

Jan Eike Welchering

Die theologische Brücke

Pons Theologiae Band 1

„Es gibt eine Theorie, die besagt, wenn jemals irgendwer genau herausfindet, wozu das Universum da ist und warum es da ist, dann verschwindet es auf der Stelle und wird durch noch etwas Bizarres und Unbegreiflicheres ersetzt. - Es gibt eine andere Theorie, nach der das schon passiert ist.“

– Douglas Adams

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
Die petrinische Seewandelepisode bei Matthäus.....	7
Humes Gabel – Humes Problem. Eine kritische Auseinandersetzung mit Humes Kausalitäts- und Induktionskritik.....	26
Zwischen Christologie und Kirchenpolitik. Eine Untersuchung der Briefe von Papst Coelestin I. und der an ihn gerichteten Schreiben im Vorfeld des ephesinischen Konziles.....	38
Die Stundenliturgie hat in unseren Gemeinden eine Chance. Plädoyer für die Einführung der gemeindlichen Stundenliturgie nach dem Modell des Bonner Mittagsgebetes.....	58

„Es gibt eine Theorie, die besagt, wenn jemals irgendwer genau herausfindet, wozu das Universum da ist und warum es da ist, dann verschwindet es auf der Stelle und wird durch noch etwas Bizarrereres und Unbegreiflicheres ersetzt. – Es gibt eine andere Theorie, nach der das schon passiert ist.“
– Douglas Adams

Douglas Adams, Per Anhalter durch die Galaxis. Das Restaurant am Ende des Universums. Der zweite Band der vierbändigen Trilogie, 19. Kapitel, 4. Abs.

Vorwort

Lieber Leser,

in diesem ersten Band widme ich mich vier theologischer Disziplinen, der Kirchengeschichte, philosophischen Fragen der Theologie und der Exegese sowie der Liturgiewissenschaft. Die eher knapp gehaltenen Beiträge möchten in erster Linie ein Denkanstoß sein und zur Auseinandersetzung mit den unterschiedlichsten Disziplinen theologischen Forschens anregen. In diesem Sinne wünsche ich Ihnen ein gutes Selbststudium mit diesem „dozentenfreien“ Theologischen Grundkurs.

Ihr,
Jan Eike Welchering

Die petrinische Seewandelepisode bei Matthäus

Die Seewandelperikope von Matthäus, eine Perikope „zwischen Erfolg und Scheitern,“¹ hält auch für den heutige Menschen auch oder vielleicht sogar gerade in ihrer Fremdheit eine Botschaft, eine hinter ihr steckende Wahrheit parat, die sie uns preisgeben möchte. Da es sich hier aber nicht um einen uns bekannten Text handelt, wird zunächst versucht, die Perikope in ihrer Entstehungszeit zu betrachten, ihr Umfeld zu rekonstruieren; es wird versucht, sich in den Kulturkreis des Matthäus hineinzudenken und zu ergründen, was er uns heute mitzuteilen hat, immerhin findet sich in dieser Perikope eine eigene Seewandelepisode des Petrus, die es so im Neuen Testament kein zweites Mal gibt.

Um einen möglichst umfassenden Einblick in die Perikope zu erhalten, werden zahlreiche Methoden der Exegese angewandt, die teils wichtige neue Erkenntnisse, teils aber auch bereits bekanntes zu Tage bringen werden. Bei all diesen wissenschaftlich-kritischen Herangehensweisen sollte dennoch daran erinnert werden, dass diese Perikope auch heute in unserem Kontext einen ihr eigenen Sitz im Leben hat, sei es in der nachkonziliaren Liturgie, die ihr den 19. Sonntag im Jahreskreis des ersten Lesejahres widmet oder in der ganz persönlichen Frömmigkeit, sodass es mir durchaus angemessen erscheint, sich mit Vorsicht und Ehrfurcht der Perikope zu nähern. Werfen wir daher zunächst einen Blick auf die Perikope.

Matthäus ist Meister des „Übergangs“, seine Erzählungen fließen derart ineinander über, dass sich zumeist keine eindeutige Abgrenzung erkennen lässt. So stellt auch der Beginn der vorliegenden Perikope gleichzeitig das Ende des vorangegangenen Speisungswunders dar, die Verse 22-23 sind hier als Überleitung zur Seewandelgeschichte angelegt, die das vorhergehende Wunder abschließen und zugleich in die folgende Erzählung einführen.² Ebenso verhält es sich mit Vers 34, der nicht mehr zur eigentlichen Perikope zu rechnen ist, jedoch in die folgende Heilungsgeschichte überleitet. Zwar wird bei dieser Perikope gelegentlich eine klassische Dreiteilung in Einleitung, Hauptteil und Schluss nahe gelegt³, ich sehe die Verse 22-24 sowie 34 jedoch eher als Rahmen-

1 OBERLINNER, Wunder, 86.

2 Vgl. etwa LUZ, Matthäus, 404.

3 Vgl. DAVIES, Matthew, 496.

handlung der Perikope an, denn so wird die Dynamik, die sich durch das gesamte Matthäusevangelium hindurchzieht, deutlicher. Der Hauptteil ist wiederum dreigeteilt in Seewandel Jesu (Verse 25-28), Seewandel Petri (Verse 29-31) und Sturmstillungswunder (Verse 32-33). Interessant ist hierbei vor allem der deutlich erkennbare symmetrische Aufbau: Er wird bereits an der eigentlichen Einleitung in Vers 24, dem Entstehen des Sturmes, und seiner in Vers 32 gegenübergestellten Stillung deutlich. Zwischen diesen beiden „Polen“ stehen die beiden Seewandelepisoden, dem Seewandel Jesu wird selbiger des Petrus gegenübergestellt, beide Episoden sind jedoch derart eng miteinander verknüpft, dass sie eher als eine Einheit erscheinen; Jesu „ἐγὼ εἶμι“ (V. 27) wird von Petrus mit seinem „Κύριε, εἰ σὺ εἶ“ (V. 28) ja regelrecht beantwortet,⁴ die Erzählfolge ist gerade am Übergang sehr vom Wort „ἔρχεσθαι“ (kommen) geprägt.⁵ Überhaupt ist der gesamte Aufbau sehr von Symmetrien geprägt, hervorgehoben wird dies besonders durch den Einsatz des Wortes „εὐθέως“ (sofort), das die Wendepunkte des Handelns Jesu einrahmt.⁶ Die Erzählung arbeitet stets auf diese Wendepunkte, die von Jesus „gewendet“ werden, hin und stellt Jesus stets als den eigentlich Handelnden in den Vordergrund. Auf den ersten Blick scheint die gesamte Perikope gut ausgestaltet und in erster Linie für den mündlichen Vortrag konzipiert zu sein.⁷ Dies wird vor allem an der gehäuften Verwendung des Aorist deutlich, hin und wieder findet sich ein Tempuswechsel ins Präsens und Imperfekt sowie ein Wechsel vom Aktiv ins Passiv, dies jedoch eher selten; das Medium hingegen findet keine Verwendung. Substantive, Verben und Partizipien überwiegen in der Perikope, dafür finden sich kaum Präpositionen, Adverbien und Adjektive. Die direkte Rede nimmt einen vergleichsweise großen Raum ein, oft in Kombination mit Vokativen, vor allen Dingen in Situationen der Angst, dabei sind diese direkten Reden äußerst kurz gehalten, zumeist nur aus einem einzigen Hauptsatz bestehend. Die Erzählung scheint in erster Linie für den mündlichen Vortrag ausgelegt zu sein, kurze, prägnante Redepassagen, die eine gewisse Dynamik aufbauen wollen, verdeutlichen dies.

4 Vgl. LUZ, Matthäus, 405.

5 Vers 28 (Petrus: „befiehl mir zu dir zu kommen“), Vers 29 (Jesus: „komm!“ und „und er kam zu Jesus“).

6 Vgl. DAVIES, Matthew, 496. Jeweils etwa am Anfang und am Ende der Perikope findet sich die Form „εὐθέως“; Die Auf-forderung Jesu an die Jünger wird mit dieser Form eingeleitet (Vers 22), ebenso die Rettung Petri durch Jesus (Vers 31), etwa in der Mitte findet sich die Form „εὐθέως“ unmittelbar nach der „gespenstischen“ Erscheinung Jesu (Vers 27).

7 Vgl. EBNER, Exegese des Neuen Testaments, 94. EBNER bezeichnet diesen „mündlichen Vortrag“ jedoch als dynamischen Text.

Überleitung		(22 – 23)
	Aufforderung Jesu an die Jünger	(22)
	Gebet Jesu auf dem Berg	(23)
Exposition		(24)
Hauptteil		(25 – 31)
Seewandel Jesu (25 – 28)	Situationsbeschreibung	(25)
	Reaktion der Jünger	(26)
	Zuspruch Jesu	(27)
	Bitte Petri an Jesus	(28)
Seewandel Petri (29 – 31)	Aufforderung Jesu an Petrus	(29a – b)
	Seewandel Petri auf Jesus zu	(29c – e)
	Furcht, drohender Untergang	(30)
	Rettung durch Jesus	(31a – b)
	Ansprache Petri durch Jesus	(31c – e)
Wunder (32 – 33)	Sturmstillung	(32)
	Niederwerfen der Jünger	(33a–b)
	Glaubensbekenntnis der Jünger	(33c)
Ankommen in Gennesaret		(34)

Nach Gaechter lässt sich das Matthäus-Evangelium in sieben Teile gliedern, die Perikope vom Seewandel ordnet er dabei in den vierten Teil „Jesus trennt sich von seinem Volk“ (Mt 13,1-16,20), gerahmt vom dritten Teil „Jesus wird vom Volk als Messias abgelehnt“ (Mt 9,35-12,50) und fünften Teil „Der Geist des Himmel-reiches“ (Mt 16,13-20,16), ein.⁸ Er stellt dabei fest, dass erster und letzter Teil⁹ jeweils einander gegenüber-gestellt sind, ebenso zweiter und sechster¹⁰ sowie dritter und fünfter Teil. Die Seewandelgeschichte ist nun der Mittel- und Höhepunkt des Matthäus-evangeliums, ein „dem Leben nachgebildetes, grandioses Drama.“¹¹ Matthäus knüpft in der vorliegenden Perikope an die Sturmstillungs-geschichte (Mt 8,23-27) an, diese hatte bereits die Vollmacht Jesu über die Chaosmächte Wind und Wasser veranschaulicht. Gerahmt wird seine Seewandelepisode durch zwei Heilungen Jesu (Mt 14,13f. und 14,34-36) sowie seinem Speisungswunder (Mt 14,15–21).

Ein für Matthäus wohl entscheidender Begriff ist der *ολιγόπιστος*, der Kleingläubige, mitunter auch als adjektivisch gebraucht, damit einhergehend auch das Substantiv *ολιγοπιστία* (Kleinglaube). Die Jünger als „*ολιγόπιστοι*“ (Kleingläubige) finden sich sowohl in der Bergpredigt (Mt 6,30) als auch in der lukanischen Parallelstelle, der Feldpredigt (Lk 12,28), es ist daher davon auszugehen, dass Matthäus dies aus der Logienquelle übernommen hat. Matthäus verwendet diese Bezeichnung als einziger Evangelist weiter in seinen Sturmstillungs- und Seewandelgeschichten (Mt 8,26 und 14,31) sowie nach der Zeichenforderung der Pharisäer zu seinen Jüngern (Mt 16,1-12), die das Gleichnis Jesu zunächst missverstehen und glauben, Jesus meine mit dem Sauerteig der Pharisäer deren reales Brot. Nur Matthäus verwendet das Substantiv „*ολιγοπιστία*“, und zwar bei der Heilung des Mondsüchtigen (Mt 17,14-21), bei der er wohl Mk 9,14-29 als Vorlage nahm und die Begründung Jesu, weshalb die Jünger den Dämon nicht austreiben konnten, um das Argument „Kleinglaube“ ergänzt.

Das Verb *διστάζω* (zweifeln) findet sich im Neuen Testament nur bei Matthäus und auch bei ihm nur an zwei sehr prägnanten Stellen: Vers 31 unserer Perikope, hier lässt der Autor Petri Verhalten als zweifelnd beurteilen, außerdem bezeichnet Jesus ihn als Kleingläubigen. Das zweite

8 Vgl. GAECHTER, Matthäus, 60 – 65.

9 Anfänge Jesu (Mt 1–4), Leidensgeschichte und Auferstehung (Mt 26–28). Vgl. Ders., Matthäus, 62 – 65.

10 Jesus der Messias und seine Botschaft (Mt 5,1–9,34), Letzte Kämpfe in Jerusalem (Mt 20,17–25,46). Vgl. Ders., Matthäus, 63f.

11 Ders., Matthäus, 65.

Mal wird $\delta\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omega$ bei der Erscheinung des Auferstandenen und seinem Missionsauftrag an die elf (Mt 28,17) verwendet, das Verb scheint programmatisch für das Matthäusevangelium, immerhin zählen $\delta\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\zeta\omega$ und $\omicron\lambda\iota\gamma\acute{o}\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ „zu den Vorzugswörtern dieses Evangeliums.“¹²

Ein weiteres, für Matthäus typisches Verb ist $\kappa\epsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ (befehlen). Es findet bei Matthäus an sieben Stellen Verwendung, darunter drei Mal im unmittelbaren Kontext unserer Perikope.¹³ Bei Johannes und Lukas ist $\kappa\epsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ an je einer einzigen Stelle belegt und dürfte somit eine typisch maththäische Wendung sein. Interessanterweise gebraucht Matthäus dieses Verb ausschließlich im Sinne von „befehlen“¹⁴, während es bei Johannes eher als „vorschreiben“¹⁵, bei Lukas als „führen“¹⁶ gebraucht wird. Befehlen ist im maththäischen Sinne wohl ausschließlich Herrschern vorbehalten, als welchen er auch Jesus darzustellen versucht.

Matthäus' Erzählung ist eingebettet in seine vierte Szenerie „Jesus trennt sich von seinem Volk“ und sehr stark vom Handlungsort her, dem See Genesareth, geprägt. Er pflegt in dieser Perikope wieder seinen „Erzählstil des Übergangs“, sein gesamtes Evangelium ist mehr als ein großes Lebensdrama angelegt denn als eine Sammlung von Erzählungen Jesu. So verwundert es nicht, dass Matthäus auch diese Perikope als „Übergangsgeschichte“ vom Wirken Jesu am einen Ufer des Sees an das gegenüberliegende gestaltet und eine Vielzahl von Berichten in sie einfließen lässt, so etwa die Entlassung der Volksmenge, der Rückzug Jesu zum Gebet auf dem Berg, die Aufforderung an seine Jünger, schon ins Boot zu steigen und ans andere Ufer vorauszufahren. Die folgende Sturm- und Seenotsituation findet nur kurze Erwähnung; recht rasch wird vom Herannahen Jesu berichtet: Bei allen Christophanien ist das Herannahen von besonderer Bedeutung, häufig werden Verben der Bewegung¹⁷, Vorzugsweise des Wortfeldes „kommen“¹⁸, verwendet, so

12 OBERLINNER, Wunder, 90.

13 Siehe Mt 14,9; Mt 14,19; Mt 14,28.

14 Siehe etwa Mt 8,18; Mt 14,9.

15 Siehe Joh 8,5.

16 Siehe Luk 18,40.

17 Vgl. PAX, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, 174f. sowie HEIL, Walking on the sea, 10f.

18 HEIL stellt darüberhinaus fest, dass, wie in dieser Perikope, eine Form von $\epsilon\chi\omicron\mu\alpha\iota$ nur bei sechs Epiphanien Verwendung findet (Vgl. HEIL, Walking on the sea, 11f.), so etwa bei der Erscheinung vor den Frauen am leeren Grab in Mt 28,2; Erscheinung vor den Jüngern in Joh 20,19.26; Parallelstelle zu dieser Perikope bei Mk 6,48.

auch in dieser Erzählung. Ab der Erscheinung Jesu lassen sich auch die hauptsächlich handelnden Personen, Jesus und Petrus, erkennen, die Jünger spielen eine eher nebensächliche Rolle. Geführt wird der Leser von einem allwissenden Erzähler, der die Erzählung glaubwürdig macht durch sein Auftreten als Außentsehender, aber auch durch die Wahl des Tempus: Die Handlung wird als bereits vergangene dargestellt.

BERGER sieht die Jünger als den exklusiven Adressatenkreis¹⁹ dieser Erzählung an, eine explizite Nennung findet sich jedoch nicht, auch der Kontext lässt eine genauere Aussage kaum zu. Lediglich die Hauptaussage scheint eindeutig: Nicht einmal Petrus glaubte dergestalt, dass er nicht zweifelte, Kleinglaube ist kein Glaubensabfall, sondern zunächst Zweifel, der jedoch Auswirkungen auf das gesamte „Schiff“, die Kirche, haben kann. Petrus wird in dieser Erzählung, wie im gesamten Matthäusevangelium, nicht als Held, sondern stets als Mensch dargestellt, von Glaube Ergriffener, von Blindheit Geschlagener, „er ist immer beides.“²⁰

HEIL²¹ und PAX²² sehen die matthäische Seewandelerzählung übereinstimmend als Epiphanieerzählung an, wenngleich im Neuen Testament Epiphanien niemals als *επιφάνεια* bezeichnet werden, „obwohl dieses Wort in der antiken Welt den Terminus *technicus* hierfür darstellt.“²³ Erstes Indiz ist für HEIL die Zeitangabe „τετάρτη δὲ φυλακῆ τῆς νυκτὸς“ (Vers 25), die im neuen Testament typisch sei für die meisten Angelo- und Christophanien.²⁴ Mit diesem geschichtlichen Charakter solle gezeigt werden, dass es sich um eine konkrete Zeit und einen konkreten Ort handle, an dem dieses einmalige, reale historische Ereignis stattgefunden habe²⁵ – somit wird unterstreichen, dass es sich um ein reales Ereignis handelt. PAX stellt einen eigenen Charakterkatalog²⁶ zusammen, zu dem auch obiger geschichtlicher Charakter zählt, außerdem trifft das Merkmal des persönlichen Charakters zu, wie ihn Pax definiert hat, denn es ist Jesus der Chris-

19 Vgl. BERGER, Formen und Gattungen, 366.

20 VEERKAMP, Gespenster, 25.

21 Vgl. HEIL, Walking on the sea, 13.

22 Vgl. PAX, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, 171f. PAX verfeinert seine Kategorisierung erheblich und unterscheidet weiterhin zwischen Angelo-, Christo- und Pneumatophanien. Unsere Perikope ordnet er in die Untergruppe der Christophanien ein.

23 PAX, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, 174.

24Vgl. HEIL, Walking on the sea, 10. HEIL greift Vers 25 hier lediglich als Beispiel für die Konkretisierung von Zeit und Ort auf, denn diese spezifische Angabe findet sich so nur bei der markinischen Parallelstelle.

