



Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 9 (2024)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Zum 250. Geburtstag Ignaz Heinrich von Wessenbergs
Michael Bangert

Zukunft von Glaube – Zukunft von Kirche
Beiträge zum 150-jährigen Bistumsjubiläum
von Julia Knop und Jan Löffeld

Muslimisch-christlicher Dialog
Saman Mahdevar



Alt-Katholischer Bistumsverlag

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 9 (2024)

Jahresheft
des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

Zum 250. Geburtstag Ignaz Heinrich von Wessenbergs
Michael Bangert über einen Aufklärungstheologen,
der Priestertum und Künstlertum verband

Zukunft von Glaube – Zukunft von Kirche
Dokumentation der Beiträge zum 150-jährigen Bistums-
jubiläum von Julia Knop und Jan Loffeld

Muslimisch-christlicher Dialog
Saman Mahdevar über Christologien
in frühen schi'itischen Quellen

Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2024

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 9 (2024)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgegeben von Andreas Krebs

Inhalt

Andreas Krebs	
Editorial	5
Michael Bangert	
Priester, Dichter, Künstler	9
Überlegungen zum Verständnis des geistlichen Amtes bei Ignaz Heinrich von Wessenberg	
Julia Knop	
Zukunft von Glaube – Zukunft von Kirche	33
150 Jahre alt-katholisches Bistum in Deutschland	
Jan Löffeld	
Wenn christliche Codes nicht mehr gekannt werden....	51
Überlegungen zu einer künftigen Zeugnisgestalt des Christentums	
Saman Mahdevar	
Between the Two Worlds: Christology in the Early Sources of Shi'ism	65
Aus dem Alt-Katholischen Seminar	85

Liebe Leser:innen,

vor 250 Jahren wurde Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) geboren. Der Generalvikar des Bistums Konstanz war eine zentrale Gestalt der katholischen Aufklärung, deren Impulse auch im Altkatholizismus fortwirkten. Passend zu diesem Jubiläum wird das vorliegende Jahresheft mit einem Beitrag von *Michael Bangert* eröffnet, der Wessenberg als facettenreichen und durchaus widersprüchlichen Menschen lebendig werden lässt. Einerseits war Wessenberg ein Vertreter der alten feudalen Reichskirche, der eine konventionelle Karriere absolvierte; als aufgeklärtes Mitglied der damaligen Elite engagierte er sich vor allem für die Seelsorge und die Verbesserung der Lebensbedingungen der ihm anvertrauten Menschen. Andererseits bezeugte Wessenberg als Dichter und Mystiker ein reiches inneres Leben. Früh war ihm klar, dass seine Kirche vor tiefen Umbrüchen stand. Zu seinen Lebzeiten verlor sie einen großen Teil ihrer Besitztümer an die Staaten und fand sich in einer zunehmend säkularen Gesellschaft wieder. Wessenberg erkannte, dass die Kirche nun aus ihren inneren moralischen und geistlichen Kräften leben musste. Seine literarischen Arbeiten – die eine intensive, nicht immer unkritische Auseinandersetzung mit zeitgenössischen kulturellen Strömungen erkennen lassen – wollten dazu beitragen, die „Vereinigung mit Gott in Gesinnung und Leben“ zu fördern.

1817 verhinderte die vatikanische Diplomatie Wessensbergs Ernennung zum Bischof. Dabei hätte sein Ansatz, künstlerische Kreativität und geistliches Amt miteinander zu verbinden, das Potential gehabt, einer um sich greifenden kulturellen Verengung in Kirche und Klerus entgegenzuwirken. Dazu ist es nicht gekommen. Bis heute gibt es – auch im alt-katholischen Bereich – zwischen kirchlichen Ästhetiken und aktuellen Entwicklungen

in Kunst, Musik und Literatur eine erkennbare Kluft. Für Michael Bangert bleibt Wessenbergs „Selbstverständnis des Priesters als Künstler“ deshalb nach wie vor anregend und herausfordernd.

Zwei weitere Texte dieses Heftes dokumentieren Vorträge, die beim Festakt zum 150-jährigen Jubiläum des deutschen alt-katholischen Bistums vom 1. bis 2. September 2023 gehalten wurden. Die Veranstaltung stand unter dem Titel „Zukunft von Glaube – Zukunft von Kirche“. In ihrem Beitrag bescheinigt die römisch-katholische Dogmatikerin *Julia Knop* der alt-katholischen Kirche, dass es ihr gelinge, kirchlich tradierte Gottesbilder und Glaubensformen dynamisch zu bewahren und kritisch weiterzuentwickeln. Dennoch ist auch die alt-katholische Kirche davon betroffen, dass kirchlich geformtes Christentum in unserer Gesellschaft insgesamt auf dem Rückzug ist. Viele frühere Mitglieder der römisch-katholischen Kirche wechseln nicht zur alt-katholischen Kirche, sondern verlassen die Kirche überhaupt. Konfessionelle und religiöse Eindeutigkeiten werden als anachronistisch empfunden, und insbesondere junge Menschen, selbst wenn sie weiterhin kirchlich gebunden sind, interessieren sich mehr für neue Gottesdienstformen und das Leben von Ambiguitäten als für traditionelle dogmatische Fragen.

Mit dem tschechischen Soziologen und Religionsphilosophen Tomáš Halík sieht Julia Knop die europäischen Kirchen im „Nachmittag des Christentums“ – in einer Zeit, in der Konfessionalitäten und Religionszugehörigkeiten fluide werden und die Suche nach sozialen Erfahrungen und einem respektvollen, integrativen Glauben umso mehr in den Vordergrund tritt. Das kann auch bedeuten, dass Menschen sich einer Gemeinde nur für eine gewisse Zeit anschließen, bis ihre Suche sie zu anderen Orten weiterführt. Um unter diesen Bedingungen Glaube und Kirche positiv zu gestalten, sind nach Julia Knop soziale Räume als Knotenpunkte eines pluralen Netzwerks nötig, in denen Konfession nicht weniger, aber auch nicht mehr als einer von vielen Dialekten ist. „Katholisch daran könnte und sollte das Verbindende sein, das integrative, inklusive Moment, die Größe und Weite eines Gottesglaubens, dessen Grundintuition der Respekt vor der Würde alles Lebendigen ist.“

Der römisch-katholische Praktische Theologe *Jan Löffeld* beginnt seinen Beitrag mit einem Gespräch, das er in Utrecht aufschnappt – in der früheren alt-katholischen Kirche Maria Minor, die heute als Biercafé genutzt wird.

Junge Gäste sprechen dort mit unbefangener Unwissenheit über die religiösen Symbole, die im Raum verblieben sind – für Jan Loffeld ein Zeugnis für das Verschwinden religiöser Codes aus der Gesellschaft. Diese legt die Schätze kirchlicher Kultur, die sie geerbt hat, in Baudenkmälern, Museen und Archiven ab, um sie dort zu verwahren und zu vergessen – ein „Verwahrensvergessen“, wie es die Kulturwissenschaftlerin Aleida Assmann beschrieben hat. Das „Verwahrensvergessen“ schließt ein, dass die gehüteten Stücke dann immer wieder einmal auch hervorgeholt und außerhalb ihres ursprünglichen Kontexts neu gedeutet werden, etwa bei den „The Passion“ genannten Spektakeln, die in der Karwoche die Passion Jesu als TV-Event vor einer Innenstadtkulisse inszenieren und damit in England, den Niederlanden und mittlerweile auch in Deutschland ein wachsendes Publikum begeistern.

Wie kann Kirche zwischen Musealisierung und für sie befremdlicher Neukontextualisierung „ihrer“ Überlieferungen eine Rolle finden? Am Beispiel der staatlich organisierten „Geestelijke verzorging“ („Geistliche Betreuung“) in den Niederlanden zeigt Jan Loffeld auf, wie wenig christliche Seelsorger:innen mit der Kennzeichnung ihrer Präsenz als „christlich“ noch verstanden werden. Eigen- und Fremdwahrnehmungen driften oft so weit auseinander, dass sie nicht mehr im selben begrifflichen Rahmen liegen. Deshalb besitzen Seelsorger:innen keine Deutungshoheit mehr über das, was sie tun oder darstellen, und sie bestimmen auch nicht mehr, was bei welcher Gelegenheit aus dem „Verwahrensvergessen“ hervorgeholt wird. Diese Situation eröffnet für Jan Loffeld freilich auch neue Möglichkeiten. Er entdeckt sie in einer „narrativen Pastoral“, die an das – etwa in sozialen Medien allenthalben anzutreffende – Bedürfnis anknüpft, Geschichten von sich und den eigenen Erfahrungen zu erzählen. Denn auch der christliche Glaube ist narrativ strukturiert. Es käme darauf an, die kleinen und großen Erzählungen von heute mit christlichen Erzählungen neu zu verweben. Dazu bräuchte es eine Präsenz, die „von der narrativen Grundstruktur der Gegenwart lernt und darin ihre eigene, ursprüngliche narrative Identität wiederentdeckt“.

Der abschließende Text dieses Heftes versteht sich als Beitrag zum muslimisch-christlichen Dialog: *Saman Mahdevar* beleuchtet die Christologien früher schi'itischer Quellen mit der Fragestellung, ob sie bloß der Abgrenzung gegen das Christentum dienen oder vielmehr einen wichtigen

Aspekt des islamischen Glaubens zum Ausdruck bringen wollen. Für christliche Leser:innen ist dabei aufregend zu erfahren, wie ambivalent die Darstellungen Jesu im Qur'an sind – und wie vielfältig demzufolge auch die daran anschließenden Deutungen und Fortschreibungen. Frühe schi'itische Christologien, so Saman Mahdevar, wollen keineswegs nur einen Gegensatz zum Christentum markieren; vielmehr wird Jesus – dessen Herabkunft vom Himmel man für die Endzeit erwartet – im Kontext von Unterdrückung und Verfolgung der Shi'a zur apokalyptischen Figur, die den Machthabern widerspricht und die Hoffnung verkörpert, das Böse zu besiegen.

Am Ende des Heftes finden Sie wie immer einen Bericht über die Aktivitäten des Alt-Katholischen Seminars im vergangenen akademischen Jahr. Bleibt mir noch, Theresa Hüther, Achim Jegensdorf und Ruth Nientiedt für das Lektorat und Andreas von Mendel für das ansprechende Layout zu danken – und Ihnen eine anregende Lektüre zu wünschen!

Andreas Krebs

Michael Bangert

Priester, Dichter, Künstler

Überlegungen zum Verständnis des geistlichen
Amtes bei Ignaz Heinrich von Wessenberg



Als Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg-Ampringen am 9. August 1860 starb, fertigte in den folgenden Tagen der Konstanzer Zeichenlehrer Gebhard Gagg (1838–1921) eine Skizze des Verstorbenen an: Wessenberg liegt auf der Totenbahre, angetan mit den liturgischen Gewändern eines Domherrn in feinem Rot, umgeben von Kerzen, frommen Bildern, das Sterbekreuz in den gefalteten Händen.¹ Es ist die nahezu ideale Darstellung eines hohen Geistlichen der „ecclesia romana“, dem der Transitus nach allen religiösen Regeln und heiligen Bräuchen gelungen ist. Gagg interpretiert Wessenberg als einen Vertreter der sakralen Dimension seiner Kirche, als einen „vir Dei“. Ob der hochbetagte Wessenberg dem Klerikerideal Gags wirklich entsprechen konnte, darf als fraglich betrachtet werden. Denn eine stilisierte Betrachtung seiner eigenen Existenz als Vertreter des spirituell hoch aufgeladenen Konzepts des tridentinischen Priesterbildes wäre ihm vermutlich befremdlich erschienen. Vielmehr war er durch seine Herkunft und die damit einhergehende soziokulturelle Prägung ein Vertreter der feudalen Kirche, der Reichskirche. Sein Verständnis vom Amt eines Geistlichen in seiner Kirche hatte durchaus pastorale Züge und war auf die Verbesserung der Lebensbedingungen des Kirchenvolkes ausgelegt, doch als ein vorrangig die Sakramente spendender Kleriker sah er sich nicht. Sein existentielles Interesse galt nur in geringem Maße dem Vollzug religiöser Riten. Vielmehr verstand er sich als fürstlicher Wirtschaftsförderer² und Bildungsminister, als Künstler und Kulturmanager.³

1. Konventionelle Amtsbiographie

Entsprechend der reichsritterschaftlichen Tradition seiner Familie wurde Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) als Zweitgeborener für den geistlichen Stand vorgesehen. Damit war nicht nur sein Beruf bestimmt, sondern zugleich eine standesgemäße Versorgung gesichert. Wessenberg empfing bereits als Zehnjähriger in Konstanz die niederen Weihen und die Tonsur von dem Onkel seiner Mutter, Weihbischof Wilhelm Joseph von Baden. Als Mitglied des stiftsfähigen Adels erhielt er 1791 durch sog. „kaiserliche Erstbitten“ eine Dompräbende⁴ in Konstanz, 1792 eine solche in Augsburg. Der Prozess der Inbesitznahme der Pfründe zog sich traditionsgemäß über einige Jahre hin. Finanziell war bereits damit eine Grundsicherung

erreicht. Anfang 1799 wurde er zum Subdiakon geweiht und konnte damit im Verlauf des Jahres sein Amt als vollberechtigtes Mitglied des Domkapitels in Konstanz antreten.⁵ Zugleich wurde er Mitglied der Geistlichen Regierung in Augsburg: Die Amtsbiographie nahm die erwartbare, der kirchlichen Kultur des Römisch-Deutschen Reiches entsprechende Form an!

In Augsburg verblieb Wessenberg wegen der unsicheren Verhältnisse im Land und traf im Mai 1800 Carl Theodor von Dalberg (1744–1817), der im Januar desselben Jahres das Bistum Konstanz als Fürstbischof übernommen hatte. Dalberg trug ihm das Amt des Generalvikars an. Wessenberg stimmte zu, obwohl ihm ein vergleichbares Angebot von Seiten des Fürstbischofs von Augsburg vorlag. Der junge Wessenberg hatte offensichtlich die Anerkennung zweier der wichtigsten Gestalten der alten Reichskirche gewinnen können, obwohl sein Ausbildungsprofil nicht dem tridentinischen Bischofsideal entsprach. Dieser Aspekt scheint irrelevant gewesen zu sein.

Das Bistum Konstanz war von ausgreifender Größe in Hinsicht auf die geistliche Jurisdiktion, jedoch in Bezug auf die weltliche Herrschaft eher schmal und zersplittert. Die fürstbischöflichen Hoheitsrechte waren Ende des 18. Jahrhunderts teilweise umstritten und die finanzielle Lage prekär.⁶ Der Amtsantritt in Konstanz verzögerte sich, weil sich die Stadt fest in der Hand der französischen Armee befand. Wessenberg wich ins sichere Regensburg aus. Hier hatte er im Haus des Regensburger Dompropstes, eines Bruders seiner Mutter, vielfach Gelegenheit, Kontakt zum „Immerwährenden Reichstag“ aufzunehmen.⁷ Der über einjährige Aufenthalt in Regensburg wurde für ihn zu einer exzellenten Einübung in die Gepflogenheiten und Regeln der Reichsdiplomatie. Das diplomatische Handwerk beherrschte Wessenberg rasch, da ihm dabei seine persönliche Konstitution mit ihrer Zurückhaltung und Disziplin sehr zuträglich war. Als „geheimer“ Botschafter des in Erfurt festsitzenden Dalberg versuchte er, eine Abstimmung über eine gemeinsame Handlungsstrategie der geistlichen Fürsten innerhalb des Alten Reiches zu erreichen. Das Projekt scheiterte – nach anfänglich hoffnungsvollen Erfolgen – an den Partikularinteressen des Reichsepiskopates.⁸ Nicht zuletzt wegen der kirchlichen Winkelzüge verließ Wessenberg Regensburg enttäuscht: „Die Wahrnehmung dieser Zustände erregte in mir einen wahren Ekel und die Sehnsucht, recht bald meine Kräfte einzig dem Beruf meines geistlichen Hirtenamtes zu widmen.“⁹ In Regensburg erkannte

er auch, dass die Säkularisation unausweichlich kommen würde: Das Überleben der Kirche würde zukünftig nicht mehr durch ihre konstitutionelle Absicherung, sondern durch ihre innere Kraft befördert werden. Wessenberg verfasste während des Regensburger Aufenthaltes zwei Schriften, die seine klare Einsicht in die Gewalt der kommenden Veränderungen belegen, und zugleich seine Bereitschaft, die Herausforderung mit Überlegung, Verantwortungsbewusstsein und Energie anzugehen.¹⁰ Beide Bände kritisierten in scharfer Form die Säkularisation als Folge eines „unersättlichen Finanzgeistes“ der größeren Territorialstaaten sowie die Bereitschaft der Regierenden, eine hohe Staatsverschuldung in Kauf zu nehmen. Beide Schriften haben in ihrer Dynamik und mit ihrer kritikfreudigen Verve die Bewertung der Person Wessenbergs – in positiver wie in negativer Hinsicht – bis weit ins 20. Jahrhundert geprägt.

Bezeichnend für die Eigenart seiner Persönlichkeit ist, dass Ignaz Heinrich von Wessenberg während seiner Adoleszenz, in der sich politische und gesellschaftliche Umwälzungen von historischem Ausmaß ereigneten, zwar zum einen ruhig, beherrscht und asketisch lebte, zum anderen aber in einem reichen, kreativen Prozess stand. Das Erlebte und Ersehnte gewann eine künstlerisch verdichtete Form: Bereits im Jahr 1800 erschien ein erster Gedichtband, in dem Wessenberg Auskunft über seinen Weltbezug und seine Weltsicht gab. Diese Sammlung beurteilte Wessenberg im Nachhinein eher skeptisch: „[...] beging ich die Thorheit, eine Sammlung von Gedichten nach Zürich zum Druck zu senden. [...] Als ich die Sachen gedruckt wieder las, ward mir zu meinem Schrecken klar: den mehrsten fehle der poetische Geist und die klassische Form in solchem Maße, daß die Kritik leichtes Spiel habe, sie unter den Kehricht zu werfen.“¹¹

Wessenberg verstand sich in spirituellen Kontexten eher als Dichter denn als Priester, denn trotz solcher „Thorheiten“ blieben Kunst und Ästhetik für sein Innenleben von elementarer Bedeutung. Mit ihrer Hilfe versicherte er sich seiner selbst. Hier fand sein „Gemüth“ die Gelegenheit, den inneren Überzeugungen und Empfindungen Raum und Sprache zu geben. Durch die Kunst – sehr viel stärker als die unmittelbar kirchlich-religiösen Verrichtungen – eröffnete sich ihm die Dimension Gottes: „Bei den vielen Kämpfen und Mühsalen, welche ich in meinem Berufsleben zu bestehen hatte, gewährte mir die Kunst, insbesondere die Dichtkunst, eine Labsal und eine Erholung,

wofür ich dem Geber alles Guten nicht genug zu danken vermag. Sie war wie ein freundlicher Himmelsbote, der mir, wie dem Psalmisten David, das Gemüth erheiterte, erhob und stärkte.“¹² Die poetische Sprache steht in nahezu sakramentalen Zusammenhängen.

Im Juli 1812 weihte Carl Theodor von Dalberg seinen Konstanzer Vikar in Fulda zum Priester. Diese Weihe scheint Wessenbergs Frömmigkeitspraxis allerdings nicht wesentlich verändert zu haben. In einer poetischen Verarbeitung dieser Erfahrung bestimmt Wessenberg als die Hauptaufgaben des Priesters eben nicht die Eucharistiefeier, sondern Verkündigung, Einheit, caritative Hilfe und Hirtentätigkeit. Die zentrale Quelle des Priesteramtes bestimmt er in einer gewissen amtstheologischen Nonchalance mit „Die ew’ge Liebe, die die Welt regiert.“¹³ Trotz einer gewissen Wertschätzung für die eucharistische Kommunion nahm die Zelebration der Eucharistiefeier entsprechend den Gepflogenheiten der Zeit für ihn keine herausgehobene Stellung ein. Aus seinen ausgedehnten Reisen verzeichnet er weder das Stundengebet noch den Besuch irgendwelcher Gottesdienste.¹⁴ Doch seine „ars celebrandi“ hinterließ bei vielen Pfarrern und Gemeindegliedern einen tiefen Eindruck.¹⁵ In einem poetischen Entwurf verortet er das besondere Priesteramt im Bereich der persönlichen Frömmigkeit und nicht in der hierarchischen Funktion: „Doch hat in der Schöpfung Hallen / Der Gedank’: Unendlichkeit, / Und der Trieb, dir zu gefallen / Mich vor allem / Zu der hohen Priesterschaft geweiht.“¹⁶

Wessenbergs Selbstverständnis als Priester lässt sich am ehesten im Rückschluss über die Vorgaben der damaligen Zeit zum Priesteramt allgemein erkennen. Wessenberg war bezüglich des Priesterideals sicher kein christlich verbrämter Aufklärer. Er blieb nicht bei einem staatlich propagierten Leitbild des Volks- und Glückseligkeitslehrers stehen. Auch im Sinne der Prägung durch Johann Michael Sailer (1751–1832) stellte er fest: „Der Geistliche ist kein Schüler der Stoa, kein Krämer und Marktschreier der Zeit-Philosophie [...] kein Professor irdischer Glückseligkeitslehre, am wenigsten ist er [...] der Lehrer einer bloß politischen Moral.“¹⁷

Eher gründet seine Amtstheologie im Neuen Testament. Er wollte ein priesterliches Amt, wie es „Zug um Zug von der Heiligen Schrift dargestellt wird.“ Durchaus im Bewusstsein des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen

verlangte Wessenberg als Vertreter des Bischofs von den Priestern als den „Bevollmächtigten des Herrn“, dass sie vorrangig geistlich seien.¹⁸ Neben allen asketischen Übungen und Tugenden sollte die Arbeit an der Heiligen Schrift auf dieses Ziel hin beförderlich sein. Leben und Wirken des Priesters bedürften der stetigen, engen Verbindung mit dem Haupt der Kirche, Jesus Christus. Das Ziel dabei sei, die Gläubigen wiederum zu einer solchen innigen Verbundenheit hinzuführen. Dabei spielt die seelsorgliche Fähigkeit, Menschen zu trösten und aufzurichten, eine entscheidende Rolle. Die Maßstäbe, die Wessenberg – auch bezüglich der Zölibatsverpflichtung – anlegte, sind streng. Doch seine vernunftorientierten Positionen sahen auch ein pragmatisches Reglement für diejenigen Priester vor, die die Ehelosigkeit aufgeben wollten. Er wünschte diesen die Möglichkeit der Rückkehr in den Laienstand oder den Übertritt zum griechisch-katholischen Ritus: „Warum sollte ihnen die Kirche nicht helfen, damit sie in einem anderen Stand Gott dienen? [...] Die außerordentlichen Umstände, in welche die Weltereignisse die Kirche versetzt haben, fordern außerordentliche Hilfsmittel.“¹⁹

2.

Der Priester als Hirte und Dichter

Wessenberg hatte den Anspruch, alles, was er schrieb, mit sich selbst in Beziehung setzen zu können. Er wollte und konnte seine pastoralen Pflichten auch als Dichter ernstnehmen. Die Trennung von Kunst und Leben schien ihm falsch und widernatürlich: „Bald aber sah ich, daß zwischen dem Schriftwort und dem Leben vieler Schriftsteller eine weite Kluft bestehe; auch daß bei einer Menge von Schriftstellern die Büchermacherei nichts als ein Gewerbe sei, das wie ein anderes mit der Absicht bestmöglichen Gewinns an Celebrität oder Geld getrieben werde. Diese Wahrnehmungen machten mich in meiner Meinung von der Wichtigkeit und Bedeutung der Schriftstellerei stutzig.“²⁰ Jedes geschriebene Wort, welcher literarischen Gattung es in theoretischer Sicht auch zugeordnet sein mochte, stellte für ihn einen vitalen Ausdruck seines Lebens und seiner Grundhaltungen dar. Da das Schreiben das Leben selbst berührt, ist es in gewisser Weise heilig und daher vom merkantilen Treiben und von der marktschreierischen Publizität ausgeschlossen. Deshalb war das Geschriebene für Wessenberg nichts künstlich Fremdes, kein Artefakt, sondern etwas Eigenes, Lebendiges. Und

das sollten aus seiner Sicht auch die Kriterien der Beurteilung sein. Wolfgang Müller hat in einem anderen Kontext konstatiert, dass der Konstanzer Generalvikar prinzipiell gegen alles Systematische, auch in der Philosophie, eingestellt war.²¹ Das sei auch der Grund für die strikte Ablehnung der Hegel'schen Positionen. Er habe in allem eine Lebensnähe verlangt. Diesen Vorbehalt habe er an alle Wissenschaften herangetragen. Dass dabei die hermeneutischen Voraussetzungen stets auch „mächtige Konsequenzen“ in Bezug auf die Konkretionen haben, sei ihm wenig bewusst gewesen. Auf diesem Hintergrund klärt sich auch die Entscheidung für ein Leben als „dichtender Geistlicher“ und gegen den Beruf als berechnend-objektiver Wissenschaftler: „Ein großer berühmter Gelehrter zu werden, kam mir in meinem ganzen Leben nie in den Sinn. Das Streben meines Geistes war von Jugend an zu sehr auf das Leben gerichtet. Studien, so ferne sie nicht vernünftiger, weiser, besser oder auch nur zu Geschäften des Lebens tauglicher machten, schienen mir jederzeit unnützer Kram und Prunk, oder doch von sehr untergeordnetem Werthe zu sein.“²² Das Amtsverständnis Wessenbergs trägt daher „lebensnahe“ und folglich auch in logischer Hinsicht inkonsistente Züge an sich.

