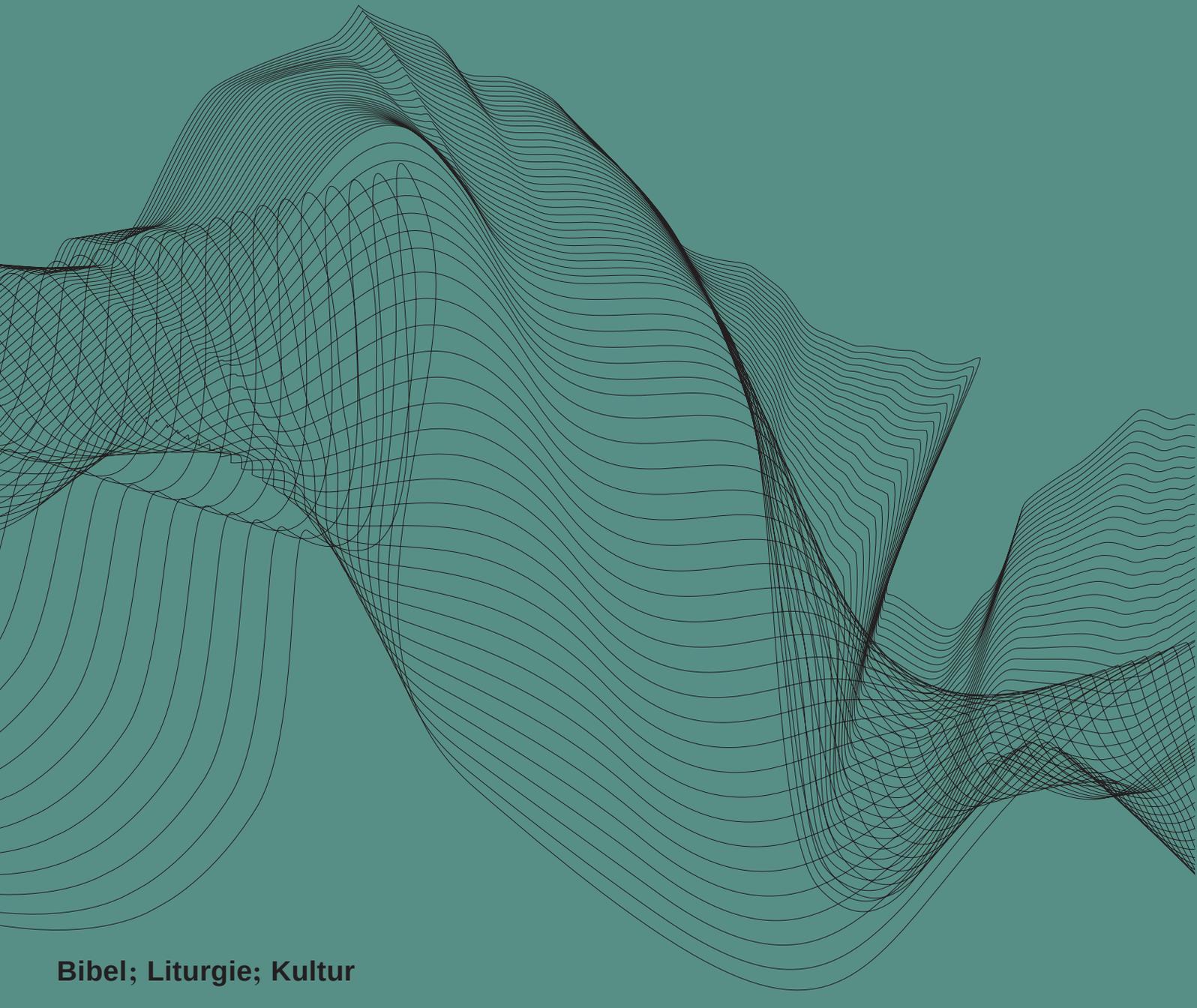


2023—Heft 1

transformatio; Paradies



Bibel; Liturgie; Kultur

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Dr. Florian Baab; Universität Hamburg, Gorch-Fock-Wall 7, D-20354 Hamburg; florian.baab@uni-hamburg.de

PD Dr. Maike Maria Domsel; Universität Bonn, Rabinstr. 8, D-53111 Bonn; mdom1@uni-bonn.de

Prof. Dr. Irmtraud Fischer; Universität Graz, Universitätsplatz 3, 8010 Graz; i.fischer@uni-graz.at

Lic. theol. Sr. M. Manuela Gächter; Dominikanerinnenkloster St. Peter und Paul, Oberdorf 6, CH-7408 Cazis; sr.manuela@kloster-cazis.ch

Prof. i.R. Dr. Albert Gerhards; Universität Bonn, Rabinstr. 8, D-53111 Bonn; a.gerhards@uni.bonn.de

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

Prof. i.R. Dr. Bernhard Lang; Universität Paderborn, Warburger Str. 100, D-33098 Paderborn; bernhard.lang@uni-paderborn.de

Prof. Dr. Georg Langenhorst; Universität Augsburg, Universitätsstr. 10, D-86159 Augsburg; georg.langenhorst@kthf.uni-augsburg.de

Prof. Dr. Dr. Hubertus Lutterbach; Universität Duisburg-Essen, Universitätsstr. 12, D-45141 Essen; hubertus.lutterbach@uni-due.de

Prof. Dr. Józef Niewiadomski; Universität Innsbruck, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; jozef.niewiadomski@uibk.ac.at

PD Dr. Karl-Heinz Steinmetz; Institut für Traditionelle Europäische Medizin, Nußdorfer Str. 37/5, A-1090 Wien; karl.steinmetz@institem.at

Prof. Dr. Georg Steins; Universität Osnabrück, Schloßstr. 4, D-49069 Osnabrück; georg.steins@t-online.de

Impressum

Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr.

ISSN: 2813-4613

Herausgeber:innen: Dr. Michael Hartlieb (Zürich) | Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Prof. Dr. Hildegard Scherer (Essen) | Prof. Dr. Georg Steins (Osnabrück)

Hauptschriftleitung: Prof. Dr. Hildegard Scherer (Essen) | Prof. Dr. Birgit Jeggle-Merz (Chur/Luzern) | Theologische Hochschule Chur – Alte Schanfiggerstr. 7 – CH 7000 Chur

Gestaltung Template: www.studiosued.de

Technische Umsetzung: Tübingen Open Journals, Universitätsbibliothek Tübingen

Gefördert durch die Stiftung Freunde der Theologischen Hochschule Chur

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

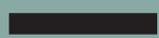
Bildnachweise: S.4, 12, 51, 53: unsplash.com || S. 11, 16, 31: pixabay.com || S. 18: flickr.com

transformatio; Paradies

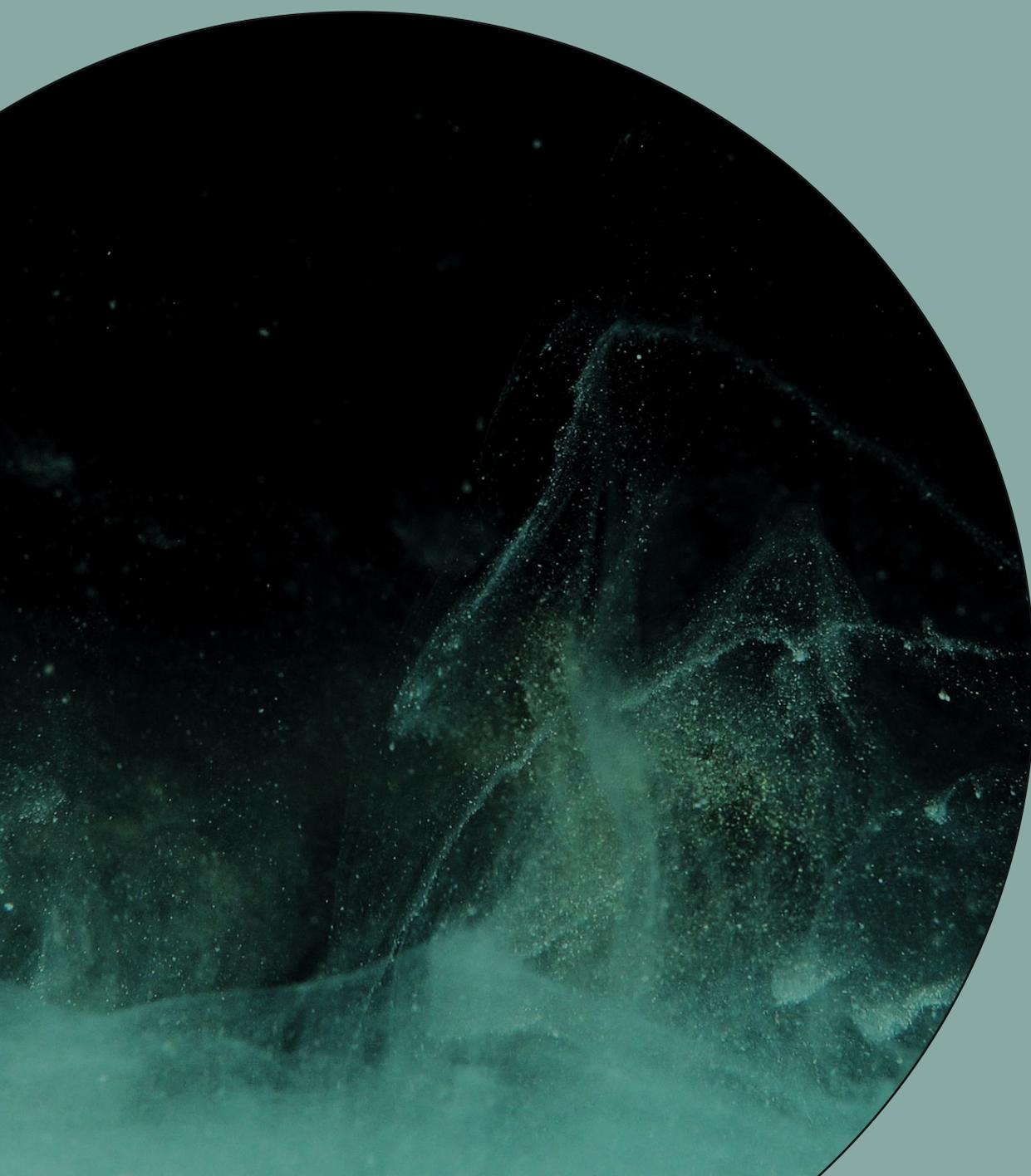
4	<hr/> Semikolon;
6	<hr/> Über dieses Heft
8	<hr/> Bernhard Lang; Jagdrevier, Lustgarten und idyllische Landschaft
18	Karl-Heinz Steinmetz; Staubfaden himmelswüst *
30	Manuela Gächter; Der Paradiesgarten im Hohelied
36	Irmtraud Fischer; Paradies und Geschlecht *
52	Józef Niewiadomski; Verratenes Paradies
60	Florian Baab; Adam, seine Äpfel – und Evelyn
66	Maike Maria Domsel; Das himmlische Licht Gottes *
86	Georg Langenhorst; „Lebendige Luft / Vögel in Fülle“ *
102	Hubertus Lutterbach; Mit Power und Perfektion
116	Albert Gerhards; „In paradisum“ *
126	Die biblische Paradieserzählung aus dem Buch Genesis / 1. Mose Kapitel 2 und 3

* Peer-reviewed

Semikolon;



Der Duft des Paradieses



Die Gärten stehen am Anfang, und das Paradies ist vor allem der andere Ort, an dem wir nicht sind, nicht sein können und nicht sein dürfen. Wir leben nicht mehr im Paradies, wurden aus ihm vertrieben und sein Tor wurde für uns verschlossen. Ein Engel aus der Ordnung der Cherubim steht davor, mit seinem „lodernden Flammenschwert“ (Gen 3,24) und starken Flügeln, im Gesicht halb Mensch, halb Löwe, ein machtvoller Engel, an dem kein Vorbeikommen ist. Was bleibt, ist ein nicht immer spürbarer Luftzug, ein leichter Wind, der vom Paradiese her weht, ein Wind, gegen den selbst der Cherub machtlos ist. Der Wind zieht rückwärts an seinem Schwert und seinen Flügeln vorbei, und der Cherub ist unfähig, diesen Wind aufzuhalten. Dieser sanfte Luftzug berührt mit seinem Duft immer wieder unsere Erinnerung und die Sehnsucht nach dem Paradiesgarten wird größer: nicht endender Frühling, blühende Blumen, grünende Bäume, das Plätschern von Wasser. Balsamische Düfte umhüllen uns und erinnern daran, dass wir keinen Ort zum Wohnen haben, keine erste Zuflucht mehr und noch keine letzte, kein Ort nirgends.

Menschen sind allesamt Vertriebene aus einem Garten, Wesen, die ihre erste Heimat Zuflucht nur in der Erinnerung haben, stets versucht, diese Zuflucht wiederzugewinnen und sei es mit Gewalt und Terror. Es gilt der Satz von Jean Paul: „Die Erinnerung ist das einzige Paradies, aus welchem wir nicht getrieben werden können.“ Dieses Paradies der Erinnerung aber ist eine flüchtige Größe, kaum mehr als eine zufällige „*mémoire involontaire*“, die uns Wohnungslosen mal hier und mal dort geschenkt wird. Die Poesie weiß um diesen Zusammenhang, wie z. B. das Gedicht, mit dem kaum zufälligen Titel: „Oesterwind“ von Harald Hartung: Am Morgen nach dem Luftangriff / kam das Brotauto, es hielt / wo es immer hielt vor dem Haus / das nicht mehr da war // Oesterwind stand auf der Hecktür / Als sie geöffnet wurde / schwamm ich im warmen Duft.“¹

1 Harald Hartung, Langsamer träumen. Gedichte, Hanser 2002, 8.

2 Walter Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, in: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt am Main 1965, 78-94, 84.

3 Marie Noël, Erfahrungen mit Gott. Eine Auswahl aus den Notes Intimes, Mainz 1961, 116.

Walter Benjamins berühmter Text² über den Angelus Novus von Paul Klee spricht eine andere Sprache. Es ist schwer vorstellbar, dass der Sturm, der den Angelus Novus an den Trümmern der Geschichte vorbei vor sich her treibt, den Balsamduft des Paradieses enthält. Hier ist das Paradies endgültig verloren, der zerstörerische Sturm des Fortschritts, treibt den Engel in die Zukunft, in der kein neues Paradies, kein Heil zu finden ist. Der Duft des Paradieses ist verschwunden, jener Duft, der einen umschließt und birgt und gleichzeitig die Weite der Welt erschließt. Der „warme Duft“ nimmt einen auf wie eine schützende Atmosphäre, bevor er sich entfaltet und eine weite Landschaft eröffnet.

Gegen die stürmische Verzweiflung Walter Benjamins steht die stille Hoffnung Marie Noëls: „Das irdische Paradies... kein Wald, keine Herde, kein Brachfeld: ein Garten. // Ein Garten. Eine geordnete Natur, wo die Gewalten der freien Vegetation, der tolle Drang der Pflanzen, die sich gegenseitig ersticken, durch eine lenkende Macht der Harmonie unterworfen sind. // Alles, was sich dem Paradies wieder nähern will – Seele, Kunstwerk, menschliches Gemeinwesen – daß es sich besinne auf diesen Garten.“³

Über dieses Heft

Paradies

- **Paradies** – ein Sehnsuchtsort: weit weg als „Garten in Eden“ und Bild himmlischer Fülle oder ganz nah als Einkaufs- oder Kletterparadies ...
- **Paradies** – eine Bildergalerie im Kopf: ungestörte Natur, Wasser und Nahrung im Überfluss, Frieden und Beziehungsglück ...
- **Paradies** – zwischen verlorenen Möglichkeiten und Zukunftserwartungen ...

Michael Hartlieb /
Georg Steins

Das erste Heft des nun bereits zweiten Jahrgangs der Online-Zeitschrift *transformatio*; wirft unerwartete Schlaglichter auf Paradiesisches in der biblischen Tradition, auf ihre verschlungene und problematische Rezeption in der christlichen Theologie und Praxis, im liturgischem Gesang, in der Gartenkunst, in der neueren Literatur und im Film.

Die Erzählung von „Adam und Eva im Paradies“, die große Story von „Schöpfung und Fall“ am Anfang der Bibel, aufgenommen und forterzählt im Hohelied Salomos, der profan-religiösen Feier der Liebe, ist ein fester Teil des kulturellen Gedächtnisses. „Bevor du sie liest, bist du in der Bibel.“ Dieses Bonmot von Elias Canetti trifft auf die Gartengeschichte in gesteigerter Weise zu. Es ist unsere Geschichte, ob wir es wollen/wissen, oder nicht: „Paradies“ – unser Lebensthema. Wer den biblischen Basistext aus dem Buch Genesis/1. Mose nachlesen will, findet eine urtextnahe Übersetzung am Ende des Heftes. Auch hier gilt: Gerade im Bekannten liegt manche Überraschung verborgen. Lesen Sie selbst, und nicht zuletzt: schauen Sie ...

... und bitte empfehlen Sie *transformatio*; weiter. Für die anregenden, kritischen und motivierenden und für die begeisterten Reaktionen auf die ersten zwei Hefte von *transformatio*; danken wir allen Leser:innen.

Für diese Ausgabe aus dem Redaktionsteam

Dr. Michael Hartlieb
Prof. Dr. Georg Steins

Jagdrevier, Lustgarten und idyllische Landschaft

Die drei göttlichen Paradiese der alten Welt

Paradiese sind Orte der Sehnsucht, nicht zuletzt, weil man dort die Nähe der Götter zu spüren glaubt.

Bernhard Lang

Dr. theol., Dr. theol. h. c., geb. 1946, Professor i. R. für Altes Testament und Religionswissenschaft an den Universitäten Paderborn und St. Andrews (Schottland)

Was haben Jagdrevier, Lustgarten und idyllische Landschaft gemein? Dass man sie als „Paradies“ bezeichnet und damit zu einem antiken Wort greift, das bis heute nicht aufhört, auf die Menschen einen eigenartigen Reiz auszuüben. Das Wort Paradies, ein griechisches Lehnwort aus dem Altiranischen, bedeutet „eingezäuntes, eingefriedetes Gelände“.¹ Damit ist wenig gesagt, doch immerhin dies: Wird von einem Paradies gesprochen, ist immer ein Ausschnitt aus einem größeren Gelände gemeint, ein Ausschnitt, der sich durch besondere, edle Eigenschaften auszeichnet. Jagdrevier, Lustgarten und idyllische Landschaft werden nachstehend anhand jeweils eines antiken Beispiels zur Anschauung gebracht und erläutert.

Das Wald-Paradies des persischen Satrapen Kyros

In seinem Buch *Anabasis* schildert der griechische Söldnergeneral Xenophon seine Teilnahme an dem Feldzug des persischen Satrapen Kyros (Kyros der Jüngere, 423–401 v. Chr.), der im Jahr 401 v. Chr. den vergeblichen Versuch unternimmt, seinen Bruder Artaxerxes zu besiegen und an dessen Stelle persischer Großkönig zu werden. Nachdem Kyros in einer Schlacht gefallen war, zieht Xenophon mit seinem Söldnerheer im kalten Winter 401/400 auf langen Fußmärschen zurück ins westliche Kleinasien. Wer heute auf dem Gymnasium die altgriechische

In der Stadt Kelainai (im westlichen Kleinasien), so Xenophon, habe Kyros ein Schloss besessen, dazu „einen großen Park (*parádeisos mégas*) mit wilden Tieren, die er zu jagen pflegte, sooft er sich und die Pferde trainieren wollte“

Sprache erlernt, wird alsbald mit der *Anabasis* bekannt, denn man schätzt die klare und korrekte Sprache wie den einfachen Stil des Autors – der uns den frühesten Beleg des Wortes „Paradies“ in einer europäischen Sprache liefert.

Tatsächlich fällt das Wort schon auf einer der ersten Seiten der *Anabasis*. In der Stadt Kelainai (im westlichen Kleinasien), so Xenophon, habe Kyros ein Schloss besessen, dazu „einen großen Park (*parádeisos mégas*) mit wilden Tieren, die er zu jagen pflegte, sooft er sich und die Pferde trainieren wollte“ (Anabasis I 2,7, ca. 390 v. Chr.). Xenophon fügt hinzu, beim Schloss entspringe ein Fluss, der Mäander; er fließe mitten durch diesen Park und dann durch die große, prosperierende Stadt. Das Wort *paradeisos* bezeichnet hier einen durch Wälle eingefriedeten Park, der dem Hochadel zum Jagdvergnügen dient. Xenophon hat Stadt und Park im Frühjahr 401 v. Chr. selbst gesehen. In dem Park hat Kyros das von Xenophon angeführte griechische Söldnerheer gemustert – elftausend Schwerbewaffnete und zweitausend Leichtbewaffnete.

Das Wort *paradeisos* bezeichnet hier einen durch Wälle eingefriedeten Park, der dem Hochadel zum Jagdvergnügen dient.

Über die Größe und die Anlage dieses *Paradeisos* lassen sich dem Bericht des Xenophon keine Angaben entnehmen. Der Hinweis auf die Jagd, die Erwähnung des Flusses, der durch die Anlage fließt, sowie das Söldnerheer, das hier Quartier nimmt, lässt an ein nicht gerade kleines Territorium denken. Dort gab es wilde, für die Jagd geeignete Tiere – zweifellos Rehe, Wildschweine und Löwen. Das ist nur auf einem Gelände möglich, das sich über mehrere Kilometer erstreckt und

1 Zum Thema vgl. Bremmer, *Paradise*; Goodman, *Paradise*; Kaiser, *Park*; Schuler, *Siedlungen*, 123–125.

das Dickicht einer ungestörten Naturlandschaft aufweist. Von der Umwelt abgeriegelt wurde es zweifellos durch einen künstlich geschaffenen, dicht bepflanzten Wall und Zäune, die das Entkommen der Tiere verhindern.

Antike Quellen aus dem Zweistromland lassen erkennen, dass es sich bei dem abgegrenzten Jagdrevier um eine alte, mit dem Königtum verbundene Einrichtung handelt. So berichtet der assyrische Herrscher Adad-Nirari II. (um 900 v.

Antike Quellen aus dem Zweistromland lassen erkennen, dass es sich bei dem abgegrenzten Jagdrevier um eine alte, mit dem Königtum verbundene Einrichtung handelt.

Chr.) von seinem Jagdglück auf einer eigens dazu unternommenen Expedition. Nicht alle Tiere, derer er habhaft wurde, hat er erlegt; viele hat er gefan-

gen genommen und – zweifellos in Käfigen – nach Assur gebracht, der Hauptstadt seines Reichs. In einer Prunkinschrift berichtet der Herrscher, es habe sich um „Löwen, Wildstiere, Elefanten, Hirsche, Steinböcke, Wildesel, Gazellen und Strauße“ gehandelt.² Untergebracht wurden sie in Tiergehegen der Stadt Assur und sicherlich auch in einem Jagdrevier von der Art des Paradeisos.

Erwähnen wir noch den Sinn des Jagdvergnügens: Die Herrscher von Assyrien und Babylonien fühlten sich nicht nur als Herren ihrer Landsleute und unterworfenen Völker, sondern auch als Herren über die Natur. In der Bibel klingt diese Idee beim Propheten Jeremia an. Gott habe, sagt der Prophet, „selbst die Tiere des Feldes“ dem babylonischen König dienstbar gemacht (Jer 27,6).

Wer der Jagdkunst fernsteht, mag wenig von dem Reiz spüren, der vom Paradies als Jagdrevier ausgeht. Das ist zweifellos anders beim antiken Lustgarten.

Wer der Jagdkunst fernsteht, mag wenig von dem Reiz spüren, der vom Paradies als Jagdrevier ausgeht. Das ist zweifellos anders beim antiken Lustgarten.

Das Garten-Paradies eines griechischen Liebesromans

Um 200 n. Chr. – also sechs Jahrhunderte nach Xenophon – schrieb der Grieche Longos den Liebesroman *Daphnis und Chloë*. Der Junge Daphnis und das Mädchen Chloë stammen beide aus derselben Stadt auf der Insel Lesbos. Als Säuglinge ausgesetzt, werden sie von Hirten aufgefunden und wachsen in verschiedenen Hirtenfamilien auf. Als Kinder lernen sie sich beim Hüten von Schafen und Ziegen kennen, verlieben sich und erleben allerlei Abenteuer. Zuletzt finden sie ihre wahren Eltern und können heiraten.

Zu dem Landgut, für das Daphnis als Hirte arbeitet, gehört auch ein *paradeisos*, in der deutschen Übersetzung mit „Lustgarten“ wiedergegeben (*Daphnis und Chloë*, Buch 4). Der Garten wird ausführlich beschrieben. Es handelt sich um ein Stück Land von etwa 190 x 126 m (nach modernen Begriffen: so groß wie zwei Fußballfelder). In der Mitte erhebt sich ein kleiner Dionysostempel mit Altar, umfasst wird das Gelände von einer Mauer und einem Wald von Platanen,

² Hecker, TUAT.NF 2, 65.





Pinien und Zypressen, weiter innen wechseln sich sorgsam gepflegte und vom Gärtner bewässerte Blumenbeete und Rosenhecken mit Weinstöcken und fruchttragenden Bäumen ab, die Äpfel, Birnen, Granatäpfel, Oliven und Feigen liefern. Das Gartengelände liegt so hoch, dass es auch als Aussichtsplattform dient: „Von hier hatte man die freie Aussicht auf die Ebene und man konnte die weidenden Tiere sehen. Man hatte die Aussicht aufs Meer und sah die vorübersegelnden Schiffe – so dass auch dies ein Teil der Pracht dieses Paradieses war.“ Und dann wird noch gesagt, dass die ganze Anlage „königlichen Gärten“ glich.

Eine solche Gartenanlage bedarf der Pflege. Dafür zuständig ist der Sklave Lamon, der für seinen in der Stadt lebenden Herrn das Gehöft leitet, zu dem das Paradies gehört: „Den schönen Lustgarten pflegte Lamon, indem er die dünnen Äste ausschnitt und die Reben aufband. Den Dionysos bekränzte er“ – gemeint ist eine Statue des Gottes – „den Blumen führte er Wasser zu. Denn eine Quelle war hier, die Daphnis gefunden hatte. Nur für die Blumen floss die Quelle; genannt wurde sie die Quelle des Daphnis.“ Gärten verschlingen Wasser. Lamons Pflege ist nötig, um den Inspektionsbesuch vorzubereiten, den der Besitzer angekündigt hat. Er soll sein Paradies in bestem Zustand vorfinden.