25 Vgl. HEIL, Walking on the sea, 9f. und PAX, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, 179.

26 Vgl. PAX, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ, 181 – 208.

tus selbst, der vor seinen Jüngern erscheint, der sich als Herr über die Natur zu erkennen gibt und dem eine besondere Stellung zukommt. Weiterhin ist der erforderliche Wundercharakter des PAX'schen Epiphaniebegriffs gegeben, denn als Abgrenzung zu reinen Wundererzählungen setzten Epiphanien stets Personen als Objekt des Sehens voraus – in unserer Perikope trifft dies auf die Jünger zu. Außerdem findet sich das entscheidende Bekenntnis der Gottessohnschaft Jesu, der gleichsam Bekenntnischarakter und Verkündigungs- wie Offenbarungscharakter miteinander vereint.

DAVIES stimmt in wesentlichen Zügen mit Pax' Gattungsanalyse überein, wenngleich er die Gattung der „Rettungsgeschichte“ mit der Unterkategorie „Seerettungsgeschichte“ einführt, jedoch eingesteht, dass sie „entweder als Rettungsgeschichte [...] betrachtet werden kann, oder als Epiphanie.“²⁷ BERGERS Gattungskatalog widerspricht DAVIES Einordnung in eine Rettungs- oder gar Seerettungsgeschichte, da er die Kategorie „Wunder“ gänzlich ablehnt. Sie sei eine „moderne Beschreibung eines antiken Wirklichkeitsverständnisses“²⁸ und insofern abzulehnen. Berger, der eine gänzliche andere Gattungseinteilung vornimmt, zeigt weitere Kriterien auf, um eine Einteilung in die Gattung „Epiphanie“ zu rechtfertigen.²⁹ Als Epiphanieerzählung kommt dem Repräsentanten Gottes eine wichtige Rolle zu, außerdem wird von ihm bzw. Gott selbst eine staunenswerte Einzeltat vollbracht. Die Erzählung erfolgt aus der Perspektive der späteren Leser, da außer der Tat auch die Reaktion in Form von Staunen, Furcht, Entsetzen oder Lobpreis berichtet wird. Es fanden sich also gute Belege, diese Perikope in die Gattung „Epiphaniebericht“ einzuordnen, eine Einordnung in die Kategorie „Seerettungsgeschichte“ ist auch denkbar, jedoch eher schwer aus dem historischen Kontext heraus zu begründen, da diese Einordnung eine verzerrte Einordnung aus unserer heutigen Sicht darstellen würde und, ebenso wie *επιφάνεια*, im Neuen Testament als solche nicht explizit bezeichnet werden.

27 DAVIES, Matthew, 498, Übers. d. d. Verf.

28 BERGER, Formen und Gattungen, 362.

29 Berger nennt seine Kategorie – der Kategorie „Epiphaniebericht“ ähnlich – „Epideixis“ und legt eigene Kriterien für sie fest, vgl. BERGER, Formgeschichte, 36 – 43. Es wird aufgrund der programmatischen „Umbenennung“ BERGERS darauf verzichtet, diese Kategorie eigens einzuführen.

Der Verfasser des Matthäusevangeliums gebraucht zahlreiche Motive, die aus heutiger Sicht schwer zugänglich oder missverständlich scheinen mögen – laut Heil sind jene dieser Perikope fast ausschließlich dem Kontext des Alten Testaments zuzuschreiben³⁰, sodass eine Analyse der wichtigsten Motive lohnend erscheint.

Der Seewandel wird oft – auch in nichtjüdischen Traditionen – als Metapher für Göttlichkeit, daher Vollmacht über die Chaosmächte, genutzt,³¹ denn das Meer (θάλασσα) ist im alten wie im neuen Testament allzu oft ein Ort der chaotischen Mächte³² „an dem die dämonischen Mächte leben und wirken,³³ es wird im AT oftmals neben γῆ und οὐρανός zur Bezeichnung des gesamten Kosmos verwendet,³⁴ stellt zugleich lebenspendende wie todbringende Gewalt dar, hervorgehoben wird dies von Matthäus durch sein Wogenmotiv in Vers 24b, die Kirche als Boot wird von den Wogen „bedrängt“. Wie Gott bezwingt auch Jesus diese Naturgewalt, „bringt die Wellen des Meeres zur Stille.“³⁵ Das Motiv der Bezwingung findet sich bereits im Lied Moses³⁶ und der Israeliten: „Vom Anbraus deiner Nase ballten sich die Wasser, standen wie Staudamm die Strömenden, die Wirbel gerannen im Herzen des Meers“ (Ex 15,8 BUBER/ROSENZWEIG). Bereits im Vers 26 dieser Perikope ist beschrieben, „wie er auf dem See ging“ (Vers 26b), der Vers erzeugt beim jüdisch inkulturierten Zuhörer wohl Anklänge an Hiob 9,8b: „und er schreitet über Kuppen des Meers“ (Hiob 9,8b BUBER/ROSENZWEIG). Beachtenswert ist hier auch die Fassung der Septuaginta: „καὶ περιπατῶν ὡς ἐπ’ ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης“ (Hiob 9,8b LXX), die ähnlich der matthäischen Fassung³⁷ klingt; es lässt sich erahnen, dass Matthäus die Septuaginta kannte und möglicherweise bewusst hierauf anspielte.

30 Vgl. HEIL, Walking on the sea, 15.

31 Vgl. BERG, Rezeption, 21.

32 Siehe etwa Hiob 7,12; Dan 7,3f; Jes 27,1; Jes 51,9; Mt 8,32; Offb 7,2f; Offb 13,2.

33 LÉON-DUFOUR, Neues Testament, 297.

34 Vgl. BAUER, Wörterbuch, 691.

35 LÉON-DUFOUR, Neues Testament, 427.

36 Siehe Ex 15.

37 Vgl. Mt 14, 26b: „περιπατῶν ἐπὶ τὴν θάλασσαν“.

Auch im Gilgamesch-Epos findet sich das Seewandelmotiv in einer besonderen Konstellation, der Halbgott Gilgamesch beabsichtigt nämlich, über das Meer zu wandern, eine Fähigkeit, die ausschließlich Göttern vorbehalten ist; nicht einmal Halbgöttern wie Gilgamesch ist dies vergönnt, Gilgamesch sucht nämlich ein Mittel gegen den Tod, das er nur jenseits des Todeswassers erhalten kann,³⁸ das jedoch kein Mensch lebendig zu überqueren vermag. Er sucht nach einem Überweg und trifft die „Schenkin der Götter“ Siduri-Sabîtu. Gilgamesch teilt sein Vorhaben der Siduri-Sabîtu mit:

- 27 Du wohnst, meine Schenkin, am Gestade des Meeres,
 28 Daher weißt du Bescheid, dein Herz umfaßt alles.
 29 Wohin ich gehen soll, weise mir [...]
 30 Wenn es möglich ist, will ich das Meer überschreiten!“

entnommen aus: Soden, Gilgamesch-Epos, 76, Z. 27-30;
 Zeilenangaben durch den Verfasser ergänzt.

Um zu erfahren, wie ihm das Überschreiten des Meeres möglich wird, sucht Gilgamesch Rat bei der Schenkin Siduri-Sabîtu, da er sie für außerordentlich weise hält (Z. 28) und hofft, dass es einen für „Halbgötter“ möglichen Weg gibt, das Meer zu überschreiten. Der Schenkin Siduri-Sabîtu ist bewusst, dass Gilgameschs Vorhaben zum Scheitern verurteilt ist, da er kein „ganzer“, eben nur ein Halbgott ist. Sie antwortet ihm:

- 21 Nicht gab es, Gilgamesch, je eine Übergangsstelle,
 22 Und niemand, der seit vergangenen Zeiten herkommt,
 geht übers Meer.
 23 Meerüberschreiter ist nur Schamasch, der Held; Wer geht
 außer Schamasch hinüber?
 24 Mühe schafft der Übergangsort, mühselig ist der Weg
 dahin
 25 Und dazwischen liegt das Gewässer des Todes, das
 unzugänglich ist!
 26 Irgendwo einmal, Gilgamesch, überschrittst du das Meer.
 27 Kommst du aber zum Wasser des Todes – was willst du
 tun.“

entnommen aus: Soden, Gilgamesch-Epos, 79, Z. 21-27;
 Zeilenangaben durch den Verfasser ergänzt

38 Vgl. BERG, Rezeption, 57.

Für Gilgamesch als Halbgott ist das Überschreiten des Meeres unmöglich³⁹, auch vor ihm vermochte das keiner (Z. 22), denn „das Meer zu überschreiten, ist allein eine göttliche Fähigkeit“.⁴⁰ Der Sonnengott Schamasch beherrscht die Meere derart, dass er sie überschreiten konnte, ebenso hat Jesus göttliche Vollmacht, sich über die Urgewalt Meer zu erheben und auf ihm zu wandeln, da Gilgamesch hier kein „ganzer“ Gott ist, kann er diese Fähigkeit auch gar nicht besitzen. In Analogie lässt sich belegen, dass Matthäus sicherlich zeigen wollte, dass Jesus wahrhaft Gott ist und daher diese Fähigkeiten besitzen muss, er hat Vollmacht über die chaotischen Mächte.

Die Morgenwache, bei Matthäus und Markus als vierte Nachtwache bezeichnet,⁴¹ ist im Alten Testament stets die symbolische Zeit für das errettende Handeln Gottes, so etwa beim Auszug aus Ägypten: „In der Morgenwache geschahs: ER bog sich gegen die Reihen Ägyptens nieder in der Säule Feuers und Gewölks und verstörte die Reihen Ägyptens, er lockerte das Rad seiner Gefährte und ließ es voranstreben mit Beschwer.“ (Ex 14,24f. BUBER/ ROSENZWEIG), dieses Motiv findet sich auch bei den Psalmen, so etwa in Psalm 46: „Gott ist drinnen in ihr, nie wird sie wanken: helfen wird ihr Gott um die Morgenwende.“ (Ps 46,6 BUBER/ROSENZWEIG) aber auch in Psalm 130: „Ich erhoffe IHN, meine Seele hofft, ich harre auf seine Rede, meine Seele auf meinen Herrn, mehr als Wächter auf den Morgen zu wachen auf den Morgen zu.“ (Ps 130,5f. BUBER/ ROSENZWEIG). Auch bei Jesaja findet sich das Motiv der Morgenwache: „Da, ein Ergrausen, eh Morgen wird, sind sie dahin, – dies ist [...] das Los für unsere Plünderer.“ (Jes 17,14 BUBER/ROSENZWEIG). Bei Matthäus wird dieses Rettungsmotiv ebenfalls eingesetzt, wenngleich in einem etwas anderen Kontext, denn hier kommt Jesus die Rolle des Rettenden zu, er wird mit diesem Motiv als Gott ausgewiesen, er errettet seine Jünger – und damit die ganze Kirche. Das Nacht- bzw. Morgenwachenmotiv nutzt Matthäus folglich in erster Linie, um seine implizite Christologie zu vermitteln, denn es ist davon auszugehen, dass der Leserkreis des Matthäusevangeliums mit dem Alten Testament durchaus vertraut war.

39 Vgl. BERG, *Rezeption*, 58.

40 Berg, *Rezeption*, 59.

41 Siehe Mk 6, 48: „περὶ τετάρτην φυλακὴν τῆς νυκτός“, parallel dazu bei Mt 14, 25a: „τετάρτη δὲ φυλακὴ τῆς νυκτός“

Der Wind ist ebenso wie das Meer in erster Linie Ausdruck für Naturgewalt. Er kann, im griechisch-römischen Kontext der Seefahrt, erwünscht oder aber widrig (ἄνεμος ἐναντίος) sein, ist insofern auch Ausdruck der Macht Gottes.⁴² Auch die Beherrschung des Windes ist einem Gott vorbehalten, insofern weist dieses Motiv erneut auf die matthäische implizite Christologie hin.

Eng verknüpft mit dem Sturm findet sich bei Matthäus die Erscheinung Jesu, bei der er von seinen Jüngern zunächst als φάντασμα identifiziert wird. Im griechisch-römischen Kontext stößt man hier auf einen bedeutungsschwangeren Begriff, denn φάντασμα umfasst jegliche Art von Erscheinungen von Traum-erscheinungen über Geistererscheinungen und Trugbildern hin zu Gespenstern.⁴³ In der urchristlichen Literatur erlebte dieser Begriff eine drastische Bedeutungsverengung, hier wird φάντασμα ausschließlich in der Bedeutung Gespenst gebraucht, so etwa bei Mk 6,49 und unserer Perikope. Im jüdischen Kontext findet sich kaum ein adäquater Beleg, der einzige Beleg im Alten Testament findet sich im Buch der Weisheit,⁴⁴ ansonsten wird hier, wenn überhaupt, ausschließlich das Verb φαντάζω gebraucht, das die breite Bedeutung von erscheinen übernatürlicher Phänomene, wunderbarer Vorgänge oder des sich etwas einbildens hat.⁴⁵ Letzteres findet sich bei Sir 34,5 in der Form φαντάζομαι, sich etwas einbilden. Im urchristlichen Kontext findet sich der Gebrauch des Verbs ausschließlich bei Paulus im Brief an die Hebräer⁴⁶ als Beschreibung der Erscheinung am Sinai: „οὕτω φοβερόν ἦν τὸ φανταζόμενον“ (Hebr 12,21), „So furchteinflößend war die Erscheinung.“⁴⁷ Es handelt sich folglich bei φάντασμα im matthäischen Sinne wohl eher um ein Motiv aus dem griechisch-römischen Kontext, weniger aus dem jüdischen.

Der Ausruf „ἀληθῶς“ am Schluss der Perikope (Vers 33) weist interessante Merkmale auf, denn laut BULTMANN ist der neutestamentliche Gebrauch teils auf den hellenistischen, teils auf den semitischen Sprachgebrauch zurückzuführen,⁴⁸ er geht davon aus, dass es auf die ἀλήθεια, die Wahrheit, wörtlich Unverborgenheit, zurückführen lässt.

42 So etwa Ex 14,21: Die Teilung des Meeres durch den Ostwind.

43 Vgl. BULTMANN, LÜHRMANN, Art. φάντασμα, in: KITTEL, Wörterbuch, Bd. IX, 7.

44 Siehe Weish 17,4.

45 Vgl. BULTMANN, LÜHRMANN, Art. φάντασμα, 7.

46 Hebr. 12,21.

47 Übers. d. d. Verf.

48 Vgl. BULTMANN, LÜHRMANN, Art. ἀληθῶς, in: KITTEL, Wörterbuch, Bd. I, 233–248, hier: 239.

Nach LÉON-DUFOUR wird der Berg „in den meisten Religionen ... als Ort betrachtet, an dem der Himmel der Erde begegnet,⁴⁹ „wie schon [...] in anderen antiken Religionen“⁵⁰ hat er zu allen Zeiten religiöse Vorstellungen geweckt⁵¹ und ist Ort der Versammlung der Götter.⁵² Im hellenistischen Sinne sind Berge auch „Schauplatz hervorragender Begebenheiten ... [und] Stätten der Einsamkeit“.⁵³ Im griechisch-römischen Kulturkreis, der ausgesprochen hohe, dicht bewaldete Berge kennt,⁵⁴ liegt eine Verbindung mit dem Göttlichen nahe, der jüdische Kontext lässt jedoch eine weitere Interpretation zu, der Berg ist dort auch Ort der Gottesbegegnung⁵⁵ und aufgrund der Einsamkeit auch Ort des Gebets. Im allgemeineren Sinne kann der Berg auch als Symbol des Schutzes dienen, „ein geeigneter Aufenthaltsort für Flüchtlinge“.⁵⁶ Der Begriff ὄρος durchlebte einen Bedeutungswandel, sodass im Neuen Testament wie auch im Griechischen allgemein der einzelne Berg wie auch ein ganzes Gebirge gemeint sein kann.⁵⁷ Entscheidend ist jedoch, dass es sich bei diesem Berg oder Gebirge nicht um „irgendeine Erhebung im ‚Gebirge‘ [handelt]; er ist der Schauplatz besonderen göttlichen Geheimnisses und besonderer göttlicher Offenbarung, wie schon im AT und auch in anderen antiken Religionen, er ist heilig und bekannt durch das, was auf ihm geschieht.“⁵⁸

Der Bergmotivrezeption des Matthäus scheint ein Konglomerat verschiedenster Einflüsse zugrunde zu liegen, sowohl griechisch-römische wie auch jüdische und allgemein menschlich-religiöse Erfahrungen spielen hier eine gewichtige Rolle. Es kann folglich nicht näher beschrieben werden, was Matthäus dazu bewog, dieses Motiv aufzunehmen.

49 Vgl. LÉON-DUFOUR, Neues Testament, 114.

50 FOERSTER, Art. ὄρος, in: KITTEL, Wörterbuch, Bd. V, 475 – 486, hier: 484.

51 Vgl. FOERSTER, Art. ὄρος, 475.

52 Siehe etwa Jes 14,13: „Himmelhoch steige ich auf, höher als die göttlichen Sterne erhebe ich meinen Stuhl, sitze hin auf den Berg der Begegnung“ (Jes 14,13 BUBER/ROSENZWEIG).

53 BAUER, Wörterbuch, 1154.

54 Vgl. FOERSTER, Art. ὄρος, 477.

55 Vgl. etwa Gen 22,2: Abraham besteigt zur Opferung Isaaks einen Berg. Angesichts der Vielzahl der gefundenen Belegstellen ist diese Belegstelle als exemplarisch anzusehen.