Es scheint, als hätte Wessenberg prinzipiell nur unwesentlich zwischen den einzelnen Gattungen seiner literarischen Produktion unterschieden. Gleichgültig, ob geistliche Weisung, Verfassen von Kirchenliedern, Beschreibung eines Dampfers oder poetischer Impuls – er war im Schreiben beheimatet! Das dichterische Erfassen seiner Eindrücke auf Reisen oder bei der Betrachtung von Kunstwerken wertete er nicht anders als sein Werk über die Konziliengeschichte. Lediglich amtliche Gebrauchsliteratur und private Korrespondenz weist er anderen Kategorien zu: „Vielleicht hätte ich am besten gethan, nie nichts zu schreiben als Hirtenbriefe und Briefe an Freunde.“²³ Im April 1840 antwortete er auf die begeisterte Aufnahme der historischen Schrift durch Heinrich Zschokke mit dem Hinweis: „Meine Kunst ist nicht weit her. Sie sowohl als meine Gelehrsamkeit stehen tief unter meinem guten Willen. Mein Hauptstreben war immer auf die Gesinnung gerichtet.“²⁴ Alle Aktivitäten haben sich in die ethische Grundorientierung einzuordnen, und innerhalb dieser Ausrichtung ist es für ihn nicht erheblich, ob er dichtet oder wissenschaftliche Fragen bearbeitet. Da es um die basale Arbeit am Wort geht, fallen die formalen Kriterien nicht entscheidend ins Gewicht. Die Relativität der literarischen Kriterien hängt für Ignaz Heinrich

von Wessenberg wohl auch daran, dass es das übergeordnete Axiom für alle Kunstwerke ist, Mensch und Welt umfassend und in ihrer Wahrheit darzustellen. Wahrheit meint dabei nicht eine vordergründig-positive Wirklichkeit, sondern Wirklichkeit, die auf bessere Möglichkeit und bessere Zukunft hin angelegt ist, Wirklichkeit, die sich am Ideal vollendet.

Neben der künstlerischen Begabung hatte in Wessenbergs ästhetischer Selbsteinschätzung ein zweites Kriterienbündel Wichtigkeit für die Qualität kreativer Produktion: Fleiß und Ausdauer. Mit einem Zitat aus einem dezidiert künstlerischen Kontext, das von der Notwendigkeit des täglichen Übens für den Künstler spricht, ist die Arbeitsmaxime vorgegeben: „Bei solchen Arbeiten ist Ausdauer das erste Gesetz. Nulla dies sine linea!“²⁵

Disziplin gehörte zu den Grundhaltungen seines literarischen Schaffens, so dass er Poesie wie historische Darstellung als „Werkstätten der geistigen Bildung“²⁶ verstand. Diese Haltung verlangte er von den Priestern der Diözese Konstanz. Gerade weil er die alles belebende Funktion des Schreibens hoch schätzte, sah er in allen schriftstellerischen Tätigkeiten den „Grundton der Poesie“, womit jegliches, was die wissenschaftliche Philosophie zu beweisen sucht, zur Anschauung kommt.²⁷ Wessenberg verstand seine kulturhistorischen, theologiegeschichtlichen und humanistischen Publikationen nicht zuallererst als Wissenschaft, sondern vorrangig als Texte, die, mit diesem poetischen Grundton ausgestattet, zur Anschauung der wesentlichen Fragen und Antworten führen sollen. Daher wäre für alle seine schriftstellerischen Arbeiten mehrheitlich eine ästhetisch-spirituelle und weniger eine wissenschaftliche Bewertung angezeigt. Die Intention dieser literarischen Mischform war, die Menschen so zu formen, dass die „Vereinigung mit Gott in Gesinnung und Leben“²⁸ eröffnet werde. Die Bedeutung des „Gemüths“ und der „Anschauung“ sah Wessenberg beispielsweise in den Werken Gotthold Ephraim Lessings (1729-1781), den er ansonsten sehr schätzte, vernachlässigt; speziell in „Nathan der Weise“ herrsche eben oft die kalte Vernunft vor.²⁹ Für sich lehnte er eine solch distanzierte Literatur ab, da alle schriftstellerischen Arbeiten während seiner Amtszeit und der darauffolgenden Jahrzehnte nach weitreichender Wirksamkeit strebten. Wessenberg wollte die Bedingungen der Menschen seiner Zeit durch seine Schriften verbessern. Seine eigene Literaturform stellte eben einen Reflex auf die Grundannahme einer Doppelnatur des Menschen dar, die das

Kunstschöne im Geistigen und Sinnlichen gleichermaßen berührt.³⁰ Die kulturellen Schriften Wessenbergs sind nach seiner eigenen Kriteriologie vorderhand der Beredsamkeit verpflichtet. Gerade einem vornehm-distanzierten Charakter verschafft sie den geeigneten Sprachraum: „Die stärkste Gewalt, Geist und Gemüth zu ergreifen und zu lenken, haben die Dichtkunst und die Beredsamkeit bethätigt. Aechte Poesie ist immer auch beredt und wahre Beredsamkeit entlehnt von der Poesie Bilder und Feuer.“³¹ Einerlei, welche literarische Gattung genutzt wurde, es ging sowohl für den Autor als auch für die Leserschaft immer um das Erreichen des eigenen Inneren, damit die Wahrheit ins Wort komme.

In dem Gedicht „Das Geheimnis“, das durch die Vertonung Ludwig van Beethovens eine weite Verbreitung gefunden hat, formuliert sich eine Sicht auf den Menschen, die zwar der „Muse“, also der inspirierenden Kunst, eine wichtige, aber dennoch dienende Funktion zuweist. Die Muse gibt den Fingerzeig zum Innersten des Menschen. Dort lassen sich „Liebe und Wahrheit“ – so der Untertitel des Gedichtes – nicht im Sinne einer heuristischen Aktivität finden, sondern sie offenbaren sich. Das Gedicht sieht die Aufgabe der Kunst in ihrer Assistenz beim Prozess dieser Offenbarung.

Das Geheimnis³²

Wo blüht das Blümchen, das nie verblüht?
Wo strahlt das Sternlein, das ewig glüht?
Dein Mund, o Muse! dein heil'ger Mund
Thu' mir das Blümchen und das Sternlein kund!

„Verkünden kann es dir nicht mein Mund,
Macht es dein Innerstes dir nicht kund.
Im Innersten glüht und blüht es zart.
Wohl jedem, der es getreu bewahrt!“

Hier konvergiert die poetische Konzeption mit einer spirituellen Grundhaltung Wessenbergs: Weder das Umherwandern noch das „In-die-Ferne-Schweifen“, das sich sowohl in der romantischen Literatur als auch in der zeitgenössischen Frömmigkeit der Wallfahrten und Umgänge formulierte, führt zur Begegnung mit dem Ewigen. Allein die Wendung nach innen vermag dies.

3. Mystik und Dichtung

Spätestens durch Johann Michael Sailer hatte Wessenberg einige Kenntnis der christlichen Mystik.³³ Im Verständnis Wessenbergs verfügt die Dichtung grundsätzlich über eine große Einflussnahme auf den inneren Menschen und befördert so eine mystische Frömmigkeit. Es ist bei der eminenten Wertschätzung für die italienische Renaissance-malerei mehr als erstaunlich, wenn Wessenberg epische Werke folgendermaßen beurteilte: „Die ächte Tugend, die wahre Liebe malt ein solcher Dichtertraum schöner als Raphael und Guido Reni; seine Stimmen, wie Stimmen aus einer besseren Welt, haben zauberische Kraft. Der Roman hat seine eigentliche Welt im inneren Menschen.“³⁴ Auf den „inneren Menschen“ zielte auch alle literarische Arbeit, die aus der Feder Ignaz Heinrich von Wessenbergs floss. Daher ist es sicher eine Verkennung seines Konzeptes, wenn sein Dichten als ein „Zeitvertreib für müßige Nebenstunden“ gedeutet wird; auch die Bewertung „dilettierender Privatier“³⁵ ist unzutreffend, denn das Schreiben ist für ihn Seelenarbeit und Ausdruck seiner innerlichsten Ideen. Selbst wenn der Bildungsimpuls im Wessenberg'schen Dichten bisweilen so heftig schlägt, dass durchaus eine Art „schulmeisterlicher Note“ zu spüren ist, bleibt sein Streben auf die fundamentale Einheit aller Lebensbereiche gerichtet.

So konnte er in der dichterischen Arbeit durchaus die Wiederbelebung der prophetischen Kraft vergangener Zeit sehen. Die göttliche Botschaft nähert sich den Dichtern auf besondere Weise. Dichtung und Verkündigung der göttlichen Botschaft sind verwandt: „Nach meiner Ansicht soll [...] der Dichter an die Stelle der alten Seher treten.“³⁶ Das Schreiben hatte für ihn also eine priesterlich-prophetische Funktion. Darin grenzte er sich durchaus gegen jene Form des Priesteramtes ab, die nicht den Dienst der Verkündigung im Sinn hatte, sondern die Ausübung von Macht: „Den tiefsten Grad der Verderbtheit und Erniedrigung eines Staates bezeichnet dessen Knechtung durch eine herrschsüchtige Priesterschaft, weil hier alle geistigen, sittlichen und religiösen Elemente der Gesellschaft zerrüttet und vergiftet sind.“³⁷

Das Dichten und Schreiben war in allen Formen ein wesentlicher Bestandteil der Wessenberg'schen Existenz. Daher geben die poetischen Werke

einen tiefen Blick frei in die Psychodynamik dieses Mannes, der seine Identität und seinen Glauben in einer Zeit zu sichern suchte, die weitreichende Umbrüche in der Weltdeutung mit sich brachte. Die bergende Rettung des Eigenen gelang ihm in der Sicherung von Bild und Wort. Die Ästhetik wurde ihm das Fundament von Sein und Spiritualität. So sah er in der Kongruenz von Leben, Schreiben und Verkünden gleich wie Jean Paul, den er – wie bereits erwähnt – wegen dessen platonisierenden Einstellung sehr schätzte, den Königsweg zur Weitergabe von Religion und Glaube: „Nicht durch die Lehrsätze, sondern durch die Geschichten der Bibel keimet lebendige Religion auf; die beste christliche Religionslehre ist das Leben Christi und dann das Leiden und Sterben seiner Anhänger.“³⁸

In der qualitätvollen Kunst sah Wessenberg den Erfolg des christlichen Glaubens gegenüber dem Heidentum manifestiert; zugleich verbessere das Streben nach der höchsten, d.h. der christlichen Gottesvorstellung die Arbeit der Künstler: „Die Absicht mythologischer Bilder war im Geist ihrer Erfinder blos, die äußere Natur symbolisch zu vergeistigen und den Menschen ein verehrendes Gefühl ihrer Kräfte und Gaben einzuflößen. Doch hat die Betrachtung und Liebe des Schönen und Erhabenen in Natur und Kunst auch schon im Heidentum den Geist der Idee des Vollkommenen näher gebracht, und wo die Idee vom Einen unendlichen Gott unter einem dem Götzendienst ergebenden Volke im Bewußtsein nachdenkender Menschen aufdämmerte, sah man sie bald auch in den Gebilden großer Künstler widerstrahlen.“³⁹ Das vom christlichen Geist inspirierte Kunstwerk verfüge über einen sakramental-medialen Grundzug, so dass es die Materie, sie durch einen göttlichen Bezug heiligend, verändert und darin das Göttliche zugänglich mache: „Indem die christliche Kunst die sinnlichen Eindrücke durch ihr geheimnisvolles Bündnis mit höhern Gefühlen heiligt, strebt sie zugleich die Ahnungen des Geistes, seine unaussprechlichen Anschauungen vom Unendlichen der Materie anschaulich den Sinnen einzuprägen.“⁴⁰ Dem Künstler selbst erwachse daraus die Funktion eines Lehrers der „Gotteskinder“: „Die Auslegung dieser Offenbarungen dem Kindersinn der Unschuld leicht verständlich zu machen, ist des Künstlers höchstes Bestreben.“ Neben der Überwindung des Formellen und Buchstäblichen sei es notwendig, dass sich das Kunstwerk „zur geistigen Schönheit“ erhebe, was durch die Spiegelung im geistvollen Seelengrund des Künstlers bewirkt werde. Dazu bedürfe es einer vertieften Schriftkenntnis auf Seiten der Künstler.

Wessenberg schwebte zur Erreichung dieses Zieles eine Art Handbuch für die Hand der Künstler vor, das zum einen die Funktion eines Schriftkommentars und zum anderen einer Literatursynopse erfüllen könne: „Ein der Bildung des Künstlers gewidmeter Kommentar über die Bibel, der, mit besten Musterbildern geschmückt, zugleich die classischen Stellen der Dichter benutzte, ist ein Werk, das wir noch vermissen.“⁴¹

Die spirituelle Dimension des Künstlers sieht Wessenberg in seiner Bereitschaft zur Entfaltung von Altruismus und Demut sowie der konstruktiven Einbindung des eigenen Macht- und Geltungsstrebens: „Das Wirkliche in der Sinnenwelt kann das Gemüth nie ganz befriedigen; daher sein [des Künstlers] Streben darüber hinaus nach dem Idealen, dem hellsten Widerscheine des Guten, hinter dessen lieblichen Strahlen verschwinden muss Kunst und Künstler.“⁴² Die geistliche Grundhaltung des Künstlers strebt ihrem Wesen nach auf etwas Größeres zu. Es zeichnet das „Genie“ im Wessenberg'schen Sinne aus, dass die empfangene Idee stets höher gewertet wird als die eigene Ausführung.⁴³ Daher bleibt auch der große Künstler immer ein Schüler: „Er hat nie ausgelernt; unablässig strebt er nach der Vereinigung aller Schönheiten.“⁴⁴ Auch der erfahrene Maler „geht bei den Alten und Neuen in die Schule.“⁴⁵ Die entscheidende Lektion, die Dichter wie bildender Künstler zu lernen haben, ist die Reduktion: „Unter manchen Zügen eines Charakters ist es oft ein einziger, der für sich das ganze Bild entscheidet. [...] Die Auswahl ist hier von der höchsten Wichtigkeit.“⁴⁶ Das gilt auch in den Fragen der Hängung und der Anzahl von Bildern in einem Kirchenraum.⁴⁷ Diese ästhetische Forderung Wessenbergs korrespondiert mit dem Anspruch christlicher Kontemplation, sich auf Eines respektive Einen hin zu entscheiden: „Wähle das Leben“ (Dtn 30,19). Es bedarf des qualifizierten Wahl- und Entscheidungsvorgangs, der eine Reduktion der Möglichkeiten auf eine einzige mit sich bringt: „Nur eines aber ist notwendig“ (Lk 10,42). Einen Wahlprozess, wie ihn Ignatius von Loyola mit vergleichbarer Methodik in seinem Exerzitienbüchlein vorsieht, adaptiert Wessenberg für den Entstehungsprozess christlicher Kunst.⁴⁸

Vielleicht öffnet sich in diesem Kontext auch ein Blick auf das Selbstverständnis Wessenbergs als Priester, denn die Kraft der Bilder und die Potenz der Sprache, die beide das Christentum stärken sollen, sind in Wessenbergs Sicht ehemals, näherhin in der antiken Welt, aus einer einzigen Quelle, der

religiösen Belehrung und der Gottesverehrung, getreten: „Alles spricht dafür, daß in jenem hohen Alterthum das Bild aus geschickten Priester-Händen und das Bild aus priesterlicher Rede in Ursprung und Absicht Eins und Dasselbe war.“⁴⁹ Dass Wessenberg die Grenze zwischen sprachlich-leitendem Bild, katechetischer Bildrede und christlich induziertem Bildwerk im Fluss halten will, ist unübersehbar.⁵⁰ Daher sind die Definitionen von Künstler und Priester bei ihm prinzipiell füreinander offen.⁵¹ Der Künstler wird sakralisiert.⁵² Rufe eine Nation die Kunst „mit liebender Verehrung [...] zum Priesteramt im Heiligthum der Religion und der Tugenden“,⁵³ dann sei die höchste Stufe der Kultur und des kommunitären Glückes erreicht. Bei der Auswahl der Kunststudenten gelten nach Wessenberg zudem religiöse Kriterien, damit sich die Talentlosen nicht „mit ihren Puschwerken in das Heiligthum eindringen“⁵⁴ und die „Ungeweihten vom Heiligthume der Kunst“⁵⁵ ferngehalten werden. Der Kreis der Künstler konstituiert sich in Wessenbergs Verständnis durch die Begnadung, in unmittelbarer Nähe zum Heiligsten leben und wirken zu können.

In der Betätigung als sprachbildnerischer „Priester-Dichter“ bzw. als „priesterlicher Bildlehrer“ konnte er diesem Ideal gerecht werden und die Erfüllung des Weges der ganzen Menschheit befördern: „In den Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntniß und Glückseligkeit.“⁵⁶ Gerade als die Leitung der Großkirche seine weitergehenden Optionen auf ein hierarchisches Amt abrupt beendete, veränderte sich sein priesterliches Selbstverständnis grundlegend. Er wollte nun weniger den „Zuchtmeister“⁵⁷ geben. Auch die Rolle des „vir dei“, der über besondere Kräfte verfügt und die Menge bezaubert, behagte ihm nicht. Die große Geste und das feurige Wort in der Apologie waren ihm fremd geworden. In einem 1844 publizierten Gedicht wird beschrieben, wie ein Weiser, ein „greiser Seher“, zum Brillenschleifer mutiert.⁵⁸ Nicht ohne Humor stellt Wessenberg den „Heiligen Mann“ vor, dessen „lichtes Wort / einst zur Verwunderung riß die Menge fort“, der nun aber desillusioniert und nüchtern nicht mehr zur Rede neigt, sondern begonnen hat, Brillen für die Menschen zu schleifen. Die Bewunderung der Menge für den Weisen hatte sich eben rasch verzogen, als der Glanz des vom ihm eröffneten Lichtes die Augen unangenehm blendete. Die Rückkehr der Massen ins Dunkel trieb den hellsichtigen Greis zu Aufbruch und Neuanfang. Nicht mehr in der Faszination durch wortgewaltige Auftritte, sondern in der Ausübung eines Handwerkes, das Seh-Hilfen produziert,

liegt nun sein Auftrag. „Das Licht im Stillen durch die Arbeit an geschliffenen Gläsern fördern!“ – das könnte sich auch als Maxime vor allem für den späten Dichter Ignaz Heinrich von Wessenberg eignen.

Die Gesinnung des Dichters muss jeder Kunstform innewohnen und in jedem Kunstwerk zuhause sein, weil die Kunst eine Welt schaffen soll, in der das Schöne und Wahre zum Durchbruch gelangt. Diese „Welt der Kunst“ aber muss doch mit der „wirklichen Welt“ in Beziehung stehen: „Dichterischen Geist erfordert das Hervorbringen eines jeden schönen Kunstwerks. Er ist dessen Seele. Die Kunstwelt ist eine Welt der Dichtung, eine Schöpfung der Phantasie. Sie ist der wirklichen Welt nur in so ferne verwandt, als sie ein Bild derselben im Lichte des Schönen und Erhabenen darstellt. Nichts Häßliches, nichts Niedriges oder Gemeines eignet sich für diese Welt.“⁵⁹ Daher gleicht die Sphäre der künstlerischen Arbeit derjenigen der Religion sehr. In beiden sieht Wessenberg die Notwendigkeit der ethischen und ästhetischen Reinheit: „Das Gefühl des Schönen ist von sinnlicher Lust sehr verschieden. Durch Einmischung von bloßen Sinnenreizen wird es getrübt. Eben so ist der reine Sinn für das Erhabene von der Bewunderung und der Bangigkeit oder dem Entsetzen, welche großartige Erscheinungen in der Natur und in Kunstwerken erregen, sehr verschieden.“⁶⁰ Christliche Kunst kapriziert sich nicht auf das Schöne als solches, sondern in ihr dient das Schöne als Erweis und Wiedergabe des Guten und Göttlichen.⁶¹ Die Reinheit der Empfindung, die das Kunstwerk auszulösen vermag, ist zugleich dessen Qualitätsausweis. Unreine, anstößige Empfindung disqualifiziert es.⁶² Die damit gegebene Nähe zu den wesentlichen Vollzügen des Lebens stellt für Religion und Kunst gleichermaßen eine Grundbedingung dar. Weder die eine noch die andere darf sich vom Leben entfernen; darum ist auch ein hermetischer Zirkel von Literaten eine Fehlentwicklung.⁶³ Der eigentliche Ort des Lernens, des Arbeitens und des Entwickelns kann auch für Dichter und Denker nur der unverstellte Vollzug des Lebens sein.

Mitten in den kunsttheoretischen Ausführungen seines Werkes „Die christlichen Bilder als Beförderungsmittel des christlichen Sinnes“ verlässt Ignaz Heinrich von Wessenberg den didaktischen Duktus, um einen Appell an den Künstlernachwuchs zu richten, der auf die priesterliche Qualität der Kunst und den gleichsam sacerdotalen Dienst des kreativen Tuns eingeschworen wird. Diese appellative Rede zeigt – in der ihr eigenen starken

Betonung auf die Aspekte von Weihe und Initiation – die Religion als Quelle und Magistra der Kunstproduktion: „Hier noch ein freundliches Wort an dich, junger Mann, der du angetrieben von einem inneren Genius, welcher dich schon anlächelte mit einweihendem Blick, als du geboren wardst, der schönen bildenden Kunst, und zwar im Dienst der Religion dich weihest. Folg’ ihm diesem Genius, mit einfältig frommen Gemüthe! Er ist dir vom Himmel zum Führer bestellt. Dein Beruf ist ein Priestertum.“⁶⁴ Die Künstlerbiographie ist also keine eigenständig gewählte, sondern eine im Voraus bestimmte und benedizierte. Das Künstlertum versteht Wessenberg hier als die Befolgung eines heiligen Fatums, das mit unausweichlicher Konsequenz wirkt. Diese „Berufung“ erfordert eine spirituelle und ethische Ausrichtung des Künstlers, die sich in einer entsprechenden Praxis konkretisiert: „Mit-hin sey alles Unheilige ihm fremd! Ungeschminckte Frömmigkeit, innige Andacht zu dem Göttlichen, weder von Mystizismus umnebelt, noch vom Aberglauben verdüstert, sey der Schutzgeist deiner Liebe zum Schönen, deines Kunstbestrebens nach würdiger Darstellung desselben.“⁶⁵ Der Dichter, der sich dem Christentum verpflichtet weiß, lässt in der Darstellung des Sittlichen keine Uneindeutigkeit zu: „Des Christenthums trefflichste Dichter sind reicher an Ideen und geistigen Schilderungen, als an sinnlich begrenzten und bestimmten Bildern und Charakteren, und dies findet bei den christlichen Dichtern in um so höherm Grade statt, je inniger ihr Gemüth von den Idealen ihrer Religion ergriffen und durchdrungen war.“⁶⁶ Das Vermitteln der christlichen Lebensweisung aber stellt sich Wessenberg nicht mühsam oder langweilig vor.

Das Künstlerische zeichnet sich durch Reiz und Anmut aus. Der Künstler, der nicht über die Fähigkeit verfügt, „Zauber“ in seine Bilder zu legen, versündigt sich damit in schwerster Weise: „Seine Werke sind gleichsam Sünden wider den Heiligen Geist, die nicht vergeben werden können.“⁶⁷ Hier zeigt das Wessenberg’sche Ideal eines Künstlers eine gewisse Ähnlichkeit mit dem der Nazarener. Der Künstler lebt *idealiter* wie ein Mönch abseits aller Moden und völlig unabhängig vom Applaus des Publikums. Doch nach Wessenbergs Vorstellung ist er nicht eremitisch zurückgezogen oder durch selbstinduzierte Tragik isoliert, sondern er bleibt mit seiner Kunst hingebunden auf die Gemeinschaft seines Volkes bzw. Staates. Die Disziplinierung der eigenen Kräfte und Regungen bildet eine wesentliche Stufe auf dem Weg des Priesters wie des Künstlers. Die Affekte haben keine selbständige

Funktion im Ablauf der künstlerischen Arbeit, wie auch die Kunst nicht autonom in der Gesellschaft existiert. Die Hinordnung auf das Größere und die Dienstbereitschaft für die Gemeinschaft veredeln Kunst und Künstler.

