

„Gott finden ist das immerwährende Suchen selbst ...“ (Gregor von Nyssa) // Pastoraltheologische Überlegungen zur Identitätskrise der Kirchen und zur Gottsuche des modernen Menschen

1 Hinführung zum Thema

Der für die ersten drei Jahrzehnte der Bundesrepublik Deutschland so einflussreiche Soziologe *Helmut Schelsky* (1912-1984)¹ spricht bereits 1957 davon, dass für die moderne Gesellschaft die „Dauerreflexion“ kennzeichnend sei.² „Die Dauerreflexion, in der der moderne Glaube lebt und die von den eindringlichsten und realitätsnächsten Christen und gar schon Theologen dauernd geübt wird“³, hat nach Schelsky „die dauernde Steigerung des Bewusstseins in sich selbst“⁴ zum Ziel, eine „unaufhörliche Erlebnis- und Vorstellungsunruhe der Subjektivität“⁵. Die im Titel seines religionssoziologischen Aufsatzes gestellte Frage „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?“, beantwortet er – im Ertrag etwas kärglich – dahingehend, dass die Kirchen diese moderne Form religiöser Glaubensansprüche unterstützen und neben „gesprächslose(m) Gottesdienst und Prozessionen... usw.“⁶ das Glaubensgespräch und die Diskussion als „Formen religiöser Kommunikation reflektierter Subjektivität“⁷ institutionalisieren müssten.⁸

Die Rede von der Dauerreflexion, die nach Schelsky die alte Glaubensform der „unreflektierte(n) Anerkennung kultureller Selbstverständlichkeiten“⁹ ablöse, wird von dem Religionssoziologen Michael N. Ebertz gern aufgegriffen und gleichsam als „Prophetie“ eines Altmeisters der (Religions-) Soziologie gewertet, der „vorausgesagt“¹⁰ habe, was sich heute insbesondere im Autozentrierungstrend, in der Relativierung des Religiösen und nicht zuletzt in der Individualisierung höchst ausdifferenziert beobachten lasse. Ebertz spricht vom „religiöse(n) Typ des Dauerreflektierers“ bzw. von der „religiöse(n) Sozialfigur des ‘Suchenden’“.¹¹

Es wird heute bei der Rezeption soziologischer Ergebnisse allzuleicht außer Acht gelassen, was Schelsky in dem zitierten Aufsatz besonders den Theologen anmerkungswise mit auf den Weg gegeben hat: einerseits religiöse Vorgänge nicht schon durch soziologische Deutungen für erklärt zu halten und andererseits die „wissenschaftliche Verbindlichkeit“ der Soziologie nicht „beliebig mit dem Hinweis auf ‘die nur dem Glauben wahrnehmbare Wirklichkeit Gottes’ außer Kraft (zu) setzen“¹². So fordern

religionssoziologische Erkenntnisse die *theologische* Arbeit in dieser doppelten Hinsicht erst recht heraus.

Meinen pastoraltheologischen Überlegungen zur Identitätskrise der Kirchen und zur Gottsuche des modernen Menschen steht als *theo-logisches* Motto ein Wort des Kirchenlehrers *Gregor von Nyssa* (gest. um 394) voran, wonach „*Gott 'finden das immerwährende Suchen selbst...*“ sei“¹³ Und schaut man auf jene so signifikante wie „schweißtreibende“ religiöse Sozialfigur des „*dauerreflektierend Suchenden*“, dann ist dies ein im wahrsten Sinne *heuristischer* Gedanke des großen Kappadokiers.

Mir kommt die Rede vom „religiöse(n) Typ des Dauerreflektierers“ als einem Charakteristikum des (post-) modernen Menschen etwas überzogen vor, wenn ich beobachte, dass in der Moderne Gott und die Gottesfrage immer weniger wichtig werden. Wenn nämlich festzustellen ist, dass heute die Gottesfrage in der „Gleichgültigkeitsstimmung“ der Gesellschaft zu verdunsten droht, dann wäre doch jene Sozialfigur des *suchenden* „Dauerreflektierers“ ein Glücksfall für Theologie und Kirche! Es ist ja nicht eine klassisch-diskursiver Form von Atheismus, der in seiner Leugnung Gottes die Frage nach ihm um so vehementer und herausfordernder stellt, als vielmehr ein praktischer, struktureller Atheismus¹⁴, der das Lebensgefühl des modernen Menschen unserer westlichen Gesellschaften umgreift, in dem Gott einfach – „unter der Hand“ – ausfällt, ein sehr unreflektierter religiöser Indifferentismus¹⁵, dem Gott keine Frage mehr zu sein scheint. So ist m.E. eine *Ambivalenz* von religiöser Sinnsuche und Indifferenz zu konstatieren, die den (post-) modernen Menschen prägt.

2 Kirche – umfassendes Heilssakrament in der Welt?

Fragt man nach der traditionellen Glaubensform als Kontrastbild zur Haltung des suchenden Reflektierers und zwar nach einer prägnanten Formulierung derselben, so kann auf eine Formulierung im Dekret „*Lamentabili*“ vom 3. Juli 1907 verwiesen werden. Mit diesem Lehrschreiben Papst Pius X. soll der so genannte Modernismus verurteilt werden. Der 22. verurteilte Satz lautet: „Lehrsätze, die die Kirche als geoffenbart anführt, sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten, sondern sind eine Auslegung religiöser Tatbestände, die sich der menschliche Geist in mühevoller Unterfangen zusammengestellt hat“ (DH 3422).¹⁶ „*Veritates e caelo delapsae*“ – Das mit diesem bildhaften Ausdruck umschriebene Offenbarungsverständnis korrespondiert mit Menschen, die die ihnen vorgelegten Glaubenssätze in kultureller Selbstverständlichkeit fraglos anerkennen. Die Kirche „weiß“ auf alle Fragen aus ihrem reichen Glaubensschatz eine Antwort. Eigene Erfahrung als Quelle des Glaubens, die biographische Relevanz des Glaubens spielt kaum eine Rolle; Reflexion ist, wenn überhaupt, erst in zweiter Linie gefragt: in der theologischen Erschließung und als didaktisches Vermittlungsmedium¹⁷ der „vom Himmel gefallenen Wahrheiten“. Das korrespondierende Kirchenbild kann angedeutet werden mit dem Hinweis auf eine Theologie, die von der Kirche in substantiellen, nicht in relationalen Kategorien denkt.¹⁸ Der lehramtliche Re-

kurs auf die Heilsnotwendigkeit der (katholischen) Kirche wird durch den religiösen Indifferentismus um so mehr herausgefordert und verengt sich dahingehend, dass nur *in* ihr das Heil zu finden sei.¹⁹ Infolge der Gotteskrise der Moderne hat sich der Blick immer mehr auf den „durch die Kirche verkündeten Gott“ verengt, als sei Gott „das Privateigentum der Kirche“, als sei mit seinem Vorkommen außerhalb ihrer nicht zu rechnen.²⁰ Dem entspricht der Typ eines religiösen Menschen, der den exklusiven Wahrheitsanspruch seiner Kirche nicht hinterfragt, sondern von ihr die „fides quae“ entgegennimmt und ihre Relevanz „für mein Leben“, wie früher der entsprechende Abschnitt im Katechismus überschrieben war²¹, deduziert.