56 Vgl. BAUER, Wörterbuch, 1155. In diesem Sinne gebraucht etwa bei 1 Makk 9,40, aber auch im griechisch-römischen Kontext, so etwa bei Appian, bellum civilis 4,30, 130: „ἐς ὄρος ἔφυγεν.“

57 Vgl. FOERSTER, Art. ὄρος, 482f.

58 FOERSTER, Art. ὄρος, 484.

Die Seewandel- und Sturmstillungsgeschichte ist bei allen Evangelisten mit Ausnahme von Lukas belegt, es ist dennoch – oder gerade aufgrund der Zwei-Quellen-Theorie – davon auszugehen, dass Matthäus die markinische Erzählung zumindest gut kannte oder sie sogar als Vorlage benutzt hat, letztere These scheint mir die zutreffendste zu sein, immerhin belässt er sie im selben Kontext zwischen der Speisung der Fünftausend und der Krankenheilung. Möglicherweise aufgrund genauerer Ortskenntnisse⁵⁹ lässt Matthäus die genauen Ortsangaben, die sich bei Markus finden, weg – Markus lässt das Boot „πρὸς Βηθσαϊδάν“ (Mk 6,45), gen Bethsaida, fahren, obwohl das Boot in Genezareth ankommt⁶⁰ und somit in die genau entgegengesetzte Richtung fahren müsste, es ist jedoch auch denkbar, dass sich Matthäus' Interesse an geographischen „Fakten“ schlicht in Grenzen hielt, sodass er sie konsequent aus seiner Erzählung rausstrich.⁶¹ Ebenso bereinigt Matthäus die Verabschiedungsszene, die bei Markus noch offen lässt, ob sich Jesus von seinen Jüngern oder der Volksmenge verabschiedet, indem er das bei Mk 6,46 nicht näher definierte „αὐτοῖς“ streicht und den Satz eindeutig auf die Volksmenge bezieht. Den mit „μόνος“ eingeleiteten Teilabschnitt „ἐπὶ τῆς γῆς“ bei Mk 6,47 lässt Matthäus vollständig aus, ebenso die markinische Begründung⁶² für den Seewandel Jesu und den Schluss⁶³ des markinischen Verses. Die daran anschließende, petrinische Seewandel-episode ist jedoch matthäisches Sondergut. Möglicherweise ist Matthäus die markinische Erzählung „zu glatt gewesen“⁶⁴ und passte nicht in seinen Erzählduktus, denn er behält einen Großteil der markinischen Erzählung bei und fügt nur an wenigen Stellen Änderungen ein, so ersetzt Matthäus bereits im ersten Vers „εὐθὺς“ (Mk 6,45) durch sein wohl programmatisches „εὐθέως“ (Mt 14,22), das er auch am dritten Wendepunkt, der Rettung Petri (Vers 31), gebraucht. Das „εὐθὺς“ (Mk 6,50) belässt er als „zentralen“ Wendepunkt, ergänzt den bestimmten Artikel „ὁ“ in Vers 27 jedoch um den Namen Jesu, eine im Grunde unnötige Ergänzung, denn aus dem Kontext heraus kann es sich nur um Jesus handeln, dennoch wird Matthäus hier sehr genau.

59 GNILKA hält diese These für unhaltbar, ich halte sie dennoch für erwähnenswert. (Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, 11).

60 Vgl. Mk 6, 53.

61 Vgl. etwa LUZ, Matthäus, 406.

62 Siehe Mk 6,48: „καὶ ἰδὼν αὐτοὺς βασιανιζομένους ἐν τῷ ἐλαύνειν“.

63 Siehe Mk 6,48: „καὶ ἦθελεν παρελθεῖν αὐτούς“.

64 VEERKAMP, Gespenster, 25.

Matthäus' Modell der „ολιγοπιστία“ passt nicht in die Erzählstruktur von Markus, sie stellt die Jünger als immer noch verstockt dar; den Schluss kann Matthäus daher nicht stehen lassen, wenn die Jünger immer noch nicht zur Einsicht gekommen wären, so zumindest Markus: „οὐ γὰρ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις, ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπεωρωμένη“ (Mk 6,52), hätten sie noch keinen Glauben. Matthäus führt deswegen „zwischen die Vision des Gespenstes und die Duckung des Windes Petrus ein“⁶⁵ und ersetzt den markinischen Schluss (Mk 6,52) durch ein Gottessohnbekenntnis der Jünger: „ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ“, „Wahrhaftig, du bist Gottes Sohn!“ (Vers 33).

Die matthäische Seewandelerzählung ist die ausführlichste des gesamten Neuen Testaments, zumal hier die markinische Vorlage um die petrinische Seewandelepisode ergänzt wurde. Matthäus spielt in dieser Perikope sehr stark mit menschlichen Urängsten wie Wasser, Flut und Sturm und nutzt sie, um sein kerygmatisches Glaubenszeugnis, seine Christologie zu vermitteln. Daher tut Jesus in dieser Perikope gleich zwei Wunder, eine Sturmstillung und seinen Seewandel, dies wohl, um hervorzuheben, dass Jesus wirklich Gott ist – im Vergleich etwa mit dem Gilgamesch-Epos ist dies ja besonders deutlich geworden. Auf diese Weise betont Matthäus die Göttlichkeit Jesu, die er explizit im Gottessohnbekenntnis der Jünger, am Schluss der Perikope, ganz besonders zur Geltung bringt; das gesamte Evangelium, dieses „dem Leben nachgebildete, grandiose Drama,⁶⁶ arbeitet auf diesen Höhepunkt hin. Die eingeschobene, petrinische Seewandelepisode, matthäisches Proprium, lässt sich als „paradigmatische Erzählung, ein narrative[s] Lehrstück über Glaube und Zweifel“⁶⁷ beschreiben, denn Matthäus hat wohl die Absicht zu erläutern, was wirklicher Glaube ist und seine Gemeinde zu ermutigen, dass selbst der „Fels“ Petrus nicht der Held schlechthin, sondern ein von Glaube Ergriffener und von Blindheit Geschlagener, „immer beides“⁶⁸ ist. Der Kleinglaube der Jünger wird in dieser Perikope mit dem Kleinglauben Petri gleichgesetzt, auch wenn der Konnex für den Leser wohl nur schwerlich herzustellen ist, denn Petrus vertraut Jesus ja derart, dass er ihn bittet, ihn zu sich zu rufen, er vertraut ihm derart, dass er ihm auch dieses Wunder zutraut. Worin liegt dann der Kleinglaube? Bereits im

65 VEERKAMP, Gespenster, 25.

66 Ders., Matthäus, 65.

67 Schnackenburg, Petrus, 117.

68 VEERKAMP, Gespenster, 25.

Versuch, Jesus nachahmen zu wollen?⁶⁹ Oder handelt es sich um eine Lehrgeschichte, die zeigen soll, dass ein Seewandel nur für den möglich ist, der „richtig“ glaubt? Matthäus legt keinen Wert darauf, eine Art „Bußkatalog“ für verschiedene Glaubens-vergehen anlegen zu wollen, er will wohl eher eine andere Botschaft verkündigen: Obwohl Petrus sich dazu berufen fühlt, es Jesus gleichzutun und ihm über das Wasser zu folgen, obwohl *dieses* Wunder missglückt ist, ist doch ein anderes Wunder, ein Seenotrettungswunder, geglückt: der petrinische Hilferuf, den Gnilka als Gebetsruf ansieht, wird von Jesus, dem κύριος, aufgenommen und beantwortet wird,⁷⁰ es folgt die Rettung durch Jesus. In dieser Rettung, in der Macht über die Naturgewalten, in dieser von Gott gegeben Vollmacht erkennen die Jünger: Wahrhaftig, Jesus ist Gottes Sohn!

Obleich Jesus sehr direkt wird, was den Kleinglauben der Jünger und den Kleinglauben Petri angeht, zeigt die Perikope, dass Jesus stets Herr der Lage war, Petrus' *Übermut*, der anfangs vom Leser als Vertrauen angesehen werden kann, wandelt sich in Angst, der Fels der Kirche scheint doch nicht derart fest zu sein. Die eigentliche Aussage aber ist doch: Jesus rettet den Zweifelnden, den Kleingläubigen, und das in jeder Situation und aus jeder Situation heraus.

69 Vgl. OBERLINNER, Wunder, 103.

70 Vgl. Gnilka, Matthäusevangelium, 11.

Bibliographie

Abkürzungen werden, soweit wie möglich, im Anschluß an S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1992, verwendet.

Primärquellen

Kurt ALAND (Hrsg.), Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis. 9., erneut revidierte Aufl., Stuttgart 1976, 209 – 211

Samuel BURI (Hrsg.), Zürcher Bibel, Zürich 2007

Eberhard NESTLE (Begr.), Barbara ALAND (Hrsg.), Kurt ALAND (Hrsg.), Novum Testamentum Graece. 27., revidierte Auflage, Stuttgart 1993

Alfred RAHLFS (Ed.), Robert HANHART (Hrsg.), Septuaginta. id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes. duo volumina in uno, Editio altera, Stuttgart 2006

Wolfram VON SODEN, Albert SCHOTT, Das Gilgamesch-Epos. Neu übers. u. mit Anm. vers. von Albert Schott. Durchges. u. erg. von Wolfram von Soden, Stuttgart 1958

Sekundärliteratur

Kurt ALAND, Barbara ALAND, Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik, 2., erg. u. erw. Aufl., Stuttgart 1989

Walter BAUER, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin – New York 1971

Klaus BERGER, Einführung in die Formgeschichte, Tübingen 1987

——, Formen und Gattungen im Neuen Testament, Tübingen 2005

Georg BRAUMANN, Der „sinkende Petrus“, in: ThZ 22 (1966), 403 – 414

William David DAVIES, Dale C. ALLISON, A critical and exegetical commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Volume II, Matthew 8-18 (=The international critical commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments), Edinburgh 1991

Martin EBNER, Bernhard HEININGER, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, Paderborn 2007

Paul GAECHTER, Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium (= SBS 7), Stuttgart, o.J.

Joachim GNILKA, Das Matthäusevangelium, Kommentar zu Kap. 14,1 - 28,20 und Einleitungsfragen (= HThKNT 1/2), Freiburg 1988

John Paul HEIL, Jesus walking on the sea. Meaning and Gospel Functions of Matt 14:22-33 Mark 6:45-52 and John 6:15b-21 (= Analecta Biblica 87), Rom 1981

Horst HIRSCHLER, Der Seewandel des Petrus, in: Ders., Biblisch predigen, Hannover 1988, 102 – 107

Gerhard KITTEL (Begr.), Gerhard FRIEDRICH (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Studienausg. in 10 Bnd., unveränd. Nachdr. d. Ausg. 1933 (= ThWNT I-X,2), Stuttgart 1979

Xavier LÉON-DUFOUR, Wörterbuch zum Neuen Testament, München 1977

Meinrad LIMBECK, Matthäus-Evangelium, 5. Aufl. (=SKK NT 1), Stuttgart 1998

Thomas G. LONG, Matthew. Commentary (=Westminster Bible companion), Louisville, Kentucky 1997, 165 – 167

Ulrich LUZ, Das Evangelium nach Matthäus. Zweiter Teilband, Mt 8-17
Zürich, Braunschweig 1990, 404 – 412

Bruce M. METZGER, A textual commentary on the Greek New Testament. A
companion volume to the United Bible Societies' Greek New Testament
(third edition), London 1971, 36 – 38

—, Der Text des Neuen Testaments. Eine Einführung in die
neutestamentliche Textkritik, Stuttgart 1966

Maria Neubrand, Oben bleiben, in: entschluß. Jesuiten – Gesellschaft –
Spiritualität. Zeitschrift für Praxis und Theologie, hrsg. v. d.
österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu, 51/8 (1996), 28

Rachel NICHOLLS, Walking on the water. Reading Mt. 14:22-33 in the light of
its Wirkungsgeschichte, Leiden, Boston 2008

Lorenz OBERLINNER, Können Wunder schief gehen? Zur Petrus-Episode in
der Seewandelgeschichte Mt 14, 22-33, in: Josef Pichler (Hrsg.),
Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische
Zugänge, Darmstadt 2007, 85 – 104

Elpidius PAX, ΕΠΙΦΑΝΕΙΑ. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur
biblischen Theologie (=Münchener theologische Studien 10), München
1955

Rudolf SCHNACKENBURG, Petrus im Matthäusevangelium, in: Jacques Dupont
(Hrsg.), A cause de l'Évangile. Études sur les synoptiques et les actes
offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B. à l'occasion de son 70^e
anniversaire (=Lectio divina 123), Paris 1985, 107 – 143

Ton VEERKAMP, Gespenster von Jesus, in: TuK 87 (2000), 18 – 31

Humes Gabel – Humes Problem. Eine kritische Auseinandersetzung mit Humes Kausalitäts- und Induktionskritik

Alle Bären sind schwarz, da ich bisher nichts Gegenteiliges wahrgenommen habe. Gestützt wird diese Vermutung dadurch, dass von eintausend beobachteten Bären eintausend schwarz waren, somit ist ein Zutreffen der Prognose zu hundert Prozent nachgewiesen. Die hier angewandte Induktion ist gängige Praxis in der naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung. Dass diese These jedoch unhaltbar ist, würde wohl jeder Mensch unseres Kulturkreises behaupten, denn die Tatsache, dass bisher nichts Gegenteiliges beobachtet worden ist, ist kein billiger Grund für die Annahme, es gäbe nur schwarze Bären.

Obige These fiel in sich zusammen, sobald auch nur ein einziges weißes Exemplar gesichtet werden würde, was in der Tat der Fall gewesen ist. Vermeintliche Gesetze, die „schon immer“ gegolten haben, müssen nicht zwangsläufig allgemeingültig sein, insbesondere dann nicht, wenn es sich um Erkenntnisse aus der Empirie handelt. Worin unterscheiden sich solche Urteile aber dann von jenen, die beständig sind, die sich niemals ändern werden? Gibt es derartige Urteile überhaupt? David Hume befasst sich in seinem Werk mit genau ebendieser Problematik. In seinem Werk *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand* versucht Hume aufzuzeigen, worin die Krux induktiver Schlüsse liegt. Er legt jedoch im ersten Teil des vierten Abschnittes seines Werkes zunächst die Grundlage für eine differenzierte Unterscheidung der einzelnen Urteilsarten, die für eine kritische Analyse selbiger von Nöten ist. Die vorliegende Arbeit befasst sich mit Humes Gedankengängen und will versuchen, sich mit der von ihm aufgezeigten Problematik kritisch auseinanderzusetzen.

Humes Gabel

Zu Beginn des IV. Abschnittes nimmt Hume eine Einteilung vor, die in die Philosophiegeschichte eingegangen ist⁷¹. Indem er „alle Gegenstände des menschlichen Denkens und Forschens“⁷² in Beziehungen zwischen Ideen (*Relations of Ideas*⁷³) und Tatsachen (*Matters of Fact*⁷⁴) einteilt, knüpft er an die Leibnizsche Unterscheidung der Erkenntnisarten zwischen Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten an. Anhand dieser Einteilung wird im Laufe dieser Arbeit auch deutlich werden, weshalb seine Philosophie zur partiellen Skepsis gerechnet wird.

Der Wahrheitsgehalt bestimmter Erkenntnisurteile, genau genommen der Tatsachenurteile, lässt sich seiner Meinung nach nicht endgültig beweisen, Erkenntnisse über Beziehungen zwischen Ideen wiederum sind per Definition allgemein gültig und nicht zu widerlegen. Über welche Bereiche der Erkenntnisse sich der Schleier der Unbeweisbarkeit legt, zeigt Hume mithilfe dieser Einteilung, die oft „Humes Gabel“ genannt wird, da sie konsequent zwischen beiden Urteilsarten unterscheidet. Humes Gabel ist also ein Instrument, mit dem man wahre Urteile von Scheinurteilen unterscheiden kann. Seine Methode ist wohl auch als Kritik an der rationalistischen Philosophie gedacht, die vorgab, mithilfe der Vernunft die Wirklichkeit erkennen und endgültig bestimmen zu können.

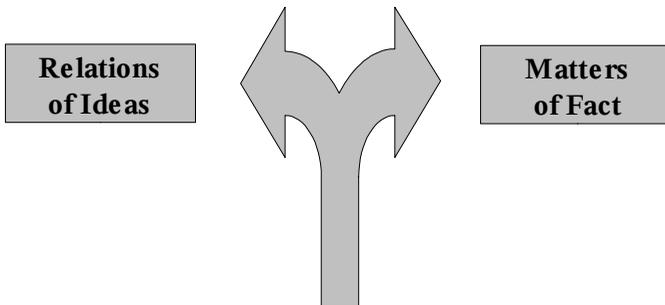


Fig. 1: Humes Gabel – Einteilung der Erkenntnisarten

71 Vgl. Humes einleitende Worte in das VI. Kapitel: „All the objects of human reason or enquiry may naturally be divided into two kinds, to wit, Relations of Ideas, and Matters of Fact“ (HUME, Enquiry, 14).

72 HUME, Verstand, 45.

73 HUME, Enquiry, 14.

74 A.a.O.

Beziehungen zwischen Ideen

Humes Einteilung in Beziehungen zwischen Ideen und Tatsachenurteile scheint auf den ersten Blick relativ banal. Betrachten wir daher zunächst die Beziehungen zwischen Ideen. Hierbei handelt es sich um Urteile, die sich auf Relationen zwischen einzelnen Vorstellungen beziehen. Hume zählt zu dieser Art jene Erkenntnisurteile, die sich durch logischen Schluss oder Begriffsanalyse als wahr beweisen lassen⁷⁵, als Beispiel nennt er den Satz des Pythagoras⁷⁶ – das Quadrat der Hypothense sei gleich dem Quadrat der beiden Kateten. Selbst wenn man diese Aussage zum ersten Mal hört, kann sie mittels Analyse ohne jegliche Experimente bewiesen werden. Dieser Erkenntnisart kommt also durch logische Schlussfolgerung Wahrheit a priori zu, da rein analytische Methoden notwendig sind; aufgrund des von der Erfahrung unabhängigen Urteiles stellt der Satz des Pythagoras eine allgemein gültige Wahrheit dar. Deutlicher wird der Zusammenhang, wenn wir zunächst ein weiteres Beispiel aus dem Bereich der Mathematik aufgreifen und mittels Hume'scher Gabel den Wahrheitsgehalt untersuchen.

Die Aussage „Ein Dreieck besitzt drei Ecken“ ist eine wahre Aussage, da das Subjekt „Dreieck“ bereits das Prädikat „drei Ecken“ enthält. Die Aussage umfasst keinerlei Informationsgewinn, das Prädikat ist lediglich eine Bestätigung des Subjektes. Somit kommt diesem Satz ebenfalls a priorische Wahrheit zu. Anders sieht das bei der Aussage, ein Dreieck besäße vier Ecken, aus. Dies stellt eine unwahre Aussage dar, da das Prädikat „vier Ecken“ dem Subjekt „Dreieck“ widerspricht und daher nicht stützt.

Auch unser alltäglicher Sprachgebrauch beinhaltet solche Beziehungen zwischen Ideen, als Beispiel sei auf den „verheirateten Junggesellen“ verwiesen. Der Begriff „Junggeselle“ umfasst eine Definition, die das verheiratet sein aus-, das ledig sein hingegen einschließt, die Aussage ist aufgrund dieses Sachverhaltes notwendig unwahr; das Urteil liegt auch hier bereits im Begriff begründet, da es sich um einen Widerspruch zwischen dem Subjekt „Junggeselle“ und dem Prädikat „verheiratet“ handelt. Ohne jegliche Einbeziehung der Erfahrung lässt sich auch dieses Urteil beweisen, denn „Sätze dieser Art sind durch reine Tätigkeit des Denkens zu überprüfen“⁷⁷ und gänzlich unabhängig von der Existenz des vorge-

75 Vgl. HUME, Enquiry, 15.

76 Vgl. HUME, Verstand, 45.

77 HUME, Verstand, 45.

stellten. Urteile über Beziehungen zwischen Ideen werden wohl generell so durch logische Operationen miteinander verknüpft, dass sie einen eindeutigen Schluss zulassen und die Aussagen entweder be- oder widerlegt werden.