Das Paradies des Longos ist also ganz anders als das des Xenophon. Der General beschreibt einen Wald, der zwar von der übrigen Landschaft durch einen Wall abgetrennt ist, aber seine Wildheit und seine Tiere behalten hat. Von Wildheit ist im Paradies des Longos nichts übriggeblieben. Hier ist alles auf Ordnung und Augenlust angelegt.

Wie das Jagdparadies des Xenophon steht auch der Nobelgarten des Romans in einer lang zurückreichenden Tradition. Was sich um 200 n. Chr. ein reicher Städter leisten konnte, konnten sich Jahrhunderte früher im alten Zweistromland nur Könige leisten. Sie verbanden ihre Paläste gerne mit großen Baum- und Gartenanlagen; diese wurden mit heimischen und, als Luxuszugabe, auch exotischen

Von Wildheit ist im Paradies des Longos nichts übriggeblieben. Hier ist alles auf Ordnung und Augenlust angelegt.

Pflanzen ausgestattet, von ausgebildeten Gärtnern gewartet und gepflegt und mit hoch entwickelter Bewässerungstechnik versehen. Die in der Antike berühmteste mit einem Palast verbundene

Gartenanlage waren die „hängenden Gärten“ von Babylon – Gärten, die terrassenförmig angelegt, in eine Palastarchitektur eingebunden waren. Das Wunderwerk befand sich allerdings nicht, wie die Tradition meint, in Babylon, sondern in Ninive und wurde dort um 700 v. Chr. errichtet (und 612 v. Chr. mit der gesamten Stadt zerstört).³

Um das Jahr 250 v. Chr. wurde das biblische Buch Genesis aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt. Den Übersetzern schwebte zweifellos ein Paradies wie das des Longos vor, als sie schrieben: „Und Gott der Herr pflanzte einen *para-*

³ Dalley, Mystery, 8.

deisos in Eden nach Osten hin, und er setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte. [...] Und Gott der Herr nahm den Menschen, den er geformt hatte,

Um das Jahr 250 v. Chr. wurde das biblische Buch Genesis aus dem Hebräischen ins Griechische übersetzt. Den Übersetzern schwebte zweifellos ein Paradies wie das des Longos vor.

und setzte ihn in den *paradeisos*, damit er ihn bearbeite und bewache.“ (Gen 2,8.15, nach der griechischen Bibel). Vier Gemeinsamkeiten zwischen dem Garten des Longos und dem Garten der Bibel lassen sich ausmachen: In beiden

Anlagen befinden sich fruchttragende Bäume; in beiden gibt es eine Quelle; beide bedürfen gärtnerischer Pflege; beide gehören einem auswärtigen Eigentümer, der gelegentlich zu Besuch kommt. In der biblischen Erzählung ist Gott der Besitzer.

Mit dem Nobelgarten eines Städters, vielleicht des reichsten Mannes der Insel Lesbos, sind wir dem heute populären Begriff des Paradieses schon nähergekommen. Doch es fehlt noch eine weitere Gestalt des Paradieses – das den Lebenden entzogene und nur den seligen Toten zugängliche Paradies im Jenseits. Von einem solchen spricht Jesus. Dem mit ihm am Kreuz leidenden guten Schächer verheißt er: „Noch heute wirst du mit mir im Paradiese sein.“ (Lk 23,43). Im Wortlaut der lateinischen Bibel: *Hodie mecum eris in paradiso*. Wo liegt dieses Paradies, und wie sieht es aus? Eine Vorstellung vermittelt uns Vergil.

Vergils Elysium – eine idyllische Landschaft in der Unterwelt

Vergils *Aeneis*, in den Jahren 29–19 v. Chr. entstanden und vielleicht der Höhepunkt der lateinischen Dichtung, handelt vom Schicksal des Aeneas. Der Prinz

Vier Gemeinsamkeiten zwischen dem Garten des Longos und dem Garten der Bibel lassen sich ausmachen: In beiden Anlagen befinden sich fruchttragende Bäume; in beiden gibt es eine Quelle; beide bedürfen gärtnerischer Pflege; beide gehören einem auswärtigen Eigentümer, der gelegentlich zu Besuch kommt. In der biblischen Erzählung ist Gott der Besitzer.

aus Troja macht sich nach dem Untergang seiner Vaterstadt auf die Reise und erreicht in Italien sein Ziel. Begleitet von einer Priesterin kann er am Averner See (unweit von Neapel) die Unterwelt betreten und dort seinen verstorbenen Vater besuchen. Der Vater lebt in jenem angenehmsten, lichtvollsten Teil der Unterwelt, für den Vergil

den Namen „Elysium“ gebraucht. Nachdem Aeneas einen goldenen Zweig an das Tor zum Elysium geheftet hat – ein von der Unterweltgöttin Hekate gefordertes Zeichen – kann er das Tor durchschreiten. Vor Aeneas und der Priesterin liegt eine bukolische Landschaft:

Aeneas nahm den Zugang
Des Tors, besprengte sich mit lautrem Wasser
Und steckte vorn am Eingang fest den Zweig.
Erst als hiedurch die Weihung für die Göttin [Proserpina]
Vollbracht war, kamen sie zum Ort der Freude,
Zu lieblich grünen Auen in dem Haine
[Des Paradieses], wo die Sel'gen weilen. (Aeneis VI, 635–639)

In dieser Wiedergabe des lateinischen Textes ist das Wort „Paradies“ verwendet. Der Übersetzer, der klassische Philologe Eduard Norden, verwendet es, ohne dass es im lateinischen Text stünde – weshalb es hier in Klammern gesetzt ist. Für Norden legt sich das Wort Paradies nahe, ohne dass es weiterer Erklärung bedarf.

Da es Vergil mehr um die Bewohner des Elysiums geht als um die Beschreibung der Landschaft, fällt deren Charakterisierung knapp aus: Es gibt weder Häuser noch feste Adressen. Man lebt in schattigen Hainen, ergeht sich auf saftigen, von Bächen getränkten Wiesen und ruht aus am moosbewachsenen Ufer von Flüssen. Zum Tanzen und für sportliche Kämpfe gibt es sandige Plätze, für Pferde schöne Weiden. Mehr erfahren wir nicht. Was beschrieben wird, entspricht dem antiken Topos des *locus amoenus*, des „lieblichen Orts“ der antiken Dichtung, und tatsächlich fehlt in Vergils Beschreibung das Wort *amoenus* nicht – *amoena virecta*, die lieblich grünen Auen. Zum Stil bemerkt Norden: Viermal wird dasselbe gesagt, jeweils mit anderen Worten – Ort der Freude, lieblich grüne Auen, Hain des Paradieses (wörtlich: die Haine der Glücklichen), Wohnsitz der Seligen.

In der bukolischen Dichtung der Römer ist der *locus amoenus* eine stille, idyllische Frühlings- oder Sommerlandschaft. Niemand kann sich dem Reiz solcher Landschaft entziehen. Sie bildet den Gegensatz zur geschäftigen, lärmenden Großstadt – zu Rom. Kultur und Natur treten einander gegenüber, und, wenn man kann, entscheidet man sich für die Natur, die sich am *locus amoenus* von ihrer besten, menschenfreundlichsten Seite zeigt. Man ruht im Schatten aus, schaut den Herden zu, spielt auf der Hirtenflöte, genießt das schöne Wetter ... Der „Urtext“ der lateinischen *locus-amoenus*-Dichtung ist Vergils erste Ekloge: „Du, Tityrus,

In der bukolischen Dichtung der Römer ist der *locus amoenus* eine stille, idyllische Frühlings- oder Sommerlandschaft. Niemand kann sich dem Reiz solcher Landschaft entziehen. Sie bildet den Gegensatz zur geschäftigen, lärmenden Großstadt – zu Rom.

liegst hier unter dem Dach der breitästigen Buche, übst auf der schlanken Flöte das Lied der Muse des Waldes. [...] Ein Gott hat uns hier Ruhe gewährt.“ Der Gott, von dem Vergil hier spricht, ist der römische Herrscher Augustus.

Im Jahr 29 v. Chr. lässt er das Tor des Janustempels im Rom schließen – das Zeichen, dass im Römischen Reich Friede herrscht. Nur auf der Grundlage politischen Friedens kann sich die bukolische Stimmung voll entfalten.

Obwohl wir (wie Eduard Norden) spontan bereit sind, die idyllische Landschaft als Paradies zu bezeichnen, entfernen wir uns damit von der ursprünglichen Wortbedeutung. Der *locus amoenus* mag sich zwar von der weiteren Umgebung abheben, doch Zaun, Wall oder Mauer grenzen ihn nicht ab. Das bukolische Paradies hat keine Grenzen.

Paradiese und Götter

Keines der drei vorgestellten Paradiese ist leer und gottlos. Jedes Paradies hat eine mehr oder weniger deutliche religiöse Seite. Das



Keines der drei vorgestellten Paradiese ist leer und gottlos. Jedes Paradies hat eine mehr oder weniger deutliche religiöse Seite.

Waldgebiet mit Fluss und wilden Tieren gehört dem König oder, wie in unserem Beispiel, dem persischen Satrapen. Dieser übt in göttlichem Auftrag die Herrschaft über die Natur aus, insbesondere über die Tiere. Der übersichtlich angelegte Garten mit fruchttragenden Bäumen und bunten Beeten hat in einem Tempel seinen Mittelpunkt: Hier herrscht Dionysos, vom Gärtner mit einem Kranz geschmückt. Für den griechischen Menschen verkörpert er die zeugende Kraft der Erde, die Kraft des vegetativen Lebens. Wenn in der malerischen Landschaft die Hirtenflöte erklingt, dann wird der Muse des Waldes gedacht – gemeint ist Euterpe, die dem Hirtenleben Poesie verleihende Muse des Flötenspiels. Auch ist die Ruhe, die von einer solchen Landschaft ausgeht, auf einen friedensstiftenden göttlichen König angewiesen. Von jedem der drei vorgestellten antiken Paradiese geht ein Reiz aus, der auch auf heutige Menschen wirkt. Paradiese sind Orte der Sehnsucht, nicht zuletzt, weil man dort die Nähe der Götter zu spüren glaubt.

Literatur

- Bremmer, Jan N., Paradise. From Persia via Greece, into the Septuagint, in: Gerard P. Luttikhuisen (Hg.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity (Themes in Biblical Narrative)*, Leiden 1999, 1–20.
- Goodman, Martin, Paradise, Gardens, and the Afterlife in the first Century CE, in: Markus Bockmuehl / Guy G. Stroumsa (Hg.), *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, Cambridge 2010, 57–63.
- Dalley, Stephanie, *The Mystery of the Hanging Garden of Babylon. An Elusive World Wonder Traced*, Oxford 2013.
- Hecker, Karl, Akkadische Texte, in: Bernd Janowski / Gernot Wilhelm (Hg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge Band 2*, Gütersloh 2005, 27–93, hier 65.
- Kaiser, Eberhard, Park, in: Holger Sonnabend (Hg.), *Mensch und Landschaft in der Antike. Lexikon der historischen Geographie*, Stuttgart 2006, 389–393.
- Longos, Daphnis und Chloë, in: Longos und Achilles Tatios, *Daphnis und Chloë – Leukippe und Kleitophon*, übersetzt von Friedrich Jacobs und Friedrich Ast, München 1990, 23–105.
- Christof Schuler, *Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen Kleinasien*, München 1998, 123–125.
- Vergil, P. Vergilius Maro, *Aeneis Buch VI.*, erklärt von Eduard Norden, Leipzig 1903.
- Xenophon, *Anabasis. Der Zug der Zehntausend*, übersetzt von Walter Müri, München 1990.





Staubfaden himmelswüst

Ausgewählte Gartenräume in spiritualitätsgeschichtlicher Perspektive



Karl-Heinz Steinmetz

Dr. theol., Privatdozent der Universität Wien für das Fach Theologie der Spiritualität sowie Gründer und Direktor des Instituts für Traditionelle Europäische Medizin (InstiTEM) in Wien

Garten – ein Spiritualitätsraum

Mit vergegenständlichendem Blick betrachtet ist man mit einem Garten schnell fertig: ein Garten ist ein Garten ist ein Garten. In phänomenologischer Perspektive zeigt sich der Garten hingegen als möglicher Spiritualitätsraum. Und um diesen zu Gesicht zu bekommen, ist es angeraten, zunächst den Gegensatz zwischen Natur- und Kulturraum zu reflektieren.

Selbstverständlich ist auch der Naturraum strukturiert: Berge, Flüsse, Seen, Wüsten etc. Wo aber der Mensch als Mensch auftritt, da hält eine neue Art der Raumgliederung Einzug. Menschen markieren Räume, hegen sie ein und rü-

Garten ist spezifischer Kulturraum, der dadurch entsteht, dass der Mensch einen Raum von der wilden Natur abgrenzt und formell als Schutz-, Kultur- und Freiheitsraum errichtet.

ten die Gehege durch Zaun oder Mauer auf. Hinter dieser beinahe reflexartigen Grenzziehung steht das ursprüngliche Bedürfnis des Menschen, durch Grenzziehung einen umfriedeten Identitäts-, Schutz- und Intimitätsraum zur errich-

ten. Dieses anthropologische Datum kann man auch etymologisch erhellen. Das deutsche Wort *Garten* ist indogermanischen Ursprungs und lässt sich auf *ghordho* zurückführen, mit der Bedeutung „ein durch Flechtwerk eingegegter Raum“.

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen darf man eine Definition wagen: Garten ist spezifischer Kulturraum, der dadurch entsteht, dass der Mensch einen Raum von der wilden Natur abgrenzt und formell als Schutz-, Kultur- und Freiheitsraum errichtet. Zwar leisten auch die phänomenologisch späteren Kulturräume Häuser, Siedlungen und Städte eine derartige Distinktion, aber sie übererfüllen diese zugleich. Sie sperren die Naturwelt größtenteils aus und den Menschen in beträchtlichem Maße in seine Kulturwelt ein. Der Charme des Gartens liegt hingegen in seiner bleibenden Naturnähe, im Umstand, dass er nicht per se eine Gegenwelt darstellt.¹

Garten kann indes mehr als Oberflächenkultur, so zumindest eine weitverbreitete Erfahrung: Das persische Wort *pairidaeza*, das über das griechische *parádeisos* im deutschen *Paradies* fortlebt, bringt zur Sprache, dass ein Garten zwar zunächst ein vom Menschen errichteter Raum ist, in dem dieser seiner eigenen Freiheit begegnet, dann dieser Garten aber auch zum Paradiesgarten werden kann, wenn in ihm das Göttliche erscheint. Gewiss kann sich das Göttliche im gesamten Kosmos manifestieren, aber in der Form der kosmischen Omnipräsenz bleibt es für den Menschen schwer fasslich. Bescheidender und menschengemäßer ist die Offenbarung der Transzendenz des Himmels in der Immanenz des Gartens. Dass Gärten derartige Spiritualitätsräume sein können, bezeugen alle alten Kulturen, Völker und Religionen.² Die Auffassung, ein Garten sei Spiritualitätsraum, ist aber keineswegs nur historisches Faktum. Wer heutige Gartenkultur mit geschärftem Auge betrachtet, entdeckt nach wie vor religionswissenschaftlich spannende Spiritualitätsfacetten. Mit diesem Votum für „Gartenspiritualität“ soll freilich keiner von außen herangetragenem (Über-)Theologisierung des Gartens das Wort geredet werden. Nicht jeder Garten kann und soll als Spiritualitätsraum gelesen werden; und auch wo ein Garten als Spiritualitätsraum lesbar ist, da ist mitge-

1 Vgl. Gothein, *Geschichte der Gartenkunst*, Bd. 1, 3; Steinmetz, *Paradies im Quadrat* 370–372.

2 Zum Begriff *Paradies*: Galter / Käppel, *Paradeisos*, 306f. Zu den jeweiligen Gärten siehe Gothein, *Geschichte der Gartenkunst*, 11–25 für Ägypten; 27–51 für den Nahen Osten; 53–83 für Griechenland.

meint, dass ein Garten gerade auch den Ausfall von Spiritualität anzeigen kann. Der folgende Beitrag lädt nun zum kurzen Rundgang durch einige prominente Gartenräume ein: den *hortus conclusus* des Mittelalters, den *giardino segreto* der Renaissance, den *theatrum mundi* des Barocks, den poetischen Garten der Romantik³, um über den Kleingarten zum heutigen *urban and guerilla gardening* einzubiegen.

Mittelalterlicher Klostergarten – Heilsgeschichte in Grün

Unter Klostergarten versteht man zunächst die Gartenanlage eines Klosters nach Vorbild römischer Landvillen mit späteren Weiterentwicklungen und Variationen. Zu den Klostergärten zwischen dem 9. Jahrhundert und Ausgang des Mittelalters liegen nur spärliche Informationen und Befunde vor, was die Rekonstruktion anspruchsvoll macht. Wenn wir uns in die wichtigsten Zeugnisse gut einarbeiten, entsteht aber doch ein lebendiges Bild:

- Eine klösterliche Gartenanlage umfasst bis zu fünf Teilgärten. Während kleine Klöster auch mit weniger Einheiten auskamen, besaßen große Abteien einen kleinen Nutzgarten für den täglichen Küchenbedarf, Apothekergarten für medizinische Bedarfe, Baumgarten mit Nutzgehölzen, einen großen Nutzgarten für Pflanzen, die zur Lagerung bestimmt waren, und bisweilen auch einen Lustgarten mit Rasenanlagen und Ziergewächsen.
- Die Gärten hatten einen rechteckigen Grundriss mit zentralem Achsenkreuz, das den Garten in Viertel teilte. Die Flächen wurden durch Beete gegliedert, die mit Flechtwerk umgeben waren.
- Klösterverbände bildeten internationale Netzwerke, innerhalb derer es zum Austausch von Samen und Setzlingen kam, was zum internationalen Pflanzentransfer beitrug.⁴

Im mittelalterlichen Klostergarten werden mannigfache, gleichwohl auf eine Mitte hin konvergierende spirituelle Motive und Leitideen sichtbar:

Der mikrokosmische Klostergarten bildet durch zahlreiche Bezüge die makrokosmische Schöpfung ab – als Paradies-im-Quadrat: Der Garten besitzt ein Achsenkreuz, das den Garten in Viertel teilt, als Symbol der vier Himmelsrichtungen und vier Elemente, aus denen der Kosmos aufgebaut ist. Der Mittelpunkt des Gartens bildet den Nabel der Welt ab. Die Bäume des Gartens sind Abbilder der Paradiesbäume; die Rhythmen des Gartens wie Tage, Wochen, Monate und Jahreszeiten sind resonant auf die kosmischen Rhythmen der Planeten und Sterne.⁵

Der Klostergarten ist, zweitens, soteriologisch bedeutsam: Aus christlicher Perspektive ist die Welt durch den Sündenfall gebrochen und ein Stück weit heillos. Erst wo Gott in der Welt wirklich ankommt, resultiert ein Paradies auf Erden als Heilsraum. Für den christlichen Glauben wurde Gott in Jesus von Nazareth als Sohn der Maria geboren. In einer spannenden Schriftdeutung hat man eine Textstelle des alttestamentlichen Hohelieds auf Maria bezogen: „Ein verschlossener Garten ist meine Schwester und Braut, ein verschlossener Garten und versiegelter

3 Diese prominenten Gartenräume werden beleuchtet bei von Trotha, *Garten Kunst*.

4 Siehe Gothein, *Geschichte der Gartenkunst* 1, 177-215, hier besonders 182-184.

5 Vgl. Steinmetz, *Paradies im Quadrat*, 372–375.

Quell“ (Hld 4,12). Gemäß der allegorischen Schriftdeutung ist der *hortus conclusus* also Maria, die Gott in Jesus Christus geboren hat, der durch Tod und Auferstehung das Paradies wieder zugänglich gemacht hat. Sichtbarer Ausdruck

Im Klostergarten kann man Heilsgeschichte nicht nur anschauen, sondern sich durch Gartenarbeit an der Wiedererrichtung des Paradieses mitbeteiligen.

des *hortus conclusus* ist aber auch der Klostergarten, außerhalb dessen sich die heillose Wildnis befindet.⁶ Die eigentliche Pointe liegt dabei nicht auf der Bild- sondern auf der Handlungs-

ebene: Im Klostergarten kann man Heilsgeschichte nicht nur anschauen, sondern sich durch Gartenarbeit an der Wiedererrichtung des Paradieses mitbeteiligen.

Der Garten trägt schließlich eschatologische Konnotationen: In Jesus ist die Welt vorausgelöst und der gute Ausgang der Weltgeschichte vorweggenommen. Der Vegetationsrhythmus mit Blüte, Fruchtreife, Winterruhe und erneutem Erblühen ist daher Sinnbild des eigenen Sterbens und Auferstehens, wodurch verständlich wird, dass der klösterliche Baumgarten oft als Klosterfriedhof genutzt wurde. Mit eschatologischer Logik schaute man zudem auf einzelne Pflanzen. Kräuter mit heidnischen oder säkularen Namen bekamen Heiligennamen: Georgenkraut statt Baldrian, Johanniskraut anstelle von Hartheu, Rupertskraut statt Storchenschnabel.

Zusammenfassend könnte man also die Gartenspiritualität des mittelalterlichen Klostergartens auf die Formel bringen, sie sei Heilsgeschichte in Grün zum Mitarbeiten.

Italienischer Renaissancegarten – Schaffung eines dritten Raums

Beim Besuch eines Renaissance-Gartens, eines Typus, der in Italien entstand und dann in Deutschland, Frankreich oder England rezipiert wurde, spürt man sofort einen eigenen Geist, um nicht zu sagen Spiritualität. Diese Erfahrung, zusammen mit einer Sichtung des historischen Materials, das auf uns gekommen ist, führt zu folgendem Bild:

Zunächst zeigt sich eine gegenüber dem Mittelalter gesteigerte Geometrisierung auf allen Ebenen: Der von Begrenzungsmauern umgebene Makroraum wird durch Achsen, Alleen, Wege, Kanäle etc. geometrisch gegliedert. Der Mesoraum erfährt durch geometrische Grundformen wie Quadrate, Rechtecke, Kreise etc. eine intensive Durchgestaltung und erlangt durch Galerien, Eckpavillons, Grotten, Rabatten, Hecken, Alleen und Figureschmuck Akzente. Der Mikroraum weist schließlich innovative geometrisch-ornamentale Bepflanzungsformen auf. Renaissancegärten wurden zwar auch bei Stadtvillen angelegt; eine gewisse Maximalform des Typus zeigt sich aber bei den Gärten von Landvillen in Hanglagen, wodurch sich Gartenplanern neue Möglichkeiten boten: Terrassierung, Perspektive und Einbringung von Wasserspielen.

6 Siehe Aben / de Wit, *The Enclosed Garden*.

Besonders ins Auge stechen Zuwächse im Pflanzenrepertoire: Nach dem Fall von Konstantinopel 1553 erreichten bunt-großblumige Zwiebelgewächse Europa vom Osten her; zur gleichen Zeit setzte auch der kontinuierliche Zustrom von Pflanzen aus der Neuen Welt ein.⁷

Ähnlich verschlungen wie die Muster eines Knoten-Parterres sind die Leitmotive des Renaissancegartens: Auf der Zeit-Ebene ist zunächst festzuhalten, dass der Renaissancegarten Rückbesinnung auf Formen und Werte der Antike war, weswegen man sich an Vitruv und Ovid orientierte oder sich von realen römischen Gärten inspirieren ließ. Beim Blick in die Bibel der damaligen Gartenkunst, dem 1499 erschienene Roman *Hypnerotomachia Poliphili* von Francesco Colonna⁸ wird freilich klar, dass ein Renaissancegarten auch futuristisch-visionär gemeint war. Auf der Ebene der Wechselbeziehung von Immanenz und Transzendenz vertraute man ganz auf die vermittelnde Macht der Geometrie und kosmischer Ordnungsstrukturen wie Proportion und Symmetrie. Auf der Ebene der Außenraum-Innenraum-Beziehung erreichte man eine innovative Lösung durch die Spiegelung der Formen der Villa in den Garten und der Formen des Gartens in die Villa.

Hinter diesen Leitmotiven lässt sich eine besondere Gartenspiritualität ausmachen: Wie der mittelalterliche Klostergarten war auch der Renaissancegarten ein *paradiso terrestre*. Insbesondere die ethische Konnotation, die Befreiung des Geistes und der Seele von niederen Trieben, stand in Kontinuität zum Mittelalter. Die bewusste Inszenierung einer Ländlichkeit im Sinne eines Gegenentwurfs zur Geschäftigkeit der Stadt war hingegen ein Novum. Der Frühkapitalismus hatte die Städte im 15. Jahrhundert in einem solchen Ausmaß ergriffen, dass man sich den Garten als *refugium* vor der Stadt erschuf – als Entfaltungsraum, in dem man verweilen, lesen, lieben, kommunizieren, sich künstlerisch betätigen, philosophieren und erholen konnte. Es geht beim Renaissancegarten also weniger um eine Vorstellung vom Paradies-an-sich als vielmehr um eine Vorstellung vom Menschen-im-Paradies. Der Spiritualitätsraum Garten der Renaissance funktioniert dabei dialektisch: Wo sich Kunst und Natur aneinander profilieren und gegenseitig imitieren, dort öffnet sich ein dritter Raum, der Freiheitsraum der Kunst-Natur als Natur-Kunst.⁹

Zusammenfassend könnte man die Gartenspiritualität des Renaissancegartens auf die Formel bringen, sie zielt auf eine dialektische Schaffung eines dritten Raumes in-über dem Natur-Kultur-Gegensatz.

Französischer Barockgarten – Dramatisierung des dritten Raumes

Der Barockgarten ist eine Weiterentwicklung des Renaissancegartens unter veränderten Bedingungen: Expansionsdrang, Technisierung, Rationalisierung und Ökonomisierung. Der Grundzug eines Barockgartens lässt sich durch seine Gartenbauelemente veranschaulichen:

7 Siehe Gothein, *Geschichte der Gartenkunst* 1, 217-369 für Italien, 371-410 für Spanien. Für Frankreich, England und Deutschland siehe Gothein, *Geschichte der Gartenkunst* 2, 1-46; 47-75 und 77-125.