Vor diesem – zugegeben und notgedrungen holzschnittartig gezeichneten – Hintergrund wird der Wandel zur Glaubensform des Suchens hin, ja der Bruch mit jener traditionellen Glaubensform einer unreflektierten, selbstverständlichen Anerkennung vorgegebener Sätze um so deutlicher. Nicht nur Einzelne, große Teile der Kirche sind heute Gottes unsicher geworden, bis hinein in die Verkündigung, oder präziser: Sie sind *des* Gottes unsicher geworden, der vermeintlich eindeutig und in dieser Welt manifest erkennbar und biographisch erfahrbar sein soll. So stellt sich die Frage, wie die Gottes selbst unsicher und von daher in ihrer Identität in die Krise geratene Kirche ihrem Wesen und ihrer Aufgabe entsprechen kann, nämlich in einer religiös indifferenten Gesellschaft die Gottesfrage zu stellen bzw. wach zu halten und „umfassendes Heilssakrament in der Welt“ (vgl. LG 1; 48,2) zu sein?!

3 Im Dialog mit der Bibel

Es ist nun zur Schärfung der Wahrnehmung und Förderung unserer Spiritualität die Bibel ins Gespräch zu bringen. Nicht, weil sie schon die Lösung all unserer Probleme enthielte: Es ist zwischen den Konstellationen der Bibel und unserer heutigen Situation ein „garstiger Graben“, und unsere Wahrnehmungsmuster von Gott und Welt und unsere Handlungskonzepte sind andere. Gerade im klaren Bewusstsein dieser Fremdheit bleibt es eine *theologisch* notwendige Form der Vergewisserung, unseren Problemhorizont mit der Urkunde unseres Glaubens immer wieder ins Gespräch zu bringen.²²

Ich wähle – durch die bisherigen Überlegungen entsprechend evoziert – einen höchst aufschlußreichen Überlieferungskomplex: die wohl (frühnach-)exilische Erzählkomposition 1 Kön 17,1-19,18. Schaut man auf die kanonische Kapitelfolge Kap. 18/19, dann kann der Übergang grasser nicht sein. Die Karmelszene 18,19-40 hatte mit einem kaum zu übertreffenden Triumph Elijas über die Baals-Propheten geendet. Die Manifestation des *wahren* Gottes (vgl. 18,21.24.37²³) war so überwältigend, so eindeutig, so offenkundig, daß – wie 18,39 formelhaft hervorhebt – „das ganze Volk“ (vgl. auch 18,21.24.30.) einmütig bekennt: „YHWH ist Gott!“ Die Wahrheit Gottes ist – die sprachliche Chuzpe sei erlaubt, jenen anschaulich-trefflichen Ausdruck aus „Lamentabili“ wieder aufzunehmen – als verzehrendes Feuer wie das Dogma regelrecht „vom Himmel gefallen“ (1 Kön 18,38). Die Szene ist offenkundig inszeniert, die Botschaft klar. So stellt sich der

religiöse Mensch Gott vor: Mächtig ist er und stark und bestätigt die Seinen in manifesten Zeichen. Und schon kippt mit dem Einsatz von Kap. 19 alles in wenigen Sätzen. Dieser schwierige und immer wieder als höchst seltsam empfundene Text 19,1-13a ist ein Einschub innerhalb der Erzählkomposition Kap. 17-19, ein Nachtrag, der – und das ist für meine bibel-pastorale Deutung grundlegend – ganz offenkundig *aus der Erfahrung des Exils gespeiste theologische Kritik* am Gottes- und Elija-Bild von Kap. 18 übt.²⁴ Hier zunächst eine eigene Übersetzung von 1 Kön 19,1-8:

1 Kön 19¹ Ahab berichtete Isebel alles, was Elija getan hatte: auch dass er alle Propheten mit dem Schwert getötet hatte.² Da schickte Isebel einen Boten zu Elija mit folgender Botschaft: „Die Götter sollen mir dies oder das antun, wenn ich nicht bis morgen um diese Zeit dafür gesorgt habe, dass dein Leben genauso endet wie das Leben eines jeden von ihnen!“³ Da geriet er in Angst, und er lief um sein Leben. Er kam nach Beerscheba, das in Juda liegt; dort ließ er seinen Diener zurück.⁴ Er selbst ging eine Tagereise weit in die Wüste hinein. Dort, in der Wüste, setzte er sich unter einen Ginsterstrauch und des Lebens überdrüssig wünschte er sich den Tod. Und er sprach: „Es ist genug, YHWH! Nimm mein Leben! Denn ich bin nicht besser als meine Väter.“^{5a} Und er legte sich nieder und schlief unter dem Ginsterstrauch ein.^{5b} Und siehe da, ein Bote rührte ihn an und sprach zu ihm: „Steh auf, iß!“⁶ Er blickte auf, und siehe: neben ihm frisch gebackenes Brot und ein Krug Wasser. Und er aß und trank, legte sich hin und schlief weiter.⁷ Aber der Bote YHWHs kam ein zweites Mal, rührte ihn an und sprach: „Steh auf, iß! Denn der Weg ist noch weit genug!“⁸ Da stand er auf, aß und trank und ging in der Kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte bis zum Gottesberg, dem Horeb.

Ein höchst wichtiger, leider wenig beachteter *inner-biblischer* „Anti-Text“²⁵ mit geschickt herausfordernden Leerstellen und bewusst lenkenden Kommentaren und einer tiefen Metaphorik. Ich kann hier nur kurz wenige Aspekte im Blick auf die Stichworte „Identitätskrise der Kirchen“ und „Gott-Suche“ andeuten, ohne diesen tiefen Text ganz ausloten zu können:

- Der eben noch im Wettstreit um den wahren Gott²⁶ so machtvoll bestätigte Elija ist – so will es die narrative Inszenierung – ganz plötzlich *der Gottesgewißheit verlustig* gegangen.
- Elija gesteht: „Ich bin *nicht* besser als meine Väter“ (v 4 fin.). Gleich, worauf man „die Väter“ bezieht²⁷: Elija gesteht seine *Erfolglosigkeit* ein – und das nach jenem „triumphalen Sieg“; er resigniert.
- Elija geht einer Wüsten-Zeit entgegen, in der Annahme dieser unerträglichen Situation noch eher zögerlich: zunächst nur „eine Tagesreise weit“ (v 4a). (4) Wo Elija sich am Ende sieht hat, stellt Gott ihn an den Beginn eines neuen, weiten Weges. aber es bedarf eines zweimaligen göttlichen Anstoßes.²⁸ YHWHs Bote ist es, der ihn auf den *weiten* Weg hinweist, der noch vor ihm liegt: 40 Tage und 40 Nächte –

eine offenkundig symbolische Zahl, die Umkehr, Buße und schließlich Neuanfang signalisiert.²⁹