Erkenntnisurteile

Erkenntnisurteile über Tatsachen hingegen befassen sich mit Sachverhalten der Empirie und lassen sich ausschließlich durch das Nachprüfen in der Empirie „beweisen“, bevor also ein Urteil gefällt werden kann, muss ein „Nachweis“ erfolgt sein. Anders als bei Gegenständen der Ideenbeziehungen werden hier die Gegenstände der Wahrnehmung nicht durch logische Operationen, sondern durch Kausalschlüsse miteinander verknüpft. Ebendiese Kausalschlüsse, so wird Hume noch feststellen, machen die Vagheit der Erkenntnisurteile aus, denn das große Manko besteht in der Abhängigkeit von äußeren Zusammenhängen, die sich nicht vollständig ergründen lassen. So ist die Aussage, Wasser fließe, von der Erdanziehung beeinflusst, immer bergab, eine wahre Aussage⁷⁸, da dies in der Vergangenheit stets der Fall war und noch nie ein gegenteiliges Ereignis festgestellt worden ist. Ist das wirklich der Fall? Als Ursache für das Bergabfließen des Wassers wird wohl die Erdanziehung genannt werden, da Beobachtungen, genau genommen die Erfahrung, uns dieses lehrt. Wie kommt man auf eine derartige Annahme? Könnten Flüsse nicht künftig bergauf fließen, insofern sich das Phänomen der Erdanziehung verändert? Flüsse fließen immer bergab, so zumindest unsere Erfahrung, aber genauso möglicherweise wahr ist es auch, dass künftig Flüsse aufwärts fließen, auch wenn uns dieses mögliche Urteile vorerst unmöglich erscheint.

Assoziationsproblem

Problematisch an der Flussthese ist das Phänomen der Assoziation. Es wird assoziiert, dass jeder Fluss bergab fließt, da der Mensch davon ausgeht, dass sich einander entsprechende oder ähnelnde Dinge ähnlich verhalten, Assoziation führt aber nur dann zu wahren Urteilen, wenn die Gleichförmigkeit gegeben ist, also etwa physikalische Gesetze wie Schwerkraft und Trägheit bestanden haben und man mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit davon ausgehen kann, dass sie auch weiterhin bestehen. Sobald sich aber die Naturgesetze ändern, gilt dieses „Assoziationsgesetz“ nur noch bedingt, da die Gleichförmigkeitsprämisse

78 Vgl. Humes Sonnenuntergangsbeispiel: HUME, Verstand, 45f.

nicht mehr gegeben ist. Hume hingegen argumentiert bei einem ähnlichen Beispiel, auch als „Sonnenuntergangsgleichnis“ bekannt, auf einer anderen Ebene, er wendet auch hier lediglich eine Begriffsanalyse an. Die reine Analyse der Flusstheorie ergibt, dass der Begriff „Fluss“ eben nicht automatisch das Prädikat „bergabfließen“ impliziert. Daraus würde Hume wohl folgern, dass sowohl das eine Urteil des bergabfließenden Flusses wie auch das entgegengesetzte Urteil des bergauffließenden Flusses nicht notwendig, sondern allenfalls wahrscheinlich wahr ist⁷⁹, da das Gegenteil einer Tatsache immer gedacht werden kann⁸⁰. Kriterium für Hume stellt also die theoretische Fähigkeit, derartige Zusammenhänge denken zu können, dar, da nichts unbegrenzter ist als das Denken. Daher müssen auch Gegenteile von Tatsachen möglicherweise wahr sein⁸¹, insofern die reine Begriffsanalyse ein solches Ergebnis liefert.

Assoziation, also der Versuch, von zurückliegenden Gegenständen und Wirkungen auf zukünftige zu schließen, führt zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis, da sämtliche Begründungen mittels Erfahrungen auf der Gleichartigkeit beruhen, die der Beobachter in Naturgesetzen entdeckt. Entscheidend hierfür sind die von Hume aufgestellten Assoziationsprinzipien, also Ähnlichkeit, Berührung in Zeit oder Raum und Ursachlichkeit⁸², die Hume im III. Abschnitt seiner *Untersuchung über den menschlichen Verstand* erläutert. Neu erfahrene Tatsachen erscheinen bekannt, weil der Beobachter sie aufgrund ihrer Ähnlichkeit in bestimmte Gesetzmäßigkeiten einteilt und diese „Gesetze“ auch auf noch gar nicht stattgefundene Ereignisse anwendet. Diese Ursache-Wirkungsbeziehungen stellen die einzige Möglichkeit dar, Informationen zu erhalten, die über die eigenen Erfahrungen hinausgehen; problematisch ist hierbei jedoch, dass die bereits genannte Gleichförmigkeitsprämisse, die hierbei angenommen werden müsste, weder a priori noch a posteriori beweisbar ist und keine allgemeingültigen Wahrheiten aufzuzeigen vermag. Das eigentliche Problem bei Tatsachurteilen liegt also in genau diesen Ursache-Wirkungsbeziehungen, nicht in den festgestellten Gesetzmäßigkeiten oder der Möglichkeit, dass das Gegenteil des Urteiles ebenso möglicherweise wahr ist, da sie letztenendes wie allgemeingültige Erkenntnisse wahrgenommen werden. Da „alle Schlussfolgerungen, die Tatsachen betreffen, ... sich auf die Beziehung von Ursache

79 Vgl. HUME, Verstand, 46.

80 A.a.O.

81 HUME, Verstand, 45.

82 Vgl. HUME, Verstand, 45.

und Wirkung zu gründen ... scheinen“⁸³, stellt der durchschnittliche Beobachter diese Ursache-Wirkungsbeziehungen einer allgemeingültigen Gesetzmäßigkeit gleich. Diese unmittelbare Anwendung der „Gesetzmäßigkeit“ auf noch nicht vollzogene Ereignisse kritisiert Hume aber aufs Schärfste, da derartige Tatsachenurteile auf Erfahrung zurückzuführen sind, die keine für die Zukunft gesicherten Erkenntnisse liefern können, denn „diese Begründungen ... können ... nur wahrscheinliche [...] sein“⁸⁴.

Humes Problem

Dass die Kenntnis von Tatsachenurteilen und der Schluss auf zukünftige Ereignisse aus der Erfahrung stammt, versucht Hume zu verdeutlichen. Angenommen, es befinden sich zwei Billardkugeln auf einem Billardtisch. Eine blaue Kugel rollt auf eine rote Kugel zu und berührt sie, darauf beginnt die rote Kugel wegzurollen. Den Stoß, den die blaue Kugel übertragen hat, sieht der Beobachter als Ursache an, das Wegrollen der roten Kugel stellt für ihn die Wirkung dar. Die Gesetzmäßigkeit würde dann lauten: „Rollt eine blaue Kugel auf eine rote Kugel zu, wird die rote Kugel wegzurollen.“ Wenn nun die eine Kugel auf die andere zurollt, gehen wir davon aus, dass die erste Kugel Ursache des Rollens der zweiten Kugel darstellt.

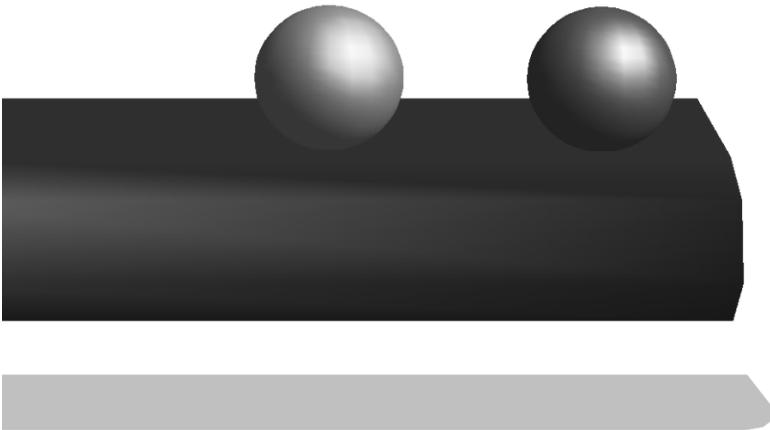


Fig. 2: Versuchsanordnung

83 HUME, Verstand, 46.

84 HUME, Verstand, 56.

„Wir meinen, wenn wir plötzlich in die Welt gestellt würden, so hätten wir von Anfang an herleiten können, dass eine Billardkugel durch Stoß einer anderen Bewegung mitteilen würde; [...] kann ich mir nicht vorstellen, dass hundert verschiedene Ereignisse ebensogut [aus dem Stoß, Anm. d. Verf.] hervorgehen könnten?“⁸⁵

Diese Kraftübertragung richtet sich eben nicht nach der Ausgangslage, nach der Bewegung, der Farbe oder der Form beider Körper. Wir schließen diese Kraftübertragung beim Zusammenprallen aus vorher festgestellten, ähnlichen Beobachtungen. Selbst nach Kenntnis von Ursache und Wirkung beruhen laut Hume unsere weiteren Schlussfolgerungen nicht auf „einem Verstandesvorgang“⁸⁶. Weil wir bisher immer beobachtet haben, dass die blaue auf die rote Kugel zurollt und die rote Kugel sich darauf in Bewegung setzt, schließen wir aufgrund unserer Erfahrung daraus, dass sie dieses auch zukünftig betreiben wird. Solche Zusammenhänge scheinen uns allgemeingültige Gesetze zu sein, denn die Induktion, also der Schluss von in der Vergangenheit auftretenden gleichförmigen Gesetzmäßigkeiten auf zukünftige Ereignisse, hat sich bisher bewährt. Offenbar kann mithilfe des Verstandes weder eine konkrete kausale Beziehung gefunden werden, noch lassen sich wirklich zuverlässige Prognosen für die Zukunft aufstellen. Wenn Hume nun betont, dass auch jedes andere Ereignis, beispielsweise, dass beide Kugeln in völliger Ruhe verharren⁸⁷, ebenso wahrscheinlich sei, stehen wir vor dem Dilemma, dass jedes denkbare Ereignis möglicherweise der Wahrheit entspricht. Unter der Voraussetzung, dass die Gleichförmigkeit weiterhin gegeben ist, wird auf den Stoß der blauen Kugel das Wegrollen der roten Kugel folgen, allerdings ist die von uns beobachtete Ursache-Wirkungsbeziehung Folge unserer Erfahrung, die wiederum die Gleichförmigkeit als gegeben voraussetzt. Hume sieht die Erfahrung hier gewissermaßen als Bindeglied zwischen Ursache und Wirkung⁸⁸. Ein anderes Beispiel aus dem Alltag lässt dies noch deutlicher werden.

85 HUME, Verstand, 49.

86 HUME, Verstand, 53.

87 Vgl. HUME, Verstand, 50.

88 Vergleiche hierzu Humes Frage: „Where is the medium, the interposing ideas, which join propositions so very wide of each other?“ (HUME, Enquiry, 22) und die folgende Feststellung auf seine Frage.

Die Sinne informieren uns über Farbe, Gewicht und Konsistenz, aber weder Sinne noch Vernunft können uns über elementare Eigenschaften wie den Nähr- und Sättigungswert eines Brotes informieren. Die Erfahrung zeigt, dass dieses bestimmte Brot zu dieser bestimmten Zeit mit solchen Kräften begabt war; wenn ein anderer Gegenstand mit diesem Brot gleichartigen sinnlichen Eigenschaften erscheint, erwarten wir gleichartige Kräfte und Wirkungen⁸⁹. Erfahrung ist der Konnex, der uns Prognosen für die Zukunft mit bekannten Ergebnissen verbinden lässt. Dieses Problem möchte ich nun anschaulich darstellen.

Betrachten wir zunächst einen einfachen Syllogismus. Unter Annahme der Prämisse, dass alle Menschen sterblich sind und weiterhin als Medium angenommen, dass Sokrates ein Mensch ist, kann der Schluss gezogen werden, dass Sokrates sterblich ist. Diesen Syllogismus wende ich nun auf das Brotbeispiel an. Sämtliche Brote, die ich bisher verzehrt habe, haben mich ernährt – Prämisse – und ich schließe aus der Erfahrung, dass gleichartig auftretende Ereignisse eine gleichartige Wirkung aufweisen – Medium – so folgt daraus, dass mich ebenso das vor mir befindliche Brot auf meinem Frühstückstisch ernähren wird.

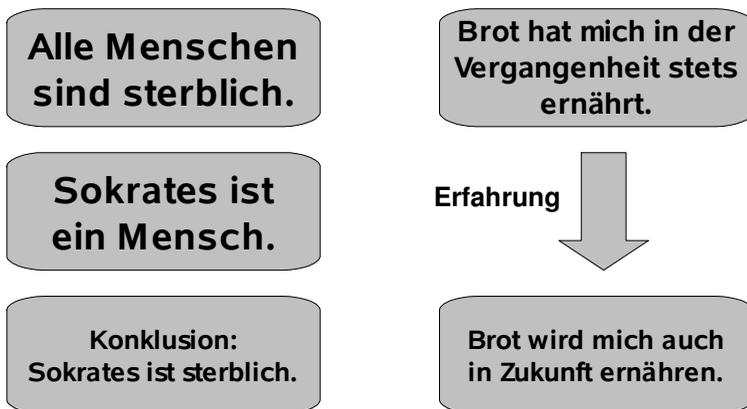


Fig. 3: Schema der beiden genannten Syllogismen

⁸⁹ Vgl. HUME, Verstand, 54-58.

Dieser Schluss beruht eben nicht auf reiner Verstandestätigkeit und ist daher nicht in der Lage, zuverlässige Prognosen für die Zukunft zu liefern. Wir wissen nicht, dass Gleichartiges gleichartige Wirkungen nach sich zieht, Erfahrung ist als Medium insofern vollkommen ungeeignet, da lediglich eine Vermutung aus der Erfahrung erwachsen kann. So wird ein Kind, das durch berühren einer brennenden Kerze die Erfahrung gemacht hat, dass Kerzen in brennendem Zustand heiß sind⁹⁰, dennoch mindestens ein weiteres Mal diese Flamme berühren, bevor es daraus die Erkenntnis zieht, das Feuer Schmerzen zufügen kann, und das auch nur, wenn das zukünftige Auftreten dem vergangenen vergleichsweise ähnlich ist. Erfahrung als mediale Bedingung stellt kein hinreichendes Kriterium für Prognosen dar, somit gibt es schlicht kein vernünftiges Medium, das die Prämisse „Brot hat mich ernährt“ mit dem Schluss „auch dieses Brot wird mich ernähren“ verknüpft. Wir gelangen also zu der Einsicht, dass nur unter Voraussetzung der Assoziationsprinzipien, insbesondere des Ähnlichkeitsprinzips der Zeit, von der Vergangenheit auf die Zukunft geschlossen werden kann, und dies auch nur, solange die Gleichförmigkeitsprämisse gilt, da sie bereits als gegeben vorausgesetzt werden muss. Die Induktionsargumentation befindet sich in einem Zirkel, da die zu beweisende Gleichförmigkeit bereits vorausgesetzt wird.

Die „Grundlage all unserer Schlussfolgerungen und Schlüsse“⁹¹ in Bezug auf alles Zukünftige beruht auf dem Vertrauen auf die Erfahrung. Induktive „Beweise“ sind auf dieser Grundlage für sichere wissenschaftliche Erkenntnis unhaltbar, da sie keine sicheren Ergebnisse leisten können, sobald die Gleichförmigkeit etwa in Form physikalischer Gesetze nicht mehr gegeben ist. Die Rationalität der Naturwissenschaften sollte eigentlich gerade darin liegen, dass sie – zumindest theoretisch – fähig ist, Voraussetzungen für aufgestellte Gesetze jederzeit anzupassen. Gerade hier wird die Annahme von Ähnlichkeit der Vergangenheit und Zukunft zum eigentlichen Kernproblem, denn sobald sich der Lauf der Natur ändert, könnte die Erfahrung keinerlei Schlüsse für die Zukunft bieten und mit ihrer Hilfe aufgestellte Gesetze wären obsolet.

Hume steht am Ende seiner Untersuchung vor einem großen Problem. Er hat gezeigt, dass der Verstand Tatsachen nicht einzusehen vermag, weder empirisch noch mittels reinem Verstand, und hat somit ein fundamentales Problem der Wissenschaft erkannt. Es kann mittels Kausalität und Induktion kein ausreichender Schluss geliefert werden,

90 Vgl. HUME, Verstand, 60.

91 Vgl. HUME, Verstand, 53.

kausales Denken besitzt keine hinreichende Legitimation, da es der Willkür des einzelnen Menschen vollkommen ausgesetzt ist und keine allgemeingültigen Wahrheiten aufzudecken vermag. Andererseits ist es dem Menschen unmöglich, das Kausalitätsprinzip gänzlich aufzugeben, da er sonst weder alltagstauglich noch lebensfähig wäre. Somit ist der Mensch außerhalb der Wissenschaft auf Modelle angewiesen, die Humes Kausalitäts- und Induktions skepsis nicht standhalten würden.

Humes Argumentation zur Kausalitäts- und Induktions skepsis halte ich für äußerst aufschlussreich. Er stellt fest, dass Ursache-Wirkungsbeziehungen nur unter Voraussetzung wiederauftretender Ereignisse erkannt werden können und begründet dies mit seinem Erfahrungsbegriff und der dieser Erfahrung zugrundeliegenden Willkürlichkeit. Jedoch geht Hume ebenso davon aus, dass sich Kausalität unserem Verstand bei Ereignissen, die den von ihm aufgestellten Assoziationsprinzipien entsprechen, als Erklärungsweise gewissermaßen aufdrängt. Manche Beziehungen zwischen Tatsachen scheinen uns dabei plausibel, andere wiederum nicht, jedoch werden in der Regel, und darin besteht Humes entscheidender Kritikpunkt, plausibel erscheinende Tatsachenbeziehungen nicht mehr in Frage gestellt, sondern als Gesetzmäßigkeit hingenommen.

Eine generelle Frage stellt sich dennoch: Ist Humes Induktions skepsis für den Alltag überhaupt relevant? Es fällt uns, die wir es in diesem Kulturkreis gewohnt sind, von ausgewogener Ernährung zu sprechen, relativ leicht zu akzeptieren, dass Brot einen gewissen Nährwert aufweist. Ebenso kann aus dieser Regel deduktiv geschlossen werden, dass uns das soeben erworbene Brot ebenfalls ernähren wird. Im alltäglichen Leben würde eine konsequent angewandte Induktions skepsis in letzter Konsequenz zu einer absoluten Unsicherheit führen, die Auswirkungen bis hin zur Lebensfähigkeit haben könnte. Hume vertritt jedoch keinesfalls die These absoluter Skeptiker, dass tatsächlich alles zu hinterfragen sei. Vielmehr sieht er in der Erfahrung eine wichtige Instanz, die jedoch keinesfalls überschätzt werden dürfe. So ist es zutreffend, dass wir den Nährwert eines Brotes nicht vor seinem Verzehr empirisch bestimmen können, dies entzieht sich unserer Kenntnis, die partielle Skepsis, die man Hume unterstellen muss, zeigt jedoch, dass derartige, nicht direkt wahre Erkenntnis betreffende Problemstellungen, sondern den Alltag beeinträchtigende Fragen im Einzelfall abzuwägen sind. Erfahrung hat als Begleiter des Alltags ihre Berechtigung, der Verstand mit seinem Drang nach Erkenntnis sollte sich seiner Beschränktheit bewusst sein und die Erfahrung stets kritisch hinterfragen. Wahre Erkenntnis erhalten wir nur mittels menschlichem Verstand, nicht über Erfahrung.