8 Colonna, *Hypnerotomachia Poliphili*.

9 Siehe Klemun, *Gärten der Landstände*, 176–195, hier besonders 188.

- Barockgarten meint ein gestalterisches Ganzes (Schlosspark, Schloss, Nebengebäude) – der Leitidee der Übersichtlichkeit verpflichtet, mit klar konzipierten Sichtachsen, Kompartimenten und Wegen.
- Vor der Gartenfassade des Schlosses befindet sich das Parterre, ein Verbund terrassenartiger Flächen, die für die Draufsicht aus der Beletage komponiert wird, mit ornamentalen Rasenteppichen, Blumenrabatten und Flächen.
- Auf beiden Seiten der Hauptachse des Gartens befinden sich symmetrisch aufgebaute Boskette – Flächen mit niederwaldartigen Kunsthecken, die Binnenflächen und Binnenräume formen und so den Innenraum des Schlosses im Außenraum widerspiegeln.
- Die Boskette gehen in weitläufige Wald- und Parkbereiche über, die sich am Horizont spielerisch in der Ferne verlieren. Der eigentliche Wald fungiert als Jagdgebiet der Hofgesellschaft.
- Die Gartenflächen insgesamt, besonders das Parterre und die Boskette, erfahren eine architektonische Dramatisierung – durch Treppenanlagen, Kanäle, Grotten, Springbrunnen, Wasserspiele und ein ausgefeiltes, antikes und/oder exotisches Dekorationsprogramm.¹⁰

Hinter einem offenkundigen Beherrschungswillen und gewissem *amusement* dieser Gärten lassen sich aber auch spirituelle Motive ausmachen. Der Barock liebt das Konzept des *theatrum mundi*, das theologische Dignität hat: Die Weltgeschichte ist – als Heilsgeschichte – göttlich fundiertes Welttheater. Gott Vater ist der Autor des kosmischen Weltenstücks, das gespielt wird; Jesus Christus der perfekte Schauspieler, an dem alle anderen ihre Rollen auszurichten haben; der Heilige Geist ist schließlich der Regisseur, der die Inszenierung zusammenhält und den guten Ausgang des Theaterstücks garantiert.¹¹ Diese Metapher eines transzendentalen Welttheaters lässt sich nun auch auf den absolutistischen Staat mit Souverän und Staatsraison, den Hof mit seinem theatralischen Zeremoniell oder Theater-, Oper- und Musikaufführungen, sowie auf den Garten anwenden. Sie sind hierarchisierte Dramatisierung des dritten Raums – geprägt von Deklamation bzw. Evokation und Modulierung von Emotionen. Die Theodramatik ist freilich, radikal gedacht, eine offene Frage, denn dass hinter dem Welttheater tatsächlich Gott steht, kann man nicht mit letzter Gewissheit beweisen. Man kann die Letztbegründung abweisen oder aber mit Blaise Pascal auf Gott wetten und sich dadurch einen Vorsprung verschaffen. Für die konkrete Gartengestaltung stellte sich die Gottesfrage kaum, denn die griechisch-römischen Götterstatuen der Garteninszenierung waren entmythologisiertes *decorum*.

Englischer Garten – schöpferische Versöhnung durch Imagination

Der sogenannte englische Landschaftsgarten hat sich im England ab dem 18. Jahrhundert entwickelt. Durch intensive Beweidung und frühe Industrialisierung bestand ein besonderes Bedürfnis nach alternativen Gartenerfahrungen. Stilprägend wurde, dass man in England von jeher Frankreich in Teilbereichen bewunderte aber zugleich nach Alternativen zum französischen Weg suchte, also im bewussten Kontrast zum dominierenden formalen Barockgarten französischer Prägung

¹⁰ Siehe Gothein, Geschichte der Gartenkunst 2, 127–315 und Lauterbach, Der französische Garten am Ende des Ancien Régime.

¹¹ Zum theologisch reflektierten Welttheaters vgl. von Balthasar, Theodramatik.

den *informal garden* bevorzugte. Die erste Generation englischer Landschaftsarchitekten versuchte einen Neuanfang, indem sie sich Andrea Palladio zum Vorbild nahmen. In der Hochblüte des Englischen Gartens ab 1750 kamen weitere Einflüsse hinzu, etwa die Gartenkunst Chinas oder die Wiederentdeckung und Neubewertung der Gotik. Endergebnis derartiger Innovationen war das Gartenkonzept eines „begehbaren Landschaftsgemäldes“. Der Englische Garten blieb keine rein englische Angelegenheit. Seine Ästhetik war international anschlussfähig und fand in Frankreich schnell Anklang. Beispiele für deutsche Interpretationen sind der von Friedrich Ludwig Skell gestaltete Englische Garten in München oder die landschaftsarchitektonischen Entwürfe des Hermann von Pückler-Muskau.¹²

Wenn man einen Englischen Garten erkundet, stehen folgende Strukturmerkmale ins Auge:

- Jeder Garten ist gegenüber seiner Umwelt abgesetzt. Typisch für den englischen Landschaftsgarten ist es, diese Grenze künstlerisch zurückzunehmen, damit der Garten optisch stufenlos in die Landschaft übergehen kann. Stärkstes Mittel dazu ist der Ha-Ha, ein Graben, der den Garten von der angrenzenden Landschaft wirksam trennt, aber aus der Distanz unsichtbar bleibt.
- Der Binnenraum des Landschaftsgartens wird auf eine neue Weise anti-geometrisch gestaltet; anstelle der geraden Linie schlängelnde Wege, Ellipsen, Wellen, Kurven, Spiralen und Windungen. Gartenmodule werden wie zufällig in die Anlage gesetzt. Das Relief wird durch organische Hebung und Senkung modelliert.
- Der Landschaftsgarten wird, wie schon der Renaissance- und Barockgarten, mit architektonischem Zubehör angereichert, jetzt mit einer dezidiert malerischen Absicht als pittoreske Horizont-Akzente.¹³

Diese Strukturmerkmale des Landschaftsgartens lassen sich wiederum als Aspekte einer besonderen Spiritualität lesen: Die Epoche der Aufklärung und Industrialisierung hat die symbolische Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit für

Das Projekt einer kreativen Spiritualisierung der Natur lässt sich gerade in der Gartenkunst für Gartenbesucher erfahrbar machen.

ungültig erklärt, was in der Romantik kritisch gesehen wurde. Sie liest den Modernisierungsprozess neu: Die ursprüngliche Einheit von Gott und Natur differenziert sich in der Geschichte

zwar zunehmend aus; die daraus resultierende Trennung von Gott und Natur tendiert aber von sich aus in Richtung einer Versöhnung und Wiederherstellung der Einheit. Mittel dazu ist eine Poesie, die alle Sinne anspricht und das Geheimnis, Fantastische und Gefühlvolle rehabilitiert. Organ der Poesie ist die Imagination, welche die Welt nicht nachbildet, sondern im Vorgang der Wahrnehmung schöpferisch mitgestaltet und so eine Spiritualisierung der Natur leistet. Das Projekt einer kreativen Spiritualisierung der Natur lässt sich gerade in der Gartenkunst für Gartenbesucher erfahrbar machen.¹⁴

¹² Siehe von Buttlar, *Landschaftsgarten*, 363–412; zur deutschen Rezeption 391-412.

¹³ Vgl. Siegmund, *Der Landschaftsgarten als Gegenwelt*.

¹⁴ Vgl. Köchy, *Romantische Naturphilosophie*.

Diese spirituall-schöpferische Versöhnung konnte auf vielfache Weise fruchtbar werden: Man hat den Englischen Landschaftsgarten richtungsweisend zu regelrechten *garden cities* weiterentwickelt. Zahlreiche Englische Gärten fungierten

als Volksgärten, in denen das Volk lustwandeln konnte. Die radikalste Konsequenz einer romantischen Perspektive auf den Garten war hingegen die Infragestellung des Gartens überhaupt, als Entfremdung, und die Bevorzugung der vom Menschen ungestalteten Natur als dem eigentlichen Paradies.

Deutscher Kleingarten – innerweltliches Paradies der kleinen Leute

Das 19. Jahrhundert, das Jahrhundert der Industrialisierung, warf spezifische soziale und städtebauliche Probleme auf: Verschärft durch ein sprunghaftes Bevölkerungswachstum und eine massive Wohnraumverdichtung lebte der größte Teil der Bevölkerung im urbanen Raum ohne Gartenzugang. Sozial schwache Menschen hatten damit keine Gelegenheit, Nutzpflanzen für die Lebensmittelversorgung zu kultivieren. Und auch die Gartensehnsucht der einfachen Leute ließ sich durch einen Sonntagsspaziergang im Grünen oder einen gelegentlichen Besuch des öffentlichen Parks nicht stillen. Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts entwickelten sich daher Gartenprojekte, die sich aus sozialcaritativen oder gesundheitspädagogischen Motiven speisten, wie durch Beispiele aus Deutschland gezeigt werden soll:

Auf der einen Seite stehen soziale Initiativen von Landesherrn, Großindustriellen, Gönnern, Institutionen etc., die ab 1800 zunehmend Gartenparzellen zur Lebensmittelversorgung armer Bevölkerungsschichten bereitstellten, so besonders in Berlin. Stellvertretend für gesundheitspädagogisch ausgerichtete Gartenprojekte seien die Schrebergärten angeführt. Der Leipziger Orthopäde Moritz Schreiber initiierte eine Gesundheitsbewegung; der Leipziger Lehrer Heinrich Karl Gessel erkannte um 1865, dass hierzu auch Gärten notwendig waren. Die Initiative machte Schule und wurde deutschlandweit rezipiert. Derartige Kleingärtenanlagen haben einen klaren Strukturaufbau:

- Ein Verein mit Statuten und Gartenordnung verwaltet eine Gartenanlage aus öffentlichem Besitz und verpachtet einzelnen Parzellen (meist um die 400 m²) an Mitglieder.
- Pächter besitzen, im Rahmen der Gartenordnung, eine gewisse Gestaltungsfreiheit, aber in vielen Gärten kehren Strukturmerkmale wieder, die wir vom mittelalterlichen Klostersgarten her kennen und die im Rahmen von Bauerngärten weitertradiert wurden: Paradies-im-Quadrat, Anbau von Obst und Gemüse sowie von Zierpflanzen, Kontrast von Beeten und Rasenflächen.
- Die Parzellen besitzen ein kleines Gebäude zur Aufbewahrung der Gartengeräte und um für begrenzte Zeit im Garten wohnen zu können.¹⁵

Der gerade umrissene Kleingarten als Teil einer Kleingartenkolonie verwirklicht Leitmotive mit einer spirituell-weltanschaulichen Dimension: Der Kleingarten greift die Grundpolarität des Gartens, das Verhältnis von Natur und Kultur, erneut auf: Der urbane Kulturraum wird im 19. Jahrhundert unter den Vorzeichen von Industrialisierung, Ökonomisierung und Lebensraumverdichtung zunehmend lebensfeindlich. Insofern sind Kleingärten ein biophiler Beitrag zur Durchgrünung

¹⁵ Siehe Stein, Inseln im Häusermeer.

und Auflockerung der Stadt sowie Biotop- und Artenschutz. Die Renaturierung des Kleingartens hat zudem einen ökonomischen Nutzen: Die Frucht der Arbeit im Kleingarten kann einen wichtigen Beitrag zur Ernährungsversorgung leisten, wessen man sich besonders zu Kriegszeiten bewusstwurde. Diese Biophilie des Kleingartens kann man als eine implizite Variante von „Schöpfungsspiritualität“ im 19. und 20. Jahrhundert auffassen.

Des Weiteren erbringt eine Kleingartenkolonie einen sozial- und gesundheitspädagogischen Benefit, den man soteriologisch interpretieren darf: Kleingärten sind Orte der Begegnung, der sinnvollen Freizeitbeschäftigung, der Stiftung von zwischenmenschlichen Beziehungen über die Generationen und Nationalitäten hinweg. Auch der gesundheitspädagogische Beitrag des Kleingartens hat befreiende Wirkung, denn er schenkt Erholung, Lebensqualität sowie Stärkung der Stresskompetenz und Resilienz.¹⁶

Man kann den Kleingarten als impliziten Spiritualitätsraum lesen: schöpfungstheologisch in seiner Biophilie, soteriologisch in seiner sozialen und therapeutischen Dimension, vielleicht sogar ekklesiologisch in seiner Vereinsstruktur. Allerdings kommt die Spiritualität dieses innerweltlichen Paradiesgartens weitestgehend ohne transzendente Letztbegründung oder eschatologische Dynamik aus, die sich im 21. Jahrhundert aufbauen konnte, was abschließend nachgezeichnet sei.

Urban Gardening – Zukunftsfähigkeit und prophetischer Protest

Unter Urban Gardening versteht man kleinräumige gärtnerische Flächennutzung inmitten verdichteter Siedlungsgebiete. Urban Gardening hat in den gerade besprochenen Kleingartenkolonien historische Vorläufer, setzt aber neue Akzente, wie man beim Besuch von Urban-Gardening-Flächen sieht:

- Urban Gardening ist variantenreich: Gemeinschaftsgärten auf öffentlichem oder privatem Grund, einfallreiche Nutzung von Balkonen oder Dachterrassen, organisierte Sprossenzucht auf Wohnhausdächern, Einsatz mobiler Beete oder Gartenmodule, die platziert werden, wo es rechtlich nicht sanktioniert wird, vertikale Gärten an Hausmauern, Hängegärten an Seilen und vieles mehr.
- Während sich die klassischen Kleingärten des 19. Jahrhunderts in der Peripherie der Städte befinden, hat das Urban Gardening im 20. und 21. Jahrhundert die Tendenz, Kernzentren des urbanen Raums zu erobern.¹⁷

Urban Gardening ereignet sich dabei in einem gewissen eschatologischen Horizont: Phänomene wie massives urbanes Bevölkerungswachstum bei Reduktion von Grünflächen; Klimawandel mit zahlreichen Folgen und Nebenfolgen; Migration größerer Menschengruppen vom Umland in urbanen Zentren etc., stehen für globale Herausforderungen, die im Urban Gardening kreativ angegangen werden, um sie zumindest im Kleinen zu entschärfen.

¹⁶ Vgl. Leppert, Paradies mit Laube.

¹⁷ Siehe Müller (Hg.), Urban Gardening.

Der ökonomische Benefit von Urban Gardening zeigt sich in Versorgungskrisen: Die Bevölkerung von Städten wie Moskau oder Kiew erlebt regelmäßig wirtschaftliche Engpässe, weswegen rund die Hälfte der Bevölkerung einen Teil ihrer Nahrungsmittel selbst anbaut. Naturkatastrophen wie der Hurrikan Katrina von 2005 zeigen, wie verletzlich Großstädte in der Lebensmittelversorgung und wie nutzbringend innerstädtische Gartenflächen sind. Eng verbunden mit ökonomischen Vorteilen ist der soziale Benefit: Im US-amerikanischen Kalifornien spielt Urban Gardening bei der Identitätsstiftung und Integration lateinamerikanischer Immigranten seit Jahrzehnten eine wichtige Rolle. Bei Wiener Neubauprojekten wird Urban Gardening konsequent berücksichtigt, um die soziale Kommunikation innerhalb einer multiethischen Bewohnerschaft zu fördern. Angesichts der Frage der Nachhaltigkeit und Zukunftsfähigkeit heutigen Wirtschaftens erhellt unmittelbar, welchen Beitrag Urban Gardening für das Recycling kompostierbarer Abfälle, ortsnahe Versorgung und Reduzierung des CO₂-Ausstoßes innehat. Des Weiteren sorgt Urban Gardening für eine Verbesserung des Mikroklimas, leistet einen Beitrag zur Artenvielfalt oder sensibilisiert für nachhaltig-zukunftsfähige Lebensstile.¹⁸

Allerdings ist der urbane Raum ein Ort unterschiedlicher Interessen: Der profitorientierte Immobilienmarkt funktioniert nach einer völlig anderen Logik als biophiles Urban Gardening. Für Urban Gardening ist daher vielerorts nicht viel Platz. Im Kontext von Interessenskonflikten kann sich Urban Gardening unter der Hand in ein Guerilla Gardening verwandeln – von span. *guerrilla* mit der Bedeutung „kleiner Krieg“. Es meint das Bemühen, mit Mitteln des politischen Protests und zivilen Ungehorsams im öffentlichen Raum auch dann Gartenflächen zu erzwingen, wenn sie nicht vorgesehen oder erwünscht sind. Ein derartiges Guerilla Gardening hat sich in den 1970er Jahren in New York City, London und deutschen Städten herausgebildet und in den Metropolen der westlichen Welt verbreitet. Velerorts stellt die eigenmächtige Errichtung von Gärten in Hochhausschluchten oder Industriegebieten, auf Grünstreifen von Straßen oder Abrissgrundstücken zwar den Tatbestand einer Sachbeschädigung dar, aber de facto wird diese gärtnerische Übertretung strafrechtlich selten konsequent verfolgt, sondern meist geduldet. Es existiert eine Bandbreite von „Kriegstaktiken“, die Garten-Guerilleros anwenden:

- Medienwirksam inszeniert war eine Aktion am 1. Mai 2000 in London: Globalisierungskritiker und Umweltaktivisten eroberten mit Werkzeug, Erde und Setzlingen bewaffnet die Rasenfläche des Parliament Square, um sie eigenmächtig zu bepflanzen.
- Subtil und subversiv im Kleinen sind nächtliche „Überraschungspflanzungen“; der Einsatz von „Samenbomben“, vom Fahrrad aus abgeworfen oder beim Vorbeigehen fallengelassen, sowie das Auftragen von Moosmilch auf Beton, einer Nährlösung mit Moosen, die günstigenfalls zu einer großflächigen Begrünung führt.

¹⁸ Vgl. Cockrall-King, *Food and the City*; Rasper, *Vom Gärtnern in der Stadt*.

- Guerilla-Gardening will einerseits informieren, das heißt Bewusstsein schaffen, aber andererseits auch performative Akte setzen, das heißt Bewohner dazu anstiften, ihre Stadt mit eigenen Händen wieder in Besitz zu nehmen.¹⁹

Die spirituelle Dimension, die dem Urban Gardening zukommt, lässt sich wie folgt bestimmen: Sie ist kreativer Ausdruck einer prophetischen Spiritualität,

In spiritueller Hinsicht meint Garten: Offenbarung der Transzendenz des Himmels in der Immanenz der Welt durch die Transparenz eines Raumes, der als Mikrokosmos den Makrokosmos widerspiegelt und Natur mit Kultur versöhnt.

die auf Zukunftsfähigkeit fokussiert; sie ist Spielart einer eschatologischen Spiritualität, die sich um den Ausgang der Weltgeschichte sorgt. In manchem kann sie sogar zelotische Obertöne aufweisen, etwa wenn Garten-Guerilleros bessere Verhältnisse „herbeidrängen“

wollen. Alles in allem ist diese Form des Gärtnerns aber pazifistisch – ein Weisheitskampf gegen eine Monokultur aus Profitgier, Technisierung und Entmenschlichung.

Epilog

Dieser Beitrag konnte keinen Gesamtüberblick über die Spiritualität des Gartens bieten. Aber anhand von sechs Probebohrungen – im Klostergarten, Renaissancegarten, Barockgarten, Englischen Garten, Kleingarten und Urban Gardening – hat sich gezeigt, dass der Garten ein lohnender *locus* einer Theologie der Spiritualität und der Religionswissenschaft darstellt. In spiritueller Hinsicht meint Garten: Offenbarung der Transzendenz des Himmels in der Immanenz der Welt durch die Transparenz eines Raumes, der als Mikrokosmos den Makrokosmos widerspiegelt und Natur mit Kultur versöhnt.

Literatur

Aben, Rob / De Wit, Saskia, *The Enclosed Garden. History and Development of the Hortus Conclusus and its Re-Introduction into the Present-Day Urban Landscape*, Rotterdam 1999.

Cockrall-King, Jennifer, *Food and the City. Urban Agriculture and the New Food Revolution*, New York 2012.

Colonna, Francesco *Hypnerotomachia Poliphili*, übersetzt von Thomas Reiser, Breitenbrunn 2014.

Galter, Hannes D. / Käppel, Lutz, *Paradeisos*, in: *Der Neue Pauly* 9 (2000) 306f.

Gothein, Marie Louise, *Geschichte der Gartenkunst*, 2 Bd., Jena 1914.

Günther, Reiner, *Die Naturheilbewegung und ihre Kleingartenanlagen in Sachsen*, Leipzig 2013.

Jeffery, Josie, *Mit Samenbomben die Welt verändern. Für Guerilla-Gärtner und alle, die es werden wollen*, Stuttgart 2012.

¹⁹ Vgl. Richard Reynolds, *Guerilla Gardening. Ein botanisches Manifest. Mit großem Handbucheil zu Taktik, Ausrüstung und Wahl der botanischen Waffen*, Berlin 2009 und Josie Jeffery, *Mit Samenbomben die Welt verändern. Für Guerilla-Gärtner und alle, die es werden wollen*, Stuttgart 2012.

- Klemun, Marianne, Gärten der Landstände. Marginale Räume als Signatur von Kultur und Politik, in: Natascha N. Hofer / Anna Ananieva, Der andere Garten. Erinnern und Erfinden in Gärten von Institutionen (Bd. 22: Formen der Erinnerung), Göttingen 2005, 176–195.
- Köchy, Kristian, Romantische Naturphilosophie, in: Kirchhoff, Thomas (Hg.), Online Lexikon Naturphilosophie, doi <https://doi.org/10.11588/oejn.2021.1.80608>. Universitätsbibliothek Heidelberg 2021.
- Lauterbach, Iris, Der französische Garten am Ende des Ancien Régime. Schöne Ordnung und geschmackvolles Ebenmaß (Grüne Reihe 9), Worms 1987.
- Leppert, Stefan, Paradies mit Laube. Das Buch über Deutschlands Schrebergärten, München 2009.
- Müller, Christa (Hg.), Urban Gardening. Über die Rückkehr der Gärten in die Stadt, München 2011.
- Rasper, Martin, Vom Gärtnern in der Stadt. Die neue Landlust zwischen Beton und Asphalt, München 2012.
- Reynolds, Richard, Guerilla Gardening. Ein botanisches Manifest. Mit großem Handbucheil zu Taktik, Ausrüstung und Wahl der botanischen Waffen, Berlin 2009.
- Siegmund, Andrea, Der Landschaftsgarten als Gegenwelt. Ein Beitrag zur Theorie der Landschaft im Spannungsfeld von Aufklärung, Empfindsamkeit, Romantik und Gegenaufklärung, Würzburg 2011.
- Stein, Hartwig, Inseln im Häusermeer. Eine Kulturgeschichte des deutschen Kleingartenwesens bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, Frankfurt a. M. 1998.
- Steinmetz, Karl-Heinz, Paradies im Quadrat. Spiritualität des Gartens bis zum Beginn der Frühen Neuzeit, in: IkaZ 46 (2017), 370–379.
- Von Balthasar, Hans Urs, Theodramatik Bd. 1–4, Einsiedeln 1973–1983.
- Von Buttlar, Adrian, Der Landschaftsgarten. Gartenkunst des Klassizismus und der Romantik. Köln 1989.
- Von Trotha, Hans, Garten Kunst. Auf der Suche nach dem verlorenen Paradies, Köln 2012.

Der Paradiesgarten im Hohelied

Bleibt man auf der Bildebene des Hoheliedes, dann bedeuten die engen Verknüpfungen der Gartenstellen im Hohelied mit den biblischen Paradiesvorstellungen, dass man das verlorene Paradies durch die Liebe wiederfinden kann.

Sr. M. Manuela Gächter OP

Lic. theol., Studiendekanatsassistentin an der Theologischen Hochschule Chur

Der Garten im Hohelied

Das Hohelied ist eine im Alten Testament einmalige Sammlung von Liebeslyrik. In dieser Lied- oder Gedichtsammlung ist auffallend oft von einem Garten die Rede und das Gedicht oder Lied, welches die Mitte der Schrift markiert (Hld 4,12–5,1), ist eine ausführliche Beschreibung eines Gartens. Dies zeigt, dass der Garten für das Hohelied ein im wahrsten Sinne des Wortes zentrales Motiv ist. Es bietet sich darum geradezu an, in dieser alttestamentlichen Schrift nach dem Paradiesgarten zu suchen.

Persische Gartenhaine, mit vielen exotischen Pflanzen bestückt, waren Teil der königlichen Propaganda. Sie symbolisierten den durch das Übel verlorenen idealen Urzustand, der durch die Könige wiederhergestellt werden sollte.

Vorerst stellt sich die Frage nach den Gartenbegriffen im Hohelied und wo diese zu finden sind. Hld 4,12.15–16; 5,1; 6,2 und 8,13 sprechen von einem *gan*, was vorerst einfach einmal „Garten“ bedeutet. Zudem gibt es in Hld 6,11 eine *ganah*, die feminine Form von *gan*. Der Unterschied zwischen *gan* und *ganah* wird aus den Wörterbüchern nicht ganz klar. Udo Rütterswörden stellte jedoch fest, dass mit *gan* im Alten Testament meist der Garten Gottes, also der Garten Eden oder ein königlicher Garten gemeint ist. Zudem wird *gan* als „Sinnbild für eine gesteigerte Lebensqualität“ verwendet, wie dies auch bei der Verwendung im Hohelied der Fall ist.

Demnach ist mit *gan* ein Lustgarten oder Park gemeint.¹ Die feminine Form *ganah* findet man viel seltener im Alten Testament. Oft bezeichnet das Wort einen Nutzgarten, wo Gemüse oder Obstbäume angepflanzt werden. Es kann aber auch hier ein Lustgarten gemeint sein.² In Hld 6,11 ist die Rede von einem Nussgarten, welcher die Funktion eines Nutzgartens haben kann. Da Hld 6,11 jedoch sehr eng mit dem *gan*-Garten von Hld 6,2 verknüpft ist, muss man damit rechnen, dass in Hld 6,11 die Lustgarten-Bedeutung zumindest mitschwingt. Auffallend ist, dass im Hohelied alle *gan*- und *ganah*-Gärten Bilder für die geliebte Frau sind – mit Ausnahme von Hld 8,13. Jedoch steht auch hier die Geliebte im Zentrum. Sie sitzt im Garten und ihr Partner sehnt sich nach dem Klang ihrer Stimme.