- Elia geht diesen Weg – gestärkt mit „*Wasser und Brot*“: kärglich, aber ausreichend für Wüstenzeiten (vgl. die Exodus-Nahrung „Manna und Wasser“ in Ex 16,14f; 17,6). Unsere Übersetzung versucht eine Leserlenkung nachzuahmen: Hatte Elia eben noch gesagt: „Es ist *genug*“ (v 4), so heißt es jetzt: „Steh auf, iß! Der Weg ist noch weit *genug*“ (v 8).
- Das Ziel ist der Gottesberg Horeb³⁰. Elia kommt also an den Ort, an dem Gott – so Israels Gründungsmythe – dem Mose im brennenden Dornbusch erschien ist (Ex 3,1ff), an den Ort des Bundes³¹, wo Israel die „Zehn Worte“ (Ex 19) empfangen hat. Elia muss also an den Ursprung des Glaubens zurückkehren und steht wie „damals“ Israel wieder „am Anfang“...

4 Erste pastoraltheologische Perspektiven

Ich versuche erste pastoraltheologische Perspektiven aufzuzeigen, indem ich den biblischen Faden und den Faden der vorangegangenen Situationsbeschreibung fester miteinander zu einem „textum“ verweben.

- Die Karmelszene „bedient“ eine subtile Sehnsucht, die – eingestanden oder nicht – wohl in allen religiösen Menschen³² schlummert: die Sehnsucht nach Gottesgewissheit und Eindeutigkeit. Die kontrastierende Wüstenszene führt als direkte Folge dieser Gottesgewissheit und Eindeutigkeit jene Resignation angesichts einer verlorenen-scheinenden religiösen Situation und eine allseits bekannte Larmoyanz vor Augen und weiß davon zu erzählen, dass „prophetische“ Intoleranz ebenso pastoral wirkungs-ohnmächtig macht wie ein „eljanischer“ Rigorismus.
- Die kontrastierende Kapitelfolge 1 Kön 18/19 weist auf eine Gefahr hin, der besonders Kirchen-Christen angesichts der radikalen Pluralität der Moderne mit ihrer „floatenden“, bunt-scheckigen Religiosität immer noch erliegen, nämlich eine „identity-against“ aufzubauen. Der „Antitext“ verweist narrativ höchst eindringlich auf den wahren Weg der Identitätsfindung: wie ein Elia in der Wüste auf sich selbst geworfen, wieder zu lernen, tief und tiefer aus den *eigenen* Quellen zu trinken, und neue, auf jeden Fall *eigene* Erfahrungen mit Gott zu machen.
- Dass ein Elia dabei an den Ursprungsort des Glaubens Israels zurückgeführt wird, ist kein zufälliges Motiv: Es geht darum – im wahrsten Sinne des deutschen Wortes „er – innern“ – des Ursprungs wieder inne zu werden, sich neu einzuwurzeln in das kulturelle Gedächtnis der Glaubensgemeinschaft. Gerade der so viel gescholtene Individualismus erweist sich hier als heilsame Herausforderung, insofern die Prüfung der Relevanz des überlieferten Glaubens unter den Bedingungen der (Post-) Moderne nur mehr in den *Biographien* der einzelnen selbst geleistet werden kann und dieser subjekthafte Glaube immer wieder auf inter-subjektive Verständigung hin kommuniziert werden muss.³³ Von hierher gewinnt jener von Schelsky und Ebertz soziologisch beschriebene religiöse Typ des reflektierenden,

suchenden Zeitgenossen eine erste *theologische* Kontur, insofern das, was die elijanische Wüstenszene narrativ so bewegend ausmalt, im Reflektieren der Glaubenstradition und in oft schmerzlichen, einsamen existentiellen Such-Prozessen konkret wird.

- Nicht nur der *eigene Glaube* kommt vielen recht „ärmlich“ vor, sondern auch „ihre“ *Kirche* angesichts vergangener Größe oft recht unbedeutend. Da kann die relative materielle und strukturelle Stärke der Kirchen in unserem Land immer weniger darüber hinwegtäuschen, daß die Wirkmächtigkeit des kirchenförmigen Christentums schwindet. Und wenn selbst mit dem Qualitätssiegel der Organisationsentwicklung versehene pastorale Konzeptionen den erwarteten Erfolg vermissen lassen, dann lernen wir heute neu, was wir eigentlich schon immer „wussten“: dass der Glaube und seine ‘traditio’ nicht machbar sind. In biblischer Sprache ausgedrückt heißt dies: Ein Elia geht seinen Weg durch die Wüste bis zum Gottesberg *nicht in eigener, auch nicht in irgendwelcher Kraft*, sondern „in der Kraft *dieser* – also der göttlichen – Speise“ (19,8), und diese Kraft ist nichts anderes als eine kargliche „Gottesdiät“ von „Wasser und Brot“. Diese Erinnerung an eine „ausreichende Einfachheit“ lässt in all der ekklesialen Identitätskrise die Zuversicht nicht verlieren – eine Erinnerung, die grundlegend dafür ist, nicht entmutigend vergangener Fülle kirchlicher Gottesgewissheit nachzutruern oder sie zu phantasieren, sondern das im Glauben Gebotene *einfach* und *selbstverständlich* zu tun.

5 Gott je neu „buchstabieren“ lernen

Die Elia-Erzählung – dieser geistliche „Anti-Text“ – ist noch nicht zu Ende erzählt; hier der zweite Teil der Erzählung wieder in eigener Übersetzung:

19⁹ Dort suchte er sich eine Höhle, in der er übernachtete. Und siehe da, das Wort YHWHs an ihn, und er sprach zu ihm: „Was willst du hier, Elia!“¹⁰ Er antwortete: „Voll Leidenschaft habe ich gestritten für YHWH, den Gott Zebaoth. Denn die Kinder Israels haben deinen Bund gebrochen, deine Altäre zerstört und deine Propheten mit dem Schwert getötet. Nur ich bin übrig geblieben, ich als einziger. Und jetzt trachten sie mir nach dem Leben.“¹¹ Da sprach er: „Komm heraus und stelle dich auf den Berg vor YHWH! Und siehe: YHWH wird vorüberziehen!“ Und ein heftiger, ein gewaltiger Sturm, Berge spaltend, Felsen sprengend, vor YHWH. Aber: im Sturm war YHWH nicht. Und nach dem Sturm ein Erdbeben. Aber im Erdbeben war YHWH nicht.¹² Und nach dem Erdbeben Feuer. Aber: im Feuer war YHWH nicht! Und nach dem Feuer eine Stimme einer dünnen Stille!^{13a} Als Elia [es] hört, hüllt er sein Gesicht in seinen Mantel, tritt heraus und stellt sich an den Eingang der Höhle.