Bibliographie

Quellen

David HUME, An Enquiry concerning human understanding. unabridged republication of the work originally published in *English Philosophers of the Seventeenth and Eighteenth Centuries* by P. F. Collier & Son Corporation, New York 1910, (= Dover Philosophical Classics), Mineola, New York 2004

David HUME, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Aus dem Englischen von Raoul Richter, Kommentar von Lambert Wiesing (= Suhrkamp Studienbibliothek 5), Frankfurt am Main 2007

Sekundärliteratur

Gerhard STREMMINGER, Ein einführender Kommentar, in: David Hume, ed. Gerhard Streminger, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand (= UTB für Wissenschaft), München 1995

Lambert WIESING, Kommentar, in: David Hume, ed. Lambert Wiesing, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Aus dem Englischen von Raoul Richter, Kommentar von Lambert Wiesing (= Suhrkamp Studienbibliothek 5), Frankfurt am Main 2007

Zwischen Christologie und Kirchenpolitik. Eine Untersuchung der Briefe von Papst Coelestin I. und der an ihn gerichteten Schreiben im Vorfeld des ephesinischen Konziles

Papst Coelestin I. war unmittelbar in den *nestorianischen Streit*, der primär in den Patriarchaten des Ostriches ausgetragen worden ist, involviert. Der Frage, inwieweit er diesen Streit beeinflusste oder schlicht untätig geblieben sei, wurde in den vergangenen Jahrzehnten erschöpfend von verschiedensten Historikern wie KRANNICH und Dogmatikern wie BARTMANN nachgegangen. In dieser Arbeit möchte ich diese Fragestellung unter einem anderen Aspekt beleuchten; sie widmet sich vor allem der Frage, wie Cölestins Christologie und letzten Endes auch seine Strategie während dieses Streites im Vorfeld des ephesinischen Konziles zu bewerten sind sowie wie erfolgreich seine Bemühungen aus heutiger Sicht waren.

Daher werde ich zunächst die historische Person Cölestin betrachten und die Quellenlage klären. Anschließend unterscheide ich zwischen dem „Kirchenpolitiker Coelestin“ und dem „Theologen Coelestin“, um beurteilen zu können, ob man von Coelestin I. eher als einen Kirchenpolitiker oder als einen Theologen sprechen darf.

Da dieser Band sich an ein breiteres Publikum richtet, werden Briefe sowie Stellen des Liber Pontificalis meist nach der nicht kritischen Ausgabe Patrologia Latina von Migne zitiert, da sie derzeit weiter verbreitet ist als die Acta Conciliorum Oecumenicorum und zudem bereits digitalisiert vorliegt. In einer späteren Auflage werde ich, sobald sie fertiggestellt ist, nach der von mir edierten textkritischen Edition der Briefe Coelestins I., die manch interessante Abweichungen von geläufigen Ausgaben enthält, zitieren.

Zur Person

Coelestin, Sohn des Priscus und gebürtiger Kampanier, war unter Papst Bonifatius I. römischer Diakon. Er wurde wohl im Jahre 422 neuer Bischof von Rom⁹², vermutlich am 10. September 422⁹³, möglicherweise auch erst am 10. September 423⁹⁴, GALLANDI und SCHOENEMANN widersprechen sich in diesem Falle. Da der Tod seines unmittelbaren Vorgängers, des Papstes Bonifatius I, jedoch in den vorliegenden Quellen ausschließlich und einheitlich auf den 4. September 422 datiert wird⁹⁵, ist tatsächlich von dem Jahre 422 auszugehen.

Von seinem politischen Wirken wird im Liber Pontificalis lediglich berichtet, dass er Beschlüsse für die gesamte Kirche gefasst habe, von denen die überwiegende Mehrheit der Religion gewidmet sei⁹⁶, daneben wird auch erwähnt, dass Coelestin liturgische Neuerungen eingeführt habe. Ihm wird unter anderem die Einführung des Introitusantiphons zugeschrieben, denn er habe festgelegt, dass die Psalmen Davids generell vor dem Gottesdienst gesungen werden müssten, was zuvor nicht gemacht wurde, es wären wohl nur Paulusbriefe und das Evangelium gelesen worden.⁹⁷ Diese Tatsache scheint durchaus plausibel, jedoch geht Piero Zerbi davon aus, dass Coelestin diese liturgische Neuerung fälschlicherweise zugeschrieben wurde und wesentlich früher anzusetzen wäre, die Quellenlage lässt jedoch keine eindeutigen Aussagen hierüber zu.⁹⁸

92 SCHMIDT, Caelestinus I. von Rom, 135, belegt wird diese Angabe auch durch die Notitia Gallandii, 409: „Coelestinum ... in 10 Septembris diem ... fuisse ordinatum“.

93 KRANNICH, Caelestin, 107.

94 SCHÖNEMANN, Notitia Schoenemanni, 409.

95 Vgl. GALLANDI, Notitia Gallandii, 409.

96 Vgl. Notitia Libri Pontificalis, 407: »Hic fecit constitutum de omni Ecclesia, maxime et de religionibus, quod hodie archivis Ecclesiae tenetur reconditum.« Möglicherweise schloss sich im ursprünglichen Text eine genaue Auflistung der cölestinischen Taten an, hierfür spricht zumindest die sich direkt anschließende Liste seiner Werke, die auch ausführlichst seine Briefe auflistet. Die Nennung seiner dogmatischen Leistungen in einem kurzen Satz sticht vor allem zwischen sonst sehr ausführlich gehaltenen Aufzählungen hervor.

97 Vgl. Notitia Libri Pontificalis, 407: „constituit ut psalmi David CL ante sacrificium psallerentur, antiphonatim ex omnibus, quod antea non fiebat, sed tantum Epistolae beati Pauli recitabant, et sanctum Evangelium.“

98 ZERBI, Coelestin I., 1254.

Zum Werk

Coelestin hat uns keine vollständigen Werke hinterlassen, die seine christologischen und kirchenpolitischen Ansichten preisgeben könnten. Dennoch lassen sich seine Positionen dem Briefverkehr, der überliefert ist, entnehmen. Das Epistularium Coelestini umfasst seine eigenen und an ihn adressierte Briefe, insgesamt 26 Schreiben, von denen 17 auf Cölestin zurückzuführen sind. Weitere, als pseudocoelestinisch angesehene Schreiben sind ebenfalls erhalten, werden jedoch nicht im Epistularium angeführt. Mit seinen Briefen reagierte Cölestin auf theologische und vor allem kirchenpolitische Fragen seiner Zeit, die er zumeist mit zahlreichen biblischen Belegen untermauerte. Klare christologische Aussagen finden sich in seinen Schreiben kaum, in der Regel wird seine Lehrmeinung erst durch explizite Abgrenzung von theologischen Mißständen und der Verurteilung von falschen Aussagen deutlich. Vor allem zeichnen sich seine Briefe durch knappe Satzkonstrukte und eine relativ direkte Sprache aus.

Der Theologe

Coelestin wurde in den vergangenen Jahren recht häufig als mit den theologischen Fragestellungen überfordert dargestellt.⁹⁹ Dieser Ansicht möchte ich insofern widersprechen, als aus seinen Schriften hervorgeht, dass er sich durchaus mit selbigen befasst hat, jedoch, wohl auch aufgrund seines kirchenpolitischen Bewusstseins, den Lehren nichts hinzufügen wollte. Symptomatisch für coelestinische Schreiben sind daher Untermauerungen seiner Positionen mit biblischen und Väterziten.

Das christologische Problem

Das christologische Problem, das auch als *nestorianischer Streit* in die Geschichte eingegangen ist, bestand in erster Linie in der Frage, wie beide Naturen Christi in einer Begrifflichkeit gedacht werden können, letztlich, was gemeint ist, wenn wir sagen „wahrer Gott“ und „wahrer Mensch“. Es war ein wirkliches Anliegen dieser Zeit, das es zu beantworten galt, denn „die Frage ... nach der Natur Christi ... und damit verbunden nach dem richtigen Marienattribut ... war ein Problem, das nicht künstlich geschürt werden mußte, sondern ein echtes theologisches Anliegen der Zeit-genossen.“¹⁰⁰ Theologisch betrachtet haben wir es mit einem Wesen

99 Vgl. KRANNICH, Caelestin, 135.

100 REDIES, Nestorius, 207.

oder vielmehr Naturen zu tun, griechisch οὐσία und φύσις, lateinisch mit substantia bezeichnet. Dem stehen konkrete Personen, πρόσωπα oder Hypostasen beziehungsweise Subsistenzen, gegenüber. Bereits die unterschiedlichen Begrifflichkeiten innerhalb der einzelnen Sprachen zeigen, wie schwer es fallen musste, eine angemessene Antwort auf diese Frage zu finden, zumal sich verschiedene philosophische Denkmodelle gegenüberstanden und miteinander konkurrierten.

Zunächst müssen wir an dieser Stelle also die Vorstellung, dass Kyrill ein orthodoxer Kirchenlehrer und Nestorius seit jeher ein Häretiker gewesen sei, außen vor lassen, sie entspricht keineswegs der Wahrheit. Beide gehörten unterschiedlichen christologischen Schulen, der alexandrinischen bzw. antiochenischen, an und vertraten sie. Betrachten wir daher zunächst die Positionen der alexandrinischen und der antiochenischen Schulen, um anschließend mögliche Parallelen zu Cölestins Christologie feststellen zu können.

Alexandrinische Position

Die alexandrinische Schule versuchte vor allem, die Einheit in Christus und sein Heilswirken in Form einer eigenständigen Soteriologie zu verdeutlichen, hierbei spielte die Vergöttlichung der menschlichen Natur eine herausragende Rolle, da es nicht vorstellbar war, dass ein anderer als Gott allein sein eigenes Geschöpf erlösen konnte, Taten Jesu Christi waren folglich in letzter Konsequenz Taten Gottes. Insofern musste sich der λόγος sein σάρξ aneignen, das menschliche Wirken und die Seele hingegen spielten hier eine relativ kleine Nebenrolle, die größtenteils auch vollständig ausgeblendet wurde, da sie nicht in dieses Denkmodell passte.

Antiochenische Position

Die antiochenische Schule hingegen betonte sehr stark die Unterschiede zwischen menschlicher und göttlicher Natur, hielt jedoch an einer menschlichen Seele fest, es bestand nämlich die Frage, wem das menschliche Leiden Christi zuzuschreiben sei. In Abgrenzung zu Arius und Apollinaris musste die Bedeutung der Seele schlicht hervorgehoben werden, jedoch war es dadurch äußerst schwierig, die beiden Naturen in einem πρόσωπον zu denken; von Seiten Alexandriens stand die antiochenische Schule daher ständig im Verdacht, zwei Söhne – den λόγος und neben ihm einen Menschen – zu lehren.

Nestorius' christologischer Begriff

Als Nestorius, der häufig als berühmter Prediger, aber unbegabter Kirchenpolitiker¹⁰¹ beschrieben wird, im Jahre 428 zum Bischof von Konstantinopel ernannt wurde, geriet er in einen lokalen Streit zwischen Vertretern der alexandrinischen und der antiochenischen Christologie um die Frage nach dem richtigen Marienattribut. Aus diesem Grunde verfasste er wohl einen Brief an seinen römischen „Bruder unter Brüdern“, Papst Coelestin I.

Nestorius geht in seinen ersten Briefen an Papst Coelestin I. auf das Auftreten einer christologischen „Irrlehre“ in seiner Gemeinde ein, die bereits von gewissen Klerikern vertreten worden wäre.¹⁰² Diese Streitigkeiten „um ein Kultwort“¹⁰³, ob Maria als θεοτόκος¹⁰⁴ oder als ἀνθρωποτόκος bezeichnet werden müsse, betrachtete Nestorius als Gefahr für die Einheit seiner Gemeinde, da er im θεοτόκος-Titel Arianismus und Apollinarismus witterte¹⁰⁵, die er, als Anhänger der antiochenischen Schule, kategorisch ablehnte. Um die Einheit der beiden Naturen zu verdeutlichen, gebrauchte Nestorius den Titel χριστοτόκος¹⁰⁶, da beide Naturen nicht miteinander vermischt seien und mit diesem Titel deutlich werden würde, dass es zu keiner Vermischung käme. Er hoffte wohl, auf diese Weise den Streit innerhalb seiner Gemeinde mittels seiner Zwei-Naturen-Christologie beenden zu können.¹⁰⁷ Sein christologisches Interesse beschränkte sich wohl auf diese rein philosophische Frage, die soteriologische Frage, die für Coelestin eine entscheidende war, schnitt er zumindest in seinen an Papst Coelestin I. gerichteten Schreiben nicht an.

101 Vgl. etwa HAUSCHILD, Kirchen- und Dogmengeschichte, 172.

102 Epistula VI, 2: „apud nos clerici [...] tamquam haeretici aegrotent“.

103 SCHWARTZ, Reichskonzilien, 126.

104 Vgl. Epistula VI, 3, gelegentlich findet sich in den Dokumenten der Patrologia Latina statt θεοτόκος auch die Schreibweise θεότοκος. Ich halte dieses jedoch für einen Lapsus und verwende daher die allgemein übliche Schreibweise.

105 Vgl. Epistula VI, 2.

106 Vgl. Epistula VI, 3.

107 Er berichtet zumindest mit Stolz darüber, seine Kleriker bereits überzeugt zu haben. Insofern ließe sich sein Schreiben in erster Linie als Wunsch der Legitimierung seines Handelns durch den Bischof von Rom deuten.

Cölestins theologische Äußerungen

Eine eigene christologische Position Roms wird zumindest zur Zeit Coelestins nicht deutlich, Papst Coelestin I. lässt hingegen in nahezu allen seinen Schreiben deutlich werden, welchen großen Wert er auf die Soteriologie legt.¹⁰⁸ Insofern war es nahezu unvermeidlich, dass sich Nestorius, der um eine philosophisch exakte Christologie rang, und Cölestin, der sehr stark den Heils- und Erlösergedanken vertrat und verteidigte, missverstehen mussten. Man darf jedoch im Umkehrschluss nicht davon ausgehen, dass Nestorius derart philosophisch und der Primat der Erlösungslehre im Gegensatz zu einer philosophischen Durchdringung stünde, diese beiden skizzierten Pole sollen lediglich den Rahmen der Auseinandersetzung verdeutlichen. Positiv über Nestorius' Ansätze äußert sich Coelestin lediglich in seinem einzigen uns erhaltenen Brief, der an Nestorius selbst gerichtet ist: „Wir können nicht schweigen, worüber wir staunen: Wir lasen, wie gut du über die Ursünde denkst, dass die Natur selbst schuldbeladen sei, und dass mit Recht der Schuld trage, der aus dem Geschlecht des Schuldners stamme.“¹⁰⁹ Hierbei handelt es sich wohl um Nestorius' Position zum *Pelagianischen Streit*, die Coelestin offensichtlich verwunderte.

Deutlich tritt Cölestins Soteriologie leider nicht ans Licht; in seinem ersten Brief an die Gemeinde von Konstantinopel entfaltet er jedoch einen Teil seiner Gedanken, denn er scheint dort die Jungfrauengeburt mit „der Hoffnung unseres Heiles“¹¹⁰ gleichzusetzen; die konsequente Unterscheidung zwischen Menschen- und Gottesnatur im Erlöser, wie Nestorius sie vertrat, muss Cölestin wohl als äußerster Widerspruch zu seiner Lehre erschienen sein, zumal sie nicht biblisch grundgelegt ist; in den Evangelien sind Hoheits- und Niedrigkeitstitel durchaus miteinander vereinbar, dieser philosophische Ansatz befremdete ihn wohl. Seine Äußerungen bezüglich seiner Christologie beschränken sich in aller Regel auf die Feststellung, dass jene Christologie des Nestorius mit seiner nicht konform ginge, die Christologie des Kyrill hingegen von ihm vertreten werde:

108 Vgl. SCIPIONI, Nestorio, 32-45.

109 Epistula XIII, 8: „tacere non possumus quod stupemus. Legimus quam bene teneas originale peccatum, qualiter ipsam naturam asseris debitoricem, et eum a debitum merito reddere qui descenderit de genere debitoris.“, Übersetzung des Verfassers.

110 Vgl. Epistula VII, 1: „Nam Nestorius episcopus de virgineo partu et de divinitate Christi Dei Salvatoris nostri, velut ejus reverentiae et communis omnium salutis oblitus, nefanda praedicat, vitanda persuadet“.

„Wir würden einiges hinzufügen, geliebtester Bruder, wenn wir nicht sehen würden, dass deine Gesinnung in allem mit unserer übereinstimmt und du dich an der Bekräftigung des Glaubens als tüchtigste Verteidigung desselben erprobt hättest.“¹¹¹

Es ist davon auszugehen, dass Kyrills Christologie, die äußerst stark mit Schriftbelegen arbeitete, von Coelestin leichter nachvollzogen werden konnte und seinem Erlösergedanken näher scheinen musste als die antiochenische Frage nach dem Marienattribut, ganz eindeutig äußerte er sich aber in seinen Briefen nicht, sodass ein christologisches Proprium Coelestins aufgrund der heutigen Quellenlage nicht belegt werden kann.

Der Kirchenpolitiker

Coelestin war als neuer Bischof von Rom wohl ohne größere Zwischenfälle auf den apostolischen Stuhl erhoben worden. Sein primäres Ziel galt der Festigung des Primates des römischen Bischofs, wobei er „den deutlichen Widerstand der afrikanischen Bischöfe ... erfuhr.“¹¹² Als ehemaliger Anhänger des Pelagius¹¹³ bekämpfte er umso energischer Häresieverdächtige, dies vor allem, da „die genaue Grenzziehung zwischen pelagianischer Häresie und Orthodoxie ... schwieriger geworden“¹¹⁴ war und sich auf die drängenden theologischen Fragen zahlreiche teils häretische¹¹⁵ Antworten fanden; umso wichtiger war es Coelestin wohl, die Reinheit des Glaubens zu wahren. Er zeichnet sich in seinen Briefen dadurch aus, dass er die akuten Probleme seiner Zeit offensichtlich erkannte und auf sie zu reagieren suchte, wenngleich auch die große christologische Frage seiner Zeit, der *nestorianische Streit*, in der Tat aus heutiger Sicht ein wenig ungeschickt gelöst worden war. Um Coelestins

111 Epistula XI, 2: „Adderemus aliquid, frater charissime, si non te eadem sentire quae sentimus omnia videremus, et in ipsa assertione fidei defensorem fortissimum probassemus.“, Übersetzung des Verfassers.