Ein weiteres wichtiges Wort auf der Suche nach einem Garten im Hohelied findet man in Hld 4,13 mit dem persischen Lehnwort *pardes*. Es ist ebenfalls ein Bild für die Geliebte. Der hebräische Begriff *pardes* fand über die Septuaginta, das griechische Alte Testament, Eingang in die hebräische Sprache und kommt im hebräischen Alten Testament nur gerade drei Mal vor. In seiner griechischen Version hingegen ist dieses persische Lehnwort im Alten Testament häufiger vertreten, da in der Septuaginta das hebräische *gan* mehrheitlich, insbesondere wenn es sich um den Gottesgarten handelt, mit *paradeisos* übersetzt wird.³ Ein Blick auf die Bedeutung der persischen Gärten, welche den Ursprung von *pardes* bilden, zeigt, dass *pardes* mehr als ein einfacher Lustgarten ist. Persische Gartenhaine, mit vielen exotischen



1 Vgl. Rütterswörden, Paradiesvorstellung, 1154f.

2 Vgl. Rütterswörden, Paradiesvorstellung, 1155.

3 Vgl. Rütterswörden, Paradiesvorstellung, 1153f.

4 Vgl. Heereman, Behold King Solomon, 730; 794–798.

Pflanzen bestückt, waren Teil der königlichen Propaganda. Sie symbolisierten den durch das Übel verlorenen idealen Urzustand, der durch die Könige wiederhergestellt werden sollte. *Pardes* meint demnach ein Paradies, das in ferner Vergangenheit verloren gegangen ist, aber in der Zukunft wiedererlangt werden wird.⁴

Neben diesen eindeutig genannten Gärten im Hohelied gibt es noch einige Stellen, an denen zwar kein Garten im Vokabular vorkommt, deren Bilder aber dennoch an einen Garten erinnern. So ist in Hld 1,14 von den Weinbergen En-Gedi die Rede. En-Gedi war zu der Zeit der Entstehung des Hoheliedes wohl ein königlicher Garten mit verschiedenen Pflanzen und Früchten.⁵ Interessant ist die Erwähnung von Henna in Hld 1,14. Diese Pflanze kommt im ganzen Alten Testament nur noch im Paradiesgarten in Hld 4,13 vor. Im Gegensatz zu den expliziten Gartenstellen, welche allesamt die Frau im Fokus haben, ist der Weinberg von En-Gedi ein Bild für den Mann.

Hld 2,8–17 handelt ebenfalls nicht explizit von einem Garten. Jedoch beschreibt dieses Lied, wie die Geliebte sich in einem Haus mit Gitterfenster befindet, während der Mann von draussen hineinguckt. Er will sie aus ihrem Haus herauslocken, indem er ihr vom Frühling vorschwärmt. Die Bilder, welche er dafür verwendet, haben in ihrer Üppigkeit paradiesische Züge.⁶ Interessant sind vor allem die hebräischen Begriffe, welche in Hld 2,12 und Hld 2,13 für die Blüten verwendet werden.

Zwar zeichnet Hld 2,8–17 nur sehr vage ein Gartenbild, aber mit einem geschärften Blick auf Paradiesgärten, kommt man nicht umhin, dieses Lied so zu deuten, dass der Liebhaber seine Geliebte aus ihrem selbstgemachten Gefängnis heraus in seinen Paradiesgarten locken möchte.

Das hebräische Wort *nitsanim* in Hld 2,12 findet man nur noch an einer einzigen anderen Stelle im Alten Testament und dessen Verbwurzel, *nzz* noch vier Mal, unter anderem in Hld 6,11, einer weiteren Gartenstelle und in Hld 7,13. Ebenso ist das hebräische Wort *s^emadar* in Hld 2,13

sehr selten. Man findet es noch in Hld 2,15, also drei Verse weiter, und wieder in Hld 7,13. Hld 7,13 ist für die Suche nach dem Paradies im Hohelied insofern interessant, da es im selben Lied, nämlich in Hld 7,11 ein weiteres seltenes Wort, nämlich *t^eshuqat* “verlangen” gibt, welches sonst im Alten Testament nur noch an zwei weiteren Stellen, unter anderem in Gen 3,16 bei der Vertreibung aus dem Paradies vorkommt.⁷ Zwar zeichnet Hld 2,8–17 nur sehr vage ein Gartenbild, aber mit einem geschärften Blick auf Paradiesgärten, kommt man nicht umhin, dieses Lied so zu deuten, dass der Liebhaber seine Geliebte aus ihrem selbstgemachten Gefängnis heraus in seinen Paradiesgarten locken möchte.

Der Befund aus der Untersuchung der Gartenbegriffe im Hohelied zeigt: Mehrmals kommt im Hohelied ein Garten vor und diese Gärten weisen allesamt paradiesische Züge auf. In einem weiteren Schritt soll nun der Garten im zentralen Lied Hld 4,12–5,1, in welchem eine verdichtete Anhäufung des hebräischen Gartenbegriffs *gan* auffällt, genauer auf seinen Paradiesgartencharakter untersucht werden. Dieses Lied handelt davon, dass ein Mann seine Geliebte mit einem bewässerten, üppigen Garten vergleicht.

5 Vgl. Keel, Hohelied, 71.

6 Vgl. Kingsmill, Song of Songs, 243.

7 Vgl. Zakovitch, Hohelied, 256.

Alttestamentliche Paradiesbeschreibungen in Hld 4,12–5,1

Nina Heereman unterscheidet in ihrer kürzlich erschienenen Dissertation zum Hohelied drei unterschiedliche Paradiesbeschreibungen im Alten Testament. Einerseits ist die Rede von einem ursprünglichen Heilszustand, einer ungebrochenen Beziehung des Menschen mit Gott, wie es in Gen 2 im Bild des Verweilens im Garten Eden beschrieben wird. Je nach Textstelle ist dieser Garten Eden ein Symbol für das ideale Jerusalem, den Tempel oder das Land Israel. Dieses Paradies hat der Mensch verloren.⁸

Viele Motive aus Gen 2–3 findet man in Hld 4,12–5,1. Schon der Beginn des Liedes knüpft an das Ende der Paradieserzählung von Gen 2–3 an. Diese endet mit der Tatsache, dass die Menschen aus dem Paradiesgarten ausgeschlossen werden. Hld 4,12–5,1 dagegen beginnt mit diesem verschlossenen Garten, der sich im Laufe des Liedes öffnet. In Hld 4,16 lädt die Frau ihren Liebhaber sogar ein, in den Garten einzutreten und seine Früchte zu genießen. Genau diese Tätigkeit des Früchteessens war aber die Ursache dafür, dass die Menschen aus dem Paradies vertrieben wurden. Der Garten in Hld 4,12–5,1 scheint geradezu die Umkehrung

Neben dem verlorenen Paradies verheissen vor allem die Propheten am Ende der Zeiten ein neues Paradies, einen neuen Garten Eden. Interessanterweise beschreiben sie dieses endzeitliche Paradies mit Bildern des ersten Paradieses.

von Gen 3 zu sein.⁹ Weitere Verbindungen zwischen dem Hohelied und dem Garten Eden findet man in ausserbiblischen Traditionen. Das Granatapfelparadies, mit welchem der Liebhaber seine Geliebte in Hld 4,13 vergleicht, könnte zum Beispiel an eine Tradition

anknüpfen, nach welcher die verbotene Frucht ein Granatapfel gewesen sein soll. Eine andere Tradition, welche sich in einigen ausserbiblischen Schriften niederschlug, besagt, dass Gott im Garten Eden Duftpflanzen gepflanzt hat, von welchen Adam bei seiner Vertreibung einige mitnehmen durfte. So geben die exotischen Duftpflanzen, welche in Hld 4,13f als Gewächse des Gartens aufgezählt werden, diesem einen paradiesischen Charakter. Ebenso bestehen laut einer Tradition die Paradiesströme aus Honig, Milch, Öl und Wein, Produkte, welche der Liebhaber in Hld 5,1 genießt. Aufgrund dieser vielen Parallelen muss davon ausgegangen werden, dass der Autor von Hld 4,12–5,1 den Garten bewusst als ein Abbild des Garten Eden gestaltet hat.¹⁰

Neben dem verlorenen Paradies verheissen vor allem die Propheten am Ende der Zeiten ein neues Paradies, einen neuen Garten Eden. Interessanterweise beschreiben sie dieses endzeitliche Paradies mit Bildern des ersten Paradieses. Bei Jes 40–66 findet sich zum Beispiel immer wieder die Verheissung, dass sich der Berg Zion in einen Garten verwandeln wird, der dem Gottesgarten gleicht und das neue Israel, welches Ez 36,35 voraussagt, soll ebenfalls wie der Garten Eden sein. Zudem stellt sich in Ez 47,1–12 der Prophet Ezechiel das endzeitliche Paradies als Tempel vor, aus welchem Wasser ausströmt und das Land in einen Paradiesgarten verwandelt.¹¹ Da diese endzeitlichen Paradiesvorstellungen sehr nahe an Gen 2–3 anknüpfen, muss man diese Ebene in Hld 4,12–5,1 ebenfalls mithören. Besonders interessant ist dabei, dass in Hld 4,13 und 4,15 die Geliebte mit einer

8 Vgl. Heereman, *Behold King Solomon*, 801–805.

9 Vgl. Schwienhorst-Schönberger, *Hohelied*, 125, auch Landy, *Paradoxes*, 183.

10 Für die genaueren Angaben der genannten Traditionen vgl. Zakovitch, *Hohelied*, 200–209.

11 Vgl. Heereman, *Behold King Solomon*, 805–808.

12 Vgl. Heereman, *Behold King Solomon*, 764–766.

Quelle lebendigen Wassers verglichen wird. Dies erinnert an die Tempelquelle in Ez 47,1–12.¹²

Bleibt man auf der Bildebene des Hoheliedes, dann bedeuten die engen Verknüpfungen der Gartenstellen im Hohelied mit den biblischen Paradiesvorstellungen, dass man das verlorene Paradies durch die Liebe wiederfinden kann.

Zwischen dem verlorenen und dem verheissenen Paradies beschenkt Gott sein Volk mit Weisheit. Dass die Weisheit das Unterpfand des verheissenen Paradieses ist, kommt zum Ausdruck, wenn Sir 24,13–34 die Frau Weisheit als Garten beschreibt. Dass in Sir 24,25–27 die vier Paradiesflüsse genannt werden, ist eine eindeutige Anspielung auf den Garten Eden. Interessanterweise findet man vor allem in Sir 24,13–24 auch ganz viele Begriffe und Bilder aus dem Hohelied wieder. Im Garten der Frau Weisheit kommen Zedern, Zypressen, Palmen und Weinreben mit Blüten, Zimt, Gewürzrohr, Myrrhe und Weihrauch, Früchte, Honig und Wabenhonig vor. Ebenso werden der Libanon, der Hermon und En-Gedi genannt. Es sind allesamt Produkte und Orte aus dem Hohelied. Sir 24,13–24 und das Hohelied sind somit eindeutig voneinander abhängig. Nach Jesus Sirach ist die Frau Weisheit die Geliebte im Hohelied.¹³

Die Bedeutung des Paradiesgartens im Hohelied

Aus den oben gemachten Überlegungen wird klar, dass das Hohelied mehrfach von einem Paradiesgarten spricht. Welche Bedeutung hat dieser Paradiesgarten nun für das Verständnis des Hoheliedes? In Hld 4,12–5,1; 6,2 und 6,11 ist der Garten ein Bild für die geliebte Frau und in Hld 8,13 sitzt sie in einem Paradiesgarten. Der Mann bettelt dort um das Hören ihrer Stimme. Ein Hauch des Paradieses soll ihn erreichen. Dem gegenüber stehen Hld 1,14, wo der Garten ein Symbol für den geliebten Mann ist und Hld 2,8–17, wo der Mann seine Geliebte aus ihrem Gefängnis oder zumindest ihrem Haus in sein Paradies locken will.

In Hld 2,8–17 lockt dann Gott den Menschen oder sein Volk aus seiner selbstgemachten Gefangenschaft zurück in seinen Garten Eden.

Bleibt man auf der Bildebene des Hoheliedes, dann bedeuten die engen Verknüpfungen der Gartenstellen im Hohelied mit den biblischen Paradiesvorstellungen, dass man das verlorene Paradies durch die Liebe wiederfinden kann. Die geliebte Frau wird in Hld 4,12–5,1; 6,2 und 6,11 für den geliebten Mann zum einst verlorenen und wieder ersehnten Paradiesgarten, in den er hinabsteigen und die Früchte der Liebe geniessen darf – und damit ist hier in erster Linie der sexuelle Liebesgenuss gemeint. Ebenso wird der Mann in Hld 1,14 für die Frau zum Paradiesgarten oder lockt sie, wie in Hld 2,8–17, zumindest in diesen hinein. Die Liebenden finden in ihrem Partner sowohl das verlorene als auch das verheissene Paradies.

Man kann das Hohelied aber auch, wie es in der Auslegungsgeschichte sehr oft geschehen ist, symbolisch lesen. Der liebende Mann könnte dann ein Bild für Gott sein und für die Geliebte ergeben sich nach dem oben Erarbeiteten mehrere Deutungsmöglichkeiten: Jerusalem, das Land Israel, der Tempel oder die Frau

¹³ Vgl. Heereman, *Behold King Solomon*, 808–812, auch Keel, *Hohelied*, 139.

Weisheit. In der rabbinischen Literatur wird sie oft mit dem Volk Israel gleichgesetzt und in der christlichen Mystik mit der Seele eines sich nach Gott sehnenen Menschen. Dann geht es in Hld 4,12–5,1; 6,2 und 6,11 beim Hinabsteigen des Mannes in seinen Paradiesgarten um die Vereinigung Gottes mit dem Menschen. Gott wird von seinem Volk oder von einem Menschen gebeten, zu ihm, in sein Land, in seinen Tempel oder gar in sein Herz zu kommen und sich in Liebe mit ihm zu vereinen. Wenn hingegen in Hld 1,14 der Mann mit dem Paradiesgarten verglichen wird, dann könnte das bedeuten, dass man allein in der Beziehung zu ihm das verlorene Paradies wiederfinden kann. In Hld 2,8–17 lockt dann Gott den Menschen oder sein Volk aus seiner selbstgemachten Gefangenschaft zurück in seinen Garten Eden.

Literatur

- Heereman, Nina S., *Behold King Solomon on the Day of his Wedding. A Symbolic-Diachronic Reading of Song 3,6–11 and 4,12–5,1* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 320), Leuven 2021.
- Keel, Othmar, *Das Hohelied* (Zürcher Bibelkommentare: AT 18), Zürich 1986.
- Kingsmill, Edemée, *The Song of Songs and the Eros of God. A Study in Biblical Intertextuality*, Oxford 2009.
- Landy, Francis, *Paradoxes of Paradise, Identity and Difference in the Song of Songs*, Sheffield 1983.
- Rüterswörden, Udo, *Erwägungen zur alttestamentlichen Paradiesvorstellung*, in: *Theologische Literaturzeitung* 123 (1998) 1153–1162.
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg i. Br. 2015.
- Zakovitch, Yair, *Das Hohelied* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. 2004.

Paradies und Geschlecht

Die Thematik von „Paradies und Geschlecht“ hat im Wesentlichen zwei Aspekte: einerseits die Frage nach dem biologischen Geschlecht und dessen Spezifizierung der erschaffenen Spezies Mensch sowie dem Verhältnis der Geschlechter und andererseits die Frage nach der Geschlechtlichkeit und dem sexuellen Verhalten im Paradies. Nach einem Blick auf die biblischen Erzählungen werden sodann einige Blitzlichter auf die Rezeptionsgeschichte und zuletzt auf heutige Aktualisierungsmöglichkeiten geworfen ...

Irmtraud Fischer

Dr.ⁱⁿ theol. Irmtraud Fischer, Univ.-Prof.ⁱⁿ i. R. für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

Als Prämisse sei hier bereits offengelegt, dass ein Bibeltext nur dann seine kanonische Dignität erhält und behält, wenn er mit den aktuellen Fragen jener Menschen, die ihn als „Heilige Schrift“ schätzen, ausgelegt und damit in die Gegenwart seiner Leserinnen und Leser geholt wird. Ausschließlich die Fragen vergangener Jahrhunderte – inklusive jener seiner Entstehungszeit – an ihn zu stellen, würde bedeuten, die Bibel nur mehr als historischen Text zu verstehen und seiner zweifelsohne interessanten Rezeptionsgeschichte nachzugehen, ihm aber jegliche Gegenwarts- oder gar Zukunftsbedeutung abzusprechen.

Es müsste daher vor allem im Interesse der Religionsgemeinschaften sein, für die die Bibel formativ und normativ ist, den Text möglichst lebendig zu erhalten, zu aktualisieren und zu inkulturieren, da er nur so seine vitale Funktion der Weltdeutung, der Sinngebung und der Welterzeugung entfalten kann.¹

Zweigeschlechtlich, heterosexuell und geschlechtlich inaktiv? Sinndimensionen der Paradieserzählung

Die traditionelle Deutung kirchlicher Theologie beider Schöpfungstexte in Bezug auf Geschlecht ist mit der Kurzformel zweigeschlechtlich, heterosexuell und sexuell inaktiv zusammenzufassen. Eine solche Exegese des Textes ist möglich, aber ist sie wirklich die einzig mögliche Auslegung und ist der Text nicht vielleicht wesentlich polyvalenter als die zur Tradition hochstilisierte Engführung seit der Patristik?

Für Gen 1,26-31 lässt sich eine solche Deutung nur dann halten, wenn man unter Zuhilfenahme der platonischen Philosophie den nach dem „Bild Gottes“ erschaffenen Menschen als eikon, als Idee, die sodann in Gen 2 realisiert wird, versteht. Der hebräische Text legt eine solche Auslegung deswegen nicht nahe, da das primäre Ziel der geschlechtlich differenzierten Menschenschöpfung ja im dauernden Erhalt des vergänglichen Lebendigen und deswegen in der generativen Mehrung besteht (V. 27f.). Sexuelle Aktivität ist damit nach Gen 1 unumgänglich als schöpfungsgemäß vorauszusetzen, wengleich mit der Erschaffung von „männlichem und weiblichem“ Menschen keine ausschließlich zweigeschlechtliche und heterosexuelle Menschenschöpfung intendiert sein muss, sondern vielmehr aufgrund der im gesamten Text angelegten Polarität der Schöpfungswerke, die als Stilfigur des Merismus gelesen werden kann, durchaus alle geschlechtlichen Variationen und Orientierungen mitgemeint sein können.² Die Sinndimensionen von Gen 1 lassen sich also nicht auf nur zwei heterosexuell einander zugetane Geschlechter reduzieren und schon gar nicht auf schöpfungsgemäße sexuelle Inaktivität. Aber wie sieht die Paradieserzählung diese Aspekte?

Im Folgenden wird der Schöpfungstext, nach dem Gott die Welt in sechs Tagen erschafft und am siebten Tage ruht, als Gen 1 bezeichnet, obwohl die genaue Abgrenzung Gen 1,1-2,4a lauten müsste. Die Schöpfung der Paradieserzählung wird demgegenüber als Gen 2 bezeichnet und ist mit 2,4b-25 anzugeben. Für die Entstehungsgeschichte beider Texte schließe ich mich jenen Thesen an, die den priester-schriftlichen Text von Gen 1 als älter und Gen 2 als Erzählung, die unter Kenntnis

1 Vgl. Fischer, Texttreue.

2 Vgl. Fischer, Liebe, Laster, Lust und Leiden.

von Gen 1 an den Schluss in Gen 2,4 mit einem Chiasmus anschließt und im Milieu der theologischen Weisheit genau für den Ort als Eröffnung der Tora entstanden sein dürfte; siehe dazu Unger, Die Paradieserzählung Gen 2/3; Otto, Die Paradieserzählung Genesis 2-3; Mettinger, The Eden Narrative. Gen 2-4 nimmt als Erzählung das vorweg, was der Schluss von Deuteronomium als Folge der Gebotsübertretung androht (Dtn 28-30) und am Ende der Vorderen Prophetie (2 Kön 25) eintritt: den Verlust des Landes, das Gott gibt, und in dem der Mensch gutes Auskommen hat, aus dem er aber aufgrund der Übertretung des göttlichen Gebots vertrieben wird. Siehe dazu ausführlicher Fischer, Die Schöpfungserzählungen der Genesis.

Geschlechtlich undifferenziert

In der Schöpfungserzählung von Gen 2 stellt sich der Sachverhalt wesentlich anders dar, da der Mensch als Spezies ohne geschlechtliche Differenzierung und offenkundig zur Arbeit (2,5) erschaffen wird.³ Die Vorstellung, dass nach Gen 2 adam nicht erst ab V.22 „Mann“ bedeute,⁴ sondern zuerst der männliche Mensch erschaffen wurde, ist bereits im Neuen Testament belegt (1 Kor 11,8f.), ist aber keinesfalls die einzig mögliche Deutung. Wer den Text ohne diese sehr bekannte Rezeption liest, wird adam als das verstehen, was das Wort grundsätzlich bedeutet: Es bezeichnet ein Individuum der Gattung Mensch. Ob man sich dieses Individuum als geschlechtlich pluripotent oder asexuell vorzustellen hat, wird nirgends gesagt, aber Frank Crüsemann wird mit seiner Deutung des nach der Erschaffung der Frau verbliebenen Subjekts als „Rest des Menschenwesens“⁵ wohl Recht haben, denn die Vorstellung von der Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Mannes entspricht nicht dem hebräischen Text. Dieser spricht vielmehr von *sela*, der Seite des Menschen, die entnommen und ausgebaut wird (V.21f.). Die Seite kann auch so verstanden werden, dass die eine Seite zur Frau ausgebaut wird, während die andere Seite als Mann bestehen bleibt. Damit wäre freilich mit einem ursprünglich zweigeschlechtlichen Menschenwesen zu rechnen, das nach dem Schöpferwillen ursprünglich keine binäre Geschlechtsidentität hatte.

Geschlechtlichkeit als Heilmittel gegen Einsamkeit

Die geschlechtliche Differenzierung findet nach Gen 2 nicht wie in Gen 1 aufgrund des durch die Vergänglichkeit notwendigen Erhalts des Lebens durch aufeinander folgende Generationen statt, sondern um der Einsamkeit der so beschaffenen Spezies Abhilfe zu schaffen. Der erste Versuch Gottes, dies durch die Tiere als Gefährten des Menschen zu leisten, schlägt fehl. Der Mensch benennt die Tiere, findet aber in ihnen nicht die ersehnte Ansprache. So baut die Gottheit den Menschen um, teilt ihn offenkundig in zwei Teile, die fähig sind zur intensiven Begegnung. Die Erschaffung eines geschlechtlichen Gegenübers findet also aus sozialen und emotionalen Gründen statt, nicht aus jenen der biologisch notwendigen Fortpflanzung. Aber muss eine solche Schwerpunktsetzung konsequent in der These „no sex in paradise“⁶ münden? Ohne Reproduktion würde es bei Menschen und Tieren zum Problem der mangelnden Beständigkeit führen. Aber gerade Gen 2 ist sich ja der Vergänglichkeit des Menschen als Erdling, dem der Lebenshauch erst eingeblasen werden muss, voll bewusst. Vielmehr hat Gen 2 die göttliche Ordnung im Paradies im Blick als das Leben außerhalb des Gottesgartens, andernfalls die Schöpfung auf die Gebotsübertretung hin ausgerichtet wäre.

3 Vgl. Fischer, Zur Arbeit erschaffen.

4 Die Inkongruenzen in der Verwendung der Bezeichnungen „Mann“ und „Mensch“ hat bereits Walther Vogels, „It is not Good“, aufgezeigt. Dieser von einem Ordensmann verfasste Artikel sei allen zur Lektüre empfohlen, die sich mit der katholischen Doktrin der Ungleichbehandlung der Geschlechter auf die Schöpfungserzählungen berufen.

5 So seine Übersetzung zu Gen 2,22 in: Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006 z. St.

6 Vgl. Schmid, Die menschliche Sexualität und Irmtraud Fischer, Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit.

Stark ist, wer Hilfe ist, nicht wer Hilfe braucht

Im kanonischen Endtext, der Gen 2 auf Gen 1 folgen lässt, bietet nach der stetig festgestellten Güte der Schöpfungswerke die Notiz, dass etwas „nicht gut“ sei, einen Überraschungseffekt. Die Vereinzelung des Menschen, des animal socia-

Die geschlechtliche Differenzierung findet nach Gen 2 nicht wie in Gen 1 aufgrund des durch die Vergänglichkeit notwendigen Erhalts des Lebens durch aufeinander folgende Generationen statt, sondern um der Einsamkeit der so beschaffenen Spezies Abhilfe zu schaffen.

le, stellt die Gottheit JHWH in 2,18 als Mangel fest. Der erste Versuch, ezer k^e negdo, „eine Hilfe, die ihm entspricht“ zu schaffen, die zur Behebung der Einsamkeit geeignet wäre, ist durch die Erschaffung der Tiere allerdings nicht von Erfolg bekrönt (V.19f.). Deswe-

gen kreierte die Gottheit in einem zweiten Akt für und aus dem Menschen die Geschlechterdifferenz. Töpferte die Gottheit den adam und die gesamte Tierwelt offenkundig aus adamah, der „Ackererde“, so entsteht das Wesen, das tatsächlich ein gemeinschaftliches Gegenüber zu bilden imstande sein wird, aus demselben Material wie der Mensch. In einem narkotischen Tiefschlaf teilt er gleichsam das erste Menschenwesen und führt danach das neu Erbaute dem Rest des Menschenwesens zu. Die Hilfe, die entspricht, zielt aber nicht auf Arbeitserleichterung, denn durch die Erschaffung der Arbeitstiere würde der Mensch eine solche gefunden haben. Das neue, weiblich erschaffene ist dem verbliebenen, nun männlichen gewordenen Menschenwesen vielmehr Stütze und Beistand. Denn das Wort ezer bezeichnet an anderen Stellen die göttliche Hilfe (z. B. Ps 30,11; 54,6; 124,8), während Menschen einander keine Hilfe sind (Ps 72,12; 89,20; Jes 31,3). Der hebräische Text macht mit dieser Wortwahl evident, dass nicht der, der Hilfe ist, schwach ist, sondern der, der Hilfe braucht.⁷ Die in der Rezeptionsgeschichte immer wiederkehrende Auslegung, dass die Frau bloß ein „Hilfsmensch“ sei (so

Die in der Rezeptionsgeschichte immer wiederkehrende Auslegung, dass die Frau bloß ein „Hilfsmensch“ sei (so schon 1 Kor 11,9), ist in Anbetracht des hebräischen Originals als klare Fehlrezeption zu beurteilen.

schon 1 Kor 11,9) und der männlich gedachte Mensch sie ausschließlich zur Fortpflanzung als Hilfe benötige, ist in Anbetracht des hebräischen Originals als klare Fehlrezeption zu beurteilen.