In einer originellen Metapher bezeichnet Wessenberg den Künstler in seiner Ausbildungszeit als eine Art Jakob, „vor welchem auf einer Leiter, die auf der Erde stand und bis in den Himmel reichte, Gottes Engel auf und nieder stiegen.“⁶⁸ Dieses Motiv nimmt direkten Bezug auf die Geistlichen Weisungen des griechischen Abtes und Theologen Johannes Klimakos (ca. 575–650), der den Weg der orthodoxen Mönche mit diesem biblischen Bericht vom Aufstieg der Engel auf der Himmelsleiter vergleicht.⁶⁹ Das Ziel ist für den Mönch wie für den Künstler, die wie Jakob in die Höhe streben, ein absolutes: „Das Göttliche sey das Endziel deines Strebens!“⁷⁰

Die Qualität des priesterlichen Künstlers basiert auf einer fleißigen und konstanten Übung der geschenkten Fertigkeiten: „Zwar lang ist der Weg der Kunst und kurz das Leben; aber ein kräftiges Gemüth und eine besonnene Beharrlichkeit hat von jeher alles Grosse gewirkt und alles Schwierige überwunden.“⁷¹ Nicht die Imitation großer Vorbilder bewirkt Meisterschaft, sondern allein die Ausrichtung auf jenen Gott, der alle Worte, Bilder und Formen sprengt. Diese Suche nach der „Über-Form“ Gottes bildet das Prinzip der künstlerischen Reifung: „So lange die Künstler gewisse Vorbilder als ausschliessendes Richtmass ansehen, von dem keine Abweichung zulässig erachtet wird, werden sie nothwendig unter diesem Vorbild selbst zurückbleiben und ihre Einbildungskraft wird des Schwungs entbehren, ohne den sie nicht schöpferisch werden kann.“⁷² Für das Erreichen des Auftrags der christlichen Kunst sind mancherlei Übungen hilfreich, doch ohne das Erleben der göttlichen Intuition kann nichts wirklich Großes entstehen.⁷³

So sehr Wessenberg die positive Beschreibung und konkrete Wertung der Kunst schätzt und praktiziert, so sieht er doch im Kern für die Kunst die Notwendigkeit einer negativen Bildtheologie. Diese Perspektive ergibt sich aus der Herausforderung, sich in der christlichen Bildproduktion auf den auszurichten, den kein Bild fassen kann: „Die Art, wie sie sich in der Seele der Künstler gestaltet, und mannigfaltig ausbildet und veredelt, dann mit verschiedenem Glanz und Widerschein ausgegossen haben, war ihnen

selbst eben so, wie den Alten bei ihren Idealen ein Geheimnis. Wie durften wir uns jetzt erkuhen, solches zu erklaren? Die Alten, wie die Neuern konnen nicht umhin, das Idealbild einer hohern Eingebung zuzuschreiben. Est Deus in nobis, agitante calescimus illo.“⁷⁴ Um in der Welt das Hachste zu erreichen, bedarf es eben einer Referentialitat auf das je GroBere, oder besser: auf den je GroBeren, der auBerhalb des Weltlichen ist und sich doch in seiner Unabbildbarkeit durch die Liebe in der Schopfung offenbart.

4. Heiliges und Profanes

Die Analogie von Priester und Kuntler respektive von Religion und Kunst fuhrt Wessenberg aber nicht in ein Identitatsverhaltnis. Der Religion schreibt er eine unuberbietbare, uranfingliche und initiative Funktion zu, die sich auf die Kunst auswirkt und der sich die Kunste letztlich verdanken: „Wenn die Poesie, fur sich und im Verein mit andern schonen Kunsten nicht wenig zur Verherrlichung der Religion beitrug, so ist diese entgegen die Macht, welche der Poesie und den andern schonen Kunsten die herrlichste Weihe und den hochsten Schwung und Glanz verlieh. Doch war' es eine arge Verirrung, die Poesie und uberhaupt die schonen Kunst dem Wesen der Religion gleichzustellen, wie es gewisse Romantiker versucht haben. – Fernhaltung alles Profanen, was den Geist dem Heiligen oder Gottlichen entfremdet und zu blossen Sinnesreiz herabzieht, ist fur die Wurde der religiosen Kunst unerlasslich. Sie ist auf dem Wege zur Ausartung, so bald sie sich zu profaner Ausschmuckung herablaBt.“⁷⁵ Die Kunstauffassung, wie sie partiell in Kreisen der Romantiker virulent wurde, weist er entschieden zuruck. Bei hochster Wertschatzung der Kunst – und auch des eigenen Daseins als Kuntler – halt Wessenberg die Unterscheidung zwischen Glauben und Glaubensausdruck aufrecht. Obwohl selbst mit manchen Kennzeichen der Romantik ausgestattet, sucht er seine idealistische, durch die katholische Aufklarung gepragte Weltauffassung zu sichern. Diese Methode, die zum einen streng an den unaufgebbaren Kernen festhalt und gleichzeitig generos, langmutig und tolerant gegenuber Neuentwicklungen reagiert, charakterisiert auch in diesen Zusammenhangen das Denken Ignaz Heinrich von Wessenbergs.

Wessenberg plädiert für die „religiöse Poesie“ zulasten der „poetischen Religion“, deren Religiosität sich von institutionellen und begrifflich-dogmatischen Bindungen frei gemacht hat.⁷⁶ Die im späten 18. Jahrhundert formulierte Idee von der Kunstautonomie mündet nicht zwangsläufig in eine ‚poetische Religion‘, da die Kunst sich auch weiterhin auf das kultisch-liturgische Sprachspiel bezieht und einen institutionell-religiösen Gebrauch voraussetzt. Die Wirkung der frühromantischen Kunst lebt „parasitär“ von Zitaten der institutionell gebundenen Tradition und bedarf der entsprechenden Assoziationen beim Zuhörer.⁷⁷ Da Wessenberg zwar Elemente der frühromantischen Kunstauffassung adaptiert, aber ihr nicht im Sinne von Novalis (1772–1801) oder Joseph von Eichendorff (1788–1857) folgt, trägt er durchaus kraftvoll und eigenständig die Spannungen des Epochenwechsels in seiner kunstorientierten Priesterexistenz aus. Eichendorff, dessen langes Leben ebenfalls die großen historischen Verwerfungen umfasste, sieht nach den Befreiungskriegen in der „antichristlichen Poesie“ Anarchie und Barbarei lauern, doch auch die katholische Tendenzliteratur taue zu nichts.⁷⁸ Da dem emanzipierten Subjekt nun alle Souveränität zuerkannt sei, würden nun Religion und Moral abgeschafft. In dem Bestreben, der qualitätvollen nicht-christlichen Poesie eine integrierende Würdigung zukommen zu lassen, gehen Eichendorff und Wessenberg einig. Doch der Ausschluss dieser „emanzipierten“ Poesie aus dem „kirchlichen“ Kanon führte spätestens mit der Spätromantik zu einer kulturellen Inferiorität der „katholischen Dichtung“, die sowohl Eichendorff als auch Wessenberg hatten vermeiden wollen.⁷⁹ Beide waren willens, sich der Konkurrenz in einer respektvollen Auseinandersetzung zu stellen.

Wessenbergs Festhalten an der Geltung und dem Rang formalästhetischer Qualitäten, die er auch der nichtchristlichen Kunst in vollem Maß zusprach, hätte allerdings helfen können, das kulturelle Abseits der „religiösen Poesie“ katholischer Provenienz zu vermeiden. Das antimoderne Kunstkonzept Großkirche trug für die Leser in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Früchte, die zunächst gar nicht beabsichtigt waren, denn im katholischen Kulturmilieu wurden schließlich ästhetische Erfahrung und Glaubensinhalte derart identifiziert, dass der differenzierte Kunstverstand mehrheitlich abhanden kam.⁸⁰ Es gab nur noch ein Modell. Dieser Anspruch auf Totalität mündete im katholischen Milieu unausweichlich in die Erfahrung eigener Unvollkommenheit. Dagegen waren der Kunstauffassung Wessenbergs

zwar eine klare kirchliche Gesinnung, ethische Orientierung und wertkonservative Struktur zu eigen. Er verfügte jedoch über eine Toleranz gegenüber allen Kulturen der Menschheit und über eine Wertschätzung der griechischen Antike⁸¹ respektive ihrer Renaissance: „Nur das bleibt unsterblich, in allen Geschlechtsaltern ein heiliger Gemeinschaftschatz der Menschheit, was in jeder unverderbten Menschenbrust einen reinen und erhabenen Widerklang weckt, die Triebe reinigt und Geist und Gemüth für das befeuert was liebens- und preiswürdig ist.“⁸²

Hätte sich sein Kulturverständnis durchsetzen können, wäre ein Rückzug der Katholiken ins kulturelle Ghetto und das Leben in einer verdoppelten Ästhetik möglicherweise vermeidbar gewesen. Die Unbegrenztheit und Unfassbarkeit des biblischen Gottes und die sich für das menschliche Bewusstsein daraus ergebende Perspektive von Gelassenheit und Besonnenheit wollte der Priester-Dichter Ignaz Heinrich von Wessenberg als Strukturprinzip auf die Poesie und die Kunst insgesamt angewandt wissen. Er forderte von aller Kunst „Wahrheit und Schönheit in den Formen und im Ausdruck.“⁸³ Die konfessionelle Konformität war für ihn kein gewichtiges Kriterium der Kunst.

5. Die Kunst des ordnenden Lesens

Das Lesen war für Ignaz Heinrich von Wessenberg von zentraler Bedeutung. Er verfügte über eine stupende Lesekraft, weshalb ihm ein weitgespannter Literaturhorizont zur Verfügung stand. In die klassische Dichtkunst der großen Zeitalter vertiefte er sich mit Begeisterung. Die lateinischen und französischen Dichter, aber auch, etwas weniger geläufig, die italienischen, las er in der Originalsprache. Mit der klassischen deutschen Dichtung hatte er sich in seinen Hochschuljahren in stetiger Lektüre vertraut gemacht. Die „Grundschule“ des Lesens bildete für Wessenberg die Heilige Schrift: Beispielsweise sollten sich die Priester unter innerer Verpflichtung die biblischen Texte durch Lesen, durch tiefes Studium verinnerlichen und auf diese Weise zum Eigentum machen.⁸⁴ Der „Klassiker des Predigers“ musste die Heilige Schrift sein.⁸⁵ Bei der künstlerischen Behandlung der von ihm außerordentlich hoch eingeschätzten biblischen Stoffe zeigte Wessenberg

eine gewisse Scheu: „Der christliche Dichter kann und soll eigentlich nur die Ideen, die Charaktere, die erhabenen Wahrheiten, welche die Bibel in geschichtlicher Form darstellt, in der Einbildung des Künstlers beleben, stärker beleuchten, sein Gemüth in die ihnen angemessenste Stimmung versetzen, und eine Begeisterung dafür in ihm anfachen, damit er sie glühend umfasse, und mit Feuer darstelle.“⁸⁶ Das Heilige kann als solches nur in sehr begrenzter Weise dargestellt werden. Es entzieht sich *per definitionem* der darstellenden und damit beschreibenden Kunst. Wenn das biblische Bilderverbot gelten soll, kann auch nicht leichthin eine Abbildung der heilbringenden Geschehnisse erfolgen. Diese These wird angesichts der Notwendigkeit, den Menschen „für seine Religion zu begeistern“,⁸⁷ variiert. Die Literatur und ihr Bühnenspiel können die Bemühungen um die Gottesverehrung verstärken. Die Inszenierung von biblischen Begebenheiten kann, „zweckmäßig dramatisiert, einen Effekt hervorbringen, der der Moral und dem frommen Sinn gleich sehr förderlich wäre.“⁸⁸ In diesem Kontext nutzte Wessenberg ein Ausschlussverfahren, für das keine künstlerisch-ästhetischen, sondern sittliche Kriterien gelten sollten. So sind Themen wie „Der trunkene Noah“, „Susanna im Bade“ oder „Batseba und David“ wegen ihrer delikaten Konstellationen und Wertigkeiten aus dem Kanon des Darstellbaren ausgeschlossen.

Die künstlerische Themenwahl findet zudem ihre Grenze in der moralischen Disposition der Zuschauer, der Betrachter oder der Leser. So sind biblische Szenen der Darstellung auf der Bühne nicht entzogen, sie bedürfen jedoch nach Wessenberg einer stärkeren Regulierung.

6. Ausblick

Wessenberg fasste zwar den Entschluss, in Rom auf direktem Wege die „allfälligen Anschuldigungen zu entkräften“, um alle Zweifel an „seiner katholischen Denkungsart und seiner Verehrung für den Stuhl Petri“ zu zerstreuen, doch der Versuch scheiterte an der päpstlichen Intransigenz.⁸⁹ Daher gehört es zu den fatalen Verhängnissen der vatikanischen Diplomatie, dass sie im Jahr 1817 in Ignaz Heinrich von Wessenberg endgültig einen Bischof verhinderte, der dem Amtskonzept des Tridentinums mit seiner Option für

Bildung, Kultur, Seelsorge, theologische Bildung und Hirtenamt weitaus mehr entsprochen hätte als die nun bevorzugten Kandidaten bäuerlicher, bürgerlicher respektive kleinbürgerlicher Provenienz, die sich bisweilen als rechte „Papstknechte“ – oder besser: als uninspirierte Systemagenten – entpuppten.⁹⁰ Die künstlerischen, poetischen und kreativen Dimensionen, die Wessenberg für das geistliche Amt erschließen wollte und konnte, hätten andere Formen der Sprache und der Ästhetik innerhalb der Kirchenkultur ermöglicht. Die gegenwärtig zu beobachtende spirituelle Erstarrung und Konventionalisierung innerhalb des Klerus der „ecclesia romana“ hätte in dem geistlichen Selbstverständnis des Priesters als eines Künstlers durchaus ein schöpferisches Korrektiv. Sein Konzept, durch die Stärkung der ästhetischen und sprachlichen Kompetenz das geistliche Amt von innen zu beleben, hat sich – auch im Raum alt-katholischer Amtstheologie – nicht durchsetzen können. Der Niedergang der kirchlichen Ämter, die sich oftmals auf ein möglichst korrektes Riten vollziehendes Beamtentum reduzieren, könnte zu einer neuen Lektüre der Amtstheologie Wessenbergs führen, auch wenn er in einem feudalen Kirchensystem wurzelt, das sich als Modell einer kirchlichen Pastoral oder spirituell ausgerichteter Seelsorge in der Postmoderne nicht aufdrängt.

Prof. Dr. Michael Bangert ist Titularprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Basel und Pfarrer der christkatholischen Kirchengemeinde Basel.

Anmerkungen

- 1 Barbara Stark (Hg.), Ignaz Heinrich von Wessenberg, Kirchenfürst und Kunstfreund, Konstanz 2010, 21.
- 2 Vgl. Alina Potempa, Zollkriege, „Radikalreformen“ und die „natürliche Ordnung“. Wessenberg in den Wirtschaftsdebatten seiner Zeit, in: Barbara Stark / Karl-Heinz Braun (Hg.), Ignaz Heinrich von Wessenberg 1774–1860. „Etwas Rein-Gutes zu wirken...“. Sechs Vorträge anlässlich des 250. Geburtstages von Ignaz Heinrich von Wessenberg, Konstanz 2024, 132–151.
- 3 Michael Bangert, Der Kunstliebhaber und Kunsttheoretiker, in: Karl-Heinz Braun (Hg.), Bildung bei Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860). „... wie unzählig Viele sind noch gar nicht über den dürrn Buchstaben hinweggekommen!“, Freiburg i.Br. 2014, 89–132.
- 4 Eine mit dem Dom verbundene kirchliche Pfründe (Einkommensquelle).
- 5 Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, Bd. I/1 (Autobiographische Aufzeichnungen), Freiburg i.Br. 1968
- 6 Vgl. Manfred Weitlauff, Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: Karl Hausberger (Hg.), Carl von Dalberg, der letzte geistliche Reichsfürst, Regensburg 1995, 35–37.
- 7 Wessenberg, Manuskripte, Bd. I/1, 180.
- 8 Vgl. Franz Xaver Bischof, Das Ende des Bistums Konstanz, Stuttgart 1989, 264.
- 9 Wessenberg, Manuskripte, Bd. I/1, 26.

- 10 Vgl. Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Die Folgen der Säkularisation*, Zürich 1801; ders., *Der Geist des Zeitalters. Ein Denkmal des achtzehnten Jahrhunderts zum Besten des neunzehnten errichtet von einem Freunde der Wahrheit*, Zürich 1801.
- 11 Wessenberg, *Manuskripte*, Bd. I/1, 92.
- 12 Ebd.
- 13 Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Sämmtliche Dichtungen*, Stuttgart 1834–1854, Bd. 4, 36–37.
- 14 Vgl. Michael Bangert, *Von Rom bis Düsternbrook. Wessenbergs Reisen: Ideen, Intentionen, Imaginationen*, in: Stark / Braun (Hg.), *Ignaz Heinrich von Wessenberg*, 81–106.
- 15 Vgl. Otto Gilg, *Christkatholizismus in Luzern*, Luzern 1946, 192.
- 16 Wessenberg, *Dichtungen*, Bd. 3, 237.
- 17 Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Mittheilungen über die Verwaltung der Seelsorge nach dem Geiste Jesu und seiner Kirche*, 2 Bde., Augsburg 1832, Bd. 2, 3–4.
- 18 Erwin Keller, *Das Priesterseminar Meersburg zur Zeit Wessenbergs (1801–1827). Teil 1*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 97 (1977), 108–207: 193–194.
- 19 Ebd., 205.
- 20 Wessenberg, *Manuskripte*, Bd. I/1, 91.
- 21 Wolfgang Müller, *Von Wessenbergs pastoralem Wollen*, in: *Oberrheinisches Pastoralblatt* 61 (1960), 228.
- 22 Wessenberg, *Manuskripte*, Bd. I/1, 91.
- 23 Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke*. Basel 1990.
- 24 Ebd.
- 25 Ebd., 216.
- 26 Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Gott und die Welt*, 2 Bde., Heidelberg 1857, Bd. 2, 165.
- 27 Ebd., 228.
- 28 Ebd., 358.
- 29 Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Das Volksleben zu Athen im Zeitalter des Perikles*, Zürich 1821, 318–319.
- 30 Ebd., 229.
- 31 Ebd., 241.
- 32 Wessenberg, *Dichtungen*, Bd. 4, 375. Vgl. die eindrucksvolle Interpretation von Musik und Text durch den Tenor Peter Schreier und den Pianisten Walter Olbertz, in: *Ludwig van Beethoven, Lieder*. Vol. 3, Nr. 18, Berlin Classics 1993.
- 33 Fridolin Amann, *Die Beziehungen zwischen Sailer und Wessenberg auf Grund von Briefen dargestellt*, in: *Freiburger Diözesan-Archiv* 69 (1949), 186–203: 190.
- 34 Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Über den sittlichen Einfluß der Romane*, Konstanz 1826, 24–25.
- 35 Vgl. Klaus Oettinger, *Ignaz Heinrich von Wessenberg. Das literarische Oeuvre*, in: Karl-Heinz Braun (Hg.): *Kirche und Aufklärung: Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)*. München 1989, 60–84.
- 36 Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Briefwechsel mit Zschokke*, 122.
- 37 Wessenberg, *Manuskripte*, Bd. I/1, 110.
- 38 Jean Paul, *Levana oder Erziehlehre*, in: ders., *Sämmtliche Werke*, Abtlg. I, Bd. 5, München 1963, 587.
- 39 Wessenberg, *Gott*, Bd. 2, 237–238.
- 40 Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Die christlichen Bilder, ein Beförderungsmittel des christlichen Sinnes*, 2 Bde., Konstanz 1827, Bd. 1, 147.
- 41 Ebd., Bd. 1, 103.
- 42 Ebd., Bd. 1, 148.
- 43 Ebd., Bd. 2, 587
- 44 Ebd., Bd. 1, 220.
- 45 Ebd., Bd. 1, 220.
- 46 Ebd., Bd. 1, 221.
- 47 Ebd., Bd. 1, 160.
- 48 Ignatius von Loyola, *Geistliche Übungen*. Übertr. u. kom. von Adolf Haas, Freiburg i.Br. 1983, 61–66.
- 49 Wessenberg, *Bilder*, Bd. 1, 10.
- 50 Vgl. Karl Foldenhauer, *Johann Peter Hebel und Ignaz Heinrich von Wessenberg als Freunde*, in: *Badische Heimat* 72 (1992), 570.
- 51 Wessenberg, *Bilder*, Bd. 1, 40–41.
- 52 Lothar van Laak, *Die Bild-Macht des erhabenen Gefühls. Ästhetische Theorie und literarische Praxis des Erhabenen im 18. Jahrhundert*, in: Wolfgang Braungart / Gotthard Fuchs / Manfred Koch (Hg.), *Ästhetische und religiöse Erfahrungen der Jahrhundertwenden*, Bd. 1 (Um 1800), Paderborn 1997, 35–60: 46.
- 53 Wessenberg, *Bilder*, Bd. 1, 176.

- 54 Ebd., Bd. 1, 106.
- 55 Ebd., Bd. 1, 111.
- 56 Ebd.
- 57 Wessenberg, Mittheilungen, Bd. 1, 198.
- 58 Wessenberg, Dichtungen, Bd. 4, 170.
- 59 Wessenberg, Gott, Bd. 2, 231.
- 60 Ebd.
- 61 Wessenberg, Bilder, Bd. 1, 152: „Diese [die christliche Kunst] macht zwar die Schönheit der äußern Gestalt nicht zu ihrem Hauptzweck, wie die Kunst der alten Griechen. Doch strebt auch sie nach Schönheit der Gestalten, so weit diese nur immer mit der Wahrheit der Darstellung und des Ausdrucks vereinbarlich ist. Ihr Hauptzweck ist: Darstellung des Geistes, der Seele, der Triebfeder einer Handlung oder einer Person, ihres sittlichen Charakters. Diese Darstellung mag freilich oft der Schönheit der Gestalten Abbruch thun; aber sie schließt solche nicht aus.“
- 62 Wessenberg, Bilder, Bd. 2, 413: „Die Bilder von der Versuchung [...] sind weit mehr anstößig als erbaulich.“
- 63 Wessenberg, Gott, Bd. 2, 212–213.
- 64 Wessenberg, Bilder, Bd. 1, 186.
- 65 Ebd., Bd. 1, 187.
- 66 Ebd., Bd. 1, 150.
- 67 Ebd., Bd. 1, 201.
- 68 Ebd., Bd. 1, 190.
- 69 Johannes Klimakos, Die Leiter zum Paradiese. Dt. Übersetzung von Raimund F. Kastner, Heppenheim 1987. Der Abt des Sinai-Klosters bietet mit seiner sog. „Paradieses-Leiter“ ein sehr differenziertes Modell des Aufstiegs mit zahlreichen pädagogischen Hinweisen und spirituellen Ratschlägen. Er gibt darin zudem zahlreiche Anleitungen zum Jesus-Gebet und zu verschiedenen Atemübungen.
- 70 Wessenberg, Bilder, Bd. 1, 190.
- 71 Ebd., Bd. 1, 191.
- 72 Wessenberg, Gott, Bd. 2, 234.
- 73 Wessenberg, Bilder, Bd. 2, 496.
- 74 Ebd., Bd. 1, 146. Übersetzung des lateinischen Satzes: „Es ist ein Gott in uns; wenn er sich regt, erglühen wir.“
- 75 Wessenberg, Gott, Bd. 2, 239–240.
- 76 Ludwig Stockinger, Poetische Religion – Religiöse Poesie: Friedrich von Hardenberg (Novalis) und Joseph von Eichendorff, in: Braungart / Fuchs / Koch (Hg.), Ästhetische und religiöse Erfahrungen, Bd. 1, 167–186: 168.
- 77 Ebd., 169.
- 78 Vgl. Jutta Osinski, Kunst und Religion in der Spätromantik, in: Ebd., 187–200: 195.
- 79 Ebd., 199.
- 80 Vgl. Adolf Smitmans, Das Ende der christlichen Kunst?, in: Christoph Dohmen / Thomas Sternberg (Hg.), „[...] kein Bildnis machen“. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987, 167–174.
- 81 So konnte Wessenberg von dem Dichter der Odyssee als „dem in poetischem Sinn göttlichen Homer“ sprechen. Vgl. Wessenberg, Bilder, Bd. 1, 197.
- 82 Wessenberg, Gott, Bd. 2, 237.
- 83 Ebd., Bd. 1, 197.
- 84 Vgl. Wessenberg, Mittheilungen, Bd. 2, 3–4.
- 85 Wilhelm Schirmer, Wessenbergs religiöse Persönlichkeit, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 3 (1913) 2, 158–171: 168.
- 86 Wessenberg, Bilder, Bd. 1, 151.
- 87 Ignaz Heinrich von Wessenberg, Über den sittlichen Einfluß der Schaubühne, Konstanz 1825, 61.
- 88 Ebd.
- 89 Wessenberg, Manuskripte, Bd. I/1, 126.
- 90 Vgl. Hubert Wolf, „... ein Rohrstengel statt des Szepters verlorener Landesherrlichkeit ...“ Die Entstehung eines neuen Rom- bzw. Papstorientierten Bischofstyps, in: Rolf Decot (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur – Staat [Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft 65], Mainz 2005, 109–134.

Julia Knop

Zukunft von Glaube – Zukunft von Kirche

150 Jahre alt-katholisches Bistum in Deutschland



150 Jahre alt-katholisches Bistum in Deutschland: Das ist ein starkes Zeichen. 150 Jahre Katholizismus, der sich nicht in den eigenen Widersprüchen verhakt, sondern aufrechten Herzens und Sinnes und zeitgemäß Katholizität lebt. Doch anstatt zurückzuschauen auf die vergangenen eineinhalb Jahrhunderte, wollen Sie nach vorn schauen. Statt Nostalgie vielmehr Aufbruch. Zukunft von Glaube – Zukunft von Kirche, war das Thema des Jubiläums.¹ Es ist auch ohne Kirchenkrise, auch jenseits einer Krisenkirche, ein großes, spirituell und theologisch forderndes Thema. Auch für eine Kirche, die von außen betrachtet ziemlich rund läuft und vieles richtig macht, stellt sich die Zukunftsfrage.