112 SCHMIDT, Caelestinus I. von Rom, 135.

113 Vgl. Wermelinger, Pelagius, 244.

114 Ebd.

115 häretisch hier im Sinne von *αἰρέομαι* – herausnehmen, also eine „herausgenommene“, verkürzte Lehre. Häresien sind in sich durchaus logisch und stimmig, was häretische Lehren wie etwa der Pelagianismus beweisen, zumeist können die theologischen „Schieflagen“ erst im Vergleich mit anderen Lehren erkannt werden.

Reaktion auf Nestorius' Schreiben besser nachvollziehen zu können, betrachten wir daher zunächst seinen antisemipelagianischen Brief an die Bischöfe Galliens.

Brief Cölestins an die Bischöfe Galliens

Coelestins Brief an die Bischöfe Galliens ist vor allem als apologetische Schrift für Augustinus zu werten, da er sich „gegen die Verunglimpfungen des Augustinus wendet“¹¹⁶. Vor allem Priester und Mönche Südgalliens nahmen Anstoß an Augustinus' Prädestinationslehre, die einen krassen Gegensatz zu dem von Pelagius gebrauchten Freiheitsbegriff bildete. Man darf den gallischen Bischöfen jedoch nicht unterstellen, sie seien Pelagianer gewesen, vielmehr legten sie einen großen Wert auf die Freiheit des Menschen, insbesondere die Willensfreiheit, die ihnen unter dem augustinischen Gnadenbegriff zu verkümmern schien – das nach Gott Ringen des Menschen muss ihnen zu folge wohl nicht der Gnade, sondern der Freiheit des Menschen zuzuschreiben sein, nicht ausschließlich die Gnade gibt das *initium fidei*, der Mensch „kämpft weiter“, daher entstand eine Lehre, die diesen Freiheitsbegriff wieder aufgriff, jedoch nun eher in den Pelagianismus zu kippen drohten, da sie einen Mittelweg zwischen dem Pelagianismus und der augustinischen Gnadenlehre mit seiner radikalen Prädestinationslehre suchte, den sogenannten Semipelagianismus.

Coelestin nimmt dieses Ringen nach dem wahren Freiheitsbegriff auf¹¹⁷ und antwortet den Bischöfen mit neun Artikeln über die Gnadenlehre früherer Bischöfe,¹¹⁸ die Augustinus' Lehre stützen. Diese angehängten Artikel sind jedoch laut Wenzlowsky nicht Papst Cölestin I. zuzuordnen,¹¹⁹ sondern wurden wohl von Prosper, einem Anhänger Augustinus', gesammelt und dem Schreiben Coelestins angehängt,¹²⁰ aus diesem Grunde werden sie an dieser Stelle nicht berücksichtigt, unter anderem auch, da sie sprachlich nicht die typisch coelestinischen Konstrukte wie etwa biblische Zitate aufweisen.

116 SCHMIDT, Caelestinus I. von Rom, 135.

117 Vgl. Epistula XXI, 1.

Briefe von und an Papst Cölestin werden, soweit nicht anders angegeben, nach den Abschnittsgliederungen der PL zitiert.

118 Vgl. Epistula XXI, 3-13.

119 Vgl. WENZLOWSKY, Cölestinus, 176f.

120 Vgl. WENZLOWSKY, Cölestinus, 177.

Cölestin warnt zunächst die gallischen Bischöfe vor dem Semipelagianismus¹²¹, der offenbar in südgallischen Gemeinden wüte, so berichte ihm zumindest Prosper¹²². Er ermahnt sie in seinem Schreiben, dass neue Lehren nicht mehr die alten Lehren angreifen sollten¹²³, folglich der Semipelagianismus nicht mehr gelehrt werden dürfe, denn nicht mehr solle der Friede der Kirche durch Unruhe – also derartige Lehren – gestört werden¹²⁴; die Bischöfe sollen Rat halten um den Frieden des katholischen Volkes.¹²⁵ Sorgen bereitet Cölestin wohl eine Nachricht Prospers, dass es in den südgallischen Gemeinden Priestern erlaubt sei, in den Kirchen Uneinigkeit zu stiften¹²⁶ und eigene Lehren zu verbreiten. Den Einsatz, den Prosper und Hilarius für die Gemeinden Galliens geleistet haben, indem sie ihm über die dortigen Zustände Bericht erstatteten, lobt Cölestin, vor allem, da sie vermeintliche Pelagianer unter den gallischen Priestern anklagen. Für Cölestin war es gleichsam ein Ärgernis, dass der einfache Glaube der Gemeindeglieder durch komplexe philosophische Denkkonstrukte verwirrt zu werden drohte¹²⁷. Nach dieser Rüge stimmt Cölestin eine Art Loblied auf Augustinus an, der ein „Mann heiligen Andenkens“¹²⁸ sei und der Kirche

121 SCHMIDT, Caelestinus I. von Rom, 135.

122 Vgl. Epistula XXI, 2:

123 Vgl. Epistula XXI, 2: „Desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem“ Hier sei erwähnt, dass zur Zeit Cölestins das Neue generell unter Verdacht stand, Irrlehre zu sein; ausschließlich alt überlieferte Lehren konnten wirkliche Erkenntnis liefern. Es handelt sich insofern nicht um Sondergedankengut Cölestins, sondern um eine Art „Allgemeinwissen“ seiner Zeit.

124 Vgl. Epistula XXI, 2: „desinat Ecclesiarum quietem inquietudo turbare.“

125 Vgl. Epistula XXI, 2: „Habetote, fratres charissimi, pro catholicae plebis pace tractatum.“

126 Vgl. Epistula XXI, 2: „Filii nostri praesentes Prosper [...] tantum nescio quibus presbyteris illic licere qui dissensionem Ecclesiarum studeant, sunt apud nos persecuti, ut indisciplinatas quaestiones vocantes in medium, pertinaciter eos dicant praedicare adversantia veritati.“

127 Vgl. etwa Cölestins Schreiben an Maximian, Epistula XXIV, 1: „Vidimus et amplexi sumus fraternitatem tuam in litteris tuis, talemque sanctitatem tuam, qualem noveramus, inspeximus, simplici scilicet puritate gloriosam, et mentis fulgore potius quam sermone perspicuam.“, ein einfacher Glaube gemäß der Schrift schien Cölestins oberstes Ziel zu sein.

128 Vgl. Epistula XXI, 3: „Augustinum sanctae recordationis virum“, Übersetzung des Verfassers

zahlreiche Dienste erwiesen habe, mit reichen biblischen Zitaten zeigt er ebendieses auf.¹²⁹ Der Pelagianismus war für Cölestin eindeutig ein Ärgernis, da er die Erlöserschaft Christi durch seine ablehnende Haltung zur Ursündenlehre¹³⁰ direkt leugnete: Jesus Christus sei nicht mehr als ein gutes Beispiel gewesen, die Gnade Gottes spiele keinerlei Rolle. So sehr Cölestin sich auch diplomatisch hervortat, konnte er in diesem Falle nicht zulassen, dass in seiner Kirche die Lehre von der Erlöserschaft Christi außen vor bliebe, insofern der Mensch angeblich nicht von Natur aus schuldbeladen sei.¹³¹ In Kenntnis dieser Vorgeschichte liest sich der Briefverkehr im Rahmen des *nestorianischen Streites* in einem ganz anderen Licht.

Die ersten Briefe des Nestorius

In den *christologischen Streit*, der 428 in Konstantinopel entbrannt war, die dortige Gemeinde in zwei Lager zu spalten drohte und sich auf weitere Gebiete innerhalb kurzer Zeit ausgebreitet hatte, wurde Papst Coelestin wohl um das Jahr 430 involviert. Nestorius, seit 428 Bischof von Konstantinopel und Vertreter der antiochenischen Schule, wandte sich wohl um das Jahr 429 in seinem ersten Brief an seinen „Bruder“ Cölestin¹³², da

129 Vgl. etwa Epistula XXI, 3: „Nefas est haec pati religiosas animas, quarum afflictione, quia membra nostra sunt, nos quoque convenit macerari, quamvis maneat hos beatitudo promissa, quicumque probantur persecutionem propter justitiam sustinere.“ Das Zitat stammt aus den Seligpreisungen, Mt 5,10.

130 Da Cölestin, wie auch Augustinus, ausschließlich von „peccatum originale“ spricht, halte ich die Übersetzung mit „Ursünde“ für angemessener als „Erbsünde“. Aus diesem Grunde übersetze ich *peccatum originale* in dieser Arbeit durchgehend mit „Ursünde“.

131 Vgl. Epistula XIII, 8: „ipsam naturam asseris debitoricem“

132 Vgl. Epistula VI, 1. Nestorius geht in seinen beiden an Cölestin gerichteten Briefen mehrmals indirekt auf die Gleichstellung Konstantinopels mit Rom ein. Tatsächlich handelte es sich um einen Ehrevorrang des Patriarchen von Konstantinopel nach dem römischen Bischof, den Theodosius 381 n.Chr. gegenüber den Patriarchen des Ostreiches durchgesetzt hatte (vgl. hierzu auch SCHWARTZ, Reichskonzilien, 123f.). Der gehäufte Gebrauch und insbesondere die Gleichstellung als *fratres fratribus* kann insofern als Machtanspruch Nestorius' gedeutet werden und ebenso wird Cölestin ihn wohl auch aufgefasst haben.

Pelagianer, die bereits exkommuniziert waren, ihn um Hilfe gebeten hatten. Sie gaben laut Nestorius an, abendländische Bischöfe zu sein¹³³, die verfolgt worden seien, obwohl „orthodoxe Zeiten“¹³⁴, also Zeiten ohne Häresien und somit ohne zu verfolgende Häretiker, geherrscht hätten. Nestorius bittet Cölestin in diesem Schreiben um Rat, da er nicht ausreichend mit dieser Angelegenheit vertraut sei und nähere Informationen über das weitere Verfahren mit ihnen benötige.¹³⁵ Er deutet sogar an, sich der römischen Entscheidung anschließen zu wollen. Ganz deutlich wird jedoch nicht, weshalb Nestorius gerade Cölestin anscrieb und um Hilfe bat. In seinem zweiten Brief wird jedoch eine gewisse Ungeduld deutlich, da Nestorius bereits mehrfach geschrieben hatte¹³⁶ und das genannte Problem wohl zunehmend dringlicher geworden war. Nestorius' zweiter Brief liest sich daher wie eine knappe Zusammenfassung des ersten mit einer leicht polemischen Note.

Antwortschreiben Cölestins

Bevor Coelestin die Briefe Nestorius', die griechisch abgefasst waren, beantworten konnte, musste er diese wohl übersetzen lassen: „Deine Briefe haben wir schon längst empfangen, die wir nicht sofort beantworten konnten; sie mussten nämlich erst ins Lateinische übersetzt werden.“¹³⁷ Belegt ist auch, dass seine Antwort einige Zeit auf sich warten ließ, so zumindest Nestorius in seinem zweiten Brief an Papst Cölestin¹³⁸, da außerdem zunächst geprüft werden musste, inwiefern die von Kyrill, Bischof von Alexandrien, vorgetragene Anschuldigungen gegen Nestorius der Wahrheit entsprachen. Mit der Sichtung und Übersetzung wurde Johannes Cassianus beauftragt,¹³⁹ dieser fertigte jedoch eher eine Art „Traktat“ mit überspitzten Darstellungen an, die Nestorius so wohl kaum geäußert hatte.

133 Vgl. Epistula VI, 1: „dicentes se Occidentalium partium episcopos“.

134 Ebd.: „tamquam orthodoxi temporibus orthodoxis persecutionem passi“.

135 Ebd.: „Sed quoniam apertiore nobis de causis eorum notitia opus est“.

136 Vgl. Epistula VII, 1: „Saepe scripsi beatitudini tuae“.

137 Epistula XIII, 2: „Dudum sumpsimus epistolas tuas, quibus in angusto nihil potuimus dare responsi; erat enim in Latinum sermo vertendus.“, Übersetzung des Verfassers.

138 Vgl. Epistula VII, 1: „At huc usque scripta de his a tua veneratione non suscepimus: quae si haberem, possem eis respondere, daremque compendiosum responsum luctibus eorum.“

139 Vgl. Scipioni, Nestorio, 158f.

In Cölestins gesamten Schreiben finden sich kaum direkte Anschuldigungen an Nestorius, viel mehr bezichtigt er ihn, seiner Pflicht als *pastor bonus* nicht nachgekommen zu sein und sein Amt nicht mit Sorgfalt ausgefüllt zu haben.¹⁴⁰ Vorsichtig, in eine Frage verwoben, deutet Cölestin an, wessen Nestorius beschuldigt wird: „Weshalb konnte ein Bischof den Völkern solches predigen, wodurch die Ehrfurcht vor der jungfräulichen Geburt verletzt wird? Nicht dürfen Gotteslästerungen die Reinheit des alten Glaubens stören.“¹⁴¹ Cölestin beschuldigt Nestorius also ganz offensichtlich der *Blasphemia*, der Gotteslästerung. Beim näheren Durchgehen scheint es so, als wäre Cölestin – unter anderem aufgrund der Schreiben Kyrills – der Meinung, Nestorius' Zwei-Naturen-Lehre ginge nicht konform mit den Aussagen der Heiligen Schrift, konkret versuche er zu entzweien, was die Schrift miteinander verbinde.¹⁴² Nestorius' eigentliche Frage, wie mit den Pelagianern umzugehen sei, beantwortet Cölestin nur indirekt. Er stellt schlichtweg fest, dass Nestorius sehr wohl wisse, mit wem er es zu tun habe und es kaum verwunderlich sei, dass gerade er in diese Situation geraten sei:

„Auch jene Häretiker, über welche du uns um Rath fragen wolltest, als ob du nicht wüsstest, was mit ihnen vorgegangen ist, hat, weil sie stets Unrechtes redeten, eine gerechte Verurtheilung von ihren Sitzen vertrieben; daß sie aber dort [sc. in Konstantinopel] einen Ruheplatz gefunden, halten wir nicht für wunderbar, fanden sie doch daselbst eine gottlose Lehre vor, im Vergleich mit der sie sich für unschuldig halten mochten.“¹⁴³

140 Vgl. Epistula XIII, 5: „Ubi est diligentia pastoralis? Pastor bonus animam suam ponit pro ovibus suis.“

141 Epistula XIII, 3: „Unde in populos haec episcopo praedicare, quibus virginei partus reverentia saucietur? Non debent veteris fidei puritatem blasphema in Deum verba turbare.“, Übersetzung des Verfassers. Cölestin wirft eindeutig *blasphemia*, Gotteslästerung, vor.

142 Vgl. Epistula XIII, 11. Auf Cölestins Position im christologischen Streit aus theologischer Sicht ging ich bereits im Kapitel 3 ausführlicher ein.

143 CÖLESTINUS I., Briefe, 437; in der lateinischen Ausgabe lautet diese Passage in Epistula XIII, 8 folgendermaßen: „Hos quoque haereticos, de quibus nos, velut eorum quae gesta sunt nescius, consulere voluisti, sedibus suis injusta dicentes expulit justa damnatio, quos illic invenisse requiem non putamus esse mirandum; invenerunt enim impiam praedicationem, cujus comparatione se existiment innocentes.“

Es ist anzunehmen, dass Cölestin sich erneut in der Pflicht sieht, den Pelagianismus, der wie ein Geschwür in Christi Ehebetten¹⁴⁴, also seiner Kirche, wütet, zu entfernen, bevor sich diese Lehre weiter tradiert und droht, auch auf das Westreich erneut überzugreifen. Ärgerlich war man mit Sicherheit auch darüber, dass Nestorius verurteilten Ketzer einen Unterschlupf geboten hatte, so zumindest Cölestin in seinem Schreiben an Kyrill: „Er hätte doch erkennen und daran sich halten sollen, daß man unnütze Fragen und solche, welche nicht zum Heile dienen, sondern zum Verderben der Seelen führen, vielmehr fliehen als untersuchen soll.“¹⁴⁵ Womöglich durch ein Missverständnis, wahrscheinlicher ist wohl eine gezielte Fehlinformation, nimmt Cölestin an, dass Nestorius den pelagianischen *solitarius homo* vertrat, die *virginæ partus* leugnete und damit die Gottheit Christi schmälerte. Er lässt ihm daher eine zehntätige Frist, um seine Lehre zu widerrufen und das zu lehren, was Rom und Alexandrien lehren.¹⁴⁶ Lediglich er würde eine derart falsche Lehre vertreten, die ganze katholische Kirche, auch die Kirche von Konstantinopel, habe bis auf ihn am rechten Glauben festgehalten.¹⁴⁷ Daher solle er sich der Lehre Kyrills von Alexandrien anschließen, da er dessen Lehre „geprüft und für gut befunden“¹⁴⁸ habe. Dieses „alexandrinisch-römische [sc. Bündnis] war wiederum [...] ein sicheres Werkzeug in der Hand Cyrills“¹⁴⁹, der nun seine Chance gekommen sah, Nestorius zu stürzen. Es ist nicht ganz klar, weshalb Cölestin gerade Kyrill ein dermaßen großes Vertrauen entgegengebracht hat. Womöglich sah er eher im eloquenten Kyrill einen sichereren Partner zur Verteidigung des römischen Primats als im eher philosophisch argumentierenden Nestorius.

144 Vgl. Epistula XIV, 1: „in unum Christi thalamum“.

145 Aussage über Nestorius im Brief des Papstes Cölestin I. an Bischof Cyrill von Alexandrien, in: CÖLESTINUS I., Briefe, 423.