Sie kann aber als Zeugnis dafür dienen, wie frei man mit den Texten in der Kirchengeschichte umging. Da die Kirchen bereitwillig diese misogynen Deutung als Standard übernahmen (und sie einige davon bis heute als offizielle Lehre bewahren), kann sie als Beweis dafür dienen, wie bereitwillig man in früheren Epochen dem Zeitgeist entsprach.

Geschlechtsgemeinschaften gehen vor Elternbeziehungen

Obwohl Gen 2 von der Erschaffung des ersten Menschenpaares handelt, tauchen in Gen 2,24 plötzlich Eltern auf, die es textintern nach dem Erzählverlauf ja noch gar nicht geben kann. An solchen Punkten wird deutlich, dass der Bibeltext nicht fundamentalistisch verstanden wurde, so, als ob er eine historisch zuverlässige Abfolge von Geschehnissen mitteilen wollte, sondern als Welt erzeugende Erzählung zu lesen ist, die den Menschen nicht ohne Generationenfolge denken kann.⁸ Wenn das „Verlassen von seinem Vater und seiner Mutter, um seiner Frau anzuhängen“ gegen Ende der Schöpfungserzählung wie eine Ätiologie eingeleitet wird (al ken, „deshalb“), steht diese dem Usus der Eheschließung in Alt-Israel

⁷ Diesen Aspekt hat bereits Vogels, „It is not Good“, 9-35, hervorgehoben.

⁸ Zu diesem auf Nelson Goodman, Weisen der Welterzeugung zurückgehenden Konzept in der alttestamentlichen Exegese siehe ausführlicher Irmtraud Fischer, Menschheitsfamilie.

diametral entgegen, denn die Ehe wurde regulär im Haus des Vaters des Bräutigams gelebt, nicht im Elternhaus der Braut. Virilokale Eheform bedeutet, dass die Frau bei der Hochzeit ihren sozialen Kontext verlassen muss, während der Mann auch als Verheirateter in der sozialen Kontinuität im eigenen Familienkreis weiterlebt und damit kontinuierlich verankert bleibt. Auch deshalb ist dieser Vers teils als Hinweis auf einen antiken Rest matriarchaler Kultur bewertet worden. Eine solche Deutung ist freilich nur dann sinnvoll, wenn man der Paradieserzählung sehr hohes Alter zuschreibt, wie dies in Zeiten einer Vierquellentheorie der Pentateuchentstehung häufig bei einem im 10. Jh. v. Chr. datierten „Jahwisten“ der Fall war. Bei einem spätdatierten Text macht eine solche Annahme keinen Sinn, da man dann den jahrhundertelangen Traditionsweg matriarchaler Bräuche in eindeutig patriarchalen Sozialformen erklären müsste. Der Satz ist vielmehr so zu verstehen, dass im Erwachsenenalter die Geschlechterbeziehung in ihrer Bedeutung vor die Elternbeziehung tritt.

No sex in paradise?

Das Verlassen der Eltern und die starke Bindung des Mannes an die Frau (dbq) gehen auf das Resultat zu, dass die beiden ein Fleisch werden (lebasar ähad). Damit ist wohl die geschlechtliche Vereinigung angesprochen, die den soeben zweigeteilten Menschen wieder zu einem einzigen „Fleisch“ werden lässt. V. 24a verwendet dabei das Imperfekt, das auch futurisch, V. 24b jedoch das Perfekt, das auch präsentisch verstanden werden kann. Selbst wenn, wie Konrad Schmid für seine These „no sex in paradise“ herausgearbeitet hat, vom Erkennen von Adam und Eva erst in 4,1 die Rede ist, ist es m. E. äußerst schwierig, daraus zu folgern, dass sexuelle Aktivität erst außerhalb des Paradieses begonnen habe, denn diese Deutung hat die Konsequenz, dass Sexualität nicht in der göttlichen, sondern erst in der vom Menschen verursachten Ordnung angelegt gewesen sei.

Das im 2. Jh. v. Chr. entstandene Jubiläenbuch (3,32-34) liefert freilich den Beweis, dass bereits in der Antike die Notiz von Gen 4,1 auch chronologisch gedeutet werden konnte.⁹ Aber von der Erzählabfolge ist diese Auslegung nicht logisch, denn auch die Erwähnung von Eltern in 2,24 setzt gelebte Sexualität bereits voraus. Zudem spricht Gen 3 mehrfach von Schwanger- und Mutterschaft, die ohne den sexuellen Vollzug nicht möglich sind, gelebte Geschlechtsgemeinschaft ist damit in der Paradieserzählung schlicht omnipräsent, jedoch nicht als außergewöhnliches Ereignis, sondern als zutiefst zum Menschsein dazugehöriger Akt, der in völliger Selbstverständlichkeit und nie gestörtem oder in Frage gestelltem Vertrauen als schöpfungsgemäß und daher ohne jegliche Nacktheitsscham gelebt wird (V. 25).

Egalitäre Schöpfungsordnung versus menschengemachte Geschlechterhierarchie

Beide in ihrer Anlage doch sehr verschiedenen Schöpfungstexte bezeugen eine gottgewollte Egalität der Geschlechter: In Gen 1 sind alle Geschlechter als Bild der Gottheit erschaffen und damit auch zur Herrschaft über die gesamte Schöpfung, damit sie so fort dauert, wie die Gottheit sie erschaffen hat. In Gen 2 sind die Geschlechter einander zur Hilfe erschaffen und die Geschlechterbeziehung wird

9 Beide Möglichkeiten lassen sich bereits in den antiken Schriften um die Zeitenwende nachweisen, siehe Schmid, Heilig, 3f. Schmid deutet die Erzählung jedoch als Adoleszenzmythos: „Die ersten Menschen sind sich ihrer selbst noch nicht bewusst, und entsprechend steht die Frage sexueller Aktivität noch gar nicht zur Debatte – wenn man aber nach ihr fragt, erscheint es für die zu rekonstruierende und zu imaginierende Welt des Textes angemessener, die Menschen in einem Status träumender Unschuld zu sehen, als sie sich natürlich und ohne Scham vereinigend vorzustellen.“ (ebd., 6).

in ihrer Bedeutung sogar vor die Verbindlichkeit gegenüber der Herkunftsfamilie gesetzt. Allerdings wird bereits in Gen 2 dem verbliebenen, nun männlichen Menschenwesen eine Deutung der Geschlechterrelation in den Mund gelegt, in der es sich zum ursprünglichen Menschen hochstilisiert (V. 23: „... išša, Frau, soll sie heißen, denn vom iš, Mann, ist sie genommen!“). Die auktorialen Passagen hatten hingegen soeben erzählt, dass adam – und nicht iš – zweigeteilt wurde und daher nicht mehr das ersterschaffene Menschenwesen geblieben ist, sondern nur ein Teil davon.

Die Fortsetzung der Paradieserzählung in Gen 3 stellt zu Beginn eindeutig die Frau als dominante Figur vor. Sie wird von der Schlange versucht, widersteht diesem Anliegen jedoch zuerst mit theologischer Argumentation, die das Gottesgebot noch verschärft (3,1-3). Erst das in Aussicht gestellte Wissen, das den Menschen mit göttlichen Fähigkeiten begabt, erscheint der Frau als so begehrenswert, dass sie von der verbotenen Frucht isst und auch ihrem Mann davon gibt, der fraglos und ohne Widerspruch sich die Götterspeise einverleibt. Die erste Erkenntnis, die sie danach gewinnen, ist jene ihrer Nacktheit, die Schutzlosigkeit impliziert, und die sie sodann konsequent zu bedecken und zu beheben und vor der Gottheit zu verstecken versuchen. In die ungestörte Intimität ist das Misstrauen sowohl in die Geschlechter- als auch in die Gottesbeziehung eingedrungen, was die Gottheit sofort wahrnimmt. Im Strafspruch gegen die Frau beschreibt die Gottheit das gebrochene Geschlechterverhältnis damit, dass das Begehren der Frau zwar (nach wie vor?) nach dem Manne sei, dieser aber mit Dominanz darauf reagieren wird.

Kein unmittelbarer Tod, sondern Leben

Der erste Teil dieses Strafspruchs in 3,16a gegen die Frau konterkariert freilich die Drohung aus Gen 2,16f. und seiner Rezeption in der Rede der Frau in 3,3, wenn ihr die Weitergabe des Lebens zugesagt wird – wenngleich in mühsamer Weise. Im Kontext der Paradieserzählung liest sich dieser Teil der Gottesrede allerdings fast wie eine Verheißung: Er lässt das Menschenpaar nicht wie angekündigt auf der Stelle sterben, sondern sagt ihm sowohl fortdauernden Bestand als auch Mehrung durch die Generationenfolge zu. Die Gegengeschlechtlichkeit wird somit nicht nur als „Hilfe“ gegen ein einsames Leben gesehen (Gen 2,18-23), sondern wird zum Heilmittel gegen den Tod. Ausgerechnet die Frau, die als erste das Gebot brach und von der als todbringend deklarierten Frucht aß, wird zur Mutter aller Lebenden (3,20). Wenn der die Schwangerschaft bewirkende Geschlechtsakt als erste Handlung bereits außerhalb des Gottesgartens erzählt wird (4,1), dann wohl nicht deswegen, weil es nach den Vorstellungen der Erzählung im Paradies keine Sexualität gegeben habe, sondern weil durch die Vertreibung aus dem Gottesgarten die erzählte Zeit gestaucht wird: Das in Gen 3 Erzählte kann als konsistente Abfolge gelesen werden, in der eine Handlung auf die andere folgt und damit gleichsam das Geschehen einer Stunde wiedergeben könnte. Die Protoplasten nehmen damit außerhalb des Paradieses ihr gewohntes Leben wieder auf, sie leben ihre Sexualität weiter und werden fruchtbar, sie gehen derselben Arbeit nach, für die sie erschaffen wurden. Allerdings tun sie dies unter widrigen Umständen, nicht sorglos und unbeschwert, sondern eigenverantwortlich sich ab-

mühen, fern vom vertrauten Umsorgtwerden durch die Gottheit und vom schamlosen Zutrauen zueinander.

Das fatale Dreieck von Geschlecht, Geschlechtlichkeit und Schuld: Christliche Rezeptionen

Ein kanonischer Text bedarf der Auslegung, und diese kann und muss durchaus kreativ die jeweiligen Verhältnisse miteinbeziehen. Wie couragiert man durch die Geschichte hindurch gerade bei der Paradiesgeschichte dabei war, soll an einigen ausgewählten Beispielen aufgezeigt werden.

Zweiterschaffen und erstverführt: Die christliche Rezeption des Weiblichen als deviantes Geschlecht

Die heutige Exegese legt großen Wert darauf, dass jedem Text seine Eigenheit erhalten bleibt und die Einbeziehung intertextueller oder kontextueller Zusammenhänge die Charakteristika eines Textes nicht einebnen dürfen.

Das war freilich nicht immer so. Bereits das Neue Testament legt nach der jüdischen Exegese seiner Zeit einen Text durch den anderen aus.¹⁰ So nützt Paulus beide Schöpfungstexte, um seine hierarchischen Vorstellungen einer Gemeindeordnung aus der Schrift zu begründen und hüpft für seine Argumentation zwischen den theologisch doch sehr unterschiedlichen Entwürfen hin und her. In 1 Kor 11,7-12 konzipiert er eine Geschlechterhierarchie, die er aus Textteilen von Gen 1,28 und Gen 2,18-25 als schriftgemäß zu erweisen versucht. Dabei behauptet er gegen den hebräischen und auch griechischen Bibeltext, dass ausschließlich der Mann Abbild Gottes sei und begründet dies damit, dass die Frau ja aus dem Mann erschaffen worden und infolgedessen nur das Abbild des Mannes sei. Zudem deutet er die zur Hilfe, ezer, des geschlechtlich undifferenzierten Menschen erschaffene Frau als Erschaffung für den Mann. In V. 12 thematisiert er allerdings die gegen jede Erfahrung sprechende Behauptung, dass die Frau vom Mann komme und setzt dem quasi als gleichwertig entgegen, dass der Mann doch durch eine Frau geboren werde. Das weibliche Geschlecht ist damit nicht das Original des Menschen, der entgegen den Aussagen sowohl in Gen 1 als auch in Gen 2 als männlich gedacht wird. Das weibliche ist das bloß abgeleitete Geschlecht, das dem männlichen zur Hilfe dient.

1 Tim 2,8-15 greift in der Zeit der Pastoralbriefe in V. 14 für die Begründung der die Frau unterjochenden Geschlechterhierarchie ebenso auf die Paradiesgeschichte zurück, indem behauptet wird, dass allein die Frau verführt worden sei, nicht jedoch Adam, der Mann. Dieser Text, der Frauen in voller Unterordnung unter ihre Männer sehen will (V. 12), kann entweder so verstanden werden, dass er die in Gen 3,16a im Spruch gegen die Frau festgesetzte Strafe der Mühen bei der Geburt so auslegt, dass das Kindergebären die einzige geschlechtsspezifisch mögliche Rettung für die Frauen darstelle (V. 15), oder aber die Rettung selbst durch das Kindergebären hindurch noch möglich sei.¹¹ Die misogynen Exegese

¹⁰ Zur Verankerung der Argumentation des Paulus in der jüdischen Exegese seiner Zeit siehe Weidemann, Heilig, 106.

¹¹ Siehe Weidemann, Heilig, 129-139; insbes. 135.

dieser neutestamentlichen Schrift wird allerdings durch keine der beiden Deutungen aufgehoben.

Beide Auslegungen würde man unter dem historisch-kritischen Paradigma als Fehlrezeptionen bewerten, als Eisegesen, die in die Texte das hineinlesen, was nach den Vorstellungen der Zeit einigen Gruppen im frühen Christentum angebracht erschien. Bibelauslegung in dieser Zeit ist jedoch nicht nach unseren heutigen methodischen Maßstäben zu messen, sondern als Rezeption einer bestimmten Epoche, die mit ihren spezifischen Deutungen die frühen Gemeinden formen will. Wenn Exegese im 21. Jahrhundert berechtigt darauf besteht, die Gemeindeordnungen zeitgemäß aus der Heiligen Schrift zu begründen, so tut sie dabei weder Verwegenes noch Verbotenes, sondern bleibt ganz und gar auf der Schiene, die das Neue Testament bereits gelegt hat: Die Texte müssen aktualisiert werden, wenn sie nicht die kanonische Dignität verlieren wollen.

Die Erfindung legitimer männlicher Dominanz: Frühchristliche und patristische Transformationen

Dieser im Neuen Testament bereits begonnene Prozess wird in der Patristik fortgeführt. Die in christlichen Gemeinden anfangs gelebte Egalität der Geschlechter in Bezug auf Leitungsfunktionen wurde durch die zunehmende Ausbreitung des Christentums und der dadurch empfundenen Notwendigkeit, sich in seinen Geschlechterkonzeptionen der Umwelt anzupassen, immer mehr zurückgedrängt. Haustafeln¹² wie in Eph 5,21-6,9 oder Kol 3,18-4,1 übernehmen die Funktion, die Geschlechterhierarchien antiker Gesellschaften in das Christentum zu integrieren. Dieses Anliegen wird durch antike christliche Autoren mit Verve fortgesetzt. Hieronymus schreibt etwa mit seiner Vulgata nicht nur Rechtsgeschichte, sondern befördert auch in hohem Maße eine auf Ungleichheit aufgebaute Geschlechterpolitik, wenn er in seiner Übersetzung des Strafspruchs über die Frau in Gen 3,16

Die in christlichen Gemeinden anfangs gelebte Egalität der Geschlechter in Bezug auf Leitungsfunktionen wurde durch die zunehmende Ausbreitung des Christentums und der dadurch empfundenen Notwendigkeit, sich in seinen Geschlechterkonzeptionen der Umwelt anzupassen, immer mehr zurückgedrängt.

das für ihn ungeziemend erscheinende weibliche Begehren einfach weglässt und den Halbvers sodann mit einem synonymen Parallelismus auffüllt, der die Dominanz des Mannes über die Frau redupliziert: „unter der Verfügungsgewalt des Mannes wirst du sein und er selbst wird dich beherrschen“ („sub

viri potestate eris et ipse tui dominabitur“). Da er mit „potestas“ einen Rechtsterminus verwendet, schreibt er mit der Vulgata die rechtliche Bevormundung von Frauen durch Männer fest, was über eineinhalb Jahrtausende weitreichende legistische Konsequenzen für Frauen nach sich zog.¹³

In Bezug auf die Geschlechtlichkeit herrscht in der patristischen Literatur durch den platonischen Einfluss die Auslegung vor, dass Gen 1 eine rein spirituelle und Gen 2 die körperliche Erschaffung des Menschen erzähle, wengleich gerade der erste Text ausdrücklich vom Mehrungsauftrag spricht. Eva, die erste Frau, die durch die Sünde den Tod in die Welt brachte (vgl. dazu bereits Sir 25,24), wird

12 Siehe zu diesen und weiteren neutestamentlichen Haustafeltexten: Weidemann, Heilig, 122-129, sowie Mutschler, Haustafeln; Wagener, Die Ordnung des „Hauses Gottes“.

13 Zur Vulgata siehe Rodríguez, Soziale Veränderungen, 189f.; zur Auswirkung auf Frauenrechte bis ins 19. Jh. siehe Gerhard, Der Partikularismus, 56.

sodann zum Typos für die als Antitypos vorgestellte Maria, die mit ihrem Kind das ewige Leben in sich trug.

Die Zuordnung der beiden Schöpfungserzählung wird seit der patristischen Zeit in der Theologie diskutiert, vgl. Børresen, Gendermodelle bei Augustinus: „Vom Platonismus beeinflusste Kirchenväter versuchten die beiden Geschichten im Sinne einer sogenannten Doppelschöpfung miteinander zu vereinbaren, wonach die erste eine rein spirituelle sei und die zweite die geschlechtliche Körperlichkeit einschließe. Diesem zweigeteilten Paradigma zufolge wird die anfängliche Vollkommenheit der Menschheit als exemplarische vor- oder asexuelle Männlichkeit definiert, die damit Weiblichkeit als nicht in Gottes ursprünglichem Plan enthalten ausschließt. Um die Existenz des Bösen zu erklären, ohne den Schöpfer dafür verantwortlich zu machen, wird die Weiblichkeit und/oder Leiblichkeit als Ursache oder Folge des Sündenfalls gedeutet. Folglich sind körperliche Fruchtbarkeit und Tod der vollkommenen Menschennatur fremd; diese kann nur durch sexuelle Enthaltensamkeit im Rahmen des Mönchtums, der Jungfrauen- oder der Witwenschaft wiederhergestellt werden.“ (ebd., 194)

Genesiszyklen in mittelalterlichen Kirchen

Die Schöpfungsgeschichten der Genesis und insbesondere die Paradieserzählung haben eine intensive Rezeptionsgeschichte nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Kunst. Szenen aus Gen 1-3 finden sich nicht nur in der mittelalterlichen Tafelmalerei, sondern auch in zahlreichen Freskenzyklen, die teils die gesamte Genesis in kirchliche Innenräume projizierte. Im Folgenden sollen zwei der berühmtesten Beispiele kurz besprochen werden.

Die aus dem 13. Jh. stammenden Mosaiken aus der Vorhalle des Markusdoms in Venedig zeigen Szenen aus dem Buch Genesis und Teile des Exodus bis zum Auszug aus Ägypten. Die Schöpfungstexte sind in einer der Kuppeln in drei konzentrischen Ringen visualisiert. Einzigartig ist die Darstellung der sieben Tage von Gen 1 durch weißgekleidete Engelsegestalten. Die kunsthistorische Forschung¹⁴ ist sich einig, dass dieses Bildprogramm von der frühbyzantinischen Cotton Genesis abhängig ist, von der zwar für die ersten Kapitel der Genesis nur mehr Fragmente erhalten sind, für die es aber Kopien gibt.

Häufig wird in den mittelalterlichen Genesiszyklen die Menschenschöpfung ausschließlich durch die Paradieserzählung thematisiert. Die außergewöhnlich reichhaltige Bildauswahl aus Gen 1-3 in der Schöpfungskuppel, die allein für den ersten Schöpfungstext elf Bildfelder aufweist, setzt auch die Menschenschöpfung am sechsten Tag ins Bild. Der Mensch ist mit dunkler Farbe mosaiziert, wodurch er sich von den sechs Engelsegestalten abhebt. Aber dies ist wohl kaum der Grund für diese Darstellung, sondern vielmehr ist anzunehmen, dass Gen 1 und Gen 2 – wie bereits in neutestamentlichen Texten festzustellen – zusammengelesen wurden. Am sechsten Tag wird also der Erdling geschaffen, daher auch nicht als zweigeschlechtlich und in zwei Figuren, sondern als ein aus dunkler Erde Geformter. Auf dem Bild, das auf die Darstellung des siebten Tags folgt, wird dem

¹⁴ Siehe dazu das Standardwerk von Weitzmann / Kessler, *The Cotton Genesis*, das die seit Ende des 19. Jh. vermutete Abhängigkeit stützt. Die Nachzeichnungen im Codex 9530 der Bibliothèque National de France in Paris siehe ebd. Bildtafel 1 sowie die zu San Marco gehörigen Abbildungen 1-64.

nunmehr in Hautfarbe dargestellten Menschen der beseelende Lebensatem ein-geblasen, wodurch er zum lebendigen Wesen wird. Im nächsten Bild wird der Mensch durch eine Pforte ins Paradies geführt, wobei die vier Ströme, antiker Darstellungstradition folgend, als vier Männer symbolisiert werden. Die weitere Paradiesgeschichte ist im dritten Ring dargestellt und beginnt mit der Benennung der Tiere durch Adam, der konsequent als männlicher Mensch visualisiert wird. Die Geschichte beider Geschlechter im Paradies wird in zehn Bildfeldern illustriert, die teils mehrere Szenen zeigen. So wird die Erschaffung der Geschlechter sowohl als Operation des Schöpfers am männlichen Leib als auch als Kreation der Frau dargestellt. Das nächste Bildfeld führt die Frau zum Mann, der sie – auf sie zeigend – als Frau benennt. Die folgenden Bildfelder thematisieren die Versuchung, wobei hier die seit Sir 25,24 belegbare Deutung, dass die Sünde von der Frau ausgeht – und nicht vom Menschenpaar – dadurch visualisiert wird, dass Adam sowohl beim Gespräch mit der Schlange als auch in der Folgeszene der Bekleidung mit Blättern sich abwendet.

Krause, Venedigs Sitz im Paradies, 21, zeigt jedoch Abweichungen von der nur fragmentarisch erhaltenen Vorlage auf und führt sie auf spezifisch venezianische Rezeption zurück. Wenn etwa Adam in den Gen 3 betreffenden Mosaiken jeweils mit dem Finger auf Eva zeigt, so mag Krauses Annahme, dass dies aufgrund der Typologie Eva – Maria und der ausgeprägten venezianischen Marienverehrung, die sich auch in einem Portalmosaik in S. Marco ausdrückt, derart hervorgehoben wird, zwar stimmig sein, viel näherliegender ist jedoch die Rezeption durch die Brille der neutestamentlichen Texte sowie durch die vielfältigen apokryphen Genesisrezeptionen wie etwa der Vita Adam et Evae, und deren mittelalterliche Fortschreibungen. Zu diesen Rezeptionen siehe bereits Schüngel-Straumann, Die Frau am Anfang, 11-35.

Im nächsten Bildfeld wird nur Eva zweimal dargestellt; zuerst greift sie nach der Frucht und dann gibt sie diese Adam. Drei weitere Felder stellen die göttliche Rechenschaftsforderung dar, die das Paar vorerst als einander abgewandt, die Schuld abschiebend, und dann, die göttliche Rede hörend und dem sitzenden Weltenrichter zugewandt, zeigen. Die Strafsprüche werden durch ein knieendes, einander zugewandtes Paar dargestellt, das das gleiche Schicksal teilt. Der göttliche Christus spricht – dem biblischen Text entsprechend – jedoch vorerst mit der Schlange. Im nächsten Bildfeld bekleidet er Adam und Eva, die er danach aus dem Gottesgarten vertreibt. Diese beiden letzten Felder werden jedoch durch die Frau, die aus der Paradiespforte bereits hinaustritt, als Einheit wahrgenommen und stellen den Übergang vom paradiesischen zum alltäglichen Leben dar, das von harter Arbeit gekennzeichnet ist.

Die Mosaik von San Marco zeigen mit ihrem Bildprogramm eine eindeutig misogyne Deutung der Sündenfallgeschichte,¹⁵ die jedoch nicht spezifisch venezianisch ist, sondern vielmehr die seit der Spätantike vorherrschende Textauslegung¹⁶ repräsentiert, die sich in zahlreichen apokryphen Schriften¹⁷ belegen lässt und vor allem in der beliebten Schrift „Leben von Adam und Eva“¹⁸ nachweisbar ist.

¹⁵ Dies hat bereits Jolly, *Made in God's Image?* aufgezeigt.

Im Johannes dem Täufer geweihten Baptisterium des Doms zu Padua entwirft Giusto de' Menabuoi 1375-78¹⁹ mit seinen Fresken eine Weltgeschichte von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung bei der Wiederkehr Christi als Pantokrator. Christus, der über den Weg der von Spr 8,22-31 und Joh 1,1-13 inspirierten Sophia-Christologie zum präexistenten Weltenschöpfer wird und in fast allen mittelalterlichen Genesiszyklen – und so auch in diesem – als Schöpfer ins Bild gesetzt wird, wird damit zum Herrscher aller Zeiten. Denn der von Menabuoi zweimal ins Bild gesetzte Pantokrator in der Zentral- und der Absidenkuppel des Baptisteriums hält jene Buchseiten aufgeschlagen, die ihn als Alpha und Omega, als Ersten und Letzten bezeugen (vgl. das Zitat von Jes 44,6 in Off 22,13).

Neben vielen Episoden aus den Evangelien, die an den Wänden dargestellt werden, werden zwei Bücher gleichsam in ihren wichtigsten Erzählzügen ganz wiedergegeben: das erste Buch der Bibel, die Genesis, und das letzte, die Apokalypse. Wer in diesem Raum die Taufe empfängt, wird damit hineingenommen in die Generationenfolge vom Anfang an bis zum Ende der Zeiten und erhält die Verheißung, unter die Zahllosen aufgenommen zu werden, die den Pantokrator Christus in der zentralen Kuppel in mehreren Reihen umringen. Das Paradies, aus dem die Menschen durch die Sünde vertrieben wurden, wird als glänzende Verheißung neu aufgetan.