1.

Die Krise des Römischen im Katholischen

Als Systematische Theologin bin ich stärker in der Analyse der Gegenwart und Vergangenheit als in Zukunftsprojektionen zuhause. Ich habe mich in den letzten Jahren zusammen mit vielen Kolleg:innen mit der Gegenwart und Vergangenheit meiner, der römisch-katholischen Kirche beschäftigt, mit ihrer Krise, deren Symptomen und Ursachen. Mittlerweile ist sehr deutlich, dass die Ursachen dieser Krise weniger im Katholischen als vielmehr im Römischen verankert sind. Im Römischen, wie es besonders während der vergangenen 150 Jahre entwickelt und verfestigt wurde, also in Momenten, von denen sich die alt-katholische Kirche bewusst gelöst und emanzipiert hat.

Einige Stichworte dazu reichen aus: Das römisch-katholische Krisenprofil gründet kirchenpolitisch zu erheblichen Teilen in der Anpassung der römischen Kirchenverfassung an absolutistische Systeme, kulminierend in den Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils, und theologisch in einer prekären Kombination aus Antimodernismus, Klerikalismus und Papismus. Das römisch-katholische Krisenprofil zeigt sich heute, in Anlehnung an die Aufgaben des Synodalen Wegs formuliert, in einer problematischen Machtorganisation, in strukturellem und ideologischem Klerikalismus, in Misogynie und einer hochproblematischen Sexualmoral.

Es ist dabei immer deutlicher erkennbar, dass die Krise des römischen Katholizismus nicht irgendwo am Rande aufbricht, sondern im römischen

„Markenkern“: in der Überdehnung des Römischen im Katholischen. Gregor Maria Hoff hat das kürzlich in seinem Buch „In Auflösung – Über die Gegenwart des römischen Katholizismus“² *en détail* entfaltet.

In der Realität kann man zwar dabei zusehen, wie das alte Ideal- oder Schreckensbild (je nach Perspektive) der *ecclesia militans*, der *societas perfecta*, zerbricht – aber der Streit darum ist noch lange nicht beigelegt.

2. Identitätskrisen und identitäre Versuchungen

Der Streit um die Krise des Katholischen ist in der römisch-katholischen Kirche zugleich ein Streit um die Identität des Katholischen. Da nimmt es nicht wunder, dass die derzeitigen inner-römisch-katholischen Konflikte um Reformen so hart und unerbittlich geführt werden, dass sie so gnaden- und bisweilen auch so skrupellos ausgetragen werden. Die einen (v. a. in Teilen des höheren Klerus) wollen Erneuerung um Gottes Willen verhindern, die anderen (hierzulande die große Mehrheit der Gläubigen³) – halten sie um der Menschen willen für alternativlos. Die Geister scheiden sich an einer Frage, die entgegengesetzte Antworten erhält: Ist das Momentum der Krise – klerikaler Machtmissbrauch (sexuell, spirituell, finanziell) – Symptom oder Fremdkörper, Regel oder Ausnahme des Römischen im Katholischen?⁴

Wenn es (a) Krisensymptom des Römischen im Katholischen ist (und daran besteht aus meiner Sicht kein Zweifel), dann kann Überwindung der Krise nichts anderes bedeuten als diesen prekären römischen Identitätsmarker abzubauen. Aufbruch erfordert aus dieser Perspektive also einen Bruch mit der Karikatur, der Überzeichnung des Römischen im Katholischen – also nicht mit der kulturellen römischen Prägung dieser Konfessionskirche als solcher, wohl aber mit ihrer Verabsolutierung. Zukunft von Glaube und Kirche gibt es meines Erachtens römisch-katholisch nicht ohne eine beherrzte und konsequente Relativierung und Säkularisierung der römischen Institution und Lehre.

Wenn die Krise (b) mit dem römischen Markenkern hingegen nichts zu tun hat, ist das Gegenteil angesagt, nämlich Stärkung dieses römischen Profils.

Dann geschieht Aufbruch also durch Identitätspflege. Dann liegt die Zukunft von Glaube und Kirche in noch schärferer Abgrenzung gegenüber allen egalitären Impulsen in Kirche und Gesellschaft, Verfassung und Ethos. Dann müssen Institution, Ämter und Sakramente noch stärker sakralisiert und „entweltlicht“, also „weltlichen“ Maßstäben und insgesamt außerkirchlicher Kritik entzogen werden.

Und je nachdem, wie man den nötigen Aufbruch begreift, ob (a) als heilsamen Bruch mit pathologischen Formen des Römischen im Katholischen oder aber (b) als beängstigenden Identitätsverlust, wird man eben die derzeitigen Ambiguitäten, die Konflikte und Reformdebatten in der römisch-katholischen Kirche begrüßen und stärken oder aber abwehren und ver-teufeln. Man wird eine veränderte Zukunft des christlichen Glaubens in katholischer Façon für möglich und wünschenswert halten oder aber für unmöglich und ekklesiologisch suizidal.

3. Abschied von kirchlichen Prägungen

Welche Zukunft wird Glaube, wird Kirche haben? Es zeichnet sich ab, dass kirchlich etablierte und insgesamt kirchlich konzipierte Formate des Glaubens in unserem Kulturraum immer weiter an Bedeutung verlieren. Die Implosion traditioneller institutioneller Kirchlichkeit ist unübersehbar, freilich mit regionalen Unterschieden. Sie wird befördert durch Säkularisierung, Individualisierung und Pluralisierung. Aber es gibt auch religiöse, kirchliche Faktoren, die die Menschen aus den Kirchen treiben.

In der römisch-katholischen Kirche wird die Implosion des alten Systems durch mangelnde Bereitschaft und mangelnde Fähigkeit auf Kirchenleitungsebene beschleunigt, die Kirchenkrise überhaupt angemessen wahrzunehmen und zu verstehen, Verantwortung zu übernehmen und die nötigen Schritte einzuleiten. Vielfach geht es in kleineren Kreisen, engeren Milieus in den alten Mentalitäten und Strukturen einfach so weiter wie bisher, bis- weilen sogar noch zentralisierter und noch stärker klerusbezogen als zu ge- sättigten volkskirchlichen Zeiten.

Wie viel gerade zerbricht und was diese Erosion des Systems römisch-katholische Kirche für andere christliche Kirchen, auch für die alt-katholische Kirche, bedeutet, wird man erst *ex post* ermessen können. Nach 520.000 Austritten allein im Jahr 2022 kann aber kein Zweifel mehr daran bestehen, dass ein Kippunkt überschritten ist. Es ist unter römischen Katholik:innen nicht mehr begründungspflichtig zu gehen, vielmehr rechenschaftspflichtig zu bleiben, vor anderen wie vor dem eigenen Gewissen. Das gilt auch für hauptamtliche Seelsorger:innen, Religionslehrer:innen und die vielen Mitarbeitenden in caritativen Einrichtungen. Immer mehr treten mit dem Eintritt in die Rente aus ihrer katholischen Heimat aus.

Der Vertrauensverlust in die kirchliche Institution ist immens. Er wirkt sich auch auf die Kreditwürdigkeit eines kirchlich geprägten persönlichen Glaubens aus. Dass die Leitungselite der Kirche derart diskreditiert ist, bleibt nicht ohne Rückwirkungen auf Glauben und Leben, Gottes-, Welt- und Menschenbild vieler Christ:innen – zumindest derer, die sich kirchlich formulierte Glaubenslehren, kirchlich normierte Liturgie, kirchlich definierte Moralvorstellungen zu Herzen genommen haben; die die institutionell beanspruchte Deutungs- und Urteilshoheit über Gott, Welt und Mensch ernst genommen und ihren Glauben und ihr Gewissen daran gebildet haben. Das Versagen auf institutioneller Ebene kann darum seine destruktive Kraft bis in die Wurzeln des individuellen Glaubens hinein entfalten – gerade weil in der römisch-katholischen Welt der „Kirche“, dem Lehramt, dem Klerus eine derart hohe Bedeutung zugemessen wird.

Anders gesagt: Die aktuelle Kirchenkrise vieler Gläubiger gründet nicht unbedingt in einer Gottes- und Glaubenskrise – aber sie kann genau dazu führen. Das scheint gerade bei den hochaffinen (Ex-)Kirchenmitgliedern, bei engagierten Ehren- und Hauptamtlichen und auch bei Theologiestudierenden und -lehrenden der Fall zu sein. Denn ihr Glauben, der Reflexionsgegenstand akademischer Theologie, ist ja stark kirchlich geprägt. Aber auch bei ihnen löst sich mit der Kreditwürdigkeit des Kirchlichen das Fundament einer existenziellen Beheimatung des Glaubens zusehends auf. Das Vor-schussvertrauen ist verloren, dass die kirchlich erlernten und angeeigneten Bilder von Gott und der Welt, die kirchlichen Vorstellungen vom Leben und vom Menschen im Grunde doch stimmig und lebensdienlich sind.⁵

Das akademische Milieu, die Universität, aber auch Bildungsangebote in Akademien und Verbänden, kann Räume öffnen, um diese Verunsicherungen produktiv werden zu lassen: neu zu denken, anders zu glauben, Altes infrage zu stellen und Neues zu erproben. Das ist gut und wichtig. Die Ungleichzeitigkeiten zwischen eigener Reflexion und Glaubensentwicklung auf der einen Seite und den Gegebenheiten und Erwartungen in der Pastoral und den Bistumsverwaltungen bleiben freilich bestehen.

Diejenigen Theologiestudierenden, die nach ihrem Examen in die Pastoral oder Verwaltung gehen, stehen je nach Region, kirchlicher Kultur und religionssoziologischer Situation ihrer Arbeitsstelle vor der Herausforderung, einen Katholizismus zu stützen und katechetisch, liturgisch, seelsorglich zu „bedienen“, der sie selbst nicht mehr trägt.

4. Anders katholisch sein

Vielleicht stellt sich das in der alt-katholischen Welt (noch) etwas anders dar. Vielleicht gelingt es dort noch und weiterhin, kirchlich tradierte Gottesbilder und Glaubensformen dynamisch zu bewahren, kritisch weiterzuentwickeln, lebbar zu halten. Die alt-katholische Kirche hat vielleicht mehr Übung darin, sieht sich stärker als die römisch-katholische Kirche ermächtigt und beauftragt, Tradition aktiv und synodal zu gestalten. Es ist gut, dass es das gibt: einen ernsthaften, partizipativen, zeitgemäßen Katholizismus. Es ist gut, dass es die alt-katholische Kirche gibt. So gibt es Inseln eines lebensförderlichen Katholizismus, kirchliche Räume, in denen der alte Satz „Glaube ja, Kirche nein“ eine echte Alternative findet, in denen man sagen kann: „Ja, katholisch geht auch im 21. Jahrhundert noch in einem kirchlichen Format.“

Aber es ist eben auch ein Faktum, dass ein kirchlich geformtes Christentum in unserer Gesellschaft insgesamt auf dem Rückzug ist. Von den 520.000 Christ:innen, die 2022 die römisch-katholische Kirche in Deutschland verlassen haben, sind höchstens ein paar hundert alt-katholisch geworden, statistisch vielleicht eine:r von 2.000. Die allermeisten ehemaligen Mitglieder der römisch-katholischen Kirche suchen keine Zuflucht in der

alt-katholischen Schwesterkirche. Ihr Ausbruch aus der einen wird nicht zum Aufbruch in die andere katholische Kirche. Er bleibt eine Kirchenflucht. Diese Menschen suchen offenbar in keiner Kirche mehr Zuflucht.

Das mag an mangelnder Bekanntheit der alt-katholischen Kirche liegen, die im Prinzip überall in der Diaspora ist – und sicher auch daran, dass das soziale, alltagsprägende Moment, das viele in der römisch-katholischen Gemeinde vor Ort gehalten hat und weiter hält, in der alt-katholischen Kirche anders formatiert ist, stärker punktuell und entscheidungsbezogen wirksam wird. Das Zentrum des Gemeindelebens, Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens ist tatsächlich der Sonntagsgottesdienst.

Das entspricht zwar theologisch und pastoral genau dem, was ekklesiologisch als Ideal gedacht wird.⁶ Aber es ist keine gewohnte oder attraktive Realität für römische Normal-Katholik:innen mehr. Durchschnittlich nehmen nur 5% der Kirchenmitglieder sonntags an der Eucharistiefeier teil. Die allermeisten organisieren ihren Sonntag schon lange jenseits von Kirche und Gottesdienst – die einen aus Überdruß, die anderen aus Entfremdung und viele der vormals Hochengagierten mittlerweile aus Wut. Kirche ist kein Normalfall und auch kein Idealbild des Christseins mehr.

5. Abschied von kirchlichen und theologischen Eindeutigkeiten

Auch konfessionelle Eindeutigkeit ist nur noch um den Preis der Freiheit der Gläubigen oder des Realitätsverlustes zu konstruieren. Die identitären Versuchungen in Politik, Kultur und Religion sind ja bei aller realen Gefahr, die von ihnen ausgeht, zunächst Indizien dafür, dass das, was diese Kräfte geradezu trotzig behaupten, nämlich Eindeutigkeit, Einheitlichkeit, Einstimmigkeit, keine Zukunft mehr hat und schon in der Gegenwart eine Illusion ist.

Sich selbst in vielen Möglichkeiten zu denken, viele verschiedene Rollen im eigenen Kopf und eigenen Leben übereinander und alle zusammen unter den eigenen Hut zu bringen, zeitlich und räumlich maximal flexibel und wenigstens digital überall und nirgends gleichzeitig sein zu können: Das sind ja die anstrengenden Freiheiten und zugleich die wunderbaren

Herausforderungen unserer Existenz im 21. Jahrhundert. Phasenweise mag alles ganz gut zusammenpassen, Lebensform und Wohnort, Beruf und Kirchenzugehörigkeit, Freundschaften und Familienbezug. Aber spätestens in biographischer Ausdehnung ist das Leben heutiger Menschen bunter und weniger eindeutig als vormals. Selbst für stabile Geister und Gewohnheitstiere wird es zunehmend anachronistisch, ein-fach, ein-deutig, ein-dimensional zu leben, zu fühlen und zu denken. Warum sollte dies im Glauben anders sein?

Es ist auch im Glauben so: Es ist nicht mehr ein-fach, nicht mehr ein-deutig und schon gar nicht ein-dimensional möglich, Christ:in zu sein. Auch konfessionelle und religiöse Eindeutigkeiten, konfessionelle und religiöse Abgrenzungen sind irgendwie von gestern. Damit hängt vielleicht auch das abnehmende Interesse junger Theolog:innen an ökumenischen Fragen zusammen. Das Format „Konfession“ – diese vermeintlich eindeutige Verbindung von Glaubenslehren und Glaubenspraxis, gemeindlicher Zugehörigkeit und Gottesdienst – überzeugt viele nicht mehr. Konversion ist out.⁷

Das zeigt sich auch im Theologiestudium. Die jeweilige Konfession bestimmt natürlich weiterhin die Herkunft und Prägung der Studierenden. Aber sie dient immer weniger dazu, (exklusive) Wahrheitsansprüche zu formulieren. Für heutige Theologiestudierende sind die großen kontroverstheologischen Debatten der Theologiegeschichte, ob es nun um Nicaea und Chalcedon, um Trient oder um das 1. Vatikanische Konzil geht, dogmenhistorische Fragestellungen. Sie müssen sich die Fragen, die in den entsprechenden lehramtlichen Entscheidungen dogmatisch „gelöst“, argumentativ bewältigt oder zumindest autoritativ beantwortet werden sollten, erst intellektuell aneignen. Es sind nicht ihre eigenen religiösen Fragen oder Probleme. Sie haben keinen Antwort- oder Lösungsbedarf dafür. Und sie staunen über die Verve, mit der seinerzeit um Gottheit und Menschheit Jesu, Gnade und Rechtfertigung, Liturgie und Sakramente – und auch um den Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes gestritten wurde.

Sie sind zugleich sehr sensibel und skeptisch gegenüber lautstark vorgebrachten Eindeutigkeiten. Sie interessieren sich für vergessene und solidarisieren sich mit verdrängten Traditionen. Sie sind empfänglich und experimentierfreudig gegenüber neuen Gottesdienstformen. Diese Bereitschaft,

mit Ambiguitäten gelassen(er) und konstruktiv(er) umzugehen, andere Lebensoptionen als die eigenen kennenzulernen, auszuprobieren, Wokeness und Solidarität zu leben und dieses wunderbar uneindeutige Durcheinander nicht nur zu ertragen, sondern zu genießen, ist sicher ein Merkmal (des wachen Teils) dieser Generation. Es ist aber auch schlicht eine Notwendigkeit unserer Zeit und deshalb Gott sei Dank keine reine Generationenfrage.

6. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Glaube und Kirche: (auch) eine Generationenfrage

Wenn es um konfessionelle (Un-)Eindeutigkeit und einen konstruktiven Umgang damit geht, ist von Fulbert Steffensky, einem Vertreter einer ganz anderen Generation, manches zu lernen. Anlässlich seines 90. Geburtstags und des 20. Todestages seiner Frau Dorothee Sölle war im Jahr 2023 viel von ihm zu hören und zu lesen. In einem Vortrag⁸ unterschied er verschiedene Phasen seiner Kirche und seiner eigenen Kirchlichkeit: die römisch-katholische Welt, in die er hineingeboren und -sozialisiert wurde, die er auch noch nach dem Krieg in 13 Klosterjahren erlebte, dann seine mittleren Jahre, die Jugendzeit seiner Kinder, immer noch in einer gewissen Kontinuität zum Früheren, und schließlich, deutlich anders, das Heute, die Gegenwart von Glaube und Kirche und die Frage, wie ihre Zukunft sein könnte.

Was „früher“ und „heute“ fundamental voneinander unterscheidet, hat seiner Ansicht nach mit einem grundsätzlich veränderten Umgang mit Eindeutigkeit zu tun. Um Glaube und Kirche der ersten Hälfte seines Lebens zu beschreiben, wählt er die drei Begriffe *Geschlossenheit*, *Ganzheit* und *Fraglosigkeit*. Er sieht, zumal aus der Perspektive des Konvertiten, der sich neben dem römisch-katholischen auch den evangelischen Dialekt des westlichen Christentums angeeignet hat, die Grenzen dieser alten Welt sehr genau. Aber er anerkennt auch den Trost des „alten“, vergangenen kirchlichen Glaubens und der Stabilität, die er bot.

Glaube und Kirche waren seinerzeit schlichtweg nicht voneinander zu trennen. Wir mögen heute separat nach der Zukunft des Glaubens einerseits und der Zukunft der Kirche andererseits fragen. In der Vergangenheit hätte eines gereicht – da gab es keinen Glauben ohne Kirche. Die Kirche war der

Glaube. Dieser kirchliche Glaube „war glaubhaft, weil er von so vielen getragen wurde. [...] Der Glaube kommt auf Dauer nicht ohne Kirche aus; nicht ohne eine Gruppe, in der Menschen ihre Überzeugung teilen, miteinander ein Bekenntnis haben; ein Bekenntnis, das sich nicht nur in Sätzen abspielte, sondern in vielen Gesten, Aufführungen und Inszenierungen seine Gestalt findet.“⁹

Steffensky sieht sehr klar, dass diese unhinterfragte Einheit von Glaube und Kirche Vergangenheit ist. Die Gegenwart kann einen derart kirchlich durchprägten Glauben nur noch punktuell oder auf Zeit für kleine Gruppen bieten. Aber dessen Selbstverständlichkeit ist passé. Und wenn es heute noch da und dort passt, dann nicht mehr, weil dies noch normal wäre, sondern weil großes Engagement, persönliche Entschiedenheit und soziale Verlässlichkeit dahinterstehen. Er betrauert ehrlich den Verlust dieser alten Kirchenwelt, ohne sie anachronistisch wiederbeleben zu wollen: „Ich gestehe, dass ich manchmal Heimweh empfinde nach jenem alten Haus, in dem alles seinen Ort, seine Zeichen und seine Erklärung hatte. [...] nach jener Welt, in der man nicht immer vollständiger Autor seiner selbst sein musste und in der man sich fraglos bergen konnte in den Glauben der Toten und der lebenden Geschwister; beten und singen konnte mit der Stimme und den Liedern, die heilig waren, weil so viele vor uns sie geheiligt hatten; die wahr waren, weil so viele vor uns sie für wahr gehalten haben.“¹⁰

7. Entfremdung und Aufbruch

Diese Ganzheit, Geschlossenheit und Zweifelsfreiheit religiöser Welten und kirchlicher Glaubensformate gibt es in unserem Kulturkreis nicht mehr – Gott sei Dank! Versuche, sie künstlich zu revitalisieren, erweisen sich als realitätsblind. Sie wären überdies sträflich unkritisch gegenüber dem vielfachen Schaden, den solche geschlossenen, klerikal gesteuerten, in der Wurzel missbräuchlichen Kirchenwelten angerichtet haben, gegenüber ihren Abgründen, in die so viele gestürzt sind. Was den einen Heimat und Himmel war, war oder wurde den anderen fremd und manchen von ihnen zur Hölle auf Erden.

Vielleicht sind die Entfremdungsphänomene, die hunderttausendfachen römisch-katholischen Kirchengaustritte bei nur wenigen Konversionen nur die eine, die sichtbare Seite eines viel umfassenderen Phänomens, nämlich einer grundsätzlichen Entkopplung von Glaube, Kirche und Konfession. Vielleicht ist dies der Beginn einer weitreichenden Entkirchlichung des Christentums. Die Verknüpfung von Bekenntnis und Zugehörigkeit, die in der Vergangenheit eng miteinander verflochten waren, und zwar in jeder Konfessionskirche, ist gelockert, gelöst, musste manchmal notgedrungen zerschlagen werden.

Als finanziell potente und selbstgewisse Größen, als Trägerinstitutionen für Bildung und Caritas, werden die beiden großen Kirchen sicher noch eine Weile ihr Standing in unserer Gesellschaft behaupten. Aber ihr Einfluss auf den Glauben und das Leben der Gläubigen wird sicher mit großer Geschwindigkeit abnehmen. Die individuelle Entkirchlichung des Glaubens wird immer weiter voranschreiten. Die alten Signale von Ganzheit, Geschlossenheit und Fraglosigkeit, die ja nicht nur (neutral) konfessionelle Identität, sondern vor allem konfessionelle Abgrenzung markierten, werden immer weniger einleuchten und überzeugen. Im römischen Katholizismus ist das derzeit fast lehrbuchartig zu studieren, aber es wird in Variationen vermutlich auch die anderen christlichen Kirchen unseres Kulturkreises betreffen.

8. Vormittag, Mittag und Mittagskrise des Christentums

Tomáš Halík, ein tschechischer Soziologe und Theologe und spiritueller Vordenker neuer Formen des Katholischen, hat im Jahr 2022 das Buch „Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage“¹¹ veröffentlicht. Darin greift er weiter aus als Fulbert Steffensky. Er bezieht sich nicht nur auf seine persönliche Lebens-, Glaubens- und Kirchengeschichte, sondern auf die ganze Christentumsgeschichte. Diese Geschichte unterteilt er, angelehnt an Carl Gustav Jung, in Tageszeiten: Der lange *Vormittag* des Christentums reicht demnach bis in die Vormoderne hinein. Er ist geprägt von einer intensiven Verflechtung von Religion, Kultur und Politik. Das ist die Christianitas, die homogene christliche Gesellschaft, in der politische und religiöse Kräfte miteinander wirken und oft sogar identisch sind. Sie zerbricht, je deutlicher

Religion und Politik auseinandertreten: im Investiturstreit, dann mit der Pluralisierung des westlichen Christentums im 16. Jahrhundert und schließlich seit dem 19. Jahrhundert durch die konsequente Trennung von Kirche und Staat und die Freisetzung echter Säkularität.

Diese alternativen Christentümer, die westlichen Konfessionen der Neuzeit, sind ganz ähnlich geformt wie die Kirche, die Steffensky in seiner Jugend kennengelernt hat. Irritierend ist nur, dass es nun mehrere geschlossene, fraglose Ganzheiten und Milieus nebeneinander gibt. Aus Religion wird in der Neuzeit Konfession, aus dem Christentum im Singular konkurrierende Christentümer im Plural. Den Anspruch auf Ganzheit, Geschlossenheit und Fraglosigkeit erheben sie weiter – aber nun jede Kirche für sich und gegen die anderen.

Insbesondere der Katholizismus avanciert nun zur Gegenkultur: Katholisch zu sein, bedeutet jetzt, gegen die aufblühenden Naturwissenschaften, gegen industrielle Entwicklungen zu sein, gegen Kultur und Gesellschaft, gegen die konstruierten -ismen des langen 19. Jahrhunderts: gegen den Protestantismus, den Modernismus, den Kommunismus, den Szientismus, bald auch den Säkularismus. Die römische Kirche versteht sich in dieser Zeit als exklusive Heils- und Wahrheitsinstanz. Sie nutzt ihre institutionelle und doktrinelte Gestalt – und auch die politischen und technischen Errungenschaften ihrer Zeit – zur Kontrolle nach innen und zur Abgrenzung nach außen. So wird die römische Kirche im 19. Jahrhundert zur Gegengesellschaft.

