epistemische Verwandlung

Die beiden bisher betrachteten Indizien zur Verwandlung sind der These des *transformatio*;-Editorials direkt entnommen. Es ist deutlich geworden, dass Verwandlungsprozesse in Bibel und Liturgie eine zentrale Rolle spielen. Genügt dies allerdings, um die Verwandlung wirklich als „Kern der christlichen Botschaft“ bestimmen zu können? Mit einem dritten Indiz soll dieser Gedanke aus einer weiteren Perspektive bearbeitet werden, die die beiden bisher betrachteten Indi-

47 Ebd., 84.

48 Höhn, Eucharistie, 136.

49 Ebd.

50 Ebd., 142f.

zien zusammen- und weiterführen soll. Der Blick auf Höhns Überlegungen hat deutlich gemacht, dass die Verwandlung über die Verschiebung von Zuständen und Bedeutungen hinausgeht. Sie hat nicht nur etwas mit ontischen Gegebenheiten, sondern mit spezifischen Einstellungen und Deutungen zu tun. Wer mit christlicher Brille auf die Welt schaut, für den verwandelt sie sich. Im Kontext

Wer mit christlicher Brille auf die Welt schaut, für den verwandelt sie sich.

der Eucharistie spitzt Höhn dies auf das Verhältnis zum Verhältnis von Leben und Tod, genauer auf den Vorrang des Lebens vor dem Tod zu. Wichtig

für das letzte Indiz scheint aber, dass vor allem die Einstellung zur Welt den entscheidenden Unterschied birgt. Dieser Unterschied besteht nicht nur in den beschriebenen ‚inhaltlichen‘ Umwertungen, sondern lässt sich noch auf einer anderen Ebene verorten.

Dem Christentum im Speziellen, aber auch der Religion grundsätzlich ist immer wieder der Vorwurf gemacht worden, sie würden die Welt trivialisieren. Auf die Anforderungen einer brutalen und komplexen Welt reagierten religiöse Menschen, indem sie sich in die Idee eines allmächtigen Gottes flüchteten. Die be-

Der Glaube dient nicht nur der Stabilisierung, sondern beinhaltet ein erhebliches Irritationspotenzial.

schriebenen christlichen Verwandlungen werden so zu naiven Selbst- oder Fremdtäuschungen. Der Magie-Vorwurf liegt hier wieder sehr nahe, geht

es dabei doch um „soziale Praktiken, die zwischen zwei in keinem (oder keinem bekannten) kausalen Zusammenhang stehenden Ereignissen oder Zuständen eine wirkmächtige Verbindung herstellen“⁵¹. Wie die Magie scheint auch die Religion im Umgang mit der Welt auf leichte Lösungen zu setzen. Hinsichtlich der Perspektive ließe sich dann vielleicht auch von einer Verwandlung sprechen, diese wirkt sich aber verheerend aus: Komplexität und Uneindeutigkeit der Welt werden in Einfachheit und Eindeutigkeit überführt.

Eine solche Sicht auf den christlichen Glauben spart allerdings einen entscheidenden Aspekt aus. Der Glaube dient nicht nur der Stabilisierung, sondern beinhaltet ein erhebliches Irritationspotenzial.⁵² Dieses hängt mit den Grundlagen der Religion zusammen.

In funktionalen Religionsdefinitionen wird dieser häufig die Bearbeitung von Kontingenz zugeschrieben.⁵³ Kontingenz wiederum hat mit Fragen zu tun. Die Einsicht in die Nicht-Notwendigkeit lässt Fragen nach möglichen Alternativen entstehen. Wo diese Fragen ins Grundsätzliche reichen, lassen sie sich nicht mehr einfach ausräumen, sie vermehren sich vielmehr. Karl Rahner hat von dieser menschlichen Möglichkeit, immer wieder und immer weiter alles infrage zu stellen, auf einen „unendlichen Horizont“ des Menschen geschlossen.⁵⁴ Religionen bieten Formate an, um die grundsätzlichen Fragen, die aus der menschlichen Kontingenz resultieren, aufzuwerfen. In einem ersten Schritt geht es dabei weniger um die konkreten Antwortversuche als vielmehr um die bloße Tatsache, dass die Fragen gestellt werden: *Was ist der Sinn des Lebens? Was passiert nach dem Tod? Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?* Fragen dieses Typs

51 Hahn, Magie, 147.

52 Vgl. Hoff, Christliche Identität, 175-182; Hoff, Liturgische Wirklichkeit, 232-239; sowie: Kosack, Erlösung des Selbst.