Die Genesis ist im Tambour der zentralen Kuppel dargestellt, wodurch sich die erste und die neue Schöpfung in großer räumlicher Nähe befinden und durch den jeweils vergoldeten Hintergrund eine Einheit bilden. Gen 1 ist mit einem einzigen Bild repräsentiert, in dem Christus umgeben von Serafen und Engeln – ähnlich wie in der berühmten Bible moralisée²⁰ – eine Welt (kugel- oder kreisförmig) erschafft, in der der blaue Himmel außen mit einem Zodiak illustriert und durch mehrere Farbkreise von der im Inneren dargestellten Land- und Wassersubstanz getrennt wird. Die Menschenschöpfung wird nach Gen 2 präsentiert: In einem durch Ornamentbänder abgetrennten Feld wird sowohl die Erschaffung des Menschen als auch jene der Erschaffung der Frau durch Christus ins Bild gesetzt. Im nächsten Feld, das ebenfalls zwei Szenen darstellt, sieht man das nackte Paar beim Essen der verbotenen Frucht im Baumgarten und im oberen Teil dasselbe Paar, das sich bereits seiner Nacktheit bewusst ist. Es bedeckt mit der einen Hand seine Scham, da Christus am Himmel erscheint und offenkundig Rechenschaft fordert. Durch einen ornamentierten Torbogen getrennt, der die Paradiespforte symbolisiert, ist das nächste Bildfeld, das die Vertreibung der nun bekleideten Menschen durch den Engel mit dem Schwert sowie das Opfer Kains und Abels, den Brudermord sowie das Gespräch Gottes mit Kain darstellt. Insgesamt vier Szenen also, die ganz unbefangenen Menschen in ihrer Blöße darstellen, so, wie Gott sie erschaffen hat.

16 Zu den Geschlechterkonzeptionen dieser Epoche und deren biblischen Begründungen, die im Mittelalter rezipiert werden, siehe Prinzivalli / Børresen (Hg.), *Christliche Autoren der Antike*.

17 Siehe dazu etwa Lillie, *The Rape of Eve*.

18 Vgl. dazu Díaz Araujo, *Die Sünden der ersten Frau*.

19 Auf die Innovation Menabuois in der Darstellung der Perspektive konzentriert sich das interessante Buch von Peter Scholz, *Räume des Sehens*; auf ikonographische Deskriptionen geht er allerdings nicht ein.

20 Bible Moralisee, Cod. 1179.

Das Tridentinum als Zäsur: Keine Nacktheit – und auch kein Paradies mehr in den Kirchen

Das Konzil von Trient promulgierte in seinem *Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum et sacris imaginibus*, dass liturgische Räume aus-

schließlich nur mehr mit Bildern, die die Andacht fördern und moralisch unbedenklich sind, ausgestaltet sein dürfen. Zudem bedürfen alle Kunstwerke, die künftig Kirchen zieren, der bischöflichen Genehmigung im Sinne des Dekrets. Im Konzilsdekret heißt es: „Wenn es also einmal vorkommen sollte, dass die Geschichten und Erzählungen der Heiligen Schrift ausgedrückt und dargestellt werden – falls das für die ungebildete Masse nützlich sein wird –, soll das Volk darüber belehrt werden, dass die Gottheit deswegen nicht dargestellt wird, als ob sie mit leiblichen Augen angesehen oder mit Farben oder Figuren ausgedrückt werden könnte. Darüber hinaus soll jeder Aberglaube bei der Anrufung der Heiligen, der Verehrung der Reliquien und dem heiligen Gebrauch von Bildern aufgehoben, jeder schändliche Gewinn beseitigt werden. Schließlich soll jede Zügellosigkeit dadurch vermeiden werden, dass die Bilder nicht mit Begehren weckender Schönheit gemalt oder ausgeschmückt werden. Und die Menschen sollen die Feier der Heiligen und das Aufsuchen der Reliquien nicht zu Mahlzeiten und Gelagen missbrauchen, also ob die Festtage zu Ehren der Heiligen in Luxus und Zügellosigkeit verbracht werden sollten.“²¹

Dies hat auch zur Folge, dass zahlreiche Freskenzyklen, die die Paradiesszene einbezogen, übermalt werden mussten. Als ein anschauliches Beispiel sei hier die kunsthistorisch überaus interessante und bedeutende Kirche von Gris²² im friulanischen Bicinicco, die dem Apostel Andreas geweiht ist, erwähnt: Erst Mitte des 18. Jh. wurden bei einer bischöflichen Visitation sein knapp vor dem Konzil von Trient (1529-31) von Gaspare Negro erschaffener Freskenzyklus wegen der Paradiesdarstellungen als mit dem Tridentinum nicht konform beanstandet und musste daher übertüncht werden. Im 20. Jh. wurde er wiederentdeckt und gehört heute zu den bedeutendsten Kunstschatzen der Region.

Das nackte Menschenpaar Adam und Eva, so wie Gott sie erschaffen hat, verschwinden nach dem Tridentinum nach und nach aus den Kirchen und mit ihnen auch viele der alttestamentlichen Sujets, die sich teils seit der Katakombenmalerei großer Beliebtheit erfreuten wie etwa Susanna im Bade.²³ Der katholische Freskenhimmel ist zwar auch noch im Barock voller nackter Gestalten, allerdings handelt es sich dabei um ungeschlechtliche Engelchen, die in Massen die hochgeschlossen gekleideten Heiligen und die geziemend mit Ausschnitt versehenen Madonnen oder die (weiblich personifizierten) Abstraktionen von Weisheit, von Mächten und Gewalten umschweben. Aber um die Nacktheit an sich ging es nie in mittelalterlichen Darstellungen, sondern vielmehr darum, was sie symbolisiert: die ungestörte Harmonie des göttlichen Schöpfungskonzepts, das zwar in dieser Welt gestört ist, jedoch in der künftigen wieder hergestellt werden wird.

Das 19. Jh. kehrt aufgrund der verweigerten Aufklärung mit seinem Nazarenerstil wieder ins ausgehende Mittelalter zurück, ohne jedoch gesteigerten Wert auf das Alte Testament zu legen, und stellt, wie das Tridentinum es befiehlt, kaum nackte Figuren in kirchliche Räume. Dieser Figuren nimmt sich sodann ausschließlich die säkulare Malerei an, wie etwa Adam und Eva von Franz Stuck²⁴ oder Judith von Gustav Klimt²⁵ es anschaulich zeigen. Ihre Werke hängen daher in Privaträumen oder Museen – nicht jedoch in Kirchen.

21 Übersetzung: Maria Altevogt, Vechta. Lat. Original: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Canones_et_Decreta_\(Alter_a_Lectio\)_LT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1545-1563_Concilium_Tridentinum_Canones_et_Decreta_(Alter_a_Lectio)_LT.pdf.html) 117 [Zugriff 30.1.2022].

22 Chiesa di Sant'Andrea Apostolo (Gris); Sacre scritture per immagini: gli affreschi della chiesetta di Gris.

23 Siehe dazu meinen Artikel Fischer, Die toratreue Susanna.

24 Von Struck, Adam und Eva.

25 Klimt, Judith.

Und heute? Paradies verschwunden – Sex geblieben?

Der in den letzten Jahren (auch aufgrund der massiven Missbrauchsfälle in der Katholischen Kirche und des überaus problematischen Umgangs des Vatikans und Teilen der Bischöfe mit diesen Verbrechen) galoppierend fortschreitende Prozess der Entkirchlichung und die in der Konsequenz daraus vollzogenen Kirchenaus-tritte haben zur Folge, dass Bibelwissen nicht mehr zu den Bildungsgütern, die man zumindest bei Abiturient:innen erwarten konnte, gehört.

Das Paradies als theologisches Paradigma, das die Welt als von einem Schöpfer gut gestalteten Lebensraum darstellt, ist heute auch in der Verkündigung (fast) verlorengegangen. Die verweigerter Aufklärung und eine durch den Historismus befeuere fundamentalistische Bibelauslegung der Schöpfungstexte, die durch die Spielart des Kreationismus in scharfen Gegensatz zu den seit dem letzten Jahr-hundert dominanten Naturwissenschaften geriet, hat die Paradiesgeschichte als

Das Paradies als theologisches Paradigma, das die Welt als von einem Schöpfer gut gestalteten Lebensraum darstellt, ist heute auch in der Verkündigung (fast) verlorengegangen.

sinnstiftende Welt erzeugende Erzäh-lung gleichsam verstummen lassen.

Allerdings hat sich das nackte Paar, das der Verführung nicht widerstehen kann, zuvor als kultureller Code ver-selbständigt. Ohne den Text zu kennen, verstehen selbst areligiöse Menschen die Zeichenhaftigkeit von Baum, Apfel, Schlange und unbekleidetem Menschenpaar als beglückende Verführungsszenerie mit einem Hauch von Verbotenem. Die Werbeindustrie, die weiß, dass sex sells, nützt die paradiesische Anordnung, um Produkte in ein reizvolles Licht zu rücken, sie kokett als derart begehrenswert zu präsentieren, dass sie schon wieder sündhaft seien. Das Paradies mit seinem Konzept des harmonischen, ungestörten Lebens in intakten Beziehungen mit Menschen, Tieren, Umwelt und der Gottheit, seiner unbelasteten Lebensweise und seiner mangelnden Geschlechterhierarchie, nach dem sich in Zeiten ökolo-gischer Umbrüche Menschen mehr denn je sehnen, ist verblasst. Der Nachhall des Zusammenhangs von Sünde und Sexualität, den das Christentum kultiviert hat, ist als moralinsaurer Beigeschmack der süßen Verführung mittels sexuali-

Allerdings hat sich das nackte Paar, das der Verführung nicht widerstehen kann, zuvor als kultureller Code ver-selbständigt.

sierter Symbole geblieben – bedauer-lich wenig und recht Marginales von der ursprünglichen Kraft der Paradies-erzählung!

Literatur

Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006.

Bible Moralisée, Cod. 1179, Österreichische Nationalbibliothek (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/4/42/Bible_moralis%C3%A9e_-_Vienne_Cod.1179_-frontispice.jpg/399px-Bible_moralis%C3%A9e_-_Vienne_Cod.1179_-frontispice.jpg [Zugriff: 19.1.2022]).

- Børresen, Kari Elisabeth, Gendermodelle bei Augustinus. Ein Gott und zwei Geschlechter, in: Kari Elisabeth Børresen / Emanuella Prinzivalli (Hg.), *Christliche Autoren der Antike (Die Bibel und die Frauen 5.1)*, Stuttgart 2016 (dt. Ausgabe: Irmtraud Fischer / Andrea Taschl-Erber (Hg.)), 193-209.
- Chiesa di Sant'Andrea Apostolo (Gris), in: Wikipedia, l'enciclopedia libera. ([https://it.wikipedia.org/wiki/Chiesa_di_Sant%27Andrea_Apostolo_\(Gris\)](https://it.wikipedia.org/wiki/Chiesa_di_Sant%27Andrea_Apostolo_(Gris))) [Zugriff: 19.1.2022]; Sacre scritture per immagini: gli affreschi della chiesetta di Gris, in: Patrimonio Culturale. Friuli Venezia Giulia (<http://www.ipac.regione.fvg.it/asp/ViewPercTemRicAppr.aspx?idAmb=120&idstem=2&idMenu=&liv=&idTem=160&TSK=&numTsk=&pg=4>) [Zugriff: XX.XX.2022]).
- Díaz Araujo, Magdalena, Die Sünden der ersten Frau. Eva-Traditionen in der Literatur des Zweiten Tempels unter besonderer Berücksichtigung der Schrift „Leben Adams und Evas“, in: Eileen Schuller / Marie-Theres Wacker (Hg.), *Frühjüdische Schriften (Die Bibel und die Frauen 3.1)*, Stuttgart 2017, 87-107.
- Fischer, Irmtraud, Die Schöpfungserzählungen der Genesis, in: Josef Pichler (Hg.), *Wort-Schatz Bibel*, Graz 2021 (online: <https://doi.org/10.25364/102.WortschatzBibel.Gen1-3.2021.1.1>).
- Fischer, Irmtraud, Die toratreue Susanna schämt sich ihrer Nacktheit nicht. „Susanna ohne Scham“ im Kontext der abendländischen Malerei, in: *Die Bibel in der Kunst 5 (2021)* <https://www.bibelwissenschaft.de/die-bibel-in-der-kunst-bible-in-the-arts/#c8347>.
- Fischer, Irmtraud, Liebe, Laster, Lust und Leiden. Sexualität im Alten Testament (Theologische Interventionen 5), Stuttgart 2021, 46-48.
- Fischer, Irmtraud, Menschheitsfamilie – Erzelternfamilie – Königsfamilie. Familien als Protagonistinnen von Welt erzeugenden Erzählungen, in: *Bibel und Kirche 70 (2015)* 190-197.
- Fischer, Irmtraud, Texttreue – Traditionstreue – Treue zu heutigen Menschen. Zu einem reflektierten Umgang mit kanonischen Texten in westlichen Geschlechterdemokratien, in: Margit Eckholt u. a. (Hg.), *Religiöse Differenzen gestalten*, Freiburg 2020, 61-76.
- Fischer, Irmtraud, Ungestörte, egalitär gelebte Geschlechtlichkeit. Rekurs auf Konrad Schmid's These „No sex in paradise“, in: *JBTh 33 (2018)*, Göttingen 2020, 13-22.
- Fischer, Irmtraud, Zur Arbeit erschaffen, in: Jürgen van Oorschot / Andreas Wagner (Hg.), *Anthropologie(n) des Alten Testaments*, Leipzig 2015, 187-202.
- Gerhard, Ute, Der Partikularismus der Frauenrechte im 19. Jahrhundert. Rechtslagen und Rechtskämpfe der Frauenbewegungen in der westlichen Welt, in: Irmtraud Fischer / Angela Berlis / Christiana de Groot (Hg.), *Frauenbewegungen des 19. Jahrhunderts (Die Bibel und die Frauen 8.1)*, Stuttgart 2020, 29-106.
- Goodman, Nelson Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M. 1984; Original: *Ways of Worldmaking*, Indianapolis 1978/1992.

- Jolly, Penny Howell, *Made in God's Image? Eve and Adam in the Genesis Mosaics at San Marco*, Berkeley 1997.
- Klimt, Gustav, Judith, in: *belvedere* (<https://sammlung.belvedere.at/objects/3492/judith> [Zugriff: 19.1.2022]).
- Krause, Karin, Venedigs Sitz im Paradies. Zur Schöpfungskuppel in der Vorhalle von San Marco, in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 48 (2004) 9-54.
- Lillie, Celene, *The Rape of Eve: The Transformation of Roman Ideology in Three Early Christian Retellings of Genesis*, Minneapolis 2017.
- Mettinger, Tryggve N. D., *The Eden Narrative. A Literary and Religio-historical Study of Genesis 2-3*, Winona Lake 2007.
- Morano Rodríguez, Ciriaca, Soziale Veränderungen und Entwicklungen des Frauenbildes im frühen Christentum. Philologische Zugänge zu lateinischen Bibelübersetzungen und -auslegungen, in: Kari Elisabeth Børresen / Emanuela Prinzivalli (Hg.), *Christliche Autoren der Antike (Die Bibel und die Frauen 5.1)*, Stuttgart 2016 (dt. Ausgabe: Irmtraud Fischer / Andrea Taschl-Erber (Hg.)), 177-192.
- Mutschler, Bernhard, Haustafeln, in: *WiBiLex* v. September 2013 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/46870/> [Zugriff: 19.1.2022]).
- Otto, Eckart, Die Paradieserzählung Genesis 2-3. Eine nachpriesterschriftliche Lehrerzählung in ihrem religionshistorischen Kontext, in: A.A. Diesel u. a. (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“. *Studien zur israelitischen und altorientalischen Weisheit (FS D. Michel) (BZAW 241)*, Berlin / New York 1996, 167-192.
- Prinzivalli, Emanuela / Børresen, Kari Elisabeth (Hg.), *Christliche Autoren der Antike (Die Bibel und die Frauen 5.1)*, Stuttgart 2016; dt. Ausgabe: Irmtraud Fischer / Andrea Taschl-Erber (Hg.).
- Schmid, Konrad, Die menschliche Sexualität als nachparadiesische Errungenschaft. Gen 2f als Adoleszenzmythos der Species Mensch, in: *JBTh* 33 (2018), Göttingen 2020, 3-12.
- Scholz, Peter, Räume des Sehens. Giusto de' Menabuoi und die Wissenskultur des Trecento in Padua (*Zephyr* 8), Emsdetten / Berlin 2018.
- Schüngel-Straumann, Helen, Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen (*frauenforum*), Freiburg 1989, 11-35.
- Unger, Michael, *Die Paradieserzählung Gen 2/3. Eine exegetische Untersuchung*, unveröffentlichte Dissertation, Graz 1994.
- Vogels, Walther, „It is not Good that the ‚Mensch‘ Should be Alone; I Will Make Him/Her a Helper Fit for Him/Her“ (Gen 2:18), in: *Église et Théologie* 9 (1978) 9-35.
- von Struck, Frank, Adam und Eva, in: *Digitale Sammlung*. Januar 2022 (<https://sammlung.staedelmuseum.de/de/werk/adam-und-eva-1> [Zugriff: 19.1.2022]).
- Wagener, Ulrike, Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe (*WUNT* II/65), Tübingen 1994.

Weidemann, Hans-Ulrich, Heilig an Leib und Geist. Sexualparänese und Anthropologie im Corpus Paulinum, in: JBTh 33 (2018), Göttingen 2020, 107-141.

Weitzmann, Kurt / Kessler, Herbert L., The Cotton Genesis. British Library Codex Cotton Otho B. VI, Princeton 1986.



Verratenes Paradies

Das Grundproblem katholischer Sexuallehre

Auch wenn sich in den letzten Jahren die katholische Sexualmoral an vielen Punkten geändert hat oder der Änderungsbedarf deutlicher artikuliert wird, kommt es immer noch zu harten und für Außenstehende völlig unverständlichen innerkirchlichen Konflikten zwischen Reformkräften und traditionellen Positionen, nicht zuletzt auf der Ebene der Weltkirche. In der Frage der kirchlichen Segnung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften ist dieser Streit heftig aufgebrochen; er prägt aber alle Themen dieses Diskussionsfeldes.

Der Beitrag wurde in leicht veränderter Form zuerst veröffentlicht in: „Die Leiche im Keller. Zur Debatte um die Segnung homosexueller Paare“, Herder Korrespondenz 75/Heft 5 (2021) 13-16; wir danken dem Autor für die Erlaubnis der Zweitveröffentlichung. Titel, Einleitung und Zwischenüberschriften: Redaktion *transformatio*;

Józef Niewiadomski

Priester der Erzdiözese Lublin und emeritierter Professor für Dogmatik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck



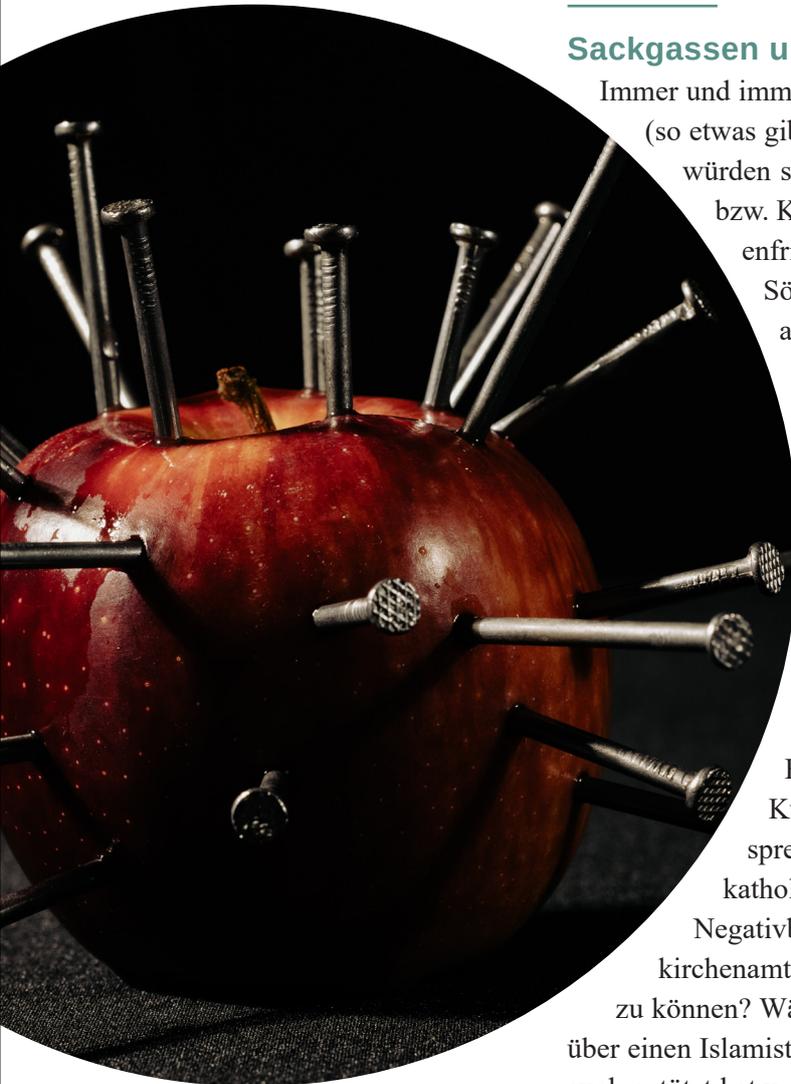
Dieser Beitrag arbeitet ein traditionelles Lehrstück heraus, das Paradigma der eigentlich unkeuschen Sexualität, das in der katholischen Sexualmoral offiziell weiterhin sein Unwesen treibt und Reformen blockiert. Wer um diese mitgeschleppte „Altlast“ weiß, versteht aktuelle Diskussionen besser und kann sich für eine fachgerechte Entsorgung einsetzen. (Red.)

Sackgassen und unzureichende Reformansätze

Immer und immer wieder muss ich stutzen, wenn sich Mütter bei der Beichte (so etwas gibt es auch heute noch) mit Tränen in den Augen anklagen, sie würden sich schwer versündigen, weil sie homosexuelle Beziehungen bzw. Kontakte ihrer erwachsenen Söhne tolerieren. Um des „Familienfriedens“ willen! Sie leiden – und dies vermutlich mehr als ihre Söhne. All die Überlegungen zur Güterabwägung im Hinblick auf den Wert der häuslichen Harmonie und auch die seelsorgerlich gut gemeinten Ratschläge von Papst Franziskus, wer er denn sei, dass er homosexuell veranlagte Menschen beurteile, helfen hier nicht weiter. Die Mütter leiden, weil sie keinen Ausweg sehen aus der Sackgasse, die ihnen die traditionelle Sexualmoral eingepflichtet hat, und vor dem „Virus“ der verkommenen westlichen Kultur, von dem das Leben ihrer Söhne infiziert sei.

Die in breiten Bevölkerungsschichten immer noch tief verankerte Verächtlichmachung der Homosexuellen in unseren Breitengraden und die Tabuisierung der Problematik in vielen Kulturen weltweit zementieren diese Sackgasse. Kann sie gesprengt werden? In einer kulturpolitischen Situation, in der viele katholische Aktivisten und Würdenträger glauben – auch trotz des Negativbescheid der Glaubenskongregation – doch schon bald eine kirchenamtlich gebilligte Segnung der homosexuellen Paare erkämpfen zu können? Während zur gleichen Zeit ein deutsches Gericht zu urteilen hat über einen Islamisten, der ein homosexuelles Paar angegriffen, einen der Partner auch getötet hat und jetzt nur noch bereut, dass es ihm nicht gelungen ist, beide Schwulen zu töten. Ihrer Gottlosigkeit wegen! Können in einem derart widersprüchlich geladenen Alltag fachwissenschaftlich begründete Hinweise weiterhelfen?

Die traditionelle Moralthologie, wie auch die Bibel kannten ja die homosexuelle Veranlagung nicht. Es gab nur homosexuelle Handlungen, die von Einzelnen, oder gar Gruppen aufgrund von Verwirrung (so Paulus) oder aber als besonders schwere Folge der Erbsünde ausgeübt und als sündhaft verworfen wurden. Nun hat die moderne Wissenschaft und auch die kirchliche Lehre über den Umweg der Theorien von einer „krankhaften“ Veranlagung zur Entdeckung und zur Akzeptanz der homosexuellen Neigung gefunden, diese nicht mehr als krankhaft, auch als „nicht frei gewählt“ und damit auch als nicht verschuldet bewertet. Deswegen sollen die Gläubigen den homosexuell veranlagten Menschen mit Achtung be-



gegen, auch wenn kirchlich dadurch noch keineswegs die sexuelle Orientierung und vor allem die Lebensführung als gut befunden werden. Und dies der „Ungeordnetheit“ der homosexuellen Handlungen wegen, die ja unmöglich auf Prokreation hin geordnet sein können. Um diese Aussage zu begründen, stützt sich die gängige Moralthologie auf das alte naturrechtliche Argument.

Theologisch in der Falle

Die Verfechter der Legitimierung solcher Urteile schweigen sich allerdings über die Grundschwierigkeit aus, wer denn den Betroffenen ihre Veranlagung aufgebürdet hat. Der Schöpfer selber, oder die Natur? Der kirchlich angebotene Ausweg aus dem Dilemma: „Veranlagung ja, Handlungen nein“ weist nur auf die Enthaltsamkeit hin. Doch führt gerade dieser Ratschlag direkt zu einer häretischen Grundhaltung im Kontext der Gnadentheologie. Den Betroffenen wird kirchlich für ihr ganzes Leben jene Lebensform zugemutet, die von den Mönchen als Ergebnis des Charisma und der darauf folgenden freien Willensentscheidung gelebt wird. Das kirchliche Lebensrezept für Homosexuelle entpuppt sich im Grunde als eine Folge der Pelagianismusfalle, die ja menschliche Anstrengung der göttlichen Gnade vorordnet, deswegen auch zu einem lebensfeindlichen Moralismus führt. Die Annahme, der Schöpfer hätte mit dem Geschick der Veranlagung auch das – während des Lebens zu entdeckende – Geschenk des Keuschheitscharisma mitgegeben, würde zwar den Imperativ vom Geruch der Häresie befreien, den Betroffenen und deren Familien wird solch theologische Rabulistik wenig helfen.