Das ist in Halíks Diktion der *Mittag* des westlichen Christentums, die hitzige Phase, in der die Gemüter am stärksten in Wallung geraten. Es ist die Zeit, in der der Altkatholizismus entsteht. Das alt-katholische Christentum kann in diesem Sinne auch als Versuch verständlich werden, aus dieser Überhitzung heraus hin zu einem zeitgemäßen, konstruktiven Katholizismus zu finden. Für die römisch-katholische Kirche wurde die Mittagskrise hingegen zum Kipppunkt. Die Spirale der Eindeutigkeit wurde überdreht. Im Laufe der 150 Jahre, auf die das alt-katholische Bistum zurückblicken kann, verlor die ideologisch hochgerüstete römisch-katholische Institution in immensen Schüben an moralischer Präge- und kultureller Bindekraft.

In der Mittagskrise zeigt sich für Halík, was passiert, wenn die Universalität und Integrationskraft, die die katholische Kirche in vormodernen Zeiten

tatsächlich entfalten konnte, partikular werden. Was vormalis Gemeinschaft stiften sollte: das gemeinsame Bekenntnis, der gemeinsame Wertekodex, allgemeines Recht und allgemeinverständliche religiöse Symbolik, wurde zum Moment der Unterscheidung, der Abgrenzung, des Rechthabens, des Besserwissens.

In der Mittagshitze geht es, anders noch als am späten Vormittag, nicht mehr darum, katholisch, also umfassend und verbindend zu sein. Es geht nun darum, katholisch im konfessionalistischen Sinne zu sein: inhaltlich und institutionell eindeutig abgegrenzt von anderen Christentümern. Katholizität wird zum Herrschaftsinstrument und Einheitlichkeit und Eindeutigkeit zum römischen Konfessionsmerkmal. Einheit (der Kirche), Einheitlichkeit (ihrer Praxis) und Eindeutigkeit (ihrer Lehre) können aber, je länger, desto mehr, nur noch theoretisch bzw. auf einer äußeren Ebene hergestellt und behauptet werden. Machtförmig gestützt, ist es nur noch ein kleiner Schritt in religiöse Fundamentalismen und politische Autoritarismen. Das sehen wir gegenwärtig nicht nur an den Rändern der Kirche.

9. Anbrechender Nachmittag

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft von Glaube und Kirche, Phasen der individuellen Glaubens- und Kirchengeschichte, und Vormittag, Mittag bzw. Mittagskrise und Nachmittag des Christentums: Ob man nun systematisch-theologisch oder biografisch (Steffensky) oder christentumsgeschichtlich (Halík) ansetzt: der Kipppunkt der Krise, dem eine neue Zeit, eine andere Weise zu glauben und Kirche zu gestalten, folgen müsste, wird in diesen Referenzen ganz ähnlich bestimmt:

Das integrative Potenzial des Katholischen mutiert nach dem Ende der Christianitas zum politischen Integralismus, seine universale Weite zu partikularistischer Enge, sein intellektueller Ausgriff auf Gott und die Welt zum Denken mit Scheuklappen, sein Denken zur Definition und sein Rechtsbewusstsein zu Legalismus, wo Katholizität keine Haltung, sondern eine Form, keine Kultur, sondern eine Religion, kein soziales, sondern ein autoritäres Gebilde meinte.

Katholizität erstarrt, wo sie zum Katholizismus und die katholische Kirche zur Konfession wird, aber genau das, nämlich Konfession, unter keinen Umständen sein will: eine zeitgebundene und zeitgemäß zu gestaltende Möglichkeit, dem christlichen Glauben Gestalt, Räume und Praxis, Worte und Symbole zu geben. Katholizität erstarrt, wo sie ihre eigene, Konfession gewordene Gestalt sakralisiert, wo sie Lehre und Kult, Ämter und Institution religiös überhöht, enthistorisiert und so der Kritik und Erneuerung entzieht. Das aber dürfte die Urversuchung des Römischen im Katholischen sein, nicht des Katholischen schlechthin.

Tomáš Halík geht, wenn er den Nachmittag des Christentums in den Blick nimmt, insgesamt über traditionelle konfessionelle Grenzen hinaus, seien diese nun über Lehren oder Zugehörigkeiten oder Liturgien definiert. Wenn er von Katholizität spricht, meint er keine konfessionellen Milieus und keine konfessionalistischen Heils- und Wahrheitsansprüche. Er unterscheidet nicht zwischen Mitgliedern verschiedener Konfessionskirchen oder zwischen Konservativen und Liberalen. Er unterscheidet stattdessen zwischen Wissenden und Suchenden, zwischen denen, die meinen, eindeutige Antworten zu haben, und denen, die fragen.

Die entscheidende Differenz ist bei ihm also nicht Zugehörigkeit oder Abständigkeit zu einer Konfession oder Religion, Glaube oder Unglaube, Rechtgläubigkeit oder Häresie, sondern die *Haltung*, aus der heraus ein Mensch mit Gott und der Welt umgeht, wie er auf sie zugeht. Da gibt es religiöse Hardliner und religiös Suchende, atheistische Bekenner und zweifelnde Skeptiker. Aber die Suchenden aller Traditionen, mit und ohne religiösen Hintergrund, sind Halík zufolge einander näher, verwandter, sie können einander oft besser verstehen und unterstützen als die verschiedenen „Lager“ innerhalb ein und derselben Konfession.

Inmitten der Kirchen- und Kulturkämpfe unserer Zeit ist das plausibel. In, besser gesagt: zwischen allen Konfessionen und Religionen gibt es die unseligen Koalitionen der ewig Gestrigen, die sich vor jeglicher Diversifizierung ihres Bekenntnisses fürchten und in eindeutigen Ordnungen, insbesondere in politisch(-autoritär)en und (binären und hierarchischen) Geschlechterordnungen, Heil zu finden glauben.

Was kann dann noch Kirche sein? Welche und wie viel Kirche braucht es dann noch? Welches und wie viel konfessionelles Profil braucht es dann noch? Als Ort der Begegnung, des Gottesdienstes, der religiösen Bildung, werden Kirchen auch in Zukunft wichtig sein. Auch als Sprach- und Symbolwelten, als Deutungsreservoir der vielfältigen christlichen Traditionen sind die Konfessionen wichtig. Denn Religion und Spiritualität braucht Konkrektion. Aber als Format weltanschaulicher, kultureller und politischer Abgrenzung, als Behörde zur Regulierung des Glaubens und zur Beurteilung des Verhaltens dürften die Konfessionskirchen ausgedient haben. Von dieser Form institutionalisierter Ekklesiologie distanzieren sich die Menschen in Scharen. Das weisen sie, je länger, desto deutlicher, empört und entschieden in die Schranken.

10. Anders katholisch werden

Wie mag es weitergehen? Vermutlich verlaufen die Klärungsprozesse, welche Art (Konfessions-)Kirche und wie viel davon es braucht, um heute und morgen gut und gern Christ:in zu sein, in der erschütterten römisch-katholischen Welt derzeit intensiver als in der behüteter wirkenden alt-katholischen Welt. Denn der Klärungsbedarf ist in der römisch-katholischen Welt nicht abstrakt und allgemein, sondern aus der Not geboren. Römische Katholik:innen haben vermutlich größeren Nachholbedarf an religiöser Emanzipation und Souveränität. Aber sicher stellt sich die Frage, welches kirchliche Format dem eigenen Christsein gut tut, auch heutigen alt-katholischen Christ:innen. Sie ist Teil einer bewussten Beschäftigung mit der eigenen kirchlichen Herkunft und Beheimatung, Denk- und Gestaltungsaufgabe der Gegenwart und der Zukunft.

Sich einer christlichen Gemeinde oder Gemeinschaft anzuschließen, kann darüber einen anderen Charakter bekommen: Es muss nicht mehr das starke Statement sein, die Konversion, der bewusste Wechsel der Zugehörigkeit und Verbindlichkeit. Sondern man findet womöglich einen Ort oder eine Gemeinschaft, in der man christlich wachsen, in der man spirituelle Erfahrungen machen und gute soziale Erfahrungen machen kann. Einen Raum oder eine Gruppe, in der konfessionelle Grenzen fluide geworden

und kein Selbstzweck sind. In der Konfessionalität als solche nicht so wichtig ist. Mit der es auch Verbundenheit auf Zeit geben darf.

Zukunft des Glaubens, Zukunft der Kirche: Um diese Zukunft gut zu gestalten, wird es elementar wichtig sein, solche (sozialen) Räume offenzuhalten, zu bewohnen und natürlich auch zu renovieren, weil es Glaube auch in Zukunft nicht formlos, ortlos oder wahllos geben wird. Aber vielleicht gelingt es, solche Orte und Gemeinschaften immer stärker als Knotenpunkte eines pluralen, entwicklungsbereiten Netzwerkes zu gestalten, in dem Konfession mehr über Herkunft als über Zukunft, mehr über das Gewordensein als über das Werdenkönnen der einzelnen Christ:innen sagt. Wo Konfession ein Dialekt ist, der konkretisiert, was abstrakt verblassen und individualisiert verschwinden würde. Katholisch daran könnte und sollte das Verbindende sein, das integrative, inklusive Moment, die Größe und Weite eines Gottesglaubens, dessen Grundintuition der Respekt vor der Würde alles Lebendigen ist.

Prof. Dr. Julia Knop ist Professorin für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

Anmerkungen

- 1 Der vorliegende Text ist die leicht überarbeitete Fassung meines Vortrags beim Festakt 150 Jahre alt-katholische Kirche am 31.8.2023 in Bonn. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.
- 2 Gregor Maria Hoff, In Auflösung. Über die Gegenwart des römischen Katholizismus, Freiburg i.Br. 2023.
- 3 Das hat die jüngste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung KMU VI, an der erstmals auch römisch-katholische Christ:innen befragt wurden, deutlich gezeigt, vgl. hier: Reformerwartungen: So kann sich Kirche 2024 neu erfinden – KMU 6, <https://kmu.ekd.de/kmu-themen/reformerwartungen> (Aufruf: 4.3.2024).
- 4 Vgl. dazu Julia Knop, Wie geht es weiter – in der katholischen Kirche? I. Synodale Wege. Von Problemen, Problemlösungs- und Problemlösungsverhinderungsversuchen, in: Martin Dürnberger (Hg.), Wie geht es weiter? Zur Zukunft der Wissensgesellschaft (=Salzburger Hochschulwochen 2023), Innsbruck 2023, 39–57.
- 5 Vgl. auch: Julia Knop, Anders katholisch werden. Mögliche Wege aus der Kirchenkrise, in: Herder Korrespondenz 77 (2023) 2, 30–32; dies., Präkäre Normalitäten in der katholischen Kirche, in: Lebendige Seelsorge 74 (2023) 3, 198–203.
- 6 II. Vatikanisches Konzil, Konstitution Sacrosanctum Concilium (4.12.1963), Nr. 10: „Dennoch ist die Liturgie der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt. Denn die apostolische Arbeit ist darauf hingeordnet, dass alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen. [...] Aus der Liturgie, besonders aus der Eucharistie, fließt uns wie aus einer Quelle die Gnade zu; in höchstem Maß werden in Christus die Heiligung der Menschen und die Verherrlichung Gottes verwirklicht, auf die alles Tun der Kirche als auf sein Ziel hinstrebt.“
- 7 Vgl. dazu Julia Knop, Begriff und Bedeutung, Grenzen und Chancen der Konfessionskunde heute, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 74 (2023), 200–203: 200.
- 8 Fulbert Steffensky, Eine Reise durch meine religiösen Welten (5.7.2023), www.feinschwarz.net/reise-durch-meine-religioesen-welten/ (Aufruf: 4.3.2024).
- 9 Ebd.
- 10 Ebd.
- 11 Tomáš Halík, Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage, Freiburg i.Br. 2022.

Jan Loffeld

Wenn christliche Codes nicht mehr gekannt werden...

Überlegungen zu einer künftigen Zeugnisgestalt
des Christentums



1. Das Christentum zwischen Vergessen und Erinnern

Am Beginn soll eine kleine Begebenheit aus Utrecht stehen. Die Stadt, Namensgeberin der „Utrechter Union“, ist vielkonfessionell, vor allem aber religionsplural, und gleichzeitig machen die Konfessionslosen auch hier mittlerweile die deutliche Mehrheit aus.¹ Um sich einen kurzen Einblick in die Art solcher Konfessionslosigkeit zu ermöglichen, hier ein kurzes Beispiel: Kürzlich unterhielten sich im Belgischen Biercafé in Utrecht, das in einer der ehemaligen katholischen Innenstadtkirchen – der früheren alt-katholischen Kirche Maria Minor – untergebracht ist, junge Leute über die noch an den Wänden verbliebenen Heiligenfiguren von Willibrord und Bonifatius. Der eine müsse Mohammed sein, den anderen kenne man nicht. Eine ähnliche Geschichte ereignete sich vor einigen Jahren in einer Kirche in Ostdeutschland. Während der Kirchenbesichtigung einer Schulklasse erschrak eine Schülerin: „Wer ist denn der nackte Mann da oben am Kreuz?“

Die religiös-säkularen Orientierungstypen der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU) VI,² die 2022/23 erstmals in Kooperation zwischen der EKD und der DBK durchgeführt wurde, lassen sich auch danach unterscheiden, inwieweit Menschen überhaupt noch eine substantiell-religiöse Sprache in Symbolen, Metaphern, Worten und Bildern sprechen bzw. verstehen.³ Religiöse und kirchliche Codes bzw. ihr Gebrauch und Verstehen verschwinden immer deutlicher im Vergleich der Typen untereinander sowie im diachronen Vergleich mit anderen Studien durch das schnelle Driften zu den „Säkularen“ (56%) hin, wobei auch das Mindset von 9% der „distanziert Kirchlichen“ bereits als säkular bezeichnet werden kann. Letztere beiden Gruppen bilden zudem die jüngsten Kohorten.

Der ehemalige Nimweger Praktische Theologe Hans van der Ven beschreibt dazu schon 1993: „Religiöse Codes befinden sich im Bewusstsein der Menschen, zumindest in dem Ausmaße, wie die religiöse Tradition hierin ihren Niederschlag gefunden hat. Verschwinden sie daraus, dann verschwindet auch die Möglichkeit des Erlebens und Verstehens von religiösen Zeichen.“⁴ Eine Allensbach-Untersuchung hat diesen Prozess für Deutschland 2021 untersucht und konstatierte einen Dreischritt: Nach dem Aufgeben substantiell religiöser Überzeugungen und einem eventuellen

Kirchenaustritt ist die christliche Kulturtradition dasjenige, was noch am längsten gekannt und geschätzt wird. Der Abschied hiervon ist der letzte Schritt der Distanzierung.⁵ Aber auch dieser ist, wie zuletzt die KMU VI gezeigt hat, in vollem Gange und wird zugleich derzeit kirchlich noch forciert. Ein schönes Beispiel für diese Prozesse lässt sich alle Jahre wieder an Weihnachten beobachten: die alten, christlichen Weihnachtslieder werden noch gekannt, doch – etwa in Stadien in Köln oder Berlin – immer mehr durch andere Texte bzw. Songs überlagert. Ähnliches lässt sich schon länger in der Sakramentenkatechese oder der Kasual-, besonders der Trauerpastoral erleben: Traditionen brechen ab, werden schnell durch Anderes ersetzt und religiöse bzw. liturgische Sprachcodes nicht mehr gekannt. Gleichzeitig werden religionspädagogisch Konfessions- und Religionslosigkeit zum „Normalfall“.⁶

Wie kann man diese Prozesse kulturwissenschaftlich deuten? Aleida Assmann hat vor einiger Zeit innerhalb eines sehr lesenswerten Bandes über kulturelle „Formen des Vergessens“ nachgedacht.⁷ Sie prägt hier unter anderem den Begriff des „Verwahrensvergessens“: „Zwischen dem aktiven Erinnern und dem vollständigen Vergessen gibt es noch eine Zwischenstufe: das Verwahrensvergessen, das ich mit der Existenzform im Archiv gleichsetze. [...] Die Archivmaterialien befinden sich sozusagen in einem Purgatorium zwischen dem Inferno des Vergessens und dem Paradiso des Erinnerns; sie warten darauf, dass Spezialisten, Journalisten oder Künstler kommen, die in diesem Fundus Ausgrabungen machen, etwas entdecken und es ins allgemeine Bewusstsein zurückholen. Das tun sie, indem sie es in einen neuen Kontext stellen und für die Gegenwart mit neuer Bedeutung aufladen.“⁸

Diese Prozesse des Erinnerns dessen, was das kulturelle Gedächtnis ins Archiv des Verwahrensvergessen abstellt, sind hoch instruktiv, will man eine Gegenwartsbeschreibung des postkonfessionellen Christentums inmitten säkularisierter – also die christlichen Codes vergessenden – Kulturen versuchen. Denn auch das Erinnern findet statt, ähnlich, wie es Assmann beschreibt. Es geschieht freilich bisweilen zynisch und sarkastisch, was man aufgrund der aktuellen und langen kirchlichen Schuldgeschichte sicherlich niemandem verdenken kann. Manche neurechte politische Bewegungen erinnern sich außerdem an die Rede von einem „christlichen Abendland“ und instrumentalisieren diese für ihre fremdenfeindliche Agenda.

Aber Erinnerung passiert auch konstruktiv. Vermutlich dort, wo das Verwahrensvergessen bereits stärker beansprucht ist, umso mehr. Dazu vier Beispiele:

- Im schwedischen Nationalmuseum in Stockholm wird eine Ausstellung mit christlicher Kunst eröffnet. Man bittet zur Ausstellungseröffnung einen katholischen Pfarrer, damit er in die Bedeutung und den Entstehungshintergrund der Kunstwerke einführt, da sie von den meisten Besucher:innen nicht mehr „gelesen“ werden können.
- Ein zweites Beispiel ist prominent: *The Passion*, das cineastische Aufführen der Passion Christi in der Karwoche als TV-Event vor einer aktuellen Innenstadtkulisse. Seit einigen Jahren in England und den Niederlanden mit sehr großer Zuschauerzahl praktiziert, wird sie 2024 zum zweiten Mal in Deutschland, diesmal in Kassel, aufgeführt.⁹ In den Niederlanden wird seit 2022 sogar eine Fortsetzung zu Himmelfahrt durchgeführt, die vor allem Themen wie ‚Vertrauen‘ oder ‚Alles wird gut‘ behandelt.
- In der Katharinenkathedrale in Utrecht wird über Weihnachten 2023 durch das benachbarte Museum für religiöse Volkskunst eine sehr große Renaissancekrippe aus Mailand ausgestellt, die Szenen der Weihnachtsgeschichte vor Utrechter Grachtenhäusern darstellt.¹⁰ Der Zugang ist kostenfrei, allerdings durchläuft man vor dem Eingang zur Kathedrale einen kleinen Parcours im Museumsinnenhof, bei dem den Besucher:innen die christliche Weihnachtsgeschichte auf innovativ-künstlerische und zeitgenössisch ansprechende Weise nahegebracht wird. Eine Museumsmitarbeiterin, die hierfür mitverantwortlich war, sagt: Es ginge ihnen vor allem um eine „religiöse Kundigkeit“.
- Pfarrer:innen der Rotterdamer Zentralkirche „Laurenskerk“ laden zu Abenden ein, an denen die „großen Geschichten“ erzählt werden sollen. Historische Kunstwerke werden mit der dahinterliegenden biblischen Geschichte verbunden, „die Sie vielleicht von Bildern, aus Filmen, der Reklame oder Parodie noch kennen“. Aber, so schreiben sie weiter: „Was haben sie zu bedeuten?“ Vor allem: „Hast du heute noch was davon?“

Es ließen sich sicherlich noch weitere Erfahrungen, etwa aus dem Ritualsektor, besonders von den „Disaster Rituals“, nennen. Was an diesen Formen des sporadischen, okkasionellen und sehr diversen Formen des Erinnerns interessant ist: Sie transformieren die Rolle von Kirche und Pastoral auf fundamentale Weise. Bei *The Passion* sitzen die Kirchen allenfalls mit am Tisch, sind aber nicht mehr Ausrichterinnen. Bei anderen werden sie explizit in ihrer Erinnerungs- und Erzählkompetenz angefragt bzw. bringen diese ein. Diese Beispiele zeigen: Die Narrationen, für die das Christentum steht, können auch heute noch ‚funktionieren‘, das heißt, sie können Menschen helfen, ihr Leben zu deuten, indem sie ihre kleinen Geschichten mit größeren verweben. Letztere „gehören“ allerdings nicht mehr allein den Christ:innen bzw. Kirchen. Diese werden allenfalls angefragt, ihre existentiellen Erfahrungen mit diesen Geschichten zu teilen, zu erinnern und sie auf heilsame Weise zur Verfügung zu stellen. Und das, ohne dass es zwingend kirchen- oder religionssoziologisch signifikant zu Buche schlägt.

Um für solche sporadischen Erinnerungsräume zur Verfügung zu stehen, bräuchte es mindestens zweierlei: eine Kirche, die ihre eigenen Kommunikations- und Narrationsstörungen bearbeitet, und vor allem aber den Mut und den Willen, dort innovativ und kreativ zu erzählen, wo es innerhalb säkularer Logiken verstanden werden will. Hier könnten sich bereits erste Striche für eine künftige Zeugnisgestalt des Christentums zeigen.

Die beschriebenen Erfahrungen bzw. Herausforderungen teilen die christlichen Kirchen in allen Konfessionen. Es gibt also eine Art von „Ökumene der Herausforderungen“, die im 21. Jahrhundert nicht mehr übersehbar ist. Hier geht es nicht mehr um konfessionelle Eigenheiten oder gar kontrovers-theologische Streitigkeiten, sondern um Fragen, vor denen man gemeinsam steht. Sie machen Unterschiede nicht vergessen und lösen kirchliche Probleme oder Reformstaus nicht auf. Allerdings weiten sie den Horizont auf eine Komplexität hin, die im kirchlichen Alltag – sicher auch überkonfessionell – allzu leicht vergessen oder verdrängt scheint.

Im Folgenden soll vor dem Hintergrund der bisherigen Beobachtungen folgender kurzer Denkweg beschritten werden: Einmal wird der Bereich des „Spiritual Care“ mit der Vermutung reflektiert, dass hier die oben beschriebenen Erinnerungsprozesse eine institutionelle Verortung gefunden haben,

von deren Reflexionen bzw. Erfahrungen man inmitten der beschriebenen Kontexte für eine zeugnissgebende Pastoral lernen kann. Wie dies womöglich praktisch geschehen könnte bzw. was dies für konkrete Seelsorge bedeutet, wird den fragenden Schlusspunkt der vorliegenden Überlegungen bilden.

2. Dimensionen aus dem Bereich der ‚Spiritual Care‘

Der Bereich des „Spiritual Care“ ist etwa in den Niederlanden als „Geestelijke verzorging“ nicht kirchlich-institutionell verankert, sondern staatlich. Das hat mit der besonderen Landesgeschichte zu tun: Die immer schon sehr hohe weltanschauliche Pluralität schlägt sich unter anderem darin nieder, dass nicht religiöse bzw. weltanschauliche Institutionen die Trägerschaft für diesen Bereich übernehmen, sondern der weltanschaulich neutrale Staat. Das macht das Ausbalancieren unterschiedlicher Perspektiven leichter. Spiritual Care lässt sich daher als institutionalisiertes, zukunfts-trächtiges Feld inmitten der oben beschriebenen Koordinaten verstehen, auf dem ebenfalls Erinnerung bzw. ein adäquates Bezeugen inmitten des Vergessens stattfinden kann. Daher stellt dieser Bereich im internationalen Vergleich ein wichtiges Zukunftsfeld für theologische Expertisen dar, die sich auf außerkirchliches und interdisziplinäres Terrain begeben möchten.

Denn: Spiritual Care, das sind die Weisen und Orte, wo Seelsorge sich tatsächlich auf säkulare Logiken, ihre tatsächlichen Bedürfnisse und Parameter einstellt.¹¹ Zugleich ereignet sich dezidiert christliches Handeln, indem jemand, die:der in der Rolle einer Care-Person bzw. Chaplains kommt, immer das Großnarrativ des Christentums mitbringt, ohne es in Wort fassen zu müssen. Hier fallen dann, wie während der Flut im Ahrtal, Sätze wie „Ich kann nicht beten, beten Sie für mich“ oder „Sie sind Seelsorger, mit Ihnen kann ich reden.“¹² Wesentlich ist zugleich, dass, wie es neuere Forschungen aus den Niederlanden nahelegen, Spiritual Care nicht mehr allein von religiösen Traditionen, sondern von existentiellen Situationen her verstanden werden muss.¹³ Nicht nur, weil die Traditionen verblasen bzw. seltener oder anders erinnert werden, sondern vor allem, weil

Prozesse der Selbstkosmisierung und eine Performance des eigenen Ich gerade in Phasen existentieller Auseinandersetzung unterbrochen werden, ins Stocken geraten oder aber neu justiert bzw. erzählt werden müssen. Gerade hier kann die hilfreiche und heilsame Dimension des christlichen Narrativs vom Heil- und Heiligwerden der Welt auf plurale Weise erinnert werden und so anwesend sein. Mehr noch: Von eben solchen Situationen kann neu gelernt werden, was es heute und damit unter den oben beschriebenen Bedingungen bedeutet, als Kirche „Sakrament des Heils“ zu sein.