Diese Theophanieschilderung „von großer Seltsamkeit“, wie Gerhard von Rad sie genannt hat, ist der Höhepunkt des theologisch korrigierenden Einschubs. Die Deutung von v 12b ist bis heute relativ umstritten: Die Bandbreite reicht von Anleihen bei der

deutschen Romantik – so weiß etwa die *Einheitsübersetzung* von „ein(em) sanfte(n), leise(n) Säuseln“ zu berichten –, über recht mythisch-mystische Formulierungen – etwa *Bubers* „Stimme verschwebenden Schweigens“ – oder höchst theologische Deutungen im Judentum auf die „Bath-Qol“, die Offenbarungsstimme, bis hin zum genauen Gegenteil: „A roaring and thunderous voice!“ meint der Exeget Johan Lust zu hören.³⁴ Wie dem auch sei: Ich plädiere dafür, die „Leerstellen“ im Text als solche zu belassen!³⁵

Wieder kann ich nur wenige, für unsere Fragestellung wichtige Aspekte benennen: Der Text sagt *nicht*, analog zu den vorausgehenden Erscheinungsformen, daß YHWH *in* der Stille war, wie die Septuaginta ergänzt und damit die Geschichte kaputt macht! Gott ist nicht so einfach *in* dieser Stille. In der Paradoxie des Ausdrucks „Stimme einer dünnen Stille“ fordert der Vers um so mehr heraus: eine Constructus-Verbindung von „Stimme“ und „Schweigen“, und das Schweigen noch ausdrücklich „zerbrösel“ (so wörtlich): Ist es nun eine Theophanie oder eine „Nicht-Theophanie“ oder eine „Theophanie-Verweigerung?! Auf jeden Fall ist hier nicht nur ein Gegensatz zur Theophanie in Kap. 18 geschildert (vgl. 18,24.38.45.26), sondern auch zur konventionierten Theophanie-Schilderung im Alten Testament überhaupt (vgl. etwa Ps 29; Jer 23,29). Wenn es denn so etwas wie eine Theophanie ist, dann ist sie un-erwartet uneindeutig und schillernd! Und insofern „*Elija sein Gesicht in seinen Mantel hüllt*“, wird eine Erfahrung von Gott erzählt. Aber: Elija erfährt „Gott“ in einer „‘zerbröselten’ Stille“, alles andere als eine eindeutige Antwort!

So ent-deckt sich *diese* Elija-Gestalt, wie sie die innerbiblische Korrektur zeichnet, immer mehr als Zeitgenosse, dem die Gottesgewissheit und – sofern das Stichwort in bezug auf einen alttestamentlichen Text erlaubt ist – der Kirchenglanz vergangener Tage abhanden gekommen ist. Elija – der Typ des suchenden, Gott in seinem Leben je neu buchstabierenden Zeitgenossen.

6 Der „Gewinn“ des Suchens

Gregor von Nyssa nennt in seinen späten Schriften, besonders in den kurz vor seinem Tod gehaltenen Hohelied-Homilien Gott häufig „Den-Zu-Suchenden“ bzw. „Das-Zu-Suchende“³⁶. Er stellt die Gott-Suche im Paradigma der Braut dar, die ihren Bräutigam sucht (vgl. bes. Hld 3,1-4) und fordert die Hörer seiner Predigt auf, es ihr gleichzutun. Was aufs erste Hören wie eine rein assoziative Verknüpfung mit jener beschriebenen Suchhaltung des modernen Menschen aussieht und sich anheischig macht, dem antiken Kappadokier einen post-modernen „Touch“ zu geben, ist eine tiefere. Gregor stellt die Seele des Menschen dar, die Gott sucht, ohne in diesem Streben je an ein Ende zu gelangen, und das nicht nur, weil – da ist Gregor ganz dem Platonismus verpflichtet – der Gesuchte, Gott also, so unendlich vollkommen ist, dass er letztlich nicht erfasst werden kann, sondern auch, weil der Menschen dem ständigen Wandel und Werden unterworfen ist, immer unterwegs – zu Gott.³⁷ Nicht „finden“ ist hier der Gegenbegriff zu „suchen“, sondern „stehenbleiben“, „verharren“! Leben heißt für Gregor, in der andauern-

den Suche nach mehr als dem jeweils Erfassten niemals haltzumachen. Das macht nach Gregor die Dynamik des Lebens aus! Entsprechend heißt es in der 8. Hohelied-Homilie Gregors: „Vielmehr wird der Endpunkt des Gefundenen für die Aufsteigenden zum Anfang im Finden des Höheren. Und weder macht derjenige, der nach oben geht, jemals darin halt, einen Anfang aus dem anderen zu gewinnen, noch vollendet sich der Anfang des jeweils Größeren in sich selbst. Denn niemals bleibt das Verlangen des Aufwärtsgehenden bei dem, was erkannt ist. Vielmehr wandert die Seele, weil sie durch wieder anderes, größeres Verlangen in der Folge zu einem weiteren, höher liegenden Verlangen aufwärts geht, ständig durch das Höhere hin zum Unbegrenzten.“³⁸ Eine Formulierung aus Gregors 7. Kohelet-Homilie bringt es auf den Punkt: „Finden ist das immerwährende Suchen selbst. Nicht nämlich ist es etwas anderes zu suchen und etwas anderes zu finden, sondern der Gewinn des Suchens ist das Suchen selbst.“³⁹

Wieder kommt der Typ des Dauerreflektierers in den Blick, jener unaufhörlich suchende Zeitgenosse. Worauf jetzt aber mit Gregors Gedanken vom „Suchen als dem Gewinn des Suchens selbst“ gegen manch andere Strömung christlich-kirchlicher Spiritualität hingewiesen werden kann, ist dies: Die Suche des Menschen darf – um Gottes und der Lebendigkeit des Lebens willen! – nicht sediert werden, und diese Gefahr ist groß, da die Kirche das Gesuchte ja schon immer zu „kennen“ meint und, bevor der/die Einzelne die Relevanz des überlieferten Glaubens *selbst*, d.h. biographisch geprüft hat, die Antwort „weiß“. Wo Glaube und zumal ein kirchlich geprägter Glaube aber einfachhin *vorausgesetzt* wird, wird Kirche, wie Rolf Zerfaß einmal treffend formuliert hat⁴⁰, zu einem „*Verlernort des Glaubens*“.