Hilft aber der umkämpfte und auch umstrittene Segen für homosexuelle Paare hier weiter? Zumindest macht die medial heiß geführte Diskussion über das kirchenamtlich verhängte Verbot desselben wiederum auf das tiefer liegende – verdrängte – Problem aufmerksam. Dieses meldet sich implizit zum Wort bei all den Warnungen über die Gefahr der Verwechslung einer solchen Segnung mit dem Ehesakrament. Wer soll da aber etwas verwechseln? Sicher nicht die Kirchenrechtler und auch nicht die Dogmatiker. Und was ist mit den sprichwörtlichen Durchschnittszeitgenossen und auch jenen Medienschaffenden, die inzwischen problemlos jede religiöse Feier ganz gleich welcher Couleur als „Messe“ bezeichnen? Warum soll die Verwechslung in diesem Kontext gefährlicher sein als bei anderen religiösen Vollzügen? Wo liegt der Funke, der das Feuer des Engagements sowohl bei den Befürwortern als auch bei den Gegnern des Segens entzündet?

In der Diskussion über den Segen kommt jene Spannung zum Vorschein, die schon im Vorfeld der letzten „Familiensynode“ (2015) sich deutlich angestaut, dann aber durch „Amoris laetitia“ (2016) kurzfristig abgebaut, aber keineswegs gelöst wurde. Die bei der vorbereiteten Synode (2014) ausgesprochene Bitte, die Bischöfe mögen ihren Blick vom Schlafzimmer lösen und sich ins Wohnzimmer begeben, brachte ein merkwürdiges Ergebnis zustande. Es war nicht nur die mediale Wahrnehmung dieses Vorgangs, die den Eindruck vermittelte, die Kirche wird sich in der nachfolgenden Synode umfassend mit dem Thema: Sexualität

auseinandersetzen. Unzählige Initiativen der kirchlichen Basis weltweit offenbarten so etwas wie den „sensus fidelium“ eines Großteils der (vor allem jüngerer Gläubigen), die in der gelebten Sexualität eine Selbstverständlichkeit und keineswegs ein Anzeichen von Dekadenz sehen. Doch schon die Lineamenta, das Vorbereitungsdokument, zur eigentlichen Synode zeugten von einer vollständigen Verdrängung des Problems. Der Begriff Sexualität kam im Papier (außer im negativ gefärbten Kontext kurzer Hinweise auf „Affektivität ohne Grenzen“: Pornographie, Missbrauch von Kindern, Prostitution, frühe Stadien des Gefühls- und Sexuallebens) nicht vor.

Der Kern des Problems: das „Paradigma der unkeuschen Sexualität“

Die Loslösung des Blicks vom Schlafzimmer stellte also keinen Akt der Befreiung von jenem Ballast dar, den man durchaus mit der sprichwörtlichen „Leiche im Keller“ der kirchlichen Tradition vergleichen könnte. Die Metapher soll hier

Dem Einfluss von manichäisch infizierten Randgruppen und Konventikel verdankt nämlich die frühe Kirche einen Paradigmenwechsel. Die gute Schöpfungsgabe Gottes mutiert zum Inbegriff der Unkeuschheit.

auf etwas aufmerksam machen, was man gerne übersieht und worüber man auch nicht spricht, was aber die Atmosphäre für all jene, die im Haus leben, deutlich vergiftet. Es ist jener jahrhundertlang selbstverständlich gepflegte,

tief in der Affektivität der Gläubigen verankerter Zugang zum Sexualleben, der ungefähr das genaue Gegenteil des biblischen Erbes darstellt. Zumindest wenn man das „Hohe Lied“ mit seinem Lob auf die Geschlechtlichkeit und auch auf die gelebte Sexualität als den Fokus der religiös motivierten Wahrnehmung dieser Dimension des menschlichen Lebens ansieht: „Freunde ... berauscht euch an der Liebe!“ (Hohelied 5,1).

Dem Einfluss von manichäisch infizierten Randgruppen und Konventikel verdankt nämlich die frühe Kirche einen Paradigmenwechsel. Die gute Schöpfungsgabe Gottes mutiert zum Inbegriff der Unkeuschheit. Bis zur Anschauung, dass

Die Zeugung der Nachkommenschaft in der Ehe verwandelte fortan den an sich sündigen Akt in eine „erlaubte Sünde“.

der Teufel in Person verantwortlich sei für die Erschaffung, damit auch für den ganzen sündigen Pfuhl der Sexualität, reichte die Palette der sexualneurotischen Haltungen der Eiferer. Durchge-

setzt hat sich im Grunde der liberale Augustinus, der die gute Schöpfungsgabe der menschlichen Geschlechtlichkeit „bloß“ durch die Sünde des Adams stärker als alles andere infizieren ließ, damit aber auch ein Heilmittel für den erlaubten „Gebrauch“ jenes verdorbenen Triebes angeben musste und auch konnte, dessen Lebendigkeit er – nicht zuletzt aufgrund seiner eigenen biographischen Erfahrung – unmöglich verleugnen konnte.

Die Zeugung der Nachkommenschaft in der Ehe verwandelte fortan den an sich sündigen Akt in eine „erlaubte Sünde“. Der bis in das 20. Jahrhundert andauernden Spannung zwischen der schweren und erlaubten Sünde konnten die „erst-

meinenden“ Gläubigen nur durch den Weg der Enthaltsamkeit und Keuschheit entgehen. Und es ist nicht unwichtig sich in diesem Zusammenhang zu vergegenwärtigen, dass die durch „Bekenntnisse“ des Augustinus berühmt gewordene „Gartenszene in Cassiciacum“ mit dem damit zusammenhängenden Bekehrungserlebnis eigentlich nur den Schritt zur Abkehr vom Sexualleben zur konsequenten Enthaltsamkeit darstellte, war Augustinus doch schon längst von der christlichen Weltanschauung geprägt. Mit einem derartigen Schritt und vielen anderen „Bekehrungen zur Abkehr“ vom verdorbenen Trieb (wie etwa der des Hieronymus) wurde jenes Paradigma der unkeuschen Sexualität gefestigt, von dem – bei allem Wandel – die Logik kirchlicher Entscheidungen, vor allem aber der Lebenswandel der Gläubigen mehr oder weniger geprägt blieb.

So wurde das Sakrament der Ehe zur Rechtfertigung des Sexuallebens der Gatten instrumentalisiert, damit aber im Grunde auch abgewertet. Als das Zweite Vatikanische Konzil die Welt von heute ins Zentrum kirchlichen Lebens hereinholte, blieb leider das sich zu dieser Zeit kulturell stark verändernde Verhältnis zur Sexualität draußen vor der Tür. Als „zeitgeistig“ abqualifiziert, forderte die unbefangene Einstellung zur Sexualität die kirchliche Lehre kaum heraus. Nicht zuletzt deswegen, weil sich die kirchliche Mentalität weltweit auf die im Konzil entwickelte neue Theologie der Ehe konzentrierte. Mit der Betonung des Wertes der ehelichen Liebe und Hingabe und der in diese Liebe hinein integrierten Sexualität wurde der Schritt zur personalistisch strukturierten Sakramententheologie und Moralthologie vollzogen. Ohne allerdings, dass explizit Abschied genommen wurde vom alten Paradigma der Unkeuschheit des verdorbenen Triebes!

Eine steckengebliebene „Theologie der Geschlechtlichkeit“

Die weltweite Verstörung und der damit auch beginnende kirchliche Positionskrieg in Sachen Sexualleben der heutigen Katholiken, die nach der Veröffentlichung der Enzyklika „*Humanae Vitae*“ (1968) einen festen Platz in der Öffentlichkeit bekommen haben, waren erste Anzeichen dafür, dass im kirchlichen Lehrgebäude eine unerledigte Aufgabe schlummert, die dafür verantwortlich ist, dass sich das kirchliche Leben fortan in der Spannung zwischen zwei Paradigmen entfalten wird.

Am deutlichsten wird diese Spannung greifbar in der Theologie der Geschlechtlichkeit, die Johannes Paul II. in die kirchliche Verkündigung gebracht hat. Sie stellt einen großen Schritt in Richtung Veränderung der Mentalität der Gläubigen dar, weil sie die Geschlechtlichkeit konsequent als eine gute Schöpfungsgabe Gottes würdigt, damit aber die kirchliche Lehre in ein neues Paradigma zu integrieren sucht. Gleichzeitig „schleppt“ aber gerade Johannes Paul II. unter den durch ihn selber veränderten Bedingungen all die Fragen einer sich durch die Ehe vollziehenden Rechtfertigung des Sexuallebens mit, die aber nur im Kontext des „alten Paradigma“ einen Sinn ergeben. Es ist eben nicht mehr ganz einsichtig, warum die an sich „gute Gabe“ noch zusätzlicher Rechtfertigungen (die man nicht mit der Bemühung um ethische Kriterien verwechseln darf) durch die Eheschließung bedarf.

Die Probleme der Selbstbefriedigung, des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und der Empfängnisverhütung entfachten viele Kämpfe an den Fronten des Positionskrieges. Längst ist dort Ruhe eingekehrt, weil im wahrsten Sinn des Wortes ein Abkommen über den Waffenstillstand geschlossen wurde: man redete halt nicht mehr über diesen Sex. Dafür wurde aber gerade im Kontext der letzten Synode der Kampf um die Bewertung der Lebenssituation der „Geschiedenen-Wiederverheirateten“ umso kräftiger entfacht; die mäanderartig formulierten Aussagen und erst recht die Auseinandersetzungen um die dazu in „Amoris laetitia“ enthaltenen Position, zeugen vom Ausmaß der Verstörung durch die nicht weggeräumte Leiche des alten Paradigma.

Nicht der erste kirchliche Paradigmenwechsel

Nun, mehr als 50 Jahre nach dem Konzil, meldet sich das alte Paradigma, das bereits im Vorfeld jeglicher ethischen Diskussion zuerst nach einer Rechtfertigung der gelebten Sexualität verlangt, eigentlich nur noch bei den Fragen der Lebensführung von Homosexuellen, jener Menschen also, die in ihrem Sexualleben der statistischen Norm nicht entsprechen. Sie werden damit quasi automatisch zu Sündenböcken, die für den schlechten Geruch der verdrängten Leiche im Keller des kirchlichen Lehrgebäudes zur Rechenschaft gezogen werden. Ihre Lebensweise, nicht aber das zerbröckelnde, kaum mehr Integrationskraft im Hinblick auf neuere moraltheologische Theorien und Begründungszusammenhänge habende alte Paradigma zur kirchlichen Einschätzung menschlicher Sexualität wird an den Pranger gestellt. So paradox es zuerst klingen mag, das Argument der drohenden Verwechslung des Segens für homosexuelle Paare mit dem Ehesakrament schleppt (gewollt oder ungewollt) die traditionelle Logik der Herabwürdigung sakramentaler Ehe zum Heilmittel eines doch

Der aus der Wissenschaftstheorie kommende Begriff des Paradigmenwechsels macht allerdings verständlich, warum sich Paradigmen derart hartnäckig halten können. Sie werden keineswegs aufgrund der empirischen Daten verworfen.

verdorbenen Triebes der Sexualität mit sich. Die im Umkreis der letzten Synode öfters benutzten Redewendungen von Kirche als „Expertin der Menschlichkeit“ und der Notwendigkeit einer „missionarischen Umkehr“ verlangen

geradezu vom kirchlichen Lehramt den längst überfälligen Schritt eines amtlich vollzogenen Paradigmenwechsels, damit auch der Beseitigung der „Leiche im Keller“ der lehramtlichen Tradition.

Der aus der Wissenschaftstheorie kommende Begriff des Paradigmenwechsels macht allerdings verständlich, warum sich Paradigmen derart hartnäckig halten können. Sie werden keineswegs aufgrund der empirischen Daten verworfen. Die Bemühung um die Entwicklung von Zusatzhypothesen, mit Hilfe derer „die abweichenden Daten“ in die gängigen und gültigen Theorien integriert werden, setzt sich nämlich solange fort, bis die Zahl der Zusatzhypothesen dermaßen groß ist, dass das zerbröckelnde Paradigma keine integrative Kraft mehr aufweist, sondern nur noch Probleme bereitet. Kirchliche Tradition kennt etliche Beispiele von solchen Vorgängen und zwar an den zentraleren Orten des christlichen Glaubens

als dem der Bewertung des Sexuallebens. (Außer man erliegt dem tragischen Trugschluss der christliche Glaube wäre mit einer bestimmten Einstellung zur Sexualität identisch.) Man braucht nur an die radikale Veränderung der theologischen Einschätzung des nachbiblischen Judentums zu denken, an die theologische Aburteilung der Atheisten oder aber an das Paradigma: „Extra ecclesiam nulla salus“. Nicht zuletzt muss in diesem Zusammenhang auch die Veränderung des Verhältnisses zu den Naturwissenschaften in Erinnerung gerufen werden, die ja über den Umweg des evolutiven Denkens eine neue Sicht auf kirchliche Exegese des biblischen Schöpfungsglaubens mit sich bringt.

Es ist dem Papst Franziskus zu wünschen, dass er jenen Mut aufbringt, den Johannes Paul II. 1992 gezeigt hat, als er Galilei rehabilitierte und damit den Konflikt zwischen Bibel, kirchlicher Lehre und Naturwissenschaft lehramtlich beendete. Er hat eingestanden, dass bei der Verurteilung von Galilei naturwissenschaftliche Theorien mit Glaubenslehre verwechselt wurden. Und er mahnte die Theologen (implizit auch das kirchliche Lehramt), sie sollen bei ähnlichen Zusammenhängen in Zukunft vorsichtiger sein. Ein derartiger Hinweis legitimiert die neuen Wege moraltheologischer Reflexion auch dort, wo man sie spontan nicht vermuten würde (am deutlichsten vielleicht bei der schöpfungstheologischen – vom Wortlaut der Bibel inspirierten – Verurteilung homosexueller Akte als „contra naturam“).

Er möge den Mut aufbringen, eine „kopernikanische Wende“ in Sachen theologischer Deutung gelebter Sexualität zu vollziehen.

Die Rehabilitierung von Galilei macht aber auch auf die Opfer eines sich vollziehenden Paradigmenwechsels aufmerksam. Und damit sind wir bei den einleitenden Bemerkungen zu diesem Text angelangt. Eine Gruppe von Opfern der bisher ausgebliebenen Beseitigung der „Leiche im Keller“ stellen die Mütter, die sich bei der Beichte der Tolerierung der homosexuellen Beziehungen ihrer Söhne anklagen und darunter auch entsetzlich leiden. Richtet man den Fokus der Aufmerksamkeit auf sie, so wird man in dem kurzen Text, den die Mitglieder des Circulus Germanicus bei der Familiensynode 2015 formuliert haben, geradezu einen prophetischen Akt in Richtung der erhofften Beseitigung des Ballastes sehen. Leider wurde der Text weder in den Schlussbericht der Synode, noch in „Amoris laetitia“ aufgenommen. Trotzdem stellt er schon so etwas wie den ersten Schritt eines symbolischen Rehabilitierungsaktes dar: „Im falsch verstandenen Bemühen, die kirchliche Lehre hochzuhalten, kam es in der Pastoral immer wieder zu harten und unbarmherzigen Haltungen, die Leid über Menschen gebracht haben, insbesondere über ledige Mütter und außerehelich geborene Kinder, über Menschen in vorehelichen und nichtehelichen Lebensgemeinschaften, über homosexuell orientierte Menschen und über Geschiedene und Wiederverheiratete. Als Bischöfe unserer Kirche bitten wir diese Menschen um Vergebung.“

Da mit der Bitte um Vergebung auch der Wille zur Besserung verbunden ist, bleibt zu hoffen, dass die Kirche auch den Grund erkennt und diesen dann auch beseitigt, der diese derart verschiedene Gruppen von Menschen unter einer gemeinsamen Kategorie der Opfer eines alten Paradigmas verbindet. Auf diese oder

jene Weise lebten und leben sie ihre Sexualität, ohne dass diese durch das Sakrament der Ehe legitimiert wurde.

Längst liegt der „sensus fidelium“ in Sachen Sexualeben woanders. Wir alle sollen also beten für Papst Franziskus. Er möge den Mut aufbringen, eine „kopernikanische Wende“ in Sachen theologischer Deutung gelebter Sexualität zu vollziehen, jenen Schritt also zu wagen, den das Zweite Vatikanische Konzil unterlassen hat: Explizit Abschied nehmen vom alten Paradigma der Unkeuschheit des verdorbenen Triebes. Damit würde nicht nur die vom ihm in „Amoris laetitia“ so oft zitierte Logik des „Hohen Liedes“ neue spirituelle Kraft entfalten.

Auch all jene Fronten, an denen immer noch Positionskriege in Sachen Sex geführt werden, würden einer sinnstiftenden Diskussion über verantwortlich gelebte Sexualität Platz machen. Der inzwischen wiederbelebte Vorschlag, nicht so viel über Sexualität zu reden, sondern über die Liebe, beschwichtigt solange, solange der „Keller“ der kirchlichen Tradition nicht geräumt ist. Der Wert dieser Räumung würde sich auch ad intra und ad extra „bezahlbar“ machen. Ad intra könnte dann eine vertiefende Reflexion über den sakramentstheologischen Wert der Ehe und die Bedeutung der vielen möglichen Sakramentalien (wie etwa die Segnung der homosexuellen Paare) geführt werden. Ad extra würde dieser Akt den denkbar größten Impuls zur Überwindung jeder religiös motivierten homophoben Haltung geben. Franziskus würde damit der Kirche einen „Befreiungsschlag“ schenken und auch ein neues Zeichen der „missionarischen Umkehr“ des Lehramtes gerade im Kontext der Begegnung von Religionen geben.

Literatur

Die im Text genannten kirchlichen Dokumente sind abrufbar unter www.vatican.va und www.dbk.de.

Adam, seine Äpfel – und Evelyn



Florian Baab

Dr. theol., Dr. phil, Vertretungsprofessor für Katholische Theologie an der Universität Hamburg

Die christliche Ikonografie ist bekanntlich reich an Kreuzen, Mariendarstellungen und meist tauben- oder feuerförmigen Visualisierungen des Heiligen Geistes, darüber hinaus auch an gotischen Drachen, barocken Engelsputten und (nicht zuallerletzt) einer Vielzahl sich durch die Epochen ziehender Antisemitismen. Lassen wir die letzten einmal beiseite, steht bei den meisten dieser Versuche die Herausforderung im Mittelpunkt, sich dem Unnahbaren mit Mitteln der Kunst eben doch ein Stück weit anzunähern. Was gute von schlechter Kunst unterscheidet, lässt sich sicherlich nicht pauschal beantworten – doch gute Kunst ist in diesem Fall vermutlich die, der es gelingt, die Transzendenz für einen Moment im Akt der Betrachtung aufblitzen zu lassen. Das vermag wahrscheinlich nicht jede in schwerem Öl gemalten Muttergottes aus dem 19. Jahrhundert, aber Michelangelos Pieta, Carraviagos Ungläubiger Thomas oder Wassilji Wereschtschagins Nacht über Golgotha stehen bei vielen Menschen dafür, dass Kunst zumindest manchmal in der Lage ist, die Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz etwas durchlässiger scheinen zu lassen.

Doch gilt das für alle christliche Kunst? So wie Theologie nicht nur Rede von Gott, sondern – wahrscheinlich noch viel häufiger – Rede vom Menschen ist, so wird auch in biblisch inspirierten Kunstwerken viel über unsere menschliche

So wie Theologie nicht nur Rede von Gott, sondern – wahrscheinlich noch viel häufiger – Rede vom Menschen ist, so wird auch in biblisch inspirierten Kunstwerken viel über unsere menschliche Lebenswelt und unsere menschlichen Freuden und Dilemmata ausgesagt.

Lebenswelt und unsere menschlichen Freuden und Dilemmata ausgesagt. Es gibt vermutlich ein Motiv in der reichen Bildergeschichte des Christentums, für das dies noch mehr als für alle anderen gilt: Die Darstellung des sogenannten „Sündenfalls“ (2,4 - 3,24). Adam und

Eva, die verbotene Frucht, die Schlange, die Vertreibung aus dem Paradies: Hieran haben sich die Großen der Kunstgeschichte auf ganz unterschiedliche Weise versucht. Die Darstellungen Lukas Cranachs des Älteren sind bekannt für ihren präzisen Minimalismus und dafür, dass heranwachsendes Blätterwerk exakt die richtigen Körperstellen verdeckt. Bei Peter Paul Rubens sind zu Füßen Adams und Evas Kaninchen und Löwe, Tiger und Pfau, Fuchs und Nilpferd zu einem friedlichen Gesamtpanorama versammelt – ein Bild, das sich, wie der Betrachter weiß, bald zugunsten des darwinistischen Arterhaltungskampfes (von dem Rubens freilich noch nichts wusste) auflösen wird. Rembrandt van Rijn wiederum hat die Szene in einer Radierung festgehalten, in der ein mahrend den Zeigefinger erhebender Adam von einer spitzbübisch dreinblickenden Eva die Frucht gereicht bekommt. Die Schlange, noch im Besitz ihrer Klauen, die sie, wie der bibelfeste Betrachter weiß, bald verlieren wird, beobachtet aufmerksam, was als Nächstes geschehen wird.

Worin eigentlich liegt die bis heute ungebrochene Faszination der „Geschichte von Adam und Eva“? Wer angesichts dieses Mythos auf ein vermeintlich archaisches Frauenbild verweisen möchte („die Frau, die du mir beigelegt hast, hat mich verführt“) verfehlt den Kern der Erzählung, da es hier um eine zutiefst menschliche Disposition geht: Menschwerdung bedeutet Abschiednehmen vom paradiesischen Zustand der Einheit mit der Natur; der Mensch, der vom Natur-

zum Kulturwesen wird, ist insofern heimatlos und muss sich selbst darum bemühen, die verlorene Einheit – christlich: die Einheit mit Gott – wiederherzustellen. Da man den christlichen Interpretationsrahmen der sogenannten „Sündenfallzählung“ nicht einmal teilen muss, erklärt sich, weshalb selbst überzeugte Atheisten wie etwa der englische Philosoph und Kulturpessimist John Gray ihr mit großer Ehrfurcht begegnen.

Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich nicht nur die Malerei, sondern seit dem 20. Jahrhundert zunehmend auch der Film für die Paradieserzählung interessiert

Menschwerdung bedeutet Abschiednehmen vom paradiesischen Zustand der Einheit mit der Natur; der Mensch, der vom Natur- zum Kulturwesen wird, ist insofern heimatlos und muss sich selbst darum bemühen, die verlorene Einheit – christlich: die Einheit mit Gott – wiederherzustellen.

hat. Hierbei lässt sich über die Jahrzehnte eine immer stärkere Tendenz zur allegorisieren und freien Interpretation der Erzählmotive beobachten. Ein paar Schlaglichter: Alberto Gout hatte 1956 mit „Adam

and Eve“ den Kern der Erzählung noch zu einem Hollywood-typischen Monumentalepos ausgestaltet. Mickey Rooney verantwortete 1960 mit „The Private Lives of Adam and Eve“ einen Film, in dem eine Eva des 20. Jahrhunderts sich von ihrem Adam scheiden lassen möchte – am Ende siegt das Eheglück. Horst E. Brandt konzipierte 1973 mit „Eva und Adam“ (!) für das DDR-Fernsehen eine vierteilige Filmproduktion, in der verschiedene Probleme der Frau-Mann-Beziehung beleuchtet werden. Im ungarischen Zeichentrickfilm „Az ember tragédiája“ (englisch: The Tragedy of Man), 2011 von Marcell Jankovics veröffentlicht, wird Adam nach dem Sündenfall von Luzifer, der ihn verschiedene Verkörperungen annehmen lässt, durch die gesamte Weltgeschichte geführt – um sich schließlich gegen die teuflische Versuchung und für die von ihm schwangere Eva zu entscheiden.

Im Bereich der Spielfilme haben sich in jüngerer Zeit zwei Werke durch eine besonders freie Interpretation der Paradieserzählung hervorgetan – Adams äbler (2005) und Adam und Evelyn (2018). Beide Filme erlauben sich maximale Autarkie im Umgang mit dem ursprünglichen Mythos, und gerade deshalb legen sie Interpretationsmöglichkeiten – Transformationen – offen, die sich so nicht unmittelbar aus ihm erschlossen hätten.

Dänische Paradies-Delikatessen

Die dunkelschwarze Komödie Adams äbler (deutsch: Adams Äpfel) wurde vom dänischen Regisseur Anders Thomas Jensen inszeniert. Jensen ist nicht nur ein Großmeister des Grotesken, sondern auch ein Perfektionist der Bildästhetik: Kleinkale Innenräume, Landschaften und Close-Ups der Schauspieler sind perfekt in Szene gesetzt, und noch jede Pflanze, durch die ein herannahendes Auto fährt, ist ein optischer Hochgenuss. Der Film lebt vom Widerspruch dieser Ästhetik zur Zerrissenheit seiner Akteure. Jensen lässt den aus dem Gefängnis entlassenen Neonazi Adam (Ulrich Thomsen) auf den grundgütigen Pfarrer Ivan (Mads Mikkelsen) treffen. Die Erwartungshaltung der Zuschauer wird in den ersten Minu-

ten durch Klischees im Übermaß bestätigt: Auf der Autofahrt zum Pfarrhaus hält Ivan einen Vortrag über seinen Glauben an das unbedingt Gute im Menschen, der glatzköpfige Adam glotzt finster – und schweigt. Im Pfarrgarten steht ein Apfelbaum. Ivan ermutigt Adam, sich für die kommenden Wochen ein Projekt zu setzen. Adam macht den sarkastischen Vorschlag, einen Apfelkuchen zu backen – Ivan, dem Sarkasmus fremd ist, willigt ein.