Dies müssten zugleich solche Orte sein, wo mittels der Erfahrung von Heil und Heilung Relevanz und Zukunft erfahrbar werden. Orte, Gelegenheiten oder Personen, an denen das Evangelium als Erinnertes mehr implizit denn explizit, mehr verkörpert als in Worten, mehr symbolisiert als kognitiv anwesend ist. Die Forschungen dazu, inwieweit auch die heilende Dimension des Evangeliums in Begegnungen bzw. Begleitungen auf dem Gebiet des Spiritual Care wirksam werden könnten, stehen noch ganz am Anfang bzw. sind noch überhaupt nicht begonnen. Auffällig ist allerdings, dass die mediale Nennung von Notfallseelsorge in der Berichterstattung („Notfallseelsorger:innen waren vor Ort“) offenbar eine Seite andeutet, die von anderen professionell Helfenden in solchen Situationen nicht abgedeckt werden kann oder will. Es ist offenbar das Überschüssige, nicht allein in rationalen Kategorien zu Deutende, das hinter dem Begriff der Seelsorge auch in säkularen Kontexten vermutet wird.¹⁴ Hierfür wird Seelsorge als „professionell“ angesehen. Denn sie macht Leid und Heilung anders erzählbar, als es eine allein säkulare Kulturlogik kann oder möchte. Dieses „Anders“ gilt es künftig noch stärker zu erforschen. Es steht für eine erinnerte Hoffnung, die einen Himmel offenhält, der sich aus christlicher Perspektive über allen ausbreitet, auch wenn dies für Einzelne nicht mehr, überhaupt nicht oder nur kasuell von Bedeutung ist.

An dieser Stelle schließt an, was Tomáš Halík heilende Seelsorge bzw. die „therapeutische Berufung der Kirche“ nennt. Vor dem Hintergrund der über Jahrzehnte währenden kommunistischen Herrschaft in der ehemaligen Staaten des Ostblocks könnte Halík zufolge die Kirche eben diese Dimension wieder stärker als ihre pastorale Hauptaufgabe verstehen: „Wo Traumata, nicht vergebene Schuld sowie gestörte Beziehungen zwischen

Menschen und Gruppen von Menschen über längere Zeit bestehen bleiben, sollten die Christen ihre Erfahrungen mit der Praxis der Buße, der Versöhnung und der Vergebung einbringen.“¹⁵ Sicherlich – und das wäre zu ergänzen – müssten die Kirchen und ihre Vertreterinnen und Vertreter dazu zunächst selber wieder einen Zugang zu diesem Thema finden. Denn Evangelisierung setzt Selbstevangelisierung in jedem und sicher auch in diesem Fall voraus.

Zurückgreifen ließe sich dazu auf Ansätze der heilenden bzw. integrierenden Seelsorge, die vorwiegend während der 1980er und 1990er Jahre entwickelt wurden.¹⁶ Isidor Baumgartner beschreibt als einer ihrer Protagonisten die heilende Funktion des Glaubens: „Geheilt im christlichen Sinn ist nicht zuvörderst der, der [sic!] seine körperliche Gesundheit wiedererlangt – so sehr auch dies in der Option christlichen Heilens liegt, sondern der [sic!], welcher die ‚Kraft zum Menschsein‘ aufbringt [...]. Heilung [...] meint, Frieden zu schließen mit sich und der endlich fragmenthaften Verfaßtheit [sic!] des Lebens in dem Vertrauen auf eine Vollendung des Unvollkommenen jenseits der Grenze des Todes.“¹⁷ Es geht Seelsorge hier um die Integration des scheinbar nicht miteinander Kompatiblen im Lebenslauf, so dass das Leben als Ganzes annehmbar und zu bejahen ist. Hierzu können der Glaube und seine Perspektiven auf sehr unterschiedliche Weise Hilfestellungen bieten, für die Seelsorgerinnen und Seelsorger stehen, indem sie sie bezeugen und performativ anbieten. Sie können zeigen, dass und wie sich die Lebensgeschichte auch dann weitererzählen lässt, wenn Ungeahntes oder Verstörendes in sie integriert werden will.

Von diesem Ansatz des ausgehenden 20. Jahrhunderts könnte ein Seelsorgeverständnis für sich säkular entwickelnde Gesellschaften des 21. Jahrhunderts denkbar werden. Ausgehend von der Unverfügbarkeit alles Menschlichen und ohne den Glauben nur für eine Aufhebung menschlicher Kontingenzen verzwecken zu wollen, würde christliche Seelsorge zur Platzhalterin bzw. zum Erinnerungsort eines Sinnes oder eines Aufgehobenseins jenseits all dessen, gerade, indem sie sich nicht ausschließlich auf jenseitige Heil(ung)soptionen allein kapriziert.

Hilfreich für eine Konkretisierung solcher Optionen kann an dieser Stelle ein Ansatz des britischen Theologen Steve Nolan sein. Er unterscheidet vier

Dimensionen, wie ‚Spiritual Care‘ als Präsenz und schließlich bezeugend inmitten säkularer Koordinaten verstanden werden kann.¹⁸

- Als erstes nennt Nolan die „Evocative Presence“. Sie ist tatsächlich pure Präsenz mit dem Ziel, beim Gegenüber eine Reaktion auszulösen. Passivität, die Aktivität buchstäblich evozieren will.
- Die zweite Form ist eine „Accompanying Presence“. Sie setzt auf begleitende, empathische, aufsuchende und körperliche Präsenz, die darauf zielt, dass das Gegenüber sich mitteilen möchte bzw. kann. Sie schafft Raum für das womöglich sonst Unaussprechliche. Ein Beispiel sind Praxen der Notfallseelsorge.
- Die dritte Weise ist eine „Comforting Presence“. Sie geht über die rein körperliche Gegenwart hinaus und möchte dem Gegenüber auf nonverbale Weise ein Gehaltensein vermitteln.
- Als letzte Dimension präsentiert Nolan die „Hopeful Presence“. Sie zielt auf eine „hope beyond recovery“, also Hoffnung über die Genesung hinaus. Dies wird im Beziehungsgeschehen vermittelt und bringt ein religiös gespeistes Verständnis zum Ausdruck.

Alle vier Dimensionen stehen für sich. Es geht sicherlich nicht um besser oder schlechter. Vor allem muss situativ immer geschaut werden, welche Weise der Zeugnisgestalt gerade wirklich angemessen ist. Dennoch soll hier die Frage gestellt werden, ob man sich für die generelle kirchliche und pastorale Gemengelage nicht etwas abgucken kann von diesen verschiedenen Ansätzen aus dem Bereich des Spiritual Care, vor allem, was dies als inneres Bild für die Zukunft einer Kirche bedeuten könnte, die tatsächlich realisiert, wie sie auf vielen gesellschaftlichen Feldern auf dem Rückzug ist.

Auffallend ist nämlich, dass präzise die Zeugnisdimension einer „Hopeful Presence“ zumindest der Sache nach recht aktuell von einem bekannten zeitgenössischen Denker aufgegriffen wird: Hartmut Rosa reflektiert im Kontext seiner Resonanztheorie im Anschluss an seinen Gesamtentwurf das Thema „Unverfügbarkeit“. Hier kommt er unter anderem auf Gott und die performative Kraft zu sprechen, für die schließlich Seelsorge heute

stehen kann. Es ist jene Kraft, die oben unter den Begriffen „Heilung“ und „heilsame bzw. therapeutische Seelsorge“ reflektiert wurde und die überdies für eine eigene Weise des Erinnerns stehen kann: „Nach meinem (laienhaften) Verständnis besteht der Kern des judäo-christlichen Gottesbildes [...] in einer resonanztheoretischen Vorstellung. Auch und gerade wenn Gott [...] als prinzipiell unverfügbar gedacht wird, ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch doch als eines der wechselseitigen Erreichbarkeit oder Bezogenheit konzipiert: [...] Responsivität bedeutet hier [...] ein gleichsam hörendes, auf-hörendes Aufeinanderbezogensein, das verwandelnde Kraft hat, aber beiden Seiten die ‚eigene Stimme‘ und die Antwortfreiheit lässt: Ob sich Resonanz einstellt und was aus ihr entsteht, bleibt unverfügbar offen. Meines Erachtens liegt diese Konzeption oder diese Form des Bezogenseins der Praxis des Betens zugrunde [...]. [...] [E]s geht [...] darum, ein entgegenkommendes Antworten oder Antwortgeschehen zu erspüren, dessen Inhalt eben nicht schon feststeht.“¹⁹

Erstaunlich sind nicht nur die Parallelen zwischen einer „Spiritualität der Hoffnung“, wie sie oben angeführt wurde, und einer Wendung des Resonanzkonzepts auf die Religion bzw. auf das Beten. Beide Male geht es überdies um die transformative Kraft des Religiösen bzw. Pastoralen, bei zugleich hoher Offenheit für Inhalt und Dichte dieses Ereignisses.²⁰

Wenn man die Wahrnehmungen zu Beginn sowie die bisherigen Reflexionen ernst nimmt, kann man für die Pastoral und ihre Zeugnisgestalt Folgendes festhalten: Unter forciert säkularen Bedingungen wird christliche Präsenz nicht mehr als solche gedeutet. Menschen gehen in eine Kirche und halten sie für ein historisches Konzertgebäude. Für Pastoral heißt das: Wir codieren unsere Präsenz innerhalb der Gesellschaft christlich, dies wird aber nicht mehr verstanden. Eigen- und Fremdcodierungen treten in einer Weise auseinander, dass sie sich nicht mehr im selben Koordinatensystem zu befinden scheinen. Die Phänomene bzw. Angebote sind in die Deutung des Individuums übergeben. Kirche bzw. Seelsorge verfügen über kein Copyright mehr über die Deutung dessen, was sie tun bzw. repräsentieren bzw. wann was aus dem „Verwahrensvergessen“ erinnert wird. Vor diesem Hintergrund lassen sich die Erkenntnisse, die oben unter anderem aus dem Spiritual Care Bereich gewonnen wurden, weiterdenken. Welches pastorale „Tool“ oder welche Haltung könnte hilfreich sein, um in diesen

Kontexten zumindest Schneisen zu schlagen, die hier und da hilfreich sein könnten? Dazu soll in aller Kürze ein narratives Verständnis von Pastoral vorgeschlagen werden.²¹

3. Narrative Pastoral: erste Gedankensplitter ins Offene

Es scheint auffällig, dass Menschen heute immer stärker erzählen. Je deutlicher die „großen Erzählungen“ sich als beendet erweisen, desto stärker scheinen Bedürfnis und Notwendigkeit zu werden, das die:der Einzelne selber erzählen muss, ja dem ganzen Leben eine narrative Grundstruktur gibt. Ob auf *social media*, ob in Talkshows, bei Streamingdiensten oder anderswo: Überall scheint das Erzählen zum Mittel der Wahl geworden zu sein. Erzählen ist stärker als Argumentieren, Narrationen überzeugender als logische Ableitungen. Was wissenschafts- und demokratietheoretisch sicherlich Stirnrunzeln verursachen kann, ist pastoraltheologisch interessant. Oben war das ‚Potential des Narrativen‘ bereits bei den Beispielen des Erinnerns angeklungen, die insbesondere narrativ konturiert waren. Offenbar gelingt es Menschen inmitten einer immer stärker zerklüfteten, heterogenisierten Kultur, mithilfe von Narrativen Menschen zu bewegen, zu beeinflussen oder zu überzeugen. Auffällig ist dies in der Werbebranche. Hier wird im Gegensatz zu früheren Zeiten nicht mehr etwa mithilfe von Zahlen oder Mengenaufweisen („Waschmittel XY ist besonders sparsam“) versucht, ein Produkt zu lancieren. Vielmehr werden Geschichten erzählt. In manchen Fällen sogar Heils- und Hoffnungsgeschichten.²² Eine positive Narration soll sich positiv auf das Produktimage auswirken. Da etwa der Konzern Edeka seine Weihnachtswerbung wiederholt auf diese Weise gestaltete, scheint dies zu funktionieren.²³ Was bedeutet dies nun für die aufgeworfene Fragestellung? Könnte womöglich ein Weg bzw. Ansatz einer zeitgemäßen bezeugenden Pastoral darin bestehen, jene „Hopeful Presence“ aus dem Spiritual-Care-Diskurs mit einem narrativen Ansatz zu verbinden?

Nicht nur die Werbung, sondern auch die Kognitionswissenschaft befasst sich mittlerweile mit der Bedeutung von Narrationen. Der deutsche in den USA lehrende Publizist und Kognitionswissenschaftler Fritz Breithaupt hat jüngst seine Forschungen zu diesem Thema veröffentlicht.²⁴ Er definiert an

einer Stelle wie folgt: „Neuronen [sind; J.L.] derart erfolgreich, dass sie sequenzielle Präsenzen erzeugen, dergestalt, dass Produzenten und Rezipienten [sic!] im Narrationsfluss [...] jeweils ähnliche Erfahrungen machen und ähnliche Emotionen durchlaufen. Mitgeteilt, also kommuniziert, werden Narrationen [...] Miterfahrungsangebote.“²⁵

Wenn dies zutrifft, dann verbergen sich in Narrationen tatsächlich Potenziale innerhalb einer weitgehend sequenzierten und fragmentierten gesellschaftlichen Wirklichkeit dafür, Gräben eines wechselseitigen Unverständnisses zu überbrücken. Es geht um „sequenzielle Präsenzen“, die ähnliche Erfahrungen ermöglichen. „Miterfahrungsangebote“ wäre das Stichwort auch für eine Pastoral inmitten des Vergessens des Christentums. Wäre es denkbar, die Seelsorge an sich, lernend von den Erfahrungen aus dem Spiritual Care-Sektor und seiner „Hopeful-Presence“, als ein narrativ konturiertes Miterfahrungsangebot zu denken? Was würde dies für eine kirchliche bzw. pastorale Präsenz bedeuten? Diese Fragen sollen hier bewusst offengelassen werden, um nicht in eine „Rezeptlogik“ von Pastoraltheologie zu verfallen. Dennoch bleibt wichtig festzuhalten, dass inmitten eines immer stärker verblassenden Bewusstseins für das Christentum ein simples Dasein bzw. kirchlich-pastorale Präsenz allein nicht reicht. Es muss ein Dasein sein, das Auskunft gibt. Weniger rational-kognitiv als mehr affektiv, emotional, empathisch und in all dem narrativ.

4. Wir können nicht nicht erzählen, oder: Was erzählen wir wodurch?

Wichtig ist allerdings abschließend noch die Bemerkung, dass das Narrative natürlich bei *allen* kirchlichen Praxisformen eine wesentliche Rolle spielen. Wir können nicht *nicht erzählen*. Da stellt sich die Frage, wie wir das Erinnern, aber auch kirchliche Präsenz als das „Einfach-nur-Dasein“ gestalten. Sicherlich ist und bleibt alles der Deutung Einzelner ausgesetzt und es gilt dies bewusst freizulassen. Denn ein Verfallen in alte Normativitäten würde der Kirche ganz gewiss nicht guttun und sicherlich eher als „Rückzugsgefecht“ gedeutet werden. Eben vor diesem Hintergrund bleiben allerdings folgende Fragen dringlich, die zugleich von der Perspektive einer erinnernden und dabei erzählenden „Hopeful Presence“ inspiriert sein könnten:

Wie erzählen wir von Hoffnung und Heil(ung) durch

- unsere Kirchengebäude?
- öffentliche Bilder – Medienpräsenz?
- diakonisches Engagement?
- unsere Präsenz in und durch Institutionen?
- den Habitus einzelner (kirchlicher) Personen?
- kirchliche Lehräußerungen?

Schaffen wir es also, die dem Christlichen ursprüngliche narrative Grundstruktur des Glaubens wiederzuentdecken und zu kultivieren? Oder verbleiben wir in innerkirchlichen oder -akademischen Streitigkeiten und lenken uns so wirksam von der sich beschleunigt fortsetzenden Säkularisierung ab?

An solchen Fragen wird sich die künftige Präsenz von Kirche und Christentum voraussichtlich wesentlich mitentscheiden. Anders gefragt: Wird es kreative Erinnerungsorte im Sinne einer heilenden oder „Hopeful Presence“ geben, die von der narrativen Grundstruktur der Gegenwart lernt und darin ihre eigene, ursprüngliche narrative Identität wiederentdeckt, oder kommen wir immer stärker zu einer verwaltet-depressiven kirchlichen Anwesenheit, die sich faktisch allerdings sichtbar bereits auf dem Rückzug befindet und die dann eigentlich nur noch die Wenigsten brauchen? Eine Frage, die für ein postkonfessionelles Zeitalter und alle seine unterschiedlichen Kirchentümer passen könnte.

Prof. Dr. Jan Loffeld ist Professor für Praktische Theologie an der Tilburg University School of Catholic Theology in Utrecht.

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu eine Beschreibung in: Jan Loffeld, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg i.Br. 2024, 15f.
- 2 Vgl. zur Methodendiskussion: Friederike Erichsen-Wendt / Johannes Wischmeyer / Edgar Wunder, Wie hältst Du's mit der methodischen Sorgfalt? (14.12.2023), <https://zeitzeichen.net/node/10867>; sowie den schönen Essay zu Weihnachten im Kontext der KMU: Christoph Marksches, Adventskranz oder Weihnachtsbaum? Präzise Zeitdiagnosen sind wichtig, nicht nur beim Weihnachtsschmuck (22.12.2023), <https://zeitzeichen.net/node/10910> (beide Aufruf: 20.3.2024).
- 3 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.), Wie hältst Du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023, 19–25, 32.
- 4 Johann A. van der Ven, Ecclesiology in Context, Kampen 1993, 105 (Übersetzung JL).
- 5 Thomas Petersen, Gehört das Christentum noch zu Deutschland?, in: FAZ (22.12.21), <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/christen-vielleicht-keine-mehrheit-mehr-abkehr-der-kulturtradition-17695452.html> (Aufruf: 20.3.2024).

- 6 Vgl. Ulrich Kropac / Miriam Schambeck (Hg.), Konfessionslosigkeit als Normalfall. Religions- und Ethikunterricht in säkularen Kontexten, Freiburg i.Br. 2022.
- 7 Aleida Assmann, Formen des Vergessens, Göttingen ⁵2020 (2016).
- 8 Ebd. 40f. Vgl. parallel zu Assmann auch: DFG-Netzwerk Kommunikationswissenschaftliche Erinnerungsforschung (Hg.), Handbuch kommunikationswissenschaftliche Erinnerungsforschung, Berlin 2023; sowie: Ljiljana Radonic / Heidemarie Uhl (Hg.), Gedächtnis im 21. Jahrhundert. Zur Neuverhandlung eines kulturwissenschaftlichen Leitbegriffs, Bielefeld 2016; Herman Blume / Elisabeth Großegger (Hg.), Inszenierung und Gedächtnis, Bielefeld 2014.
- 9 Vgl. Mirella Klomp, Re-Staging the Passion after the Death of God, Leiden / Boston 2021. Generell zur Popularität der Passionserzählung in den Niederlanden: Erich van den Hemel, Passie voor de Passie. De Matthäus, The Passion en andere passiespelen in ontkerkelijkt Nederland, Utrecht 2020.
- 10 <https://www.catharijneconvent.nl/tentoonstellingen/zininkerst/> (Aufruf: 22.4.2024).
- 11 Die Literatur hierzu ist auch mittlerweile sowohl deutschsprachig als international als uferlos. Für einen ersten Überblick vgl. aktuell: Eckhard Frick, Spiritual Care von A-Z, Berlin 2021.
- 12 <https://www.dbk.de/presse/videobeitraege> (27.9.2022).
- 13 Vgl. Anke Liefbroer, Interfaith Spiritual Care, Hilversum 2020.
- 14 Vergleichbares gilt für die „Desaster Rituals“.
- 15 Tomáš Halík, Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitanzeige, Freiburg i.Br. 2022, 261f.; vgl. auch ders., Geduld mit Gott, Freiburg i.Br. 2010, 98–120.
- 16 Prominent: Isidor Baumgartner, Heilende Seelsorge, in: ders. / Walter Fürst (Hg.), Leben retten. Was Seelsorge zukunftsfähig macht, München 1990, 89–124. Zu einem Überblick: Doris Nauer, Seelsorgekonzepte im Widerstreit. Ein Kompendium, Stuttgart 2001, 234–250.
- 17 Isidor Baumgartner, Heilende Seelsorge, 122f.
- 18 Steve Nolan, Spiritual Care at the End of Life. The Chaplain as 'Hopeful Presence', London 2012. Vgl. dazu ausführlich Traugott Roser, Spiritual Care. Der Beitrag von Seelsorge zum Gesundheitswesen, Stuttgart ²2017, 236ff.
- 19 Hartmut Rosa, Unverfügbarkeit, Wien / Salzburg 2019, 67f.
- 20 Nicht zufällig diskutiert man innerhalb des niederländischen Spiritual-Care-Sektors daher die Bedeutung von Ritualen, da eben sie für diese transformativ-performativen Erfahrungen stehen können.
- 21 Vgl. dazu ausführlicher meinen Versuch: Jan Löffeld, Geschichten verbinden. Auf dem Weg zu einem narrativen Pastoralverständnis, in: Münchener Theologische Zeitschrift 3/2024 (im Erscheinen).
- 22 Vgl. etwa prominent den Edeka-Werbespot „Heimkommen“, <https://www.youtube.com/watch?v=V6-0kYhgoRo>, oder „Zusammen wird's ein Fest“: <https://www.youtube.com/watch?v=bahWtpQ6eKs> (beide Aufruf: 13.1.2024).
- 23 Vgl. ebd.
- 24 Fritz Breithaupt, Das narrative Gehirn. Was unsere Neuronen erzählen, Berlin 2022.
- 25 Ebd., 32.

Saman Mahdevar

Between the Two Worlds: Christology in the Early Sources of Shi'ism



*"[Jesus] is indeed a portent of the Hour;
so, doubt not concerning [the Hour] and follow Me.
This is a straight path."*¹
(Qur'an 41:63)

1. Between Jesus and 'Īsā

How can we talk about Jesus in Islam? Is it even possible to speak of a person called 'Īsā al-Masīḥ in Islam, assuming that he is the same as the Jesus Christ of Christianity? The striking resemblance between the Islamic 'Īsā and the Christian Jesus might suggest such a possibility. The question remains, however, whether each tradition should isolate Jesus Christ exclusively within its own boundaries, or whether crossing these boundaries might lead to a deeper understanding. Does blurring these inter-religious boundaries create unnecessary confusion, or does seeing one's own Jesus through the eyes of the other enrich our understanding?

The Qur'an provides a framework for exploring the interreligious interpretations of Jesus, portraying him as a *muslim*² and prophet of Allah. This invites Muslims to view themselves from externalized internal eyes and encourages Christians to understand Islam from an insider's perspective. This paper proceeds on the premise that the concept of "translatability" aids in comprehending Jesus within the context of Muslim and Christian sources.³

A key methodological consideration for this analysis is the incorporation of the plurality of traditions. Islamic sources comprise primarily of compiled narratives, known as *hadiths*, from revered figures such as the prophet Muhammad and the Imams, as per the Shi'ite tradition. When examining the contentious topic of Christianity, a wide-ranging and occasionally inconsistent assortment of *hadiths* is recounted. The compilation processes were shaped by evaluating the authenticity of the narrators, the socio-political context of narration and compilation, Muslim-Christian relations, and the influence of authorities and institutions. Consequently, the portrayal of the Islamic figure of Jesus differs in Islamic sources, depending on the compiler, denomination, place, and time of compilation. The study avoids projecting

varied Islamic narratives to establish an all-encompassing portrayal of the Islamic Christ. Instead, it aims to explore the portrayal of Jesus Christ by bringing to light typically obscured Islamic references from the early Shi'ites of the 10th and 11th centuries.⁴

2. The Ambiguity of Islamic Christology

In Islamic literature, Jesus (ʿīsā) is a captivating personality. Muslim opinions of Jesus differ widely, encompassing notions of him being Muhammad's friend or foe, rival or ally. Although Jesus holds a significant position in the Qur'an, he is mentioned less frequently than Moses, Mary, or Abraham within the succession of Qur'anic prophets from Adam to Muhammad. However, Jesus is portrayed distinctively as a prophet possessing not only moral virtues and miraculous abilities but also enigmatic divine titles.

The representation of Jesus in Islam is ambiguous. He has a close association with the Holy Spirit in the Qur'an, being referred to as the Messiah (*"al-Masīḥ"*), the Spirit (*"rūḥ"*), the Word (*"kalimat"*), and the Sign (*"āyah"*) of Allah.⁵ The Qur'an narrates accounts of the Virgin Birth,⁶ providing supernatural food to his disciples,⁷ Crucifixion, and Ascension.⁸ The initial acceptance of Jesus in the Qur'an has developed over time, leading to the emergence of intricate forms and narratives within Islamic eschatology and Shi'ite Imamology.