Dies hat grundlegende Bedeutung für das pastorale Handeln der Kirche. Ich kann es nur andeuten und möchte es an einem Beispiel der Sakramentenpastoral und -spendung tun: *Wo* sind die Orte und *was* sind die – sakramentalen – Zeichen für jene etwa, die gerade in ihrer Liebessehnsucht nach Vollkommenheit und damit letztlich Gott in seiner Fülle suchen, aber – demselben Gott sei's geklagt! – eben (noch) *nicht* auf dem Weg zum Sakrament der Ehe bzw. zur kirchlichen Trauung sind?!⁴¹ Was wir eigentlich schon immer wissen, nämlich dass Diakonie ein Grundvollzug von Kirche ist, gilt es gerade für den Bereich des gottesdienstlichen Feierns erst zu entdecken: eine diakonische Liturgie, die den Glauben nicht einfachhin wie selbstverständlich voraussetzt, und den, der solch einen „sakramentalen Quantensprung zur Vollkommenheit hin“ nicht tun kann, also noch Suchender ist, glaubensmäßig nicht als defizitär versteht und kirchlich marginalisiert. Erste ermutigende, nicht im vorseilenden kirchlichem Gehorsam erzwungene Schritte, können genannt werden: etwa der am Valentinstag in Erfurt von Dompfarrer Reinhard Hauke zusammen mit der Pfarrerin Bianka Piontek gefeierte „Ökumenische Gottesdienst für alle, die partnerschaftlich unterwegs sind“.⁴²

Wenn Kirche heute, wie die Vision des II. Vatikanums es ausdrückt, danach strebt, „Zeichen und Werkzeug (Sakrament) des Heils in der Welt“ zu sein, dann nicht zuletzt dadurch, dass sie die Menschen zu ihrer je eigenen Gott-Suche dadurch ermutigt, *dass sie selbst eine suchende Kirche wird*, nicht aus pädagogischem Kalkül, sondern ehrlich

Gott suchend!, eine Kirche, die darum weiß, dass auch sie die „fides quae“ wie Elija je neu buchstabieren muss, und dass ihr bei der Gott-Suche elijanische Wüstenerfahrung, selbst Gotteskrisen und Gottesschweigen (vgl. auch Jes 42,14) nicht erspart bleiben: Der „gewusst-gegläubte“ Gott entzieht sich immer wieder (vgl. auch Jer 23,23) und „entdeckt“ sich überraschend anders wie einem Elija am Horeb, und was ist das für ein „Gewinn“ des Suchens!

7 Coda: „Quaeram te desiderando – desiderem quaerendo“

Die vielfach beklagte „Gotteskrise“ darf nicht zu einem Vermittlungsproblem, das mit guten Willen „leicht“ zu beheben wäre, kleingeredet werden! Was hatte ein Elija „voll Leidenschaft für YHWH gestritten“ (19,10)!? Unser Blick auf die in 1 Kön 19 erzählte Erfahrung weist nämlich darauf hin, dass es Zeiten und Situationen gibt, wo mit den traditionellen Deutungsmustern die Erfahrungen nicht mehr so ohne weiteres auf Gott hin transparent sind, und insofern unter den Bedingungen der entfalteten Moderne niemand ohne die „Entdeckung Gottes“ in der eigenen Biographie – so fragmentarisch sie auch sein mag – mehr glauben kann, sind solche Situationen als wirkliche Krisen, nämlich als Gotteskrisen zu begreifen! Denn dass der ständig Suchende „von der Hoffnungslosigkeit des Ersehnten“ auch „‘geschlagen’ und ‘verwundet’ wird“, darf mit Gregor ebenso wenig verschwiegen werden, wie die Erfahrungsschwere, dass „der wahre Genus des Gesuchten das ständige Fortschreiten im Suchen, das immer neue Verlangen ist“ (Gregor, 12. Hohelied-Homilie zu Hld 5,7). Gregor legt hier in der ihm eigenen Exegese Hld 5,7 aus: „Da fanden mich die Wächter bei ihrer Runde durch die Stadt; sie schlugen, sie verletzten mich. Den Schleier entrissen sie mir, die Wächter der Mauern.“ Er sagt dazu: „Man kann aber noch einen anderen Sinn im vorliegenden Text entdecken, der in nichts von dem bisher Betrachteten abweicht: Die Seele nämlich, die ausgeht in seinem Wort und den sucht, der nicht zu finden ist, sowie den laut ruft, der unerreichbar für die Bezeichnung mit Namen ist, wird von den Wächtern belehrt, dass sie den Unerreichbaren liebt und nach dem Unfassbaren verlangt. Dadurch wird sie in gewisser Weise ‘geschlagen’ und ‘verwundet’ von der Hoffnungslosigkeit des Ersehnten, da sie das Verlangen nach dem Schönen für erfolglos und unstillbar hält. Der ‘Schleier’ des Leids wird ihr jedoch dadurch abgenommen, dass sie lernt: Ständig fortzuschreiten im Suchen und niemals vom Aufstieg abzulassen, eben das ist der wahre Genus des Ersehnten, da das Verlangen, das je und je erfüllt wird, anderes Verlangen nach dem Höheren erzeugt. Sowie sie also den ‘Schleier’ der Hoffnungslosigkeit abnahm und sah, dass sich die unbegrenzte und unumschreibbare Schönheit des Geliebten in alle Ewigkeit der Äonen jeweils als besser herausstellt, spannt sie sich in heftigerer Sehnsucht an und verrät dem Geliebten durch die Töchter Jerusalems den Zustand ihres Herzens: Dass sie den ‘auserwählten Pfeil’ (vgl. Jes 49,2 LXX) Gottes in sich aufnahm und von der Pfeilspitze, die dem Glauben entspricht, ins Herz getroffen ist, da sie den Pfeilschuss der Liebe an dieser lebenswichtigen Stelle hinnehmen musste. Gott aber ist

die Liebe, dem Wort des Johannes zufolge (vgl. 1 Joh 4,8.16). Ihm gebühren Ehre und Macht für immer und ewig. Amen.“⁴³

Ein breiter Strom der christlichen Mystik wagt den Gedanken Gregors noch weiter: Der Suchende sucht nicht etwas, das ihm bislang unbekannt ist, sondern sucht nur deshalb und spürt eine unstillbare Sehnsucht in sich, weil der Gesuchte schon vorher bei ihm ist, weil der Gesuchte den Suchenden schon vorher gefunden, oder besser: zuvor schon geliebt hat. Die vorausgehende Liebe Gottes als Ermöglichungsgrund der Gott-Suche verbindet die ChristenInnen mit all den vielen Menschen in nicht-kirchlichen Räumen unserer Gesellschaft und weit darüber hinaus, mit denen sich ein kirchenförmiges Christentum oft so schwer tut. Und wenn Christen „ihren“ Glaubensschatz, das „depositum fidei“, die „fides quae“ nicht als eine die Suche beendende Antwort verstehen, sondern als Herausforderung, sich selbst auf die Gott-Suche zu machen, käme nicht nur der kirchliche Glaube in Bewegung. Angestoßen durch eine mit-suchende Teilnahme nämlich könnte die verschüttete Sehnsucht nach Gott – vielleicht auch – in denen aufgeweckt werden, denen in ihrer religiösen Indifferenz das Suchen und Fragen abhanden gekommen ist. Denn es ist ja nicht so, dass ihnen die Sehnsucht als Werben Gottes nicht ins Herz gelegt wäre.⁴⁴ Die schnelle Antwort sediert die Gottesfrage, eine mit-gelebte Suche, die auch den eigenen Schmerz und die eigene Traurigkeit angesichts der Gotteskrise nicht verschweigt, hält sie offen. Und was wäre heute angesichts der Identitätskrise der Kirchen und der Gotteskrise erstrebenswerter?!