146 Vgl. Epistula XIII, 11: „Aperte igitur hanc nostram scias esse sententiam, ut nisi de Deo Christo nostro ea prædices quæ et Romana et Alexandrina et universalis Ecclesia catholica tenet [...] et hanc perfidam novitatem, quæ hoc quod venerabilis Scriptura conjungit nititur separare, intra decimum diem a primo innotescentis tibi hujus conventionis die numerandum aperta et scripta confessione damnaveris, ab universalis te Ecclesie catholice communiõne dejectum.“

147 Vgl. Epistula XIII, 11: „et sacrosancta Constantinopolitaneæ urbis Ecclesia ad te usque optime tenuit“

148 Vgl. Epistula XIII, 9: Alexandrinæ Ecclesie sacerdotis fidem et probavimus et probamus.“

149 SCHWARTZ, Reichskonzilien, 128.

Schreiben an Konstantinopel

Insbesondere in monasterischen Kreisen stieß Nestorius mit seinem *χριστοτόκος*-Begriff auf Widerstand, hier konnte Cölestin folglich mit Sympathisanten seiner bevorstehenden Verurteilung rechnen. Dennoch gab es ebenso Anhänger des Nestorius in Konstantinopel, die es zu besänftigen galt. In seinem ersten Schreiben an „den Klerus und das Volk von Konstantinopel“¹⁵⁰ legt Cölestin seine Beweggründe für die zehntägige „Bekehrungsfrist“ Nestorius' offen, er rechtfertigt sein Eingreifen mit „väterlicher Sorge“: „So entbrannten wir, obgleich der weiten Entfernung, als wir erfuhren, dass unsere Glieder durch eine verkehrte Lehre zerrissen werden, weil uns die Sorge um euch, von fremdem Feuer entfacht, verzehrte.“¹⁵¹ Cölestin nahm also als logische Konsequenz seines römischen Primates den Part des obersten Richters ein. Im Gegensatz zu seinem Schreiben an Nestorius geht Cölestin in diesem Brief unmittelbar auf den Grund der seiner Verurteilung ein, er legt nun auch endlich seine Quellen offen:

„Denn Bischof Nestorius predigt über die jungfräuliche Geburt und über die Gottheit unseres Erlösers Christi, als ob er alle Ehrfurcht gegen ihn und das gemeinsame Heil von allen vergessen hätte, er trägt Abscheuliches vor, überredet zu meidenden [Taten], wie es sowohl seine von ihm selbst mit eigener Unterschrift geschickten Briefe als auch der Bericht meines heiligen Bruders und Mitbischopes Kyrill, durch meinen Sohn, den Diakon Posidonius, an mich gesandt, bezeugen.“¹⁵²

150 Vgl. Epistula XIV, 0, 485a: „COELESTINUS episcopus presbyteris, diaconibus, clericis, Dei servis, et catholico populo, degentibus Constantinopoli dilectissimis fratribus in Domino salutem.“

151 Epistula XIV, 1: „Ita [...] nos, licet longe positi, ubi perversitate doctrinae cognovimus nostra membra lacerari, paterna sollicitudine nos urente pro vobis alieno flagravimus incendio.“, Übersetzung des Verfassers.

152 Epistula XIV, 1: „Nam Nestorius episcopus de virgineo partu et de divinitate Christi Dei Salvatoris nostri, velut ejus reverentiae et communis omnium salutis oblitus, nefanda praedicat, vitanda persuadet, sicut et ejus scripta ad nos ab ipso cum propria subscriptione transmissa, sicut etiam relatio sancti fratris et coepiscopi mei Cyrilli per filium meum diaconum Posidonium ad me missa patefecit“, Übersetzung des Verfassers

Kyrill habe ihn darüber informiert, dass Nestorius' Christologie zwischen dem Menschen und dem Gott sehr strikt trenne und er mal von einem Menschen, mal von einem „Anteil am Göttlichen“¹⁵³ spräche. Jedoch macht Cölestin seine Leser darauf aufmerksam, dass sie auch begnadete Bischöfe wie Johannes Chrysostomos Als Hirten ihrer konstantinopolitanischen Gemeinde hatten.¹⁵⁴ Dieser Vergleich ist jedoch äußerst ungünstig gewählt, zumal Theophilus, zu Lebzeiten Bischof von Alexandrien, seinerzeit den damaligen Bischof von Konstantinopel, Johannes Chrysostomos, angegriffen hatte und somit erreicht hatte, dass er als Bischof abgesetzt wurde. Mit Sicherheit sah die konstantinopolitanische Gemeinde im Streit zwischen Konstantinopel und Alexandrien, dieses Mal ausgetragen von Nestorius und Kyrill, Parallelen zur Absetzung des Johannes. „Man sollte annehmen können, dass Cölestin sich der Peinlichkeit des ganzen Vorganges bewußt geworden und darüber, daß nun Rom selbst das Spiel des Alexandriners mitspielte, in Verlegenheit geraten wäre.“¹⁵⁵

Im weiteren lässt Cölestin seinem Unmut über Nestorius freien Lauf und setzt seine Würde in biblischen Zitaten herab, in einigen Passagen wird er sogar direkt bzw. indirekt als Widersacher identifiziert: „Die unsrigen haben gegen uns den Krieg begonnen; wenn man die noch die unsrigen nennen soll, die, wie wir hören, nach Bruch des Bundes zum Feind übergegangen sind.“¹⁵⁶ Cölestins anfängliche Strategie, möglichst Einmischungen seitens Rom zu vermeiden, war nun in das Gegenteil gewendet, die möglicherweise anvisierte Deeskalation war gescheitert. Im letzten, dem neunten Kapitel, zitiert Cölestin nun sein Urteil über Nestorius, das in groben Zügen aus dem Brief an Nestorius übernommen wurde.¹⁵⁷

153 Epistula XIV, 1: „ei societatem Dei assignans“.

154 Vgl. Epistula XIV, 2: „Nam ut a recentioribus inchoemus, quid non animis vestris eruditio sanctae memoriae episcopi Joannis infudit, cuius sermo astruens catholicam fidem toto orbe diffusus est?“

155 VOGT, Cölestin, 94.

156 Epistula XIV, 7: „Nostris nobis bella moverunt; si tamen nostri dicendi sunt, quos ad inimicum transisse rupto foedere sentiamus.“

157 Vgl. Epistula XIV, 9, Brief an den Klerus und das Volk von Konstantinopel bzw. Epistula XIII, 11, Brief an Nestorius.

Schreiben an Theodosius II.

Im Unterschied zu seinen restlichen Schreiben finden sich im Schreiben an den Kaiser Theodosius II. von Konstantinopel keinerlei biblische Zitate, er nutzt vielmehr Stilmittel der panegyrischen Rede. So sei er Verteidiger des katholischen Glaubens¹⁵⁸ und somit Verteidiger seines eigenen Reiches, da Christus, „unser Gott ... Lenker eures Reiches ist.“¹⁵⁹ In den Disputen Nestorius' sieht Cölestin wohl vor allem den Versuch, Gott zu banalisieren¹⁶⁰ und bittet aus diesem Grunde den Kaiser von Konstantinopel:

„Wichtiger muss euch die Sache des Glaubens als die des Staates sein und mehr muss eure Milde um den Frieden der Kirchen bange sein als um die Sicherheit aller Länder.“¹⁶¹

Er zeigt hier – mal wieder – sein Gespür für politische Einflussnahme, wenngleich er sich auch stark von Kyrill beeinflussen hat lassen. Dennoch hatte dieses Einschreiten ein aus der römischen Sicht positiven Nachhall, zumal nun ein Konzil von Theodosius II. einberufen worden war, die Gründe hierfür lagen weniger im Schreiben des römischen Bischofs begründet als in den Überhand nehmen Streitigkeiten, die wohl auch direkt auf offener Straße zwischen Anhängern und Feinden Nestorius', Mönchen und Priestern sowie Laien, ausgetragen wurden.

158 Vgl. Epistula XIX, 1: „fidei catholicae defensionem“, hier objektivisch gebraucht.

159 Epistula XIX, 1: „Dei nostri ... vestri imperii rector est“, Übersetzung des Verfassers.

160 Vgl. KRANNICH, Caelestin, 127.

161 Epistula XIX, 1: „Major vobis fidei causa debet esse, quam regni; ampliusque pro pace Ecclesiarum clementia vestra debet esse sollicita, quam pro omnium securitate terrarum.“, Übersetzung des Verfassers.

Konklusion

Inwiefern Cölestin sich theologischen Fragen gegenüber offen zeigte, kann zumindest anhand seines Briefverkehrs nur schwerlich nachvollzogen werden. Tatsache ist jedenfalls, dass er sich den christologischen Fragen seiner Zeit nicht in Form von Briefen stellte, wenngleich er – wohl aufgrund der unterschiedlichen Inkulturation und der Sprachbarriere – Nestorius' Ansätze wohl nicht ohne weiteres nachvollziehen konnte. Wesentlich interessanter ist die „Person Cölestin“ als Kirchenpolitiker. Es stellte sich heraus, dass Cölestins Hauptanliegen der Sicherung des römischen Primates und der Einheit der Kirche galten. Diese Anliegen wusste er mit biblischen Zitaten zu untermauern, er griff auf ein großes Schriftwissen zurück; lediglich in seinen Schreiben an den Kaiser Theodosius II. verzichtete er auf explizite Zitate, sondern spricht summarisch von den Taten Abrahams, Moses und Davids im Rahmen ihrer Verdienste für deren Reiche, die von ihrem Glauben gehalten worden waren. Darüberhinaus wusste er seine Gesprächspartner mittels einfacher Worte dennoch zu beeinflussen, insofern sollte man von Cölestin als „politischen Theologen“¹⁶² sprechen, da er die christologische Frage und die Kirchenpolitik miteinander zu kombinieren suchte, wenngleich er auf kirchenpolitischer Ebene offensichtlich wesentlich erfolgreicher gewesen ist.

162KRANNICH, Caelestin, 127.

Bibliographie

Abkürzungen werden, soweit wie möglich, im Anschluß an S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1992, verwendet.

Primärquellen

Acta conciliorum oecumenicorum, Bd. I, hg. v. Eduard SCHWARTZ, 1914, I 2,5 – I 2,101.

Andrea GALLANDI, Notitia Gallandii. Biblioth. Vett. Patr. tom. IX., in: PL 50, 409 – 411.

COELESTINUS I PAPA, Epistula et Decreta, PL 50, hg. v. Jacques Paul MIGNE, Paris 1859, 417 – 558 (zit. als: Epistula).

Der heilige CÖLESTINUS I., Briefe, in: Die Briefe von Innocentius I. bis Sixtus III., zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Severin Wenzlowsky, (= Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II; 3), Kempten 1877, 310 – 527.

Notitia Libri Pontificalis. Ex Nov. Coll. Concilior. Mansi t. IV, col. 453, in: PL 50, 407 – 410.

Notitia reliquorum scriptorum quae ad Coelestinum I Papam attinent, in: PL 50, 557 – 566.

Friedrich G. SCHÖNEMANN, Notitia Schoenemanni, in: PL 50, 409 – 417.

Sekundärliteratur

- Hans-Georg BECK, Organisation und Leben der östlichen Reichskirche, in: HKG II/2, 75-83.
- Alois GRILLMEIER, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), mit einem Nachtrag aktualisiert (=Jesus der Christus im Glauben der Kirche 1), Freiburg ³2002.
- Wolf-Dieter HAUSCHILD, Alte Kirche und Mittelalter (=Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte 1), Gütersloh 1995.
- Torsten KRANNICH, Papst Caelestin und seine Schreiben zum christologischen Streit, in: Von Leporius bis zu Leo dem Großen. Studien zur lateinischsprachigen Christologie im fünften Jahrhundert nach Christus (=Studien und Texte zu Antike und Christentum 32), Tübingen 2005, 107 – 135.
- , Von Leporius bis zu Leo dem Großen. Zur Frühgeschichte des christologischen Streites im Westen, Diss., Jena 2004
- Michael REDIES, Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits, in: KLIO. Beiträge zur Alten Geschichte 80/1 (1998), 195 – 208.
- C. SCHMIDT, Caelestinus I. von Rom, in: Siegmar Röpp (Hrsg.), Wilhelm Geerlings (Hrsg.), unt. Mitarb. v. Peter Bruns, Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg – Basel – Wien 2002, 135.
- Luigi SCIPIONI, Nestorio e il concilio di Efeso. Storia dogma critica (=Studia patristica Mediolanensia 1), Mailand 1974.
- Eduard SCHWARTZ, Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian, in: ders., Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts (= Gesammelte Schriften 4), Berlin 1960.
- , Zur Vorgeschichte des ephesinischen Konzils. Ein Fragment, in: Historische Zeitschrift 112 (1914), 240f.

Otto WERMELINGER, Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411 – 432 (=Päpste und Papsttum 7), Stuttgart 1975.

Susan WESSEL, Cyril of Alexandria and the Nestorian controversy. The making of a saint and of a heretic, Oxford 2004.

———, Nestorius, Mary and Controversy in Cyril of Alexandria's Homily IV, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 31 (1999), 1 – 49.

Severin WENZLOWSKY, Cölestinus I. (422 – 432), in: *Die Briefe von Innocentius I. bis Sixtus III.*, zusammengestellt, übersetzt, mit Einleitungen und Anmerkungen versehen von Severin Wenzlowsky, (= *Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius II*; 3), Kempten 1877, 310 – 527.

Hermann Josef VOGT, Papst Cölestin und Nestorius, in: Georg Schwaiger (Hrsg.), *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle*, München – Paderborn – Wien 1975, 85 – 101.

Piero ZERBI, Art. Coelestin I., *LThK*², 1954.

Die Stundenliturgie hat in unseren Gemeinden eine Chance

Plädoyer für die Einführung der gemeindlichen Stundenliturgie nach dem Modell des Bonner Mittagsgebetes

Wenn man die Gottesdienstordnungen der Gemeinden unserer Diözesen in Deutschland betrachtet, wird eines deutlich: es sind in der Regel nicht unsere Gemeinden, die die Stundenliturgie tragen, sondern Kleriker und Ordensgemeinschaften, „das Stundengebet hat in nur ganz wenigen Gemeinden einen festen Platz, im allgemeinen dominiert die Eucharistiefeyer“¹⁶³, Pfarreien, in denen die Stundenliturgie wirklich als Gemeindeliturgie gefeiert wird, bilden hier leider eine Ausnahme.

Mit Sicherheit liegt die mangelnde Praxis der Stundenliturgie nicht an der Liturgie als solche, der Erfolg des Bonner Mittagsgebetes¹⁶⁴ beweist geradezu das Gegenteil. Worin liegen dann aber die Gründe für den Erfolg bzw. das Scheitern der gemeindlichen Stundenliturgie? Mit welchen konkreten Schwierigkeiten ist zu rechnen, wenn die Stundenliturgie in den Gemeinden beheimatet werden soll? Diesen Fragen nachzugehen, soll Aufgabe dieser Arbeit sein. Der Schwerpunkt liegt in erster Linie auf dem bereits verwirklichten Bonner Mittagsgebet als „Prototyp“ der gemeindlichen „Stundenliturgie der Zukunft“.

163 GERHARDS, Plädoyer, 1.

164 Vgl. BUDDE, Bonner Mittagsgebet, 46.

Stundenbuch – Gebetbuch für „Eingeweihte“

Eine erhebliche Erschwernis der Durchführbarkeit der gemeindlichen Stundenliturgie liegt bereits im Aufbau des Stundenbuches begründet. Bereits die Unterscheidung in Proprium und Ordinarium stellt eine gewisse Herausforderung dar, werden doch die täglich benötigten liturgischen Texte nur einmal vollständig abgedruckt; für nicht Eingeweihte stellt dies eine nahezu unüberwindbare Hürde dar. Es bedarf sicherlich noch einiger Verbesserungen, bis „aus dem Brevier der Kleriker ... von gestern wirklich eine Tagzeitenliturgie des Volkes Gottes für heute“¹⁶⁵ geworden ist. Solange jedenfalls die gemeinsamen Vollzüge der Liturgie als solche für den Laien nicht nachvollziehbar sind bzw. keine Erläuterungen innerhalb des Stundenbuches, etwa in Form ausführlichster Rubriken, geboten werden, ist eine aktive Teilnahme der einzelnen Gläubigen erheblich erschwert, wenn nicht gar gänzlich unmöglich.

Die Tatsache, dass im reformierten Stundenbuch „die kostbarsten Schätze ... der römischen Kirche ... aufbewahrt“¹⁶⁶ sind, ist nicht gering zu schätzen, jedoch sind diese „Perlen“ nicht ganz unschuldig, dass es in der Handhabung, verglichen etwa mit dem Stundengebetsteil des Gotteslobes, äußerst umständlich¹⁶⁷ wirkt, sodass es „nur Fachpersonal ... noch durchschauen und 'feiern' kann“,¹⁶⁸ zumindest an besonderen Festtagen sind nämlich diese ein- und zwischengeschalteten „Perlen“ in aller Regel über verschiedene Bereiche des Propriums verstreut. Ohne zeitintensive Einweisung in Aufbau und Gebrauch des Stundenbuches ist es für einen nicht theologisch gebildeten Laien nahezu unmöglich, der Stundenliturgie aktiv beizuwohnen, zu sehr steht unsere heutige Stundenliturgie noch im Erbe der monastischen Tradition, zu sehr ist es auf „religiöse Spezialisten“¹⁶⁹ ausgelegt. „Der Weg zu einer ... [Stundenliturgie] des Volkes Gottes [...] wird ein Stück weg zurück zu den Anfängen des vierten und fünften Jahrhunderts sein,“¹⁷⁰ zurück zu einer Stundenliturgie, die von der Gemeinde getragen wurde, zurück zum Kathedraloffizium. Ansätze hierzu sind im

165 RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob, 125.

166 FISCHER, Dienst, 7.

167 Vgl. RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob, 130.

168 HÄUßLING, Aufgabenfelder, 108.

169 RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob, 127.

170 A.a.O.

Stundenbuch bereits vorhanden, es bietet weitaus größere Möglichkeiten¹⁷¹ als man auf den ersten Blick ahnen würde. Jedoch sind „die eigentlichen gemeindlichen Möglichkeiten [...] im deutschen Stundenbuch kaum konkretisiert, auch nicht durch Hinweise an Ort und Stelle.“¹⁷²

An diesem Punkt setzt das Bonner Mittagsgebet ein. „Die ehrwürdigen, jahrhundertealten Kostbarkeiten des Römischen Stundengebetes“¹⁷³ werden beim Bonner Modell weitgehend bewahrt, jedoch macht es sich die grundlegenden Bestimmungen der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet zu eigen und setzt einen der Kerngedanken um: gemeindliche Stundenliturgie muss für die partizipierende Gemeinde nachvollziehbar sein. So ist der Austausch von Psalmen für das gemeindliche Stundengebet – rein rechtlich gesehen – durchaus zulässig,¹⁷⁴ auch wenn gleichzeitig gewünscht ist, den gesamten vierwöchigen Zyklus durchgehend einzuhalten.¹⁷⁵ Ebenso kann eine längere oder besonders geeignete Schriftlesung erfolgen¹⁷⁶ und durch eine kurze Homilie ausgelegt werden.¹⁷⁷ Das Bonner Modell greift diese Möglichkeiten auf und bietet auf diese Weise eine Art „Rahmenordnung“ mit Varianten zu den einzelnen Bestandteilen der Stundenliturgie an, die lediglich ein Mal grundlegend an die örtlichen Gegebenheiten angepasst werden: Eigens erstellte Liturgiebüchlein im Bonner Münster belegen bereits, dass bereits kleine Anpassungen ausreichen, um die Stundenliturgie auch „Einsteigern“ zugänglich zu machen, da es im Grunde eine formvollendete, in sich stimmige Liturgie darstellt. Die Einheitsliturgie in Form des *Einheitsbuches* wird hingegen unter anderem wegen der hohen Anschaffungskosten und der ständigen Blätterei wohl nur selten in Gemeinden vorgefunden werden können; in einer derart pluralen Gesellschaft wie der unsrigen kann nicht mit „*einer* Gestalt von

171 Vgl. FISCHER, Dienst, 7. Interessanterweise geht Fischer hier zunächst vom Verpflichtungscharakter aus, der „wesentlich differenzierter [...] und vernünftiger ausgesprochen ist, als das früher üblich war.“

172 BERGER, Gemeinde, 503.

173 SC 90.

174 Vgl. AES 247: „In der Feier des Stundengebetes mit der Gemeinde dürfen auch andere Psalmen ausgewählt werden“, besonders auch AES 252: Es „können anstelle der Psalmen eines bestimmten Tages diejenigen derselben Hore eines anderen Tages gebetet werden.“

175 Vgl. AES 126.

176 Vgl. AES 46.

177 Vgl. AES 47.

[Stunden]liturgie *allen* und *allem* Genüge¹⁷⁸ getan werden. Einziger praktikabler Ausweg ist meines Erachtens eine vollkommen neue Generation von Liturgiebüchern, möglicherweise gar nach dem Vorbild des Bonner „Liturgiebüchleins“, auf das ich im Kapitel „Eigene liturgische Bücher“ auf Seite 67 genauer eingehen werde. Im Grunde reicht bereits ein Blick zu unseren europäischen Nachbarn: In Frankreich etwa besteht das Stundenbuch aus lediglich *einem* Taschenbuch¹⁷⁹ mit den Kardinalhoren Laudes und Vesper, „entsprechende Hinweise auf mögliche Anpassungen an Ort und Stelle“¹⁸⁰ und Kürzung des Psalteriums auf je einen Psalm je Hore machen die Stundenliturgie gemeindetauglich.