However, the glorification of Jesus in the teachings of the Qur'an has not led to easy acceptance of Christianity.⁹ The Qur'an aligns itself with the faith of Abraham, purposely refraining from associating exclusively with Judaism or Christianity. This position has, in certain Islamic institutions, evolved into a complete denial and even the excommunication of Christians. Gabriel Said Reynolds, an American scholar of Islamic studies, outlines in his chapter on "The Islamic Christ" at least three forms of anti-Christian discourse used by later Muslims: Treatises concerning the Refutation of Christians (*"al-Radd 'alá al-Naṣārā"*); the critique of Christianity, which serves as a defense or even an essential aspect of Islamic theology (*"kalām"*); and contemporary debates and polemics. Common

Christian beliefs about Jesus Christ are rejected through these forms.¹⁰ For instance, certain Muslim scholars, like Abū ‘Īsā al-Warrāq (d. 247/861–2), have rejected the concept of the Trinity and the death of Jesus,¹¹ whereas others, such as Qāḍī ‘Abd-al-Jabbār (d. 415/1024), have argued that Muhammad fulfilled the Biblical prophecies and created Islamic interpretations of the Bible.¹²

The ambiguous nature of Islamic Christologies prompts the question: To what extent does the veneration of Jesus in the Qur’an serve to polemicize against Christianity through a Trojan horse gift, and to what extent does it constitute a fundamental aspect of Islamic faith? Reynolds bases his support for the first proposal primarily on Sunni traditions from the medieval period, whereas this study examines the role of Islamic Christology amongst early Shi’ite Muslims.

3. The Shi’ite Islamic Figure of Jesus Christ

It is crucial to understand how early Muslims reconstructed the narrative of Jesus. The designation of Jesus Christ as “a portent of the Hour” in the Qur’an (43:61) raises questions about its significance for the early Islamic community. To rediscover the Islamic account of Jesus, it is necessary to investigate the notion of an original Gospel, the rejection of Christ’s divinity, the significance of Jesus’ ascension after his crucifixion, and the expectation of his eschatological return. All these aspects are essential for portraying Jesus uniquely within the Shi’ite Islamic tradition.

3.1. The Gospel of Jesus

The Shi’ite commentary of the 20th century *Tafsīr al-Mīzān* distinguishes “the Gospel of Jesus” from the Synoptic gospels written after the death of Jesus.¹³ The Qur’anic conception of the Scriptures sees the Torah (Tawrāt) and the Gospel (Injīl) as revelations to Moses and Jesus, respectively, from the same God who revealed the Qur’an to Muhammad.¹⁴ According to a Shi’ite *hadith*, the authentic Gospel was dictated (“*imlā*”) by Jesus, the Son

of Mary, and afterward, his beloved disciple¹⁵ [= Peter?] ¹⁶ wrote in his handwriting (“*khaṭṭ*”). The Gospel consists of accounts of events that occurred after Jesus and the names of kings who succeeded him. It foretells future events and rulers, including a prophet descendant of Ishmael along with their allies and adversaries, in addition to Jesus’ second coming.¹⁷

This question remains pertinent whether the Gospel of Jesus is linked to a historical Scripture accepted by certain Christian sects from the seventh century or if it represents a spiritual revelation to Jesus depicted as a metaphorical book. Many Muslim traditions distinguish the Qur’an from the Torah and Gospel by the notion of falsification (“*tahrīf*”), which describes the present Bible as having been falsified out of evil. The Qur’an (2:146) contends that Jewish and Christian groups have concealed the truth of their own Scriptures.¹⁸ Muslim scholar Qāḍī ‘Abd-al-Jabbār identifies the origin of falsification in the influence of Pagan Roman overlords on the Bible,¹⁹ a notion also supported by historical-critical Biblical studies.²⁰ However, the Qur’an is believed to reveal the concealed internal truth of the Bible. Mainstream Islamic schools generally hold the belief that God guided the process of Qur’anic canonization, ensuring the preservation of the original revelations. This view to the Bible may serve as an apologetic device for Muslims to counter Christians based on their own faith.

Despite the dominant doctrine of the divine preservation of the Qur’an, certain esoteric Shi’ite accounts hold the belief that the Qur’an has also been falsified by Muslim Caliphs. The present version of the Qur’an, titled *al-Muṣḥaf al-‘Uthmānī*,²¹ was compiled, canonized, and enforced as the authoritative source for all Muslims 19 years after the death of Muhammad.²² The *Silent Qur’an and the Speaking Qur’an*, a recent publication of the scholar of Shi’ite studies, Mohammad Ali Amir-Moezzi, outlines two Shi’a views on the distortion of the Qur’an: The first view, prevalent among early Shi’ites, argues for the deletion of many verses. The second view posits that the Qur’an has been subject to tampering and alteration, attributed to Muslim authorities of the seventh century, such as Ibn Ziyād, Al-Ḥajjāj b. Yūsuf al-Thaqafi, and Hichām ibn ‘Abd al-Malik.²³ Therefore, early Muslims who were critical of the sovereign may not have been motivated to base their apologetics on the incorruptibility of the Qur’an, as opposed to the Gospel of Jesus.

If the corruptibility of the Gospels and Torah does not serve as evidence for the superiority of the canonized Qur'an, what is the significance of the assumption of an original version of the Gospel of Jesus? One possible explanation is suggested by Jan Van Reeth, who argues that the Qur'anic use of the term Injil might have been influenced by the Diatessaron's harmonized Gospel, widely used in early Christian communities, particularly in the Syriac-speaking world.²⁴ Therefore, by referring to the Injil, the Prophet Muhammad could underscore the unity of the Gospel's esoteric message, aligning himself with earlier figures who sought to restore the original teachings of Jesus.²⁵ Van Reeth also argues that Muhammad, in Qur'an 61:6, identifies himself with the Paraclete or Ahmad according to the Diatessaron.²⁶ Even though this argument involves a significant degree of speculation, it is at least plausible to suggest that Muhammad viewed his mission as an eschatological one, aimed at summoning the occult knowledge of the divine, as the Gospel of Jesus is promised. The recognition of falsification necessitates an eschatological promise, suggesting that the original forms of these Scriptures will be restored in the end times. According to Shi'ite *hadith*, the eschatological Scriptures will be the criteria for the judgment of Jewish, Christian, and Muslim groups.²⁷ Eschatologically, everything worldly is considered imperfect before the end times, and even the Scriptures are not exempt from this understanding.

3.2. The Nature of Christ

The divinity of Jesus is a highly controversial aspect of Christology from the perspective of Islamic apologetics. Islamic beliefs regarding Jesus contain ambivalence, simultaneously revering him while stressing his humanity. Ambiguously, the Qur'an resists providing a theoretical formulation of Jesus' divine nature while exalting him as the Word or the Spirit of God.

The Qur'an appears to reconstruct some Christian narratives, employing its strictly monotheistic hermeneutical key. For example, the Qur'an (3:49) narrates Jesus performing miracles, like creating a bird from clay, reminiscent of the Infancy Gospel of Thomas. However, it clarifies that these miracles are dependent on God's permission,²⁸ thereby reinforcing the human aspect of Jesus. Additionally, it draws a parallel between Adam and Jesus but uses

this comparison to refute the interpretation of his divine nature,²⁹ which can be found in Paul's writings and Syriac Christian texts such as the Cave of Treasures.

The comparison between Adam and Jesus finds its context in the encounter between Muhammad and a Christian bishop from Najran. According to an Islamic *hadith*, a group of Christian scholars, led by their bishop named 'Abd al-Masih, came to the presence of Muhammad in the city of Madi-nah and asked, "Describe to us the nature of Jesus Christ's creation."³⁰ This *hadith* mirrors the schism within the Christian Church that arose after the Chalcedonian Council (451 CE) and the continued debates within the Syriac church regarding the nature of Christ. Furthermore, it suggests that even early Muslims were encouraged to participate in this debate, suggesting that the boundaries between Christian and early Muslim identities may not have been as rigid at that time. The significance of criticizing the divine nature of Christ in the Qur'an can be understood through the lens of recent research, particularly within the context of two key aspects:

First, the Qur'an views the notion of the divine nature of Christ as the theological discourse of the Byzantine Empire. It describes Mary and Jesus as "both of them ate food,"³¹ possibly alluding to the Wedding at Cana (Joh 2), and advocates the absolute dependence of Jesus on God. In their book *Prophetin – Jungfrau – Mutter*, Muna Tatari and Klaus von Stosch view the Qur'anic verse as a critique to be directed at the Christology of Julian of Halicarnassus, an anti-Chalcedonian theologian of the sixth century. Julianism posited that Jesus' need to eat was a result of the fall, advocating for the incorruptibility of Jesus' body as a potential solution to reconcile the schism within the church. However, from Muhammad's perspective, the discussions regarding the divinity of Christ had evolved into a political debate mediated by the Roman Empire.³²

Second, this critique of Imperial Christology might be fueled by the rise of apocalyptic monotheism in the milieu of the Qur'an. Fred M. Donner's *Muhammad and the Believers: On the Origins of Islam*, explores the rise of monotheism in 6th-century Arabia and its appeal to adherents of Judaism and Christianity. Donner argues that early believers of Islam cannot be clearly distinguished as a separate group from other monotheists. The community

of believers included Jews, Christians, and other monotheists who practiced piety and asceticism. The term “*muslim*” originally encompassed all monotheists, including Jesus’ disciples.³³ The Qur’an makes a distinction between those who believe (“*āmanū*”) in Christ and those iniquitous (“*fāsiqūn*”),³⁴ implying that its critiques should not be extended to all Christians. However, over time, the general concept of submission (“*islam*”) became specifically associated with those who adhered to the Qur’anic laws. The shift from “*muslims*” to “Muslims” was shaped primarily under the influence of the imperial theology of Umayyad Caliph Hishām ibn ‘Abd al-Malik, who was previously mentioned in the context of the canonization of the Qur’an. Muhammad’s mission was not a call to a new religion but rather a prophetic message aligned with contemporary beliefs, urging people to prepare for the Day of Judgment.³⁵

By synthesizing the Qur’anic perspective on the divine nature of Christ, the inclusiveness of the conception of *muslims*, and the divine titles of Christ in the Qur’an, it is hardly plausible to conclude an exclusivist Christology. Rather than being a polemical tool in shaping the identity of Muslims, this critique seems to be more closely related to the broader apocalyptic monotheistic currents in late antiquity. The Qur’an opposes the pseudo-philosophical speculations about Jesus’ nature without rejecting the revelation of divinity in history through the person of Christ.

3.3. The Crucifixion and the Ascension of Jesus

Traditionally, Muslims maintain that Jesus was not crucified and another person, Judas Iscariot, a volunteer disciple, or a thirteenth apostle, has been mistaken for him. According to the contemporary Shi’ite commentary of *al-Mīzān*, the Qur’an addresses the People of the Book [here Jewish people]’s questioning about the sending down of a complete book from God, which they desired.³⁶ The Qur’an responds by highlighting common flaws among the People of the Book, and then it specifically addresses the Crucifixion, stating that Jews “did not slay him; nor did they crucify him, but it appeared so unto them,” but instead, “God raised him up unto Himself.” (Qur’an 4:157–158) Whilst it is historically plausible to interpret the verses as negating the responsibility of Jewish people for Jesus’ death, it does not align with the critical tone of the Qur’anic context.

Notwithstanding, some other verses in the Qur'an raise potential issues with the traditional Islamic theories of Crucifixion. For instance, verse 5:117 envisions an eschatological dialogue between Jesus and God, where Jesus disavows his divinity and acknowledges his death as "when take me [to Thyself]."³⁷ Additionally, the Qur'an portrays the miracle of Jesus speaking in infancy as a prayer that includes a mention of his future death, "the day I die."³⁸

Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, the author of *al-Mīzān*, seeks to reconcile these ostensibly contradicting verses, using the reference point of verse 4:157 to support the traditional theory that Jesus was not crucified. Its argument can be summarized as follows:³⁹

- A. According to the Qur'an 5:117 (mentioned above), Jesus is/was a witness to his people only until his death.
- B. However, the Qur'an 4:159 states that Jesus will be a witness to all Christians throughout history.⁴⁰
- C. Therefore, Jesus may not die before any of his believers. It means that, from the perspective of the Qur'an, he did not die on the Cross. These verses mention the death of Jesus during the end times when he returns to Earth and dies after the defeat of evil.

However, the argument of Ṭabāṭabā'ī confuses two meanings of death in the Qur'an: ordinary death ("*mawt*") and taking the soul by God ("*tawaffā*").⁴¹ While the former is used in B, the latter is used in A. The confusion in *al-Mīzān*'s argument weakens its case against Jesus' death on the Cross.

An alternative interpretation could be that the Qur'anic Jesus, while potentially facing the Cross, experienced an exalted form of death ("*tawaffā*") in which his soul was taken by God. This understanding aligns with the concept of *tawaffā* being used in the prayer of Joseph to signify true devotion to God, but not contradicting the common understanding of death.⁴²

The Qur'anic critique in verse 4:157 is primarily directed at those who disputed Jesus' fate while were uncertain about whether he was killed or

crucified. The Qur'an chastises their lack of knowledge and reliance on speculation.⁴³ The death of Jesus remains a divine mystery beyond human comprehension, and the Qur'anic emphasis is on reshaping the narrative so that it *appears* as if the oppressors failed in their attempt to crucify Jesus.

The significance of this narrative for the Qur'an lies in the promise that all Muslims must be prepared for the imminent Day of Resurrection. Thus, the Crucifixion's importance culminates in the ascension of Jesus, and Christians are called to be prepared for his near-at-hand return. This perspective sets the stage for further exploration of the eschatological return of Jesus.

3.4. The Eschatological Return of Jesus

Although the Qur'an does not explicitly foretell the return of Jesus, it refers to him as "a portent of the Hour." *Al-Mizān's* commentary offers two possible interpretations. Firstly, Jesus embodies the miracles of being born without sexual intercourse and bringing the dead back to life, thus representing God's will for the resurrection of creation in the hereafter. Secondly, the descent of Jesus to Earth will serve as an eschatological sign for the faithful.⁴⁴ The latter is more prevalent in Shi'ite *hadiths*, which suggest that Jesus will precede the Twelfth Imam, Qa'im, announcing his arrival and accompanying him in the eschatological struggle.⁴⁵ Notably, while Shi'ite accounts stress the return of Jesus in their eschatological imagery, they simultaneously fade his concrete role in the end-times.

The lack of explicit mention regarding the second coming of Jesus in the Qur'an has led to uncertainties. On the one hand, the dominant Muslim traditions view Jesus as the agent who will convert Jewish and Christian individuals to Islam. He is depicted as the one who will defeat the anti-Christ (*"dajjāl"*), affirm the supremacy of Islam, command his believers to embrace Islam, and destroy Christian symbols and crosses.⁴⁶ On the other hand, in most of the Shi'ite eschatological sources, Jesus is not expected to convert people to Islam or play an active military role in the wars. Angels are the primary agents of the eschatological events, and the imagery of killing anti-Christ by Jesus is obscured. Why is Jesus depicted so passive in Shi'ite eschatology? Is this depiction merely a minimal technical solution to

preserve the primacy of Qa'im while accounting for Jesus' second coming? But if the Shi'ite Imams were hesitant to incorporate Jesus into their eschatology, why did they not follow the Qur'an's approach to negate or obscure his final return?

To make sense of the significance of Jesus in relation to Qa'im, we may consider the concept of "apocalyptic dualism" and the dichotomy of revolution-revelation as a theoretical framework. The eschatological promise necessitates an earthly transformation (*revolution*), but this transformation requires a leap from the order of creation, empowered by divinity (*revelation*).⁴⁷ The apocalyptic hero may not be a solo player. Both Islamic and Christian sources depict eschatological figures in connection with other complementary beings. Therefore, to understand how the Muslim and Christian apocalyptic pairs operate in the end-times, it is highly beneficial to explore two types of Islamic narratives that exhibit striking structural similarities with the Biblical prototypes of Jesus in relation to the Son of Man and John the Baptist.

3.4.1. Son of Man

The comparison between the eschatological return of Shi'ite Qa'im and the Biblical figure of the Son of Man is an intriguing one, and it highlights some structural similarities between the two traditions.

Table 1 Jesus, Qa'im, and Son of Man

<i>Shi'ite Narrative</i> ⁴⁸	<i>I Thess 4:16–17 (NIV)</i>
A caller from the heavens will call by the name of the one (Imam) vested with authority, Imam the Qa'im. Those in the East and those in the West will hear it [...] Everyone will be startled by that voice [...] For, indeed, the first voice will be the voice of Gabriel, the trusted spirit, peace be upon him.	For the Lord himself will come down from heaven, with a loud command, with the voice of the archangel and with the trumpet call of God, and the dead in Christ will rise first. After that, we who are still alive and are left will be caught up together with them in the clouds to meet the Lord in the air.

The figure of the Son of Man has various connotations, ranging from references to Michael or Jesus in the Bible to Gabriel or Qa'im in Islamic literature. In certain sections of the Hebrew Bible, like in Ezekiel, *ben-adam* is employed as a prophetic title for the individual speaking (Ezek 2:1). In Isaiah 19:1 and 13:5, it is interpreted as the Lord riding on clouds. In the Book of Daniel 7:13 and I Enoch, the Son of Man appears as a celestial figure, symbolizing the restoration of divine sovereignty and judgment over the world. According to Collins' analysis of Daniel 7, the figure most likely represents the archangel Michael, who symbolizes the Jewish people on a heavenly level.⁴⁹ In the Gospels, Jesus predicts the appearance of the Son of Man, who will come in the clouds with great power and glory (Mk 13:26 and Lk 21:27). Although Jesus himself is identified as the Son of Man, he recognizes the eschatological importance of this figure (Mk 8: 31–38). Son of Man is predicted to dispatch angels to eliminate evil (Mk 8: 31–38), while the concept of this action is inferred as being attributed to Jesus himself in the book of Revelation (Offb 1:7).

The Islamic eschatological visions must be contextualized within the plurality of Judeo-Christian images of the Son of Man. Certain Shi'ite perspectives associate the Son of Man with Qa'im due to etymological grounds, contending that Jesus prophesied the arrival of Qa'im.⁵⁰ However, this argument is distinct from the *hadith* recorded by al-Nu'mānī (Table 1), which designates Gabriel as the heavenly being prophesying the end of times.

Qa'im is reserved for appearing on Earth, behind the city of Najaf,⁵¹ and leading an earthly revolution. Shi'ite eschatology does not explicitly identify the promised Son of Man, be it Jesus, Qa'im, Michael, or Gabriel. However, this concept is utilized to depict the celestial companions of Qa'im in the final war, from which most of its warriors originate from the heavenly realm. The imagery highlights the element of revelation and the divine aspect of eschatology, leading to the conclusion that the end of time encompasses not only an earthly revolution but also a radical transformation of creation.

3.4.2 John the Baptist

One of the principal stories about Jesus in Islamic traditions relates to his inclusion in Islamic communal prayer behind Mahdi (Qa'im). Praying behind the other in Muslim cultures may signify the recognition of their superior spirituality. One may argue that the portrayal of Jesus behind the Imam in prayer is a polemical construction, intending to exhibit the superior status of Mahdi and the prevalence of Islam over Christianity. Nevertheless, this inference counteracts the prophecy that Christians will not convert to Islam, as previously mentioned. Certain Islamic narratives anticipate the widespread conversion of Christian and Jewish communities to Islam.⁵² If Shi'ism adhered to the assumption of the ultimate triumph of Muslims, they could compile exclusive *hadiths*. However, the narrative of conversion to Islam is not compiled in the earliest eschatological books of *al-Ghaybah* [the Occultation] by Al-Nu'mānī, Shaykh al-Ṭūsī, or Shaykh al-Ṣaduq. Rather, the narratives are compiled according to which Christians would embrace the original Gospel and true Christianity in Christ, while even many Muslims would be rejected by Qa'im.⁵³ Therefore, the central question of the research remains: what is the significance of Jesus' prayer behind Qa'im?

The eschatological Shi'ite narratives demonstrate a sense of reverential wonder towards Jesus' prayer behind the Qa'im, usually without elaboration. Despite the inclusion of brief conversations between Mahdi and Jesus in established Sunni *hadiths*, such dialogue was not compiled in Shi'ite *hadiths* until the 17th century by Al-Ḥurr al-ʿĀmilī. Although a Shi'ite book from the 11th century, *Kashf al-ghumma fī ma'rifat al-a'imma* [Lifting the Hardship in Knowing the Imams], presents this narrative, it is methodologically grounded in the preference of Sunni sources and the negation of esoteric Shi'ite sources.⁵⁴ Early Shi'ite sources maintain silence on Jesus, leaving his eschatological significance obscured. Thus, we can consider later sources only for depicting an *imaginative variation* of this narrative.

The prayer of Jesus behind Qa'im could potentially elicit resemblances to his baptism by John the Baptist, as portrayed in the Gospel of Matthew. The relationship between Jesus and John the Baptist presents a model for reflecting on the structure of the Islamic eschatological narrative.

Table 2 Jesus, Mahdi, and John

<i>Shi'ite Narrative</i> ⁵⁵	<i>Shi'ite Narrative Based on Sunni Sources</i> ⁵⁶	<i>Mt 3:13–15 (NIV)</i>
Jesus [...] descends from heaven. [...] People submit to [Qa'im] until Jesus descends on the last of them (=Qa'im?), and Jesus prays behind him.	Jesus, the son of Mary, will descend and their leader [Mahdi] will say, "Come and lead us in prayer." Jesus will reply, "No, some among you are leaders over others as an honor from Allah for this nation."	Then Jesus came from Galilee to the Jordan to be baptized by John. But John tried to deter him, saying, "I need to be baptized by you, and do you come to me?" Jesus replied, "Let it be so now; it is proper for us to do this to fulfill all righteousness." Then John consented.

Three narratives of Table 2 emphasize the humility and submission of Jesus toward God's will. In the Gospel of Matthew, Jesus demonstrates his obedience to God's plan by undergoing baptism, even though he is considered sinless. Similarly, in the Islamic narrative, Jesus's gesture of praying behind the Imam during the morning prayer showcases his humility and openness for the apocalyptic moment. Furthermore, they involve another person expressing hesitation toward Jesus. In the Christian text, John feels unworthy to baptize Jesus and questions why Jesus is coming to him. In the Sunni-grounded Shi'ite narrative, the Imam initially steps back in reverence for Jesus, but Jesus affirms the significance of the Imam's role in leading the prayer. The early Shi'ite sources present a mute performance of Jesus and Qa'im without any apparent reservation. In the Shi'ite narratives, a revolutionary-earthly figure mediates the ritualistic performance. Neither John nor Qa'im descend from heaven. John inaugurates the mission of Jesus, and Qa'im leads his apocalyptic prayer. It is not yet clear whether there has been any deliberate allusion to the Christian story, but this parallel may help us find a more coherent explanation of the eschatological figure of Islamic Jesus.

Islamic traditions hold John the Baptist in high regard, with the Qur'an drawing a parallel between him and Jesus and venerating them equally in their birth, death, and resurrection.⁵⁷ John's childhood and death are critical symbols in Islamic Shi'ite soteriology. His infant prophecy is firstly a model and evidence for the Shi'ite tradition to argue for the Imamate of Qa'im in his early years.⁵⁸ John's death represents the prototype of the tragedy of Shi'ite history, specifically the death of the Third Imam (Hussein) in the Battle of Karbala (680 CE). A Shi'ite *hadith* highlights John's significance by stating that "the heavens did not weep except for John and Hussein."⁵⁹ John the Baptist is associated with Qa'im and Hussein. Shi'ite salvation history is defined by these two figures, one of whom was martyred and the other who will avenge the martyrdom. The figure of John, a rebel-martyr, arguably represents this duality in Shi'ism.

Shi'ite Imamology may have adopted the soteriological ideal of John the Baptist to shed light on the role of the Imam in the coming of Jesus. However, a more comprehensive understanding emerges when considering the broader context of eschatological *prototypes* in Shi'ite hagiology. The prophets and memories serve as *prototypes* and provide categories for preserving eschatological hope in times of suffering and persecution. A Shi'ite *hadith* exemplifies this pattern, stating that "[Qa'im] is in Occultation, just like the occultation of Joseph, and his return will be similar to the return of Jesus, son of Mary."⁶⁰ The second coming of Jesus is summoned to make the Shi'ite eschatology meaningful. Qa'im consummates a divine history that is shaped by the suffering of prophets.

The narratives of Jesus, John the Baptist, and Son of Man encompass extraordinary apocalyptic themes to be remembered, particularly in the first few centuries following the death of Muhammad, in times of the persecution of Shi'ites. The political context of Shi'ism provides a hermeneutical key to understanding the history of salvation through an apocalyptic framework. For those who are suffering, time may appear to be on the brink. The Shi'ite apocalypse does not aim to polemicize against non-Muslims but rather to re-enact the memory and intensify the eschatological sense of time. Jesus remains passive in the eschatology of Shi'ism. He descends from Heaven, not to lead an apocalyptic war nor to confess the superiority of Islam. His role is confined to witnessing Judeo-Christians and praying with the Muslims. Jesus is *re-eschatologized* to symbolize the end of time.