Nicht zuletzt im Blick auf jene „smarten“ Zeitgenossen einer religiös indifferenten Gesellschaft wäre es hilfreich, folgenden Text, den ich in *Anselm von Canterbury* (1033-1109) Proslogion gefunden habe, selbstkritisch als *Kirchengebet* zu sprechen: „Lehre mich Dich suchen und zeige Dich dem Suchenden; denn ich kann Dich weder suchen, wenn Du es nicht lehrst, noch finden, wenn Du Dich nicht zeigst. Lass mich Dich verlangend suchen, suchend verlangen. Lass mich liebend finden, findend lieben.“⁴⁵

Anmerkungen

¹ Vgl. Pfafferott, Gerhard, Art. „Schelsky, Helmut“, in: ³LTHK 9, 127.

² Schelsky, Helmut, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (1957), in: Ders., Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie der Bundesrepublik, Düsseldorf 1965, 250-275.

³ Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 258.

⁴ Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 257.

⁵ Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 267.

⁶ Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 269.

⁷ Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 269.

⁸ Ebertz macht unter dem Stichwortpaar „Adaptierungs- und Modernisierungstrend“ darauf aufmerksam, daß „diese Glaubensform auch innerhalb der katholischen Kirche, angefangen von den katholischen Verbänden im 19. Jahrhunderts bis hin zu vielfältigen kirchlichen Angeboten – kirchliche Akademien, Beichtgespräche, Exerzitien – des 20. Jahrhunderts (gepflegt, gefördert und gestützt wurde)“ (in: Ebertz, Michael N., Kirche in der Gesellschaft an der Schwelle zum 3. Jahrtausend. Trends in religionssoziologischer Sicht, in: Reifenberg, Peter / Hooff, Anton E. van / Seidel, Walter [Hgg.], Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend, Würzburg 1998, 158-187, 175).

- ⁹ Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 254.
- ¹⁰ Ebertz, Kirche in der Gesellschaft an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, 175.
- ¹¹ Die beiden Zitate in: Ebertz, Kirche in der Gesellschaft an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, 175; vgl. Ders., Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt/M. 1998, 149.
- ¹² Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?, 274 Anm. 1.
- ¹³ Das ausführliche Zitat etc. s. u.
- ¹⁴ Unter dem im 16. Jh. geprägten (humanistische Wortbildung), heute sehr vieldeutigen und vielschichtigen Begriff „Atheismus“ versteht man im umgangssprachlichen wie im wissenschaftlichen Sinn die explizite Ablehnung personal vorgestellter Gottheiten, die Negation eines Theismus im theoretischen oder praktischen Sinne. Im letztgenannten Sinne handelt es sich um die Haltung der religiösen Indifferenz, in der – gefördert durch einen strukturellen Atheismus in den gesellschaftlichen Segmenten Politik, Wirtschaft etc. (vgl. Hugo Grotius’ Axiom: „etsi Deus non daretur“) – religiöse Wahrheiten, moralische Überzeugung, kirchliche Bindung etc. ihre Bedeutung verloren haben.
- ¹⁵ Vgl. Siebenrock, Roman, Art. „(religiöser) Indifferentismus“, in: ³LThK 5, 467.
- ¹⁶ Dieser Satz bezieht sich auf Alfred Loisy (1857-1940; 1908 exkommuniziert), der in seinem Buch „L’Evangile et l’Eglise“ (Paris 1902 u.ö.) sagt: „Die Auffassungen, welche die Kirche als geoffenbarte Dogmen hinstellt, sind keine Wahrheiten, die vom Himmel gefallen sind und von der religiösen Tradition genau in der Form gehütet werden, in der sie zuerst erschienen sind. Der Historiker sieht in ihnen die durch mühsame theologische Gedankenarbeit erworbene Interpretation religiöser Tatsachen“ (ebd. 158). Die Formulierung „vom Himmel gefallene Wahrheiten“ verweist, so pointiert mißverständlich sie ist, darauf, daß nach traditioneller katholischer Lehre das Dogma göttlichen Ursprungs ist, Ausdruck objektiver Wahrheit, in seinem Inhalt unveränderlich ist und seine Grundlage nicht das subjektive religiöse Erleben, in welchem sich Gott dem Menschen offenbart.
- ¹⁷ Gemeint ist hier jene hermeneutische „Einbahnstraße“, die – didaktisch-methodisch durchaus geschickt – die Erfahrungen und die Situationen der Menschen aufgreift, um Vorgegebenes zu verdeutlichen, verstehbar, nachvollziehbar... zu machen. Ein solcher problemorientierter Ansatz „weiß“ aber schon vorher, wo man hin will, und mit Recht kritisiert besonders die Religionspädagogik diesen Ansatz dahingehend, daß hier die Lebenssituation der Menschen zwar höchst verständnisvoll aufgenommen, letztlich aber nicht wirklich ernst genommen werde, weil er nur dazu dient, das Vorgegebene zu verdeutlichen bzw. „anzudemonstrieren“.
- ¹⁸ Zu dieser Unterscheidung vgl. Kehl, Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 94f.
- ¹⁹ Vgl. das Axiom: „Extra ecclesiam nulla salus“. Zur Verurteilung des religiösen Indifferentismus vgl. die Enzykliken „Mirari vos“ Papst Gregor XVI (1832; s. DH 2730) und „Quanto conficiamus moerore“ von Papst Pius IX. (1863; s. DH 2865-2867) sowie den Syllabus Papst Pius IX. (1864; s. DH 2915-2918, 2977-2979). Für die Ablehnung des Indifferentismus spielte das Axiom „Extra ecclesiam nulla salus“ eine große Rolle. Doch ist besonders auf die Enzyklika „Quanto conficiamus moerore“ Papst Pius IX. (1863) zu verweisen, wo dieses Axiom ausdrücklich mit dem *Entschuldigungsgrund der „ignorantia invincibilis“* verbunden, also konditioniert wird (s. die Einleitung zu DH 2865-2867). Das II. Vatikanum bekämpft den Indifferentismus nicht mehr, sondern konstatiert und beklagt ihn „nur noch“ in GS 7; vgl. auch AG 15, 20.
- ²⁰ So Knobloch, Stefan, Kirche: als Volk Gottes Sakrament in der Welt, in: Haslinger, H. (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 157-166, hier: 159.
- ²¹ So im sogenannten „grünen Katechismus“: Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, hg. von den deutschen Bischöfen, Freiburg 1955.
- ²² Zu diesem Dialog vgl.: Schöttler, Heinz-Günther, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung, in: Einführung in den Dialogischen Bibelunterricht, Teil 1, hg. vom Katechetischen Institut des Bistums Trier, Trier 1998 (Reihe: Leben lernen mit der Bibel), 21-29.
- ²³ Wenn die Einheitsübersetzung (1980) in 18,21 übersetzt „Wenn Jahwe der *wahre* Gott ist, dann folgt ihm! Wenn aber Baal es ist, dann folgt diesem!“; dann hat die Qualifizierung „*wahr*“ im hebräischen Text zwar keinen Anhalt, ist also als eine nicht sachgemäße Übersetzung anzusehen; vgl. auch 18,24.37.
- ²⁴ Über die Entstehung und Datierung der Komposition Kap. 17-19 ist in der Forschung kein Konsens erreicht, der im Rahmen dieser pastoraltheologischen Überlegungen auch nicht erzielt werden kann. Ich gehe von folgenden Annahmen aus: Die Komposition Kap. 17-19 verarbeitet Elija-Traditionen unterschiedlichen Alters. Darin ist die Karmelszene (18, [19f.] 21-40) – das Herzstück – auf jeden Fall ein spätes, vielleicht erst (früh-) exilisches Stück, worauf die rationalistische Götzenpolemik (18,27) mit ihrer Nähe zu Dt-Jes 44,9-20 u.ö. hinweist. 19,1-13a ist ein Einschub, der Kap. 18 theologisch korrigieren will, und zwar ein spät-exilisch, wenn nicht sogar nach-exilischer Einschub! Dafür einige Hinweise: (1) Kap. 17f kann ohne Kap. 19,1-13a gelesen werden, nicht aber umgekehrt. (2) 19,13b schließt nahtlos an 18,46 an; zum Einschub 19,1-13a gehören als verbindende Teile: 19,13bß.14.15a*. (3) 19,1-3a* bilden die narrative Überleitung zum Vorausgehenden. Die bis auf die Einleitungsformel wörtliche Aufnahme von