53 Vgl. bereits Pollack, Religion.

54 Rahner, Grundkurs, 36.

zielen nicht auf eindeutige Antworten. Sie lassen sich nicht durch Faktenchecks ausräumen. Der Kybernetiker Heinz von Foerster spricht von „unentscheidbaren Fragen“⁵⁵. Sie überhaupt zu stellen, bedeutet zunächst einmal das Gegenteil einer naiven Vereinfachung. Auf dieser Linie konzipiert Höhn seine Theologie als *Kunst der Bestreitung*. Diese bestimmt er als „Ausdruck eines kritischen Bewußtseins, das sich gegen die Trivialisierung und Banalisierung des Lebens zur Wehr setzt. Die Kunst der Bestreitung besteht im ästhetischen Vermögen zur Enttrivialisierung des Lebens und seiner Deutungsmuster, im Einklagen und Vorstellen alternativer Sicht- und Lebensweisen. Wer sich in dieser Kunst üben will, muß wissen, daß auf ihrem Terrain nichts unstrittig ist. Mit ihr verträgt sich nicht die in der Kirche stets drohende Versuchung der arroganten Besserwisseri, welche die Welt schlecht macht, um mit der eigenen Weltfremdheit gut dazustehen. Von einer besseren Welt weiß auch das Christentum einstweilen nur in der Weise des Vermissens und Erhoffens.“⁵⁶

Die inhaltlichen Verwandlungen werden so von einer grundlegenden Verwandlung unterlegt, die als *epistemische Verwandlung* gekennzeichnet werden könnte. In ihr wird Gewissheit in eine Frage und Sicherheit in Unsicherheit verwandelt. Der christliche Glaube wirft also zunächst einmal Fragen auf. Doch auch seine Antwortversuche haben mit epistemischer Selbstbescheidung zu tun. In der Darstellung der biblischen Verwandlungserzählungen wurde dieser Aspekt bereits greifbar. Gerade in den alttestamentlichen Narrativen zeigten sich Spannungen, die für den Glauben der drei großen monotheistischen Religionen charakteristisch sind. So wird im Alten Testament einerseits von einem Gott erzählt, dessen Verwandlungshandeln im Interesse des Lebens steht, andererseits verschwimmen die Erscheinungen dieses Gottes hinter einem Schleier der Verfremdung. Er tritt nicht einfach wie ein beliebiger Gegenstand dieser Welt in Erscheinung, sondern bleibt dem menschlichen Blick entzogen. Diese Dynamik ist in religiöser Hinsicht von enormer Bedeutung. Unentscheidbarkeit, Uneindeutigkeit und Unverfügbarkeit werden im Gottesbild nämlich nicht einfach aufgehoben. Sie werden stattdessen als Vorzeichen bestätigt. Der Glaube wird so als Einstellung und Deutung erkennbar, der vor aller hoffnungsfrohen Modellierung von Verwandlungsperspektiven (Tod in Leben usw.) von einer grundlegenden epistemischen Verwandlung (Sicherheit in Unsicherheit) betroffen bleibt. Der christliche Glaube erweist sich in dieser Hinsicht eben nicht als stumpfe Trivialisierung. Die Verwandlungen, von denen er lebt, werden als fragile Hoffnungsnarrative erkennbar, in denen Komplexität nicht geleugnet, sondern ganz grundlegend affirmiert wird. Komplexität wird also aufgedeckt und zugestanden, zugleich aber auf Sinn hin ausgedeutet.

Fazit

Dieser Beitrag ist als Prüfung anhand dreier Indizien angelegt. Alle drei sind geeignet, die These aus dem Editorial von *transformatio*; zu stützen. Sie machen verständlich, inwiefern Verwandlung als „Kern der christlichen Botschaft“ verstanden werden kann. Entscheidend ist dabei nicht nur, dass Bibel und Liturgie von Belegstellen und Anknüpfungspunkten durchsetzt sind, sondern vor allem,

55 Vgl. u. a. von Foerster, Wissen, 351f.

56 Höhn, spüren, 39.

dass diese mit einem systematischen Verständnis des christlichen Glaubens verbunden werden können. Verwandlungen sind in dieser Linie von ontologischen Überzeichnungen weg- und auf Interpretations- und Konstruktionsprozesse hinzuführen. Vor einem solchen Hintergrund erweist sich die Verwandlung gleich auf mehreren Ebenen als hilfreiche theologische Kategorie. Mit ihr lassen sich Fragen sichtbar machen, die sich nicht einfach mit Beweisen ausräumen lassen, sich existentiell aber trotzdem aufdrängen. Das setzt *eine epistemische Verwandlung* voraus, die vorschnelle Gewissheiten aufbricht und so Räume für die Aushandlung von Sinn einklagt. Mit der Verwandlung lassen sich dann wiederum sinnproduktive Antwortversuche entwickeln, die im Modus der Hoffnung auf eine Verwandlung von Tod in Leben, Unheil in