4. Conclusion

Early Shi'ite Muslims may have reconstructed the story of Jesus based on two connected fundamental principles: *anti-authoritarianism* and dualistic *apocalypticism*. The prevalent influence of apocalyptic beliefs during late antiquity, heightened by contexts of persecution and revolution, primarily impacted Shi'ism, esotericism, and Sufism. The faithful are urged to maintain their fidelity in negativity and perceive the world in a state of extreme anticipation and uncertainty under this apocalyptic outlook. The Qur'an presents a vision that allows for fluidity and indeterminacy in understanding religions. Apocalypticism challenges temporal authorities and prevailing orders marked by sin and injustice, while anti-authoritarianism critically rejects the eternal power claimed by oppressors. Jesus transcends the two spheres of Christians and Muslims, as well as the dual realms of Earth and Heaven. In this context, the portrayal of Jesus Christ in early Islamic Shi'ite traditions depicts a figure that contradicts those in power, embodying the fervent hope of defeating evil.

The Shi'ite Christology emphasizes four elements: The Gospel, nature, and the Crucifixion of Jesus Christ, all converging towards his ultimate return. This final element *re-eschatologizes* Jesus and his story, preventing him from being reduced to a mere pious rebel who was crucified, or presented as a deity supporting the political and military power of empires. He is not depicted as an inadequate prophet of history who reappears during the end-times solely to acknowledge the supremacy of Muslims. Rather, his tale is reconstructed as an incomprehensible excess of time. He is the timeless Word of God, who spoke during his childhood and dictated the Gospel, however, his extended speeches are hardly present in the Scriptures. Instead, he is perceived through motionless and soundless depictions as a "portent of the Hour." His soteriological role, his involvement in the apocalyptic battle, and his post-apocalyptic significance remain largely unanswered.

Saman Mahdevar, who studied Philosophy of Religion at the University of Tehran, Iran (2018–2021) and Ecumenical Studies at the University of Bonn (2021–2023), is currently researching eschatology and the concept of apocalypse within the context of Abrahamic religions.

Bibliography

Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ḥurr al-ʿĀmilī, *Ithbāt al-Hudāh Bi-al-Nuṣūṣ Wa al-Muʿjizāt* [Proof of Guidance Through Sources and Miracles], Vol. 1,5, Beirut: Muʿassasat al-ʿĀlamī lil-Maṭbūʿāt, 2004.

al-Sayyid Ḥāshim al-Baḥrānī, *Bahjat al-Nazar, Fi ithbāt al-Waṣāyah wa-al-Imāmah lil-Aʿimmah al-Ithnay ʿashar* [The Delight of Vision in Proving the Wilayah and Imamate of the Twelve Imams], Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 2006.

Muḥammad ibn Ismāʿīl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3, Beirut: Dār Ṭawq al-najāh, 2001.

Qāḍī ʿAbd al-Jabbār, *Tathbīt Dalāʾil al-Nubūwah: A Parallel English-Arabic Text* [Critique of Christian origins], Translated by Reynolds, Gabriel Said; Samir, Khalil, Provo Utah: Brigham Young University Press, 2010.

Muḥammad b. Ibrāhīm al-Nuʿmānī, *Kitāb al-Ghayba* [The Book of Occultation], Translated by Ghaffari, Muhammad Javad, Second Edition, Tehran: Sadough, 1997.

Abū ʿIsā Muhammad ibn Harūn al-Warrāq, *Kitāb al-Radd ʿalā al-Thalāth Firaq Min al-Naṣārā* [Refutation of the Three Groups of Christians], Cambridge, 1992.

Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Silent Qurʾan and the Speaking Qurʾan: Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor*, New York: Columbia University Press, 2016.

John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*, Second edition, Minneapolis: Fortress Press, 2014.

Fred McGraw Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge: Belknap, 2010.

Abū ʿAbdallāh Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* [A Collection of Hadith by Ibn Hanbal], Beirut: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1993.

ʿUbayd Allāh ibn Aḥmad Ḥaskānī, *Shawāhid al-tanzīl li qawāʾid al-tafḍīl* [Evidence of the Revelation of the Rules of Preference], Translated by Rouhani, Ahmad, Qom: Dār alhudā, 2001.

Āyatullāh Muḥammad Hādī Maʿrifat, *Al-Tamhīd fi ʿulūm al-Qurʾān* [A Prolegomenon to Qurʾanic Sciences], Vol. 1, Qom: Muʿassasat al-Nashr al-Islāmī, 1991.

Rasoul Jafarian, *ʿAlī b. ʿIsā al-Irbilī and Kashf al-Ghumma*, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi, 1990.

Muḥammad Bāqir Majlisī, *Biḥār al-Anwār* [Oceans of Lights], Vol. 45,50, Beirut: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī, 1983.

Marianne Moyaert, *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*, Lanham Maryland: Lexington Books, 2014.

“The Name of Qaʾim, the Promised Mahdi, in the Bible,” Shīʿa Pajūhi, <https://t.me/negahinou/1010>, (Accessed: July 23, 2023).

Seyyed Hossein Nasr, *The Study Qurʾan: A New Translation and Commentary*, New York: HarperOne, 2015.

Gabriel S. Reynolds, “The Islamic Christ,” in: Francesca A. Murphy (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, First Edition, Oxford, 2015.

Ed Parish Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin, 1993.

Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabāʾī, *Al-Mizān fi tafsīr al-Qurʾān* [The Justice in the Interpretation of Qurʾan], Vol. 2,3,5,18, Qom: Dafater-e-Entesharate Islami, 1995.

Muna Tatari / Klaus von Stosch, *Mary in the Qurʾan: Friend of God, Virgin, Mother*, Translated by Lewis, Peter, London: Gingko, 2021.

Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, Translated by Ratmoko, David, Stanford, California: Stanford University Press, 2009.

Luis Alberto Vittor, *Shiʿite Islam: Orthodoxy or Heterodoxy?*, Translated by John Andrew Morrow, Qom: Ansarian, 2013.

Comments

- 1 All Qur'anic translations from: Seyyed Hossein Nasr, *The Study Qur'an: A New Translation and Commentary*, New York: HarperOne, 2015.
- 2 Since the Qur'an identifies some Christians and Jews under the general notion of "muslims," in this seminar paper, I have intentionally considered the distinction between "Muslim" (referring to followers of Islam and the Qur'an) and "muslim" (referring to those who submit to the will of God, regardless of their specific religious affiliation).
- 3 Marianne Moyaert, *In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*, Lanham Maryland: Lexington Books, 2014, 3–12.
- 4 This tradition is frequently overlooked in Islamic studies and should be differentiated from rationalized clerical Shi'ism. The esoteric Shi'ite perspective emphasizes the significance of the Imamate as a continuation of Prophethood after Muhammad, safeguarding the esoteric aspect of Islam in contrast to the legalistic interpretations of the tradition. According to this belief, the Twelve Imams possess the occult knowledge of the inner sense of Scripture and Tradition. The chain of Imams will culminate in the Advent of the Twelfth Imam (Qa'im, meaning "the one who is risen") in eschatological times. (Luis Alberto Vittor, *Shi'ite Islam: Orthodoxy or Heterodoxy?*, Translated by John Andrew Morrow, Qom: Ansarian, 2013, 146–49.)
- 5 For instances, see the Qur'an 2:253, 4:171, 3:45, 19:21.
- 6 "And as for she who preserved her chastity, We breathed into her of Our Spirit, and made her and her son a sign for the worlds." (Qur'an 21: 91)
- 7 Qur'an 5:111–115 [cf. John, ch. 6].
- 8 See the section 3.2.
- 9 "And they say, 'Be Jews or Christians and you shall be rightly guided.' Say, 'Rather, [ours is] the creed of Abraham, a *ḥanīf*, and he was not of the idolaters.'" (Qur'an 2:135)
- 10 Gabriel S. Reynolds, "The Islamic Christ," in: Francesca A. Murphy (ed.), *The Oxford Handbook of Christology*, First Edition, Oxford, 2015, 192–94.
- 11 Al-Warrāq, Abū 'Īsā Muhammad ibn Harūn, *Kitāb al-Radd 'alā al-Thalāth Firaq Min al-Naṣārā* [Refutation of the Three Groups of Christians], Cambridge, 1992.
- 12 Qāḍī 'abd-al-Jabbār, *Tathbīt Dalā'il al-Nubūwah: A Parallel English-Arabic Text* [Critique of Christian origins], Translated by Reynolds, Gabriel Said; Samir, Khalil, Provo Utah: Brigham Young University Press, 2010.
- 13 Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Justice in the Interpretation of Qur'an], Vol. 3, Qom: Dafater-e-Entesharate Islami, 1995, 310.
- 14 "He sent down the Book upon thee in truth, confirming what was before it, and He sent down the Torah and the Gospel." (Qur'an 3:3)
- 15 Al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *Ithbāt Al-Hudhā Bi-Al-Nuṣūṣ Wa al-Mu'jizāt* [Proof of Guidance Through Sources and Miracles], Vol.1, Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt, 2004, 234.
- 16 A Shiite tradition recounts a narrative in which a Christian, hailing from a monastery, holds the Gospel of Jesus, which was inherited by Peter (Simeon). In this account, Peter is depicted as the most beloved apostle to Jesus and the most righteous of them all. Furthermore, it is asserted that Jesus entrusted his books, knowledge, and judgement to Peter. (Hāshim ibn Sulaymān Baḥrānī, *Madīnat Mu'ājiz al-A'imma al-Ithnā 'Ashar wa Dalā'il al-Hujaj 'alā al-Bashar*, Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīyah, 1992. Vol. 1, 499.)
- 17 Muḥammad b. Ibrāhīm al-Nu'mānī, *Kitāb al-Ghayba* [The Book of Occultation], Translated by Ghaffari, Muhammad Javad, Second Edition, Tehran: Sadough, 1997, 110.
- 18 "Those unto whom We have given the Book recognize it as they recognize their children, but a group of them knowingly conceal the truth."
- 19 Qāḍī 'Abd-al-Jabbār, *Tathbīt dalā'il al-nubūwah*, 92–94.
- 20 For instance, Ed Parish Sanders argues that the Pilate's reluctance to execute Jesus according to Mk 15 should be explained as "Christian

- propaganda" to reduce the conflict between the Christian movement and Roman authority. (Ed Parish Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin, 1993, 273–74.)
- 21 A manuscript of the Qur'an, which was compiled at the command of Uthman b. Affan in 30/650–1.
 - 22 Āyatullāh Muḥammad Hādī Ma'rifat, *Al-Tamhīd fī 'ulūm al-Qur'ān* [A Prolegomenon to Qur'anic Sciences], Vol. 1, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī, 1991, 339.
 - 23 Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Silent Qur'an and the Speaking Qur'an: Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor*, New York: Columbia University Press, 2016, 62–65.
 - 24 The Diatessaron, compiled by Tatian around the 2nd century, was an attempt to harmonize the four canonical Gospels into a single cohesive narrative.
 - 25 Jan Van Reeth, "L'Évangile du Prophète," in: *al-Kitāb*, D. De Smet, G. de Callatay and J.M.F. Van Reeth (eds), Acta Orientalia Belgica, 2004, 174.
 - 26 Van Reeth, Jan M. F., „Who is the 'other' Paraclete?," in: *The Coming of the Comforter: When, Where, and to Whom?: Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, Carlos A. Segovia, et al. (eds), 423–452. Piscataway, NJ, USA: Gorgias Press, 2012, 451.
 - 27 "Indeed, he is named the Mahdi because he is guided to a hidden matter, and he extracts the Torah and all of Allah's books from a cave in Antioch. He judges among the people of the Torah with the Torah, among the people of the Gospel with the Gospel, among the people of the Psalms with the Psalms, and among the people of the Qur'an with the Qur'an." (Al-Nu' mānī, *Kitāb al-Ghayba*, 335.); All narratives (*hadiths*) are translated from Arabic into English and cross-checked with their Farsi translation.
 - 28 "And [he will be] a messenger to the Children of Israel, 'Truly I have brought you a sign from your Lord. I will create for you out of clay the shape of a bird. Then I will breathe into it, and it will be a bird by God's Leave.'" (Qur'an 3:49)
 - 29 "Truly the likeness of Jesus in the sight of God is that of Adam; He created him from dust, then said to him, "Be!" and he was." (Qur'an 3:59)
 - 30 Ḥaskānī, 'Ubayd Allāh ibn Aḥmad, *Shawāhid al-tanzīl li qawā'id al-tafḍīl* [Evidence of the Revelation of the Rules of Preference], Translated by Rouhani, Ahmad, Qom: Dār alhudā, 2001, 69.
 - 31 "The Messiah, son of Mary, was only a messenger; other messengers had come and gone before him; his mother was a virtuous woman; both ate food [like other mortals]." (Qur'an 5:75)
 - 32 Muna Tatarī / Klaus von Stosch, *Mary in the Qur'an: Friend of God, Virgin, Mother*, Translated by Lewis, Peter, London: Gingko, 2021, 259–82. Original: Muna Tariri / Klaus von Stosch, Prophetin – Jungfrau – Mutter. Maria im Koran, Freiburg i.Br.: Herder, 2021.
 - 33 "And when Jesus sensed disbelief in them, he said, 'Who are my helpers unto God?' The apostles said, "We are God's helpers. We believe in God; bear witness that we are *muslims* (submitters)." (Qur'an 3:52)
 - 34 "So, We gave those of them who believed their reward, yet many of them are iniquitous." (Qur'an 57: 27)
 - 35 Fred McGraw Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*, Cambridge: Belknap, 2010, 27–33, 56–89, 205–213.
 - 36 Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 5, 210.
 - 37 "I said naught to them save that which Thou commanded me: 'Worship God, my Lord and your Lord.' And I was a witness over them, so long as I remained among them. But when Thou didst take me [to Thyself], it was Thou Who wast the Watcher over them." (Qur'an 5:117)
 - 38 "Peace be upon me the day I was born, the day I die, and the day I am raised alive!" (Qur'an 19:33)
 - 39 Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 5, 220.
 - 40 "There is not one of the People of the Book, but will surely believe in him before his death, and on the Day of Resurrection he will be a witness against them." (Qur'an 4:159)
 - 41 Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 2, 324.
 - 42 "Take me as a submitter unto Thyself, and admit me to the company of the righteous." (Qur'an 12:101)
 - 43 Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 5, 217.
 - 44 Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 18, 176–77.

- 45 According to an Islamic narrative, "Jesus, the son of Mary, descends near the White Minaret in the east of Damascus, between two minarets, with his hands resting on the wings of two angels." (Al-Sayyid Hāshim al-Baḥrānī, *Bahjat al-Nazar, Fī ithbāt al-Waṣāyah wa-al-Imāmah lil-A'im-mah al-Ithnay 'ashar* [The Delight of Vision in Proving the Wilayah and Imamate of the Twelve Imams], Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, 2006, 194.)
- 46 Muḥammad ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3, Beirut: Dār Ṭawq al-najāh, 2001, 136.
- 47 Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, Translated by Ratmoko, David, Stanford, California: Stanford University Press, 2009, 175–84.
- 48 Al-Nu' mānī, *Kitāb al-Ghayba*, 253.
- 49 John J. Collins, *Introduction to the Hebrew Bible and Deutero-Canonical Books*, Second edition, Minneapolis: Fortress Press, 2014, 557.
- 50 For instance, a Shi'ite author has associated "Son of Man" with Qa'im, because in the Syriac language, Mark is used to name the Son of Man (ܡܪܝܢ), a title that shares common linguistic roots with the word Qa'im. ("The Name of Qa'im, the Promised Mahdi, in the Bible," Shi'a Pajūhī, <https://t.me/negahinou/1010>, [accessed: July 23, 2023].
- 51 Al-Nu' mānī, *Kitāb al-Ghayba*, 432.
- 52 "The prophets are brothers with different mothers, but their religion is one. [...] [Jesus] will descend, so when you see him, recognize him. [...] He will fight the people for the cause of Islam, break the cross, kill the swine, and abolish the Jizyah (tax of Christian and Jewish groups). He will invite the people to accept Islam, and during his reign, Allah will eliminate all religions except Islam." (ibn Ḥanbal, Abū ' Abdallāh Aḥmad, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal* [A Collection of Hadith by ibn Hanbal], Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-' Arabī, 1993, 242.)
- 53 "When the Qa'im, peace be upon him, leaves, those who were thought to be among its people will leave [the faith], and those who resemble worshipers of the sun and the moon will enter it." (Al-Nu' mānī, *Kitāb al-Ghayba*, 317.); also see the note 23.
- 54 Rasoul Jafarian, 'Alī b. 'Isā al-Irbilī and Kashf al-ghumma, Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi, 1990, 65.
- 55 Al-Nu' mānī, *Kitāb al-Ghayba*, 110.
- 56 Al-Ḥurr al-' Āmilī, *Ithbāt al-Hudāh Bi-al-Nuṣūṣ Wa al-Mu'jizāt*, Vol. 5, 230.
- 57 "Peace be upon [John] the day he was born, and the day he dies, and the day he is raised alive." (Qur'an 19:15); "Peace be upon me [=Jesus Christ] the day I was born, the day I die, and the day I am raised alive!" (Qur'an 19:33)
- 58 "O John! Take the Book with strength!" And We gave him judgment as a child." (Qur'an 19:12). For the infant prophecy of John as an analogy to the infant imamate of the Mahdi, a Shi'ite hadith states that "Allah argued in the imamate as Xe argued in the prophethood". (Muḥammad Bāqir Majlisī, *Biḥār al-Anwār* [Oceans of Lights], Vol. 50, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-' Arabī, 1983, 37.)
- 59 Ibid., Vol. 45, 211.
- 60 Al-Nu' mānī, *Kitāb al-Ghayba*, 207.

Aus dem Alt-Katholischen Seminar





Von links nach rechts: Achim Jegensdorf, Andreas Krebs, Ruth Nientiedt, Ulrike Dietzler-Bröhl, Theresa Hüther

Veranstaltungen

Am 11. Oktober 2023 eröffnete *Dr. Aurica Jax (Köln)* das akademische Jahr mit einem Gastvortrag zum Thema „*Spuren des Göttlichen im Alltag – politisch, feministisch, queer*“.

Am 19. bis 21. Januar 2024 unternahmen Studierende, Lehrende und Freunde des Bonner Alt-Katholischen Seminars eine *Exkursion nach Utrecht*. *Wietse van der Velde* erklärte bei seiner Führung durch Utrecht viele Orte, die für die niederländische alt-katholische Kirchengeschichte bedeutsam sind. *Dr. Richard de Beer* führte uns im Museum Catharijneconvent durch die Ausstellung „*Fashion for God*“ mit liturgischen Gewändern, die teilweise aus festlichen Frauenkleidern hergestellt wurden. Pastor *Louis Runhaar* zeigte uns die Reliquien der St. Gertrudis-Kathedrale und begrüßte unsere Gruppe im Gottesdienst. Auf dem Programm stand außerdem eine

Begegnung mit Studierenden und Lehrenden unseres niederländischen Partnerinstituts, des Alt-Katholischen Seminars der Universität Utrecht. Wir bedanken uns herzlich für die Gastfreundschaft!

Vom 18. bis 23. Februar 2024 organisierte das Alt-Katholische Seminar wieder eine *Ora-et-Labora-Woche* im Therapie- und Exerzitienhof „Ain Karem“ in Stranzenbach (Bergisches Land). Gerahmt durch Morgen- und Abendgebete und gemeinsame Mahlzeiten – sowie mit Zeit für Spaziergänge und Gespräche –, arbeiteten die Teilnehmenden an ihren jeweiligen wissenschaftlichen Projekten.

Ebenfalls fortgesetzt wurde die Tradition der *Online-Vorträge in der Fastenzeit*. Dr. Mariam Kartashyan (Bern) sprach über die Beziehungen zwischen armenischen Katholiken und Altkatholiken nach dem armenisch-katholischen Schisma 1871–1879/81 (20. Februar 2024); Dr. Stefan Sudmann (Dülmen) stellte neue Forschungen zu den alt-katholischen Gemeinden Münster und Bielefeld im Nationalsozialismus und in der Nachkriegszeit vor (5. März); Dr. habil. Frank Ewerszumrode (Essen) reflektierte die Theologie des Herrenmahles in den christlichen Kirchen (12. März); ThDr. Petr Jan Vinš (Prag) stellte pastorale und sakramentale Überlegungen zur Frage der Segnung der Partnerschaft an; Dr. Katja Hericks (Berlin) präsentierte Ergebnisse einer von ihr durchgeführten Studie zur Wahrnehmung und zum Wahrgenommen-Werden von Frauen* in der alt-katholischen Kirche; Prof. Dr. Andreas Krebs (Bonn) referierte über Gottesbilder jenseits der Heteronormativität (nachgeholter Termin am 30. April).

Am 12. und 13. April 2024 traf sich der *Internationale Arbeitskreis Alt-katholizismusforschung (IAAF)* im Döllingerhaus in Bonn. 15 Personen aus vier Ländern tauschten sich über die Situation in den alt-katholischen Lehranstalten aus und diskutierten aktuelle Forschungsprojekte. Rieneke Brand sprach über „Fundamental questions about citizenship- and moral education in the Netherlands“, Jean Renel Amesfort zum Verständnis der Episkopé in ökumenischen Dokumenten und ThDr. Petr Jan Vinš über das Sakrament der Krankensalbung und die Frage der Buße. In einem Werkstattprojekt stellte Dr. des. Theresa Hüther einen Stadtführer zum alt-katholischen Bonn vor, der zum 150. Gemeindejubiläum von St. Cyprian erscheinen soll; Prof. Dr. Angela Berlis kommentierte das Projekt. Daneben

präsentierte *Dr. Erika Moser* die Christkatholikin Aline Ducommun-Merz (1867–1921), *Prof. Dr. Peter-Ben Smit* stellte Überlegungen zum Verhältnis von Bibel und Geschichte in der Theologie der Philippinischen Unabhängigen Kirche an und *Age Kramer* interpretierte Joh 19,30 anhand von Michel Henrys Phänomenologie des Lebens.

Am 26. bis 30. August 2024 trifft sich die Internationale Altkatholische Theolog:innenkonferenz in Neustadt/Weinstraße zum Thema „Erlösung im 21. Jahrhundert – wovon und wozu? Altkatholische Perspektiven“. Da die Drucklegung dieses Jahresheftes vor der Konferenz liegt, wird im Jahresheft 2025 ein kurzer Bericht erscheinen.



Abschlussarbeiten

Master in Alt-Katholischer und Ökumenischer Theologie

Florian Lehnert: Spiritueller Missbrauch – auch in der Alt-Katholischen Kirche?! Entdeckungen und Fragestellungen

Bisher spielt die Dimension spirituellen Missbrauchs in der alt-katholischen Diskussion kaum eine Rolle – obwohl sich auch in der alt-katholischen Kirche Risikofaktoren ausmachen lassen, etwa überschaubare, familiäre Gemeinden und eine begrenzte Zahl von Verantwortungsträger:innen. Die Arbeit sichtet aktuelle Beiträge und Ansätze zum spirituellen Missbrauch, gleicht sie mit dem kirchlichen Leben der Alt-Katholischen Kirche in Deutschland ab und bündelt gewonnene Erkenntnisse und Entdeckungen, um Empfehlungen und verbleibende offene Fragen zu formulieren.

Stefan Leitenbacher: Thomas Brauns Weg in die alt-katholische Kirche bis zum Antritt seiner Pfarrstelle in Mundelfingen

Zu den Alt-Katholik:innen der ersten Stunde zählte Pfarrer Thomas Braun (1816–1884), der schon kurze Zeit nach dem Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ von 1854 exkommuniziert worden war. Damit unterschied er sich deutlich von Personen, die erst nach 1870 aus der römisch-katholischen Kirche ausgeschiedenen waren. Die Arbeit analysiert Brauns Jahre von den Anfängen der alt-katholischen Kirche bis zur Übernahme

seiner ersten Pfarrstelle in Mundelfingen. Wie gelingt es Thomas Braun, sich in die alt-katholische Bewegung einzufügen, und wie lässt er sich mit seiner spezifischen Geschichte integrieren? Welche Schwierigkeiten treten dabei zutage?

Impressum

© Alt-Katholischer Bistumsverlag Bonn 2024

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 9 (2024)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgeber

Andreas Krebs

Autor:innen

Michael Bangert, Julia Knop, Jan Loffeld, Saman Mahdevar

Layout

Andreas von Mendel Grafikdesign, Ismaning,

avm@vonmendel.de

© Fotos (Seite) und Illustrationen

Soweit nicht am Bild angegeben: Wikicommons (Unbekannt – 9; Martin Wadsack – 33; Bibliothèque Nationale de Paris – 65); Dr. Thomas Mauersberg (85); A. v. Mendel (Umschlag mit Material von KI-Bildgeneratoren)

Herstellung

Druckerei & Verlag Steinmeier GmbH & Co KG, Deiningen

ISSN

2511-803X

ISBN

978-3-948740-26-9

Auflage: 400 · Stand Juli 2024



Die Jahreshefte publizieren Beiträge zu aktuellen Themen alt-katholischer und ökumenischer Theologie. Dabei werden die unterschiedlichen Perspektiven aller theologischen Disziplinen einbezogen. Ein besonderer Fokus liegt auf der Verknüpfung theologischer Forschung mit der Wahrnehmung und Reflexion gelebter Wirklichkeit der Alt-Katholischen Kirche sowie ihres ökumenischen, interreligiösen und gesellschaftlichen Umfelds.

Alle Ausgaben können über den Buchhandel bezogen werden. Darüber hinaus sind die Ausgaben der zurückliegenden Jahre online verfügbar auf:
www.alt-katholische-und-ökumenische-theologie.de



ISSN 2511-803X