19,9b.10 in 19,13b.14 ist die Überleitung zu 19,15-18, wo Elia drei äußerst grausame Aufträge erteilt werden, die im Ziel gleich sind wie das Niedermetzeln der Baalspropheten in 18,40! Ob der Einschub 19,1-13a in sich einheitlich ist oder nicht, ist kaum mehr mit Sicherheit auszumachen. Doch spricht mehr für die *Einheitlichkeit*. Evtl. ist mit späteren kleineren Ergänzungen zu rechnen. Man achte auf die dtr-gefärbten Teile: „Horeb“ in v 8b (fin.); der Hinweis auf die Väter in v 4b; so oft in DtrG; vgl. auch dem dtr geprägten Ps 78,8.57; Sach 1,4f [dtr]; der Bundesbegriff bzw. die Vorstellung vom Verlassen des Bundes in vv 10.14 (vgl. Dtn 29,24; Jer 22,9; Dan 11,30), wenn nicht die Septuaginta, in der das Wort „Bund“ fehlt, den ursprünglichen Text bewahrt hat: „... Denn die Kinder Israels haben Dich verlassen...“ Ernst Würthwein dagegen sieht in 1 Kön 19,1-18 eine allmählich aus disparaten Einzelementen gewachsene Komposition (in: ATD 11/2 [Göttingen 1984], z. St.; vgl. die Synopse der vier Schichten ebd. 223-225); ein ähnliches Entstehungsmodell legte Georg Hentschel vor (in: NEB. AT, Lfg. 10 [Würzburg 1984], z. St.). Vgl. weiter bes.: Heinz-Günther Schöttler, Elia – „Einmal Wüste und zurück“ (1 Könige 19,1-13a), in: Miller, Gabriele / Niehl, Franz W. (Hgg.), Von Babel bis Emmaus. Biblische Texte spannend ausgelegt, München 1993, 121-138; Seidl, Theodor, Mose und Elia am Gottesberg. Überlieferungen zu Krise und Konversion der Propheten, in: BZ 37 (1993) 1-25; Vorndran, Jürgen, Elia's Dialog mit Jahwes Wort und Stimme (1 Kön 19,9b-18), in: Bib. 77 (1996) 417-424; Oeming, Manfred, Das Alte Testament als Buch der Kirche? Exegetische und hermeneutische Erwägungen am Beispiel der Erzählung von Elia am Horeb (1 Kön 19, alttestamentlicher Predigttext am Sonntag Okuli, in: ThZ (Basel) 52 (1996) 299-325; Blum, Erhard, Der Prophet und das Verderben Israels. Eine ganzheitliche, historisch-kritische Lektüre von 1 Regum XVII-XIX, in: VT 47 (1997) 277-292; Crüsemann, Frank, Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählung über Elia und seine Zeit, Gütersloh 1997 (Kaiser Tb 154); Höffken, Peter, Einige Aspekte des Textes „Elia am Horeb“ – 1 Könige 19, in: BZ 42 (1998) 71-80.

²⁵ In der derzeitigen pastoraltheologischen Rezeption der biblischen Paradigmen bzw. Motive „Exil“, „Diaspora“ und „Wüste“ wird dieser theologische „Anti-Text“ 1 Kön 19 leider nicht bzw. kaum beachtet; vgl. etwa: Siller, Hermann Pius, Wirklichkeitserschließung als Befreiung. Die Wirklichkeit erschließende Kraft des Exils, in: Gabriel, Karl / Horstmann, Johannes / Mette, Norbert (Hgg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 129-137; Zerfuß, Rolf, Spirituelle Ressourcen einer neuen pastoralen Kultur. Wirklichkeitserschließung als Befreiung, in: Gabriel, Karl / Horstmann, Johannes / Mette, Norbert (Hgg.), Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns, Paderborn 1999, 113-127; Ders., Volk Gottes unterwegs: in der Fremde, unter den Völkern, in: Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Bd. 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 167-177; Ders., Das Volk Gottes auf dem Weg in die Minderheit? Zur pastoralen Aktualität einer zentralen Erfahrung Israels, in: KatBl 125 (2000) 42-52. Vgl. auch: Petzel, Paul, Aspekte jüdischer Diasporaerfahrung – in christlicher Sicht, in: LebZeug 51 (1996) 137-151.