Praktische Umsetzungsprobleme

Organisationsproblematik

Stundengebet findet heute an so vielen Orten, wo der gute Wille und die Gläubigen vorhanden sind, nur deshalb nicht statt, weil die Ressourcen für Vorbereitung und Durchführung fehlen. Selbstverständlich wurde im Stundenbuch jeder liturgische Text für jede Hore jeden Tages präzise festgelegt, „aber der hauptamtliche Mitarbeiter kann sich nicht jeden Tag festlegen, die Ehrenamtlichen sind mit der Durchführung überfordert“¹⁸¹, und Laien fehlt in aller Regel die nötige liturgische Bildung¹⁸², die bereits für die Vorbereitung, erst recht aber für die Durchführung des eigentlichen Gottesdienstes notwendig wäre.

Das ist die eigentliche Problematik, die das Bonner Mittagsgebet angehen wollte. Organisationsfragen sind zu banal und durch intelligente Lösungen zu leicht zu regeln, als dass der Lobpreis Gottes daran scheitern dürfte. Die vollkommen eigenständige Vorbereitung der Feier wird kaum von Laien geleistet werden können¹⁸³, derartige Kompetenzen haben in der Regel nur hauptamtliche Mitarbeiter, daher unterscheidet das Bonner Modell zwischen den einzelnen Fähigkeiten – „Aufgabenteilung“ war hier

178 RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob 131.

179 Siehe etwa Diocèse de Tours (Hrsg.), Liturgie des heures, Tours 2003.

Vgl. auch die Anmerkungen hierzu von RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob, 132.

180 Ders., Morgen- und Abendlob, 132.

181 BUDDE, Gemeinsame Tagzeiten, 122.

182 Vgl. Ders., Gemeinsame Tagzeiten, 122.

183 Vgl. RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob, 131.

das Erfolgsrezept. Die Vorbereitung, die liturgisches Fachwissen voraussetzt, wurde vollständig in die Hände der hauptamtlichen Mitarbeiter der City-Pastoral Bonn gegeben, das heißt konkret, dass im Vorfeld der Tagzeitengottesdienste ein fester Monatszyklus von insgesamt 31 Liturgiebüchlein¹⁸⁴ mit zugehörigen Hymnen, Psalmen und Lesungen erstellt wurde, sodass für jeden Tag eines Monats genau ein Buch vorgesehen ist. Dieses „Liturgiebüchlein“ nutzt das Stundenbuch als Textgrundlage, jedoch wurden die einzelnen Bestandteile entsprechend den örtlichen Begebenheiten angepasst. Das hat den Vorteil, dass „ohne die langwierigen organisatorischen Schwierigkeiten des Textbeschaffens eine Gemeinde aktiv an der Feier teilnehmen kann“¹⁸⁵ und Ehrenamtliche, die einen Tagzeitengottesdienst gestalten, sich nach diesem Buch richten können und somit die Vorbereitungszeit für sie insofern minimiert wird, dass sie während der Vorbereitung liturgischen Fragen nur bedingt nachgehen müssen. Nun stellt sich eine andere Frage: Wenn die Stundenliturgie im Prinzip so gut durchkonzipiert wurde, wer leitet sie dann?

„Für das Bonner Mittagsgebet hieß das: Für jeden Tag [...] mussten zwei Personen gefunden werden, um den Gottesdienst durchzuführen.“¹⁸⁶ Generell empfiehlt es sich, Personen für die Startphase einzubeziehen, die die Stundenliturgie bereits praktizieren, beispielsweise Ordensschwestern¹⁸⁷, die mit Sicherheit gerne bereit sind, die Wiedereinführung der gemeindlichen Stundenliturgie zu unterstützen, dies hat sich unter anderem in Bad Tölz sehr bewährt.¹⁸⁸ In Bonn hingegen wurde das Projekt auf den Schultern der City-Pastoral gestemmt. Ohne die Hilfe der sich ohnehin bereits am Bonner Münster engagierenden Ehrenamtlichen wäre dieses Modell auf Dauer kein Erfolg geworden.

In erster Linie wegen seiner geistlichen Überzeugungskraft, der bewussten Teilnahme der Gläubigen, aber unter anderem auch, weil sich die Vorbereitungszeit für jeden einzelnen in Grenzen hielt und der Zeitaufwand, den ein Ehrenamtlicher aufwenden wollte und konnte, frei gewählt werden konnte, erfuhr das Bonner Modell großen Zuspruch; nach einer halbjährigen Testphase hatte sich bereits ein fester Kreis von rund zehn Ehrenamtlichen gefunden¹⁸⁹, die regelmäßig dem Tagzeitengottesdienst beiwohnten, insgesamt rund 30 Ehrenamtlichen waren bereit, einen liturgi-

184 Vgl. BUDDE, Profis oder Amateure?, 157.

185 HOMMEL, Gemeindeliturgie, 98.

186 BUDDE, Profis oder Amateure?, 157.

187 Vgl. THALER, Zukunft 137f.

188 Vgl. RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob, 140.

189 Vgl. BUDDE, Mittagsgebet, 46.

schen Dienst zu leisten. Grund war mit Sicherheit auch, dass dieses Modell einen großen Raum freier Gestaltungsmöglichkeiten innerhalb eines festen Gerüsts zuließ. In der Tat sind laut Ringeisen wohl nur derartige Modelle zukunftsfähig, die einen solch großen Spielraum bereits einplanen, aber auch gleichzeitig Instrumentarien bieten¹⁹⁰ und möglichst keine allzu diffizilen liturgischen Rollen voraussetzen.

Interessant ist auch die Tatsache, dass die strikte Festlegung der Rollen, wie es bei der klassischen Stundenliturgie der Fall ist, sich eher positiv auf die partizipierende Gemeinde ausgewirkt hat¹⁹¹. Es fanden sich tatsächlich Ehrenamtliche mit unterschiedlichen Fähigkeiten, die die unterschiedlichen Dienste wie Lektor, Kantor und Liturg mit ihrer jeweils eigenen Spiritualität ausfüllten; hierbei fanden insgesamt nur wenige Zeichen und Symbole Verwendung, so beispielsweise „brennende Kerzen ... [und] die Malereien an der Wand“¹⁹² über dem Chorgestühl, dennoch wirkten ebendiese offenbar umso intensiver.

Eigene liturgische Bücher

Die verschiedenen Formen, in denen die Stundenliturgie in der Gemeinde gehalten wird, sind sehr vielfältig. Sie reichen vom gelegentlichen Feiern einer Vesper an Hochfesten über regelmäßig eingerichtete Gebetszeiten bis hin zum täglichen Vollzug von Laudes und Vesper. Je nachdem, wie und insbesondere wie regelmäßig Stundenliturgie in der Gemeinde praktiziert wird, kann auf ein gewisses Repertoire zurückgegriffen werden. Damit der Vollzug und insbesondere die Nachvollziehbarkeit der Stundenliturgie für die Bonner Gemeinde möglich wurde, entwickelte Dr. Achim Budde, Projektleiter der Citypastoral Bonn und Initiator des Bonner Mittagsgebets, eigene Liturgiebüchlein¹⁹³, „für jede Feier *ein* Buch“¹⁹⁴, das nur die für den jeweiligen Tag nötigen Texte und Melodien enthält. Sämtliche liturgische Texte sind vollständig und ohne zusätzliche Varianten abgedruckt¹⁹⁵, die einzelnen Rollen wie Kantor, Vorbeter und Gemeinde werden durch entsprechende Embleme, die eigens von einem Grafiker zur Verfügung gestellt wurden, hervorgehoben. Die Embleme für den Vorbeter, für den Kantor und für die gesamte Gemeinde stießen von Anfang an auf

190 Vgl. RINGEISEN, Morgen- und Abendlob, 133.

191 Vgl. BUDDE, Dienst nach Begabung, 14.

192 BUDDE, Mittagsgebet, 39.

193 Vgl. BUDDE, Heft in der Hand, 86.

194 BUDDE, Heft in der Hand, 86.

195 Vgl. BUDDE, Heft in der Hand, 86.

großen Zuspruch, unter anderem deswegen, da diese Embleme nicht zu sehr auffielen oder gar von der eigentlichen Liturgie abgelenkt hätten. Entsprechend wurden die Psalmen in rechte Seite und linke Seite unterteilt und mit Emblemen versehen. Insgesamt sind die Rubriken wesentlich ausführlicher als es in liturgischen Büchern üblich ist, da die Hinführung zur Stundenliturgie im Büchlein und nicht im eigentlichen Gottesdienst stattfindet. Das erleichtert den Einstieg für neue Besucher und verhindert sich ständig wiederholende Anweisungen und Kommentare, die sonst die gesamte Liturgie zerstören würden.¹⁹⁶

So wird selbst das Setzen  und Aufstehen  zu Psalm und Doxologie durch entsprechende Embleme kenntlich gemacht, kurze Erläuterungen erklären das liturgische Geschehen in einfachen Worten und geben klare Hinweise. Einen ähnlichen, leider nicht konsequent umgesetzten Ansatz hatte bereits Felicitas Buse mit ihrem „gekürzten Stundengebet für die Tage einer Woche“ im Jahre 1988 vorgestellt, einem kleinen Stundenbuch für den privaten Gebrauch. Hinweise wie „Das Ehre sei dem Vater kann man mit einer leichten Verbeugung begleiten“¹⁹⁷ finden sich vor der vollständig abgedruckten Doxologie, ebenso sind Invitatorium, Hymnus und Psalm sowie Antiphon für jeden einzelnen Tag vollständig und mit Betonungshilfen abgedruckt, das in der Gemeinde – hoffentlich – bekannte Vater Unser findet sich an keinem Tag vollständig abgedruckt, ein kurzer Hinweis reicht in diesem Fall meines Erachtens tatsächlich aus. Auf den ersten Blick also ein erfolversprechendes Modell, jedoch wurde in diesem Modell etwas so elementares wie die Lesung vollständig ausgelassen,¹⁹⁸ hinzu kommt, dass Benedictus und Magnificat in einem eigens angelegten, aber nicht als solches kenntlich gemachten Ordinarium¹⁹⁹ zu finden sind, insgesamt ist dieser Versuch also weniger praxistauglich.

Psalmkantilation ja – aber in der Gemeinde?

Die Psalmkantilation gehört mit Sicherheit zu den heikelsten Themen der gemeindlichen Stundenliturgie, zu wenig Vertrautheit mit den Psalmen herrscht in der Regel in der Gemeinde vor, möglicherweise eine Folge der inzwischen üblichen Ersetzung des Antwortpsalmes in der Eucharistiefeier durch ein sogenanntes Psalmlied. In der Tat war der Psalmengesang der schwierigste Punkt des gesamten Bonner Mittagsge-

196 Vgl. BUDDE, Mittagsgebet, 38.

197 BUSE, Stundengebet, 71.

198 Siehe BUSE, Stundengebet, 73-101.

199 Siehe BUSE, Stundengebet 102-103.

betes. Hier hat Dr. Budde eine möglicherweise „unorthodoxe“ Entscheidung getroffen, die mancher strikt als sachfremd ablehnen würde, die es aber möglich gemacht hat, dass in Bonn inzwischen mehrere hundert Menschen in großer Selbstverständlichkeit Psalmen singen können: Es werden nur Psalmen im VI. Psalmton mit kurzen Antiphonen gesungen. Außerdem folgt das Bonner Modell dem Benediktinischen Antiphonale, dessen natürliches Text-Ton-Verhältnis den Einstieg leichter macht. Vor dem ersten Mittagsgebet wurde für Interessierte ein Probeabend veranstaltet, an dem fast ausschließlich Hauptamtliche und die späteren ehrenamtlichen Mitarbeiter teilnahmen. Die ideale Lösung stellt dies selbstverständlich nicht dar, ich halte sie dennoch für eine pastoral kluge Entscheidung mit dem nötigen Augenmaß für die Gemeinde. Mit der nötigen Praxis, die auch durch regelmäßiges Psalmgebet in der Eucharistiefeier gefördert werden kann²⁰⁰, ließe sich das Repertoire gewiss erweitern, allerdings ist gerade bei der Psalmskantilation darauf zu achten, dass er nicht als „bloßer Schmuck betrachtet“²⁰¹ wird. Insofern bietet sich tatsächlich eine Kombination der theoretischen Einführung mit praktischem Gesang an.²⁰²

Stundenliturgie der Zukunft?

Die Stundenliturgie der Zukunft – das ist wohl einhellige Meinung in der Branche – wird keine Einheitsliturgie sein. Daraus zieht so mancher den Schluss, dass jeder einzelne Tagzeitengottesdienst individuell vorbereitet werden müsse, sei es durch Hauptamtliche oder durch Gruppen von Freiwilligen. Es ist allerdings meines Erachtens nicht weit genug gedacht und kann nicht funktionieren, wenn eine viertelstündige Unterbrechung des Alltags mehrere Stunden Arbeit macht. Das Bonner Modell versucht daher, dieses Dilemma zu lösen, indem es zu den einzelnen Bestandteilen Varianten anbietet²⁰³, die allerdings nicht für jeden Gottesdienst, sondern für jeden Standort nur einmal gründlich an die örtlichen Bedingungen angepasst werden und dann für die Durchführung im Prinzip genauso fest vorliegen wie das Stundenbuch. Weil die konkreten Gemeindesituationen sehr unterschiedlich sind, ist es nicht sinnvoll, ein für alle Gemeinden vollkommen einheitliches Konzept zur Feier der Stundenliturgie zu suchen oder zu erstellen²⁰⁴, Variantenreichtum im Rahmen der Allgemeinen Einführung in das Stundengebet ist hier gefragt.

200 Vgl. HOMMEL, Gemeindeliturgie, 120f.

201 AES 270.

202 Vgl. THALER, Zukunft, 137.

203 Vgl. BUDDE, Profis oder Amateure?, 157.

204 Vgl. RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob, 132.

Bibliographie

Abkürzungen werden, soweit wie möglich, im Anschluß an S.M. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/New York 1992, verwendet.

Primärquellen

Allgemeine Einführung in das Stundengebet, in: Tagzeitenliturgie der Zukunft. Allgemeine Einführung in das Stundengebet (Pastoralliturgische Hilfen 14), hg. vom Deutschen Liturgischen Institut, Trier 1999 (zitiert als AES).

Felicitas BUSE, Laien beten das Stundengebet der Kirche. Anregung und Versuch einer Hilfe, mit gekürztem Stundengebet für die Tage einer Woche (= Mach mit 1), Münsterschwarzach ²1988.

Diocèse de Tours (Hrsg.), Liturgie des heures, Tours 2003.

Sekundärliteratur

Achim BUDDE, Das Bonner Mittagsgebet, in: M. Lätzel (Hrsg.), Räume öffnen. Gottesdienste feiern mit kirchlich Distanzierten. Ein Werkstattbuch, Regensburg 2005, S. 35–47.

Ders., Gemeinsame Tagzeiten. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen, in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 39 (2005), S. 121-123.

Ders., Profis oder Amateure?. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen (2), in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 39 (2005), S. 157.

Ders., Anbieter oder Anbeter?. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen (3), in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 39 (2005), S. 180.

Ders., Schlank organisiert. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen (4), in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 40 (2006), S. 6.

Ders., Dienst nach Begabung. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen (5), in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 40 (2006), S. 14.

Ders., Beten für Anfänger. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen (6), in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 40 (2006), S. 78.

Ders., Beten für Fortgeschrittene. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen (7), in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 40 (2006), S. 84.

Ders., Das Heft in der Hand. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen (8), in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 40 (2006), S. 86.

Ders., Alle im Chor. Das Stundengebet der Gemeinde neu erschließen (9), in: Gottesdienst. Information und Handreichung der Liturgischen Institute Deutschlands, Österreichs und der Schweiz 40 (2006), S. 142.

Rupert BERGER, Eine Gemeinde betet das Abendlob, in: Martin Klöckener, Heinrich Rennings (Hrsg.), Lebendiges Stundengebet. Vertiefung und Hilfe (=Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift "Gottesdienst"), Freiburg 1989.

Balthasar FISCHER, Dienst des Lobes – Dienst der Fürbitte. Zur Spiritualität des Stundengebetes (= Kölner Beiträge 23), Köln 1977.

Guido FUCHS, Singet Lob und Preis. Stundengebet mit der Gemeinde feiern, Regensburg 1993.

Albert GERHARDS, Stundengebet der Gemeinde. Ein Plädoyer für seine Einführung, in: Liturgie konkret. Hilfen für die Gestaltung des Gottesdienstes 7 (Mai 1984), S. 1f..

Angelus HÄUßLING, Liturgiewissenschaftliche Aufgabenfelder vor uns, in: LJ 38 (1988), S. 94-108.

Mechthild HOMMEL, Stundengebet als Gemeindeliturgie. Der Ort des liturgischen Morgen- und Abendgebetes in der Gemeinde und die Möglichkeiten seiner heutigen Verwirklichung, unveröff. Diplomarbeit, Münster 1984.

Martin KLÖCKENER, Heinrich RENNINGS (Hrsg.), Lebendiges Stundengebet : Vertiefung und Hilfe (=Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Freiburg 1989.

Paul RINGSEISEN, Morgen- und Abendlob in der Gemeinde. Geistliche Erschließung, Erfahrungen und Modelle. Mit einem Beitrag von Martin Klöckener, Freiburg i. Br. 1994.

Sacrosanctum Concilium. Konstitution über die heilige Liturgie, in: Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg – Basel – Wien ²⁵1994. (Zitiert als: SC).

Anton THALER, Die gottesdienstliche Gemeinde hat Zukunft. Zur Theologie des Gottesdienstes (=Studien zur Pastoralliturgie 15), Regensburg 2000.