Kürzeste Definition von Religion: Verwandlung. Heil, Gefangenschaft in Freiheit, Trauer in Freude usw. setzen. Davon gibt gerade die Bibel ein eindrucksvolles Zeugnis. In diesem Sinne wird durchaus verständlich, warum *transformatio*; die Verwandlung als „Kern der christlichen Botschaft“ versteht. Alternativ könnte in Abwandlung eines berühmten Wortes von Johann Baptist Metz formuliert werden: Kürzeste Definition von Religion: Verwandlung.⁵⁷

Literatur

Abel, Dominik / Kosack, Dominique-Marcel / Reinhardt, Anna (Hg.), Lebensabschnittspartner? Identität, Glaubensbiografien und kirchliche Lebensformen im Umbruch (Erfurter Theologische Schriften 54), Würzburg 2022.

Assmann, Aleida / Assmann, Jan, Einleitung, in: Aleida Assmann / Jan Assmann (Hg.), Verwandlungen (Archäologie der literarischen Kommunikation IX), München 2006, 9-24.

Assmann, Aleida, Kulturen der Identität, Kulturen der Verwandlung, in: Aleida Assmann / Jan Assmann (Hg.), Verwandlungen (Archäologie der literarischen Kommunikation IX), München 2006, 25-45.

Back, Frances, Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 153), Tübingen 2002.

Benedikt XVI., Nachsynodales apostolisches Schreiben „Sacramentum caritatis“ an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Eucharistie Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche V. 22.02.2007 (https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html).

Berger, Klaus, Ist Gott Person? Ein Weg zum Verstehen des christlichen Gottesbildes, Gütersloh 2004.

⁵⁷ Statt: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung“ (Metz, Glaube, 166).

- Berges, Ulrich, Die dunklen Seiten des guten Gottes. Zu Ambiguitäten im Gottesbild JHWHs aus religions- und theologiegeschichtlicher Perspektive, Paderborn 2013.
- Bergunder, Michael, Verwandlung, religionswissenschaftlich, in: RGG⁴ 8 (2005) 1091.
- Burkhardt, Stefanie / Wiesgickl, Simon (Hg.), Verwandlungen. Vom Über-Setzen religiöser Signifikanten in der Moderne, Stuttgart 2018.
- Bürkle, Horst, Die Sehnsucht nach Verwandlung: Initiation in den Religionen, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 34,1 (2005) 76-89.
- Eckholt, Margit, Dogmatik interkulturell. Globalisierung – Rückkehr der Religion – Übersetzung – Gastfreundschaft. Vier Stationen auf dem Weg zu einer interkulturellen Dogmatik (Interkulturelle Bibliothek 46), Nordhausen 2007.
- Faber, Eva Maria, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt, 3. Aufl. 2011.
- Fürst, Alfons, Die Liturgie der Alten Kirche. Geschichte und Theologie, Münster 2008.
- Gerhards, Albert / Kranemann, Benedikt, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Darmstadt, 3., vollst. überarb. Aufl. 2013.
- Grün, Anselm, Bilder von Verwandlung (Münsterschwarzacher Kleinschriften 71), Münsterschwarzach, 4. Aufl., 1994.
- Grün, Anselm, Der Verwandlung trauen. Wie unser Leben heil wird, Ostfildern 2007.
- Grün, Anselm, Im Wandel wachsen. Wie wir freier, authentischer, gelassener und hoffnungsvoller werden können, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2022.
- Grün, Anselm, Trau Dich, neu zu werden, Münsterschwarzach 2016.
- Grün, Anselm, Verwandlung. Eine vergessene Dimension geistlichen Lebens, Mainz 1993.
- Grün, Anselm, Wege der Verwandlung. Emotionen als Kraftquelle entdecken und seelische Verletzungen heilen, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2016.
- Hahn, Judith, Magie in Recht und Religion. Über nichtkausale Wirkungszusammenhänge in rechtlichen und religiösen Ritualen, in: Konstantina Papatha-

nasiou (Hg.), Zufall. Rechtliche, Philosophische und theologische Aspekte (Philosophische Schriften 109), Berlin 2022, 146-157.

Hahne, Werner, De arte celebrandi, oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik. Freiburg i. Br. / Basel / Wien 1990.

Hoff, Jonas Maria, Christliche Identität – Zwischen Stabilisierung und Irritation, in: Anno Busch / Jonas Maria Hoff / Viktoria Lenz / Sarah Linnartz / Benedikt Lüttgenau / Jakob Schrage (Hg.), Ringen um religiöse Identität. Eine multiperspektivische theologische Annäherung (Ambiguitäten – Identitäten – Sinnentwürfe 2), Freiburg i. Br. 2023, 172-182.