²⁶ Albrecht, Rainer, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Göttingen 1992 (ATD. Erg.-Bd. 8,1), 239 Anm. 52: „Es handelt sich somit nicht um ein ‘Gottesurteil’, wie die üblich gewordene Bezeichnung der Erzählung suggeriert, sondern um einen Götterwettstreit.“

²⁷ Die Deutung von v 4b ist umstritten. Der Vergleich könnte auch auf die treulosen, ungehorsamen „Vätern“ hinzielen (so in DtrG; vgl. auch Neh 9,37; Ps 78,8.57; Ez 20,1-44; Sach 1,4f). Wie das damit zusammengeht, daß Elia ja gerade *nicht* treulos war, ist vor dem Hintergrund zu deuten, daß in 1 Kön 19 theologische Kritik am Elia-Bild von Kap. 18 geübt wird: Von den Vätern heißt es in Ps 78 heißt: Sie waren „voll Trotz und Empörung, ein wankelmütiges Geschlecht, dessen Geist nicht treu zu Gott hielt... Sie fielen treulos von YHWH ab und haben versagt wie ein schlaff-gespannter Bogen“ (Ps 78,8.57; dtr-gefärbt). Jetzt droht Elia an seiner intoleranten Konsequenz (s. die Karmelszene) zu scheitern. Was die Väter durch ihre Treulosigkeit waren, ist der so eifernd-engagierte Prophet in seiner Intoleranz: „wirkungs-ohnmächtig“.

²⁸ Zunächst ist die Erfahrung mit Gott noch unscheinbar – es ist in v 5 nur von „einem *Boten*“ die Rede –, erst beim zweiten Mal wird YHWH als Handelnder erkannt. Die unterschiedliche Botenbezeichnung sind also kein Anlaß zu literarkritischen „Operationen“!

²⁹ Zur *symbolische Deutung* vgl. Schöttler, Elia, 133.

³⁰ „(Gottesberg) Horeb“ (vgl. etwa Ex 3,1; 24,13) ist der dtn/dtr Name für den Sinai.

³¹ Vgl. die dtn/dtr Wendung „Tafeln des Bundes“ (z. B. Ex 34,28; Dtn 4,13; 9,9.11.15; 1 Kön 8,21).

³² Zu diesem Verständnis von „Religion“ im Gegenüber zu „Glauben“ vgl. Schöttler, Heinz-Günther, „... von der Welt durch nichts anderes getrennt als durch den Glauben“. Plädoyer für eine religionskritische Pastoraltheologie, in: ThQ 181 (2001), Heft 4 (im Druck).

³³ Vgl. dazu bes. Hilberath, Bernd Jochen, Welche Theologie brauchen wir in der Fortbildung?, in: Ludwig, Karl Josef (Hg.), Im Ursprung ist Beziehung. Theologisches Lernen als themenzentrierte Interaktion, Mainz 1997, 54-89, hier: 67-72.

³⁴ Lust, Johan, A Gentle Breeze or a Roaring Thunderous Sound? Elia at Horeb: 1 Kings XIX,12, in: VT 25 (1975) 110-115.

- 35 19,12b ist letztlich nicht eindeutig zu erklären, wenn es sich nicht eine bewußt gesetzte Leerstelle handelt. Einige Hinweise für die obige Übersetzung: 19,11b.12 ist im Gegensatz zur „Baal-Theophanie“ in Kap. 18 gebildet: vgl. 18,24.38 (Feuer); 18,45 (Sturm); 18,26 („Doch es gab kein Laut, niemand gab Antwort“); vgl. auch Ps 29; Jer 23,29. Die constructus-Verbindung ist *paradoxe Ausdruck*, der „Stimme“ und „Schweigen“ zusammenbringt und letzteres noch durch ein Attribut unterstreicht; vgl. „Stimme des Schweigens“ zum Ausdruck der Stille nach dem Sturm (vgl. Ijob 4,16; Ps 107,29); zu „dünn“ vgl. die abgemagerten Kühe bzw. dünnen Ähren in Josefs Traum (Gen 41,3f bzw. 41,6f. 23f) oder das Manna, das wie ein dünner Belag aussieht (Ex 16,14.16). Die Septuaginta hält die Leerstelle nicht aus und fügt hinzu: „und darin Kyrios“.
- 36 Vgl. etwa: 3. Hohelied-Homilie zu Hld 1,11 (FC 16/1, 226,11.14); 6. Homilie zu Hld 3,1-4 (FC 16/2, 368,25; 370,16; 370,11.20); sowie: De vita Moysis (um 390), in: PG 44, 377A.
- 37 Vgl. hierzu bes. Dünzl, Franz, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993 (BGBE 32), bes. 293-305 und 318-321; Ders., Einleitung in: Gregor von Nyssa, In Canticum canticorum homiliae – Homilien zum Hohenlied, Bd. 1, Freiburg i. Br. - Basel - Wien u.a. 1994 (FC 16), 60-88; sowie: Schöttler, Heinz-Günther, „... wie Gott mitspielt“ – Bibliodrama und die unerhörte Botschaft, in: Garhammer, Erich / Schöttler, Heinz-Günther (Hgg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998, 97-125, hier: 109f (bes. Anm. 54).
- 38 Gregor von Nyssa, 8. Hohelied-Homilie zu Hld 4,8 (FC 16/2, 466, Zeilen 6-13).
- 39 Gregor von Nyssa, In ecclesiasten homiliae (zu Koh 1,1-3,13), 7. Homilie, Nr. 6 (eigene Übersetzung); zitierte Stelle griech. in: PG 44, 720 C; Gregorii Nysseni Opera 5 (Leiden u.a. 1962), 440,21 - 401,2; Sources chrétiennes 416, 416, 360,12-15 (griech. Text mit franz. Übers.).
- 40 Vgl. Zerfaß, Rolf / Ross, Klaus, Art. „Gemeinde“, in: Bitter, Gottfried / Miller, Gabriele (Hgg.), Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1986, 132-142.
- 41 Die Formulierung ist bewußt gewählt im Anschluß an die von der Deutschen Bischofskonferenz veröffentlichten Erklärung „Auf dem Weg zum Sakrament der Ehe. Überlegungen zur Trauungspastoral im Wandel“, Bonn 2000 (Die deutschen Bischöfe 67).
- 42 Dieser und andere Gottesdienste sind dokumentiert und kommentiert unter der Internet-Adresse des Bistums Erfurt: <http://www.kath.de/bistum/erfurt>
- 43 Gregor von Nyssa, Schluß der 12. Hohelied-Homilie; hier zitiert nach: G. v. N., In Canticum canticorum homiliae – Homilien zum Hohenlied, übers. u. hg. von Franz Dünzl, Bd. 3, Freiburg i. Br. - Basel - Wien u.a.m. 1994 (Fontes Christiani 16/3), 658-661; vgl. auch das Proömium zur 5. Homilie (FC 16/2, 303,7 - 304,3). Zum ganzen vgl.: Dünzl, Franz, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993 (BGBE 32), bes. 318-321.
- 44 Den von Roman Siebenrock in der Neuauflage des Lexikons für Theologie und Kirche beschriebene „Prototyp“ des religiösen Indifferentismus: „de(n) sehnsuchtslosen Menschen ohne Eigenschaften“ (Art. „religiöser Indifferentismus, 467) gibt es nicht!
- 45 Anselm von Canterbury, Prosligion, Kap. 1, lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. von Schmitt, Franciscus Salesius, OSB, Stuttgart² 1984, 82f.