Bald bekommt die Fassade der heilen Pfarrhauswelt erste Risse. Der Pfarrer hat bereits zwei andere arme Seelen bei sich aufgenommen. Gunnar ist ein ehemaliger Tennisprofi, der zum Kleptomanen und Säufer geworden ist, Khalid ein verurteilter Tankstellenräuber. Obwohl Ivan der Meinung ist, beide hätten sich prächtig resozialisiert, säuft und klaut Gunnar weiter, Khalid hat durch seine fortgesetzten Tankstellenräuberei bereits eine fünfstellige Geldsumme angehäuft. Ivans Sohn Christopher ist schwerbehindert, Ivan behauptet, dem Jungen gehe es prächtig. Und: „Gott ist auf meiner Seite, Adam.“

Der zynische Hausarzt Dr. Kolberg berichtet Adam von Ivans Vergangenheit: Seine Mutter starb bei seiner Geburt, sein Vater hat ihn vergewaltigt, seine Frau hat Suizid begangen, er leidet an einem Hirntumor. Um die Realität auszublenden, hat Ivan das „Ravashi-Syndrom“ entwickelt, die Leugnung offensichtlicher Übel durch eine harmonisierende Sicht auf die Welt. Adam, der Misanthrop mit dem Hitlerbildchen im Zimmer, macht es sich zur Mission, Ivan von der grausamen Realität zu überzeugen. Er scheitert zunächst. Adam bricht Ivan die Nase, Ivan fährt ins Krankenhaus, kommt verstümmelt zurück und macht weiter, als wäre nichts gewesen. Einem Nazi-Kollegen erzählt Ivan: „Der ist nicht ganz dicht. Haust du dem in die Fresse, hält er dir die andere Seite hin.“

Bald jedoch vollzieht sich ein turbulenter Rollenwechsel. Adams Projekt, Ivans harmonisches Weltbild zu zerstören, scheint zu gelingen. Schlüsselsatz: „Gott hasst dich!“ Der Apfelbaum leidet. Krähen, Würmer, ein Blitz schlägt ein. Schließlich wird es grotesk – zur Spoilervermeidung nur so viel: Es gibt Schießereien mit Nazis im schönsten Splatter-Stil, weitere Tankstellenräubereien, eine schwangere Frau säuft mit Gunnar um die Wette, und einer Hauptfigur wird ins Gesicht geschossen. Irgendwie aber siegt zuletzt doch Ivans Weltbild – und am Ende gibt es Apfelkuchen.

Die Moral von „Adams Äpfel“ ist, wie schon in der originalen Paradieserzählung, nicht ganz einfach auf den Punkt zu bringen, da beide Hauptfiguren Identifikationspotential in sich tragen. Aber das ist wohl genau der Punkt. Ganz ehrlich:

Die Moral von „Adams Äpfel“ ist, wie schon in der originalen Paradieserzählung, nicht ganz einfach auf den Punkt zu bringen, da beide Hauptfiguren Identifikationspotential in sich tragen.

Sind wir nicht alle ein bisschen Ivan? Ohne Schönrednerie, ohne die Perspektive, dass alles, was bei uns bis hierher objektiv schiefgelaufen ist, irgendwie schon Sinn ergibt, kämen wir sicherlich nicht gut durchs Leben.

Und eine Affinität zur Religion mag eine solche Deutung der Realität (die nicht gleich zwingend Realitätsflucht sein muss) zusätzlich unterstützen. Aber anderer-

seits: Sind wir nicht alle auch ein bisschen Adam? Geht es uns nicht mitunter auf die Nerven, wenn Menschen aus unserem näheren oder fernerem Umkreis sich eine Sicht der Welt zurechtmachen, in deren Zentrum sie selbst stehen und in der eigentlich alles ganz in Ordnung ist – auch wenn das in vielerlei Hinsicht eigentlich nicht der Fall ist? Und nervt es uns nicht zusätzlich, wenn derlei gerade im Namen der Religion geschieht?

Der Ivan und der Adam in uns, darauf läuft es wahrscheinlich hinaus, müssen lernen, miteinander klarzukommen, so wie es die beiden auch am Ende des Films versuchen. Neutraler Vermittler zwischen beiden Welten ist der Apfelbaum: Auch ein Apfel reicht noch für einen Kuchen.

Das Paradies im Autorenkino

Ganz anders kommt „Adam und Evelyn“ daher, ein Film, der im Sommer und Herbst 1989 angesiedelt ist und vom ostdeutschen Regisseur Andreas Goldstein in Szene gesetzt wurde. Es ist – so viel lässt sich definitiv sagen – ein mutiger Film, schon allein der Inszenierung wegen: Die Anleihen beim Programmkinofilm der 1960er und 1970er Jahre sind unverkennbar, es gibt keine schnellen Schnitte, keine Kamerafahrten, stattdessen minutenlange statische Bilder von Landschaften und Menschen, ohne Musik und einzig mit Vogelgezwitscher im Hintergrund. Wer sich zu sehr an die inzwischen gängige „Tatort“- und „Breaking Bad“-Ästhetik gewohnt hat, den überfällt die Statik des Films wie ein Schock.

Was passiert? Eigentlich sehr viel, aber das sehr langsam: Adam, ein Damenschneider, wohnt mit seiner Freundin Evelyn zusammen. Evelyn erwischt Adam in flagranti mit einer seiner Kundinnen, woraufhin sie, zutiefst verletzt, mit einem befreundeten Paar in den Ungarn-Urlaub fährt. Adam, der sehr an seinem Leben in der DDR, aber eben auch sehr an Evelyn hängt, fährt hinterher. Es folgen beiderseitige Verwirrungen in Liebesdingen, zudem werden eine Anhalterin, ungarische Grenzbeamte, ein westdeutscher Zellbiologe auf der Suche nach dem ewigen Leben und eine Schildkröte involviert. Die Mauer fällt (allerdings sieht man nie ekstatische Menschenmassen und Trabi-Kolonnen, nur die Radiosprecher im Hintergrund verkündigen den Stand der Dinge) – und immer kann Adam nicht anders, als Evelyn überallhin zu folgen, auch, weil er keine Alternative dazu sieht.

Hat also Evelyn ihren Adam verführt, die Sicherheit des Ostens gegen die für ihn schwer erträgliche Freiheit des Westens einzutauschen? Oder muss Adam von ihr verführt werden, da die Statik seines vermeintlich paradiesischen Lebens sich sowieso nicht aufrechterhalten lässt?

Adam wäre offensichtlich gerne in einem Paradies geblieben, das für ihn aus kleinen, überschaubaren Tätigkeiten zwischen Schneiderwerkstatt, Garten und erfreuten Kundinnen besteht, und das alles abgesichert durch die ständige Präsenz von Evelyn. Evelyn dagegen will raus aus ihrer Gastronomieausbildung

ins Offene jenseits der Grenze. Hat also Evelyn ihren Adam verführt, die Sicherheit des Ostens gegen die für ihn schwer erträgliche Freiheit des Westens einzutauschen? Oder muss Adam von ihr verführt werden, da die Statik seines vermeintlich paradiesischen Lebens sich sowieso nicht aufrechterhalten lässt?

Und braucht Evelyn umgekehrt ihren freundlich-passiven Adam als Ruhepol im eigenen Leben? Ob Adam und Evelyn glücklich werden miteinander und in der neuen Welt, bleibt offen. Am Anfang saßen Adam und Evelyn im verwilderten Garten ihres Hauses, am Ende stehen sie am Fenster einer Etagenwohnung in einer westdeutschen Großstadt: „Willst du Tee oder Kaffee?“ „Egal.“ „Tee oder Kaffee?“ „Was du willst.“ „Also Tee.“ Schnitt, Abspann.

Ambivalente Paradiese

Was bleibt heute von Adam und Eva? Oder um mit einer auch im pastoralen Bereich inzwischen verbreiteten Verzweckungsmetaphorik zu sprechen: Hat die

Freiheit und Vollkommenheit sind offensichtlich nicht realisierbar, schon gar nicht gemeinsam. Die Ideale, die wir erreichen wollen, haben einen häufigen Hinderungsgrund: uns selbst.

Erzählung noch „Aktualität“ oder „Relevanz“? Relevanz sicher, aber eben nicht aufgrund einer nur momenthaft gegebenen Aktualisierbarkeit. Die Paradieserzählung ist relevant aufgrund ihrer Universalität. Freiheit und Vollkommenheit sind offensichtlich nicht

realisierbar, schon gar nicht gemeinsam. Die Ideale, die wir erreichen wollen, haben einen häufigen Hinderungsgrund: uns selbst. Die kleinen Paradiese, die wir uns schaffen, sind vergänglich. Die vermeintlich einfache Dualität von Gut und Böse verliert ihre Eindeutigkeit bei näherer Betrachtung. Heilige können einen in den Wahnsinn treiben, auch in Nazis wohnt eine gute Seele. Der Satz „Gott ist auf meiner Seite“ ist genauso falsch wie der Satz „Gott hasst dich“.

Was dann? Gott hat Humor, das trifft es vermutlich schon besser. Und: solange wir in der Lage sind, das Paradiesische im Kleinen zu genießen, kann das Große ruhig warten.



Streaming-Optionen für
Adams Äpfel



Streaming-Optionen für
Adam und Evelyn

Das himmlische Licht Gottes

Kunst als Brücke zur Transzendenz?



Maike Maria Domsel

Dr. theol., Privatdozentin im Bereich der Religionspädagogik an der Universität
Bonn und Lehrerin am Ernst-Moritz-Arndt-Gymnasium in Bonn

Thematische Hinführung und Problemaufriss

Die Präsenz des Krisenhaften

„Wir leben in einem Zeitalter der Unsicherheiten, Ungewissheiten“¹ und der „Fragmente.“² Weltweite Krisenherde wie politische Unruhen, kriegsrische Auseinandersetzungen auch innerhalb Europas und hierdurch erzwungene Fluchtbewegungen³, aber auch das zunehmende Bewusstsein über die Zerstörung der Umwelt erschüttern das Leben des zeitgenössischen Menschen. Hierdurch macht sich ein Gefühl von Unsicherheit und Verwundbarkeit breit. Bislang existierende Gewissheiten, (scheinbare) Wahrheiten und der Status Quo werden vermehrt infrage gestellt, was nicht zuletzt als eine Aufforderung zu einer differenzierten Auseinandersetzung und Wahrnehmung im Sinne der etymologischen Bedeutung des Begriffes Krise (altgriech. *crisis*) verstanden werden kann.

Indes wird eine solche Auseinandersetzung erschwert, weil das, was beunruhigt, oft unanschaulich bleibt, so dass das Unbeherrschbare in der Imagination der Bedrohten zu einer gewaltigen Größe wachsen kann – eine Situation, die durchaus an die apokalyptischen Texte der Bibel erinnert. Biblische Texte bzw. eine Auseinandersetzung mit ihnen sind jedoch den meisten zeitgenössischen Menschen wenig vertraut. Dies führt dazu, dass das Potenzial der biblischen Sprache, dasjenige zu benennen, was (abstrakt) bedrohlich und beängstigend wirkt, nicht

Wie und vor allem wodurch können gegenwärtig lebende Menschen erreicht werden und dasjenige zur Sprache kommen, was diese besonders (be)trifft und angeht?

zum Tragen kommen kann und jenem seine absolute Bedrohlichkeit nicht genommen wird. Eine zunehmende religiöse Sprachlosigkeit⁴ in pluralen und säkularen Gegenwartsgesellschaften

verhindert eine solche Artikulation. Folglich stellt sich nicht nur die Frage nach alternativen Wegen, welche dazu beitragen, mit Unsicherheit und Bedrohung leichter umgehen zu können, sondern auch nach der diesbezüglichen Rolle von Spiritualität im Allgemeinen und religiösen Institutionen im Besonderen: Wie und vor allem wodurch können gegenwärtig lebende Menschen erreicht werden und dasjenige zur Sprache kommen, was diese besonders (be)trifft und angeht? Wie können solche Themen, Fragen und Anliegen in Relation zu einem Darüber-Hinaus im Sinne einer Einbettung in einen größeren Sinnzusammenhang gesetzt werden, der aus religiöser Sicht gemeinhin als Gott bezeichnet wird? Welchen Beitrag können Institutionen wie die katholische Kirche zu all dem leisten?

Zeitzeichen

Hinsichtlich des zuletzt Genannten ist zu sagen, dass neben den bereits genannten globalen und gesellschaftlichen Krisen auch eine Krise der Institutionen, insbesondere der religiösen Institutionen, auftritt, wenn diese sich etwa aufgrund schwindender Autorität und weltweiter Proteste in ihrer Existenzgrundlage bedroht sehen und somit in eine Krise geraten. Eine solch existentielle Krise betrifft auch die Kirchen, insbesondere die katholische Kirche, die oftmals in einem Atemzug mit dem Begriff „Kirchenkrise“ genannt wird. „Krise“ beschreibt in diesem Fall den schwindenden Einfluss kirchlicher Strukturen in der Gesellschaft, was sich etwa in steigenden Austrittszahlen, Priestermangel und Kirchenschließungen zeigt. Die Gründe für diese Entwicklungen sind von vielfältiger Natur und zumin-

1 Vgl. Armstrong, *The Great Transformation*, xvi.

2 Habringer-Hagleitner, *Spiritualitätsbildung in „flüchtiger Moderne“*, 35. Auf die Gesamtsituation des zeitgenössischen Menschen bezogen: Vgl. Berry, *The dream of the earth*, 194.

3 Vgl. Nuscheler, *Globalisierung und ihre Folgen*, 24-25.

4 Vgl. Gärtner, *Zeit, Macht und Sprache*, 239-276.

Insgesamt scheint die Kirche heutige Menschen kaum mehr zu erreichen.

dest nicht nur auf den Missbrauchsskandal bzw. auf die Kritik an seiner Aufarbeitung zurückzuführen, auch wenn dies sicherlich (zurecht) eine maßgebliche Rolle spielt. Insgesamt scheint die Kirche heutige Menschen kaum mehr zu erreichen. So wird die kirchliche Sprache bzw. – ganz generell – der ekklesiale Habitus von vielen als „blutleer“, lebensfern, unverständlich und somit als wenig erbauend empfunden.⁵

Hinsichtlich des Gesagten ist jedoch auch zu bedenken, dass der postmoderne Mensch möglicherweise gar nicht mehr erreicht werden möchte bzw. keine dringende Notwendigkeit mehr hierfür sieht, weil er – aller existentiellen Bedrohung zum Trotz – sein Leben selbst bestimmen will, sozusagen ohne institutionellen Rat. Letzteres würde der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung entsprechen, dass die Kirchen im Zuge des Individualisierungsprozesses bzw. der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung ihr sinnstiftendes Monopol haben aufgeben müssen und somit Platz gemacht haben für eine Vielfalt der Spiritualitäten, aber auch Nicht-Spiritualitäten, sprich dem Atheismus.⁶

Prinzipiell findet durch die gesellschaftlich-funktionale Differenzierung eine Beschränkung des Religiösen auf einen weitgehend eigenen, separierten Bereich neben Politik, Wissenschaft, Kunst etc. statt.⁷ Hierbei werden gerade religiöse Institutionen oft als zu ideologisch, verstörend und bedrohlich wahrgenommen, weswegen sie zumindest in der breiten Öffentlichkeit sehr deutlich an Zuspruch verloren haben.⁸ Andere scheinen hingegen überfordert mit der zunehmenden

Mit Blick auf spirituell-religiöse Zeitzeichen insgesamt sind demnach gewisse Spannungen zu verzeichnen zwischen Säkularisierungstendenzen einerseits und einem Wiedererstarke[n] spirituell-religiöser Suchbewegungen andererseits.

Pluralität und sehnen sich nach klaren Regeln und Organisationsstrukturen, was nicht selten als Rechtfertigung für eine retrograde, patriarchal ausgerichtete Organisations- und Autoritätsstruktur dient, die bisweilen fundamentalistische Züge annehmen kann.⁹

Mit Blick auf spirituell-religiöse Zeitzeichen insgesamt sind demnach gewisse Spannungen zu verzeichnen zwischen Säkularisierungstendenzen einerseits und einem Wiedererstarke[n] spirituell-religiöser Suchbewegungen andererseits. Letztere bleiben oft unbestimmt, d.h. ohne Gottesbild und gehen teils ihren „sehr eigenen Weg“, auch und gerade vor dem Hintergrund der soeben explizierten, von vielen als stärker empfundenen Präsenz des Krisenhaften.

Insgesamt handelt es sich um eine ebenso komplexe wie herausfordernde Situation, die Kirche gleichsam anfragt und auffordert, auf die soeben dargelegten Umstände zu reagieren und entsprechende Veränderungen vorzunehmen, vielleicht sogar eine Art Neuanfang zu wagen, um den Kontakt zu gegenwärtig lebenden Menschen nicht zu verlieren. Diesbezüglich ist zu fragen, von welchen Impulsen bzw. Erkenntnissen ein solcher Neuanfang ausgehen könnte. Dieser Frage möchte ich in dem vorliegenden Beitrag nachgehen.

5 Woppowa, Religionsdidaktik, 42.

6 Vgl. Woppowa, Religionsdidaktik, 42.

7 Vgl. Woppowa, Religionsdidaktik, 42.

8 Vgl. von Stosch, Komparative Theologie, 10.

9 Vgl. Riesebrodt, Die Rückkehr der Religionen, 289.

Die renovierte Abtei Tholey: Ein Wegweiser für kirchliche Erneuerung?

Hierzu möchte ich den Blick auf eine Begebenheit lenken, welche zumindest auf den ersten Blick nur wenig mit den zuvor gestellten Fragen in Verbindung zu stehen scheint. Die Rede ist von der groß angelegten Renovierung der Abteikirche im saarländischen Tholey. (Abbildung unten) Während zurzeit nicht wenige Kirchen aufgrund der weiter oben dargelegten Entwicklungen profaniert werden, wurde im beschaulichen Tholey eine komplette Kirche durch private Spenden äußerst aufwendig renoviert bzw. neugestaltet. Alle vorhandenen Fenster des

Sakralbauten sollten für zeitgenössische Menschen verständlich werden.

Künstlers und Tholeyer Mönches Robert Klöck aus den 1960er Jahren wurden durch neue ersetzt, zum einen, weil diese mit der Zeit marode geworden sind, zum anderen, weil die abstrakten Darstellungen der alten Fenster von den Menschen von heute nicht mehr verstanden werden. Dahingehend äußert sich auch der Geschäftsführer der Abtei, Pater Wendelinus: „Die Klöck-Fenster passen nicht mehr in eine Theologie des 21. Jahrhunderts. Sakralbauten sollten für zeitgenössische Menschen verständlich werden und zudem einen Anlass bieten, mit ihnen über das, was sie bewegt, ins Gespräch zu kommen und ihnen etwas zu geben.“¹⁰ Ihm zufolge soll die Theologie des 21. Jahrhunderts neu kontextualisiert werden, da die Bauten nach neuen Artikulationsmitteln, nach neuer Sprache verlangen.

¹⁰ Das Zitat stammt aus einem leitfadengestützten Interview der Autorin mit Pater Wendelinus Naumann OSB am 14.10.2022.



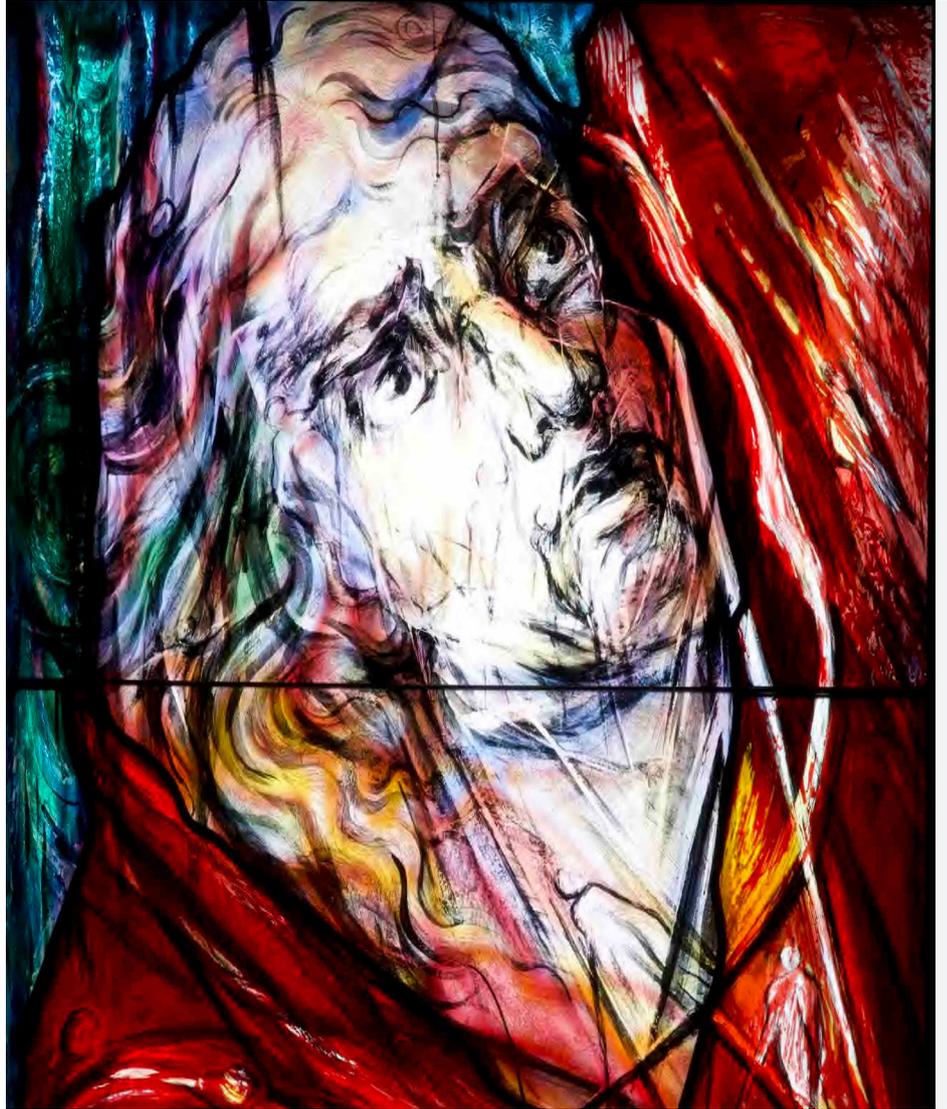


Abbildung 1: "Kuno" - in situ - Detail, © Mahbuba Elham Maqsoodi
Foto © Atelier Maqsoodi (24.01.2023)

Die deutsch-afghanische Künstlerin Mahbuba Maqsoodi gestaltete den Großteil der Fenster, Gerhard Richter, einer der bekanntesten Künstler der Gegenwart, drei weitere. Hierbei sind von Mai 2018 bis März 2021 Kunstwerke von Weltrang entstanden, die Tholey international bekannt gemacht haben und geradezu wie ein Publikumsmagnet wirken: Während vielerorts die Kirchen leer sind, kann sich die Tholeyer Abteikirche Mauritius über zahlreiche Besucher:innen aus nah und fern freuen. Indes ist mit Blick auf diese besondere Situation die Frage zu stellen, warum all diese Menschen nach Tholey strömen. Nur aufgrund der Kunstwerke oder spielen doch auch spirituelle bzw. religiöse Aspekte eine Rolle? Falls ja, worin könnte diesbezüglich der Vorbildcharakter bzw. das transformative Potential liegen?

Doch bevor diesen Fragen auf den Grund gegangen wird, soll zunächst ein Eindruck von der besagten Kunst vermittelt werden, bevor deren Botschaft im Kontext der gotischen Kirchenarchitektur ergründet werden soll.

Neue (Welt)kunst in alter Abtei

Überblick

Die frühgotische Abtei Tholey ist das älteste Kloster auf deutschem Boden. Durch die Renovierung erstrahlt es in neuem Glanz. Während die Werke Maqsoodis von kräftigen Farben und Flächen geprägt sind, die über die Begrenzung der Fenster hinausführen (Abbildung 1), weichen Richters symmetrieverliebte postfigurliche Strukturfixierungen jeglicher Form und bestechen durch ihre Farbigkeit und Abstraktion (Abbildung 2). Dabei erinnert ihr Farbverlauf an die Muster frühgotischer Fenster, die in der Reihung gleicher Elemente die göttliche Harmonie feierten.

Maqsoodis gegenständliche und zeitgenössische Kompositionen stellen Themen und prägende Personen des Alten und Neuen Testaments in einer ausdrucksstarken und auch rätselhaften Weise dar, die auf das Verborgene, das Transzendente verweist. Der Künstlerin gelingt es, die biblischen Geschichten, die vielen zeitgenössischen Menschen zu weit weg erscheinen oder (durch theologische Diskurse) unverständlich geworden sind, mit dem Hier und Jetzt und vor allem mit den Sorgen und Nöten heute lebender Menschen in Verbindung zu bringen. Auf sensibel-empathische Weise schafft Maqsoodi Identifikationspotential: Die Ge-

Auch wenn die Betrachter:innen noch nie von den dargestellten biblischen Figuren etc. gehört haben, schlagen die dargestellten Emotionen Brücken über die Zeiten hinweg. Menschliche Aspekte jenseits eines theologischen Kanons kommen zum Tragen.

sichter und Haltungen ihrer Figuren drücken die gesamte Gefühlspalette von Liebe und Freude bis hin zu Angst und Verzweiflung aus.¹¹ (Abbildung 3) Auch wenn die Betrachter:innen noch nie von den dargestellten biblischen Figuren etc. gehört haben, schlagen die

dargestellten Emotionen Brücken über die Zeiten hinweg. Menschliche Aspekte jenseits eines theologischen Kanons kommen zum Tragen. Die Fenster rühren an existentielle Fragen, die sich alle Menschen stellen – unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. Jedoch werden seitens Maqsoodis keine fertigen Antworten transportiert, da die Künstlerin diese auch nicht vorgeben will. Ihr Werk ist als

¹¹ Vgl. Video ARD-Mediathek: Das undurchdringliche Licht Gottes.



Abbildung 2: „Reflexion“ – Entwurf – Richter / Maqsoodis Reflexion – „Legionär“ -Detail, © Gustav van Treeck GmbH, München / Gerhard Richter 2020
Foto © Atelier Maqsoodi (24012023)



Abbildung 3: „Satan'ssturz“ - in situ - Detail, © Mahbuba Elham Maqsoodi
Foto © Atelier Maqsoodi (24012023)

Aufforderung zu verstehen, selbst Fragen zu stellen. Maqsoodis Figuren zeugen von der Widersprüchlichkeit und Zerrissenheit der Welt – ein ehrliches Zeugnis, welches dazu einlädt, diese gemeinsam auszuhalten.¹²

Vertraute Ambiguität: Satanssturz, heiliger Kuno, Adam und Eva

Von einer solchen Ambiguität zeugt auch der von Maqsoodi gestaltete, generell selten dargestellte Satanssturz im großen, langen Westfenster, der im Lukas-Evangelium beschrieben ist (vgl. Lk 10, 18: „Da sagte er zu ihnen: Ich sah den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen.“). (