Hoff, Jonas Maria, Liturgische Wirklichkeit? Systematisch-theologische Anregungen zu einer liturgiewissenschaftlichen Realismus-Debatte, in: Liturgisches Jahrbuch 72,3 (2022), 232-245.

Hoff, Jonas Maria, *spüren* – Anmerkungen zu Hans-Joachim Höhns ästhetischer Sakramententheologie. in: Martin Dürnberger / Judith Krain / Klaus von Stosch (Hg.), Gott – Welt – Mensch. Eine Auseinandersetzung mit Hans-Joachim Höhn, Würzburg 2023, 119-134.

Höhn, Hans-Joachim, Eucharistie. Präsenz und Wandlung des Verhältnisses von Leben und Tod, in: Paul-Chummar Chittilappilly, (Hg.), Das Leben vertiefen. Festschrift Erhard Kunz, Ostfildern 2019, 132-144.

Höhn, Hans-Joachim, Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie, Würzburg 2020.

Höhn, Hans-Joachim, *spüren*. Die ästhetische Kraft der Sakramente, Würzburg 2002.

Hotze, Gerhard, Paradoxien bei Paulus. Untersuchungen zu einer elementaren Denkform in seiner Theologie (Neutestamentliche Abhandlungen 33), Münster 1995.

Hotze, Gerhard, Verwandlung in das Bild Christi. Transformationsprozesse in der Bibel, in: Thomas Möllenbeck / Ludger Schulte (Hg.), Transformation. Von der Dynamik christlicher Spiritualität, Münster 2024. [Im Erscheinen]

Kosack, Dominique-Marcel, Erlösung des Selbst. Eine spätmoderne Soteriologie und die Irritation personaler Identität (ratio fidei 82), Regensburg 2023.

Lohmeyer, Ernst, Die Verklärung Jesu nach dem Markus-Evangelium, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 21,1 (1922) 185-215.

- Marschies, Christoph, Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike, München 2016.
- Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992.
- Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.), Transformation. Von der Dynamik christlicher Spiritualität, Münster 2024. [Im Erscheinen]
- Papst Franziskus, Enzyklika „Lumen fidei“ an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über den Glauben V. 29. Juni 2013 (https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_encyclica-lumen-fidei.html)
- Pollack, Detlef / Pohlig, Matthias, Die Verwandlung des Heiligen. Die Geburt der Moderne aus dem Geist der Religion, Wiesbaden 2020.
- Pollack, Detlef, Die Zukunft der Religion in modernen Gesellschaften, in: Martin Dürnberger (Hg.), Wie geht es weiter? Zur Zukunft der Wissensgesellschaft (Salzburger Hochschulwochen 2022), Innsbruck 2023, 9-37.
- Pollack, Detlef, Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), 163-190.
- Pricop, Cosmin, Die Verwandlung Jesu Christi. Historisch-kritische und patristische Studien (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2, 422), Tübingen 2016.
- Rahner Karl, Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums (Sämtliche Werke 26), Freiburg i. Br. u. a. 1999.
- Ratzinger, Joseph, Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 147 (1967) 129-158.
- Reiser, Marius, „Und er wurde vor ihren Augen verwandelt“. Fiktion und Wahrheit in neutestamentlichen Geschichtserzählungen, Freiburg i. Br. 2021.
- Saberschinsky, Alexander, Einführung in die Feier der Eucharistie. Historisch – Systematisch – Praktisch (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. / Wien 2009.
- Salzburger Theologische Zeitschrift 22 (2018) Heft 2: Identität in globalisierter Moderne.

- Sautermeister, Jochen, Askese und Verwandlung. Der Umgang mit sich selbst bei Anselm Grün aus moraltheologischer Sicht, in: Thomas Philipp / Jörg Schwaratzki / François-Xavier Amherdt (Hg.), *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 2014, 156-171.
- Stuflesser, Martin, *Eucharistie. Liturgische Feier und theologische Erschließung*, Regensburg 2013.
- Vollenweider, Samuel, *Antike und Urchristentum. Studien zur neutestamentlichen Theologie in ihren Kontexten und Rezeptionen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1, 436)*, Tübingen 2020.
- Von Foerster, Heinz, *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*. Hg. V. Siegfried J. Schmidt. Übers. V. Wolfram Karl Köck (stw Bd. 876), Frankfurt a.M. 1993.
- Von Stosch, Klaus / Walser, Stefan / Weber, Anne (Hg.), *Theologie im Übergang. Identität – Digitalisierung – Dialog (Kirche in Zeiten der Veränderung 12)*, Freiburg i. Br. 2022.
- Wohlmuth, Josef, *Mysterien der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart (Studien zu Judentum und Christentum)*, Paderborn u. a. 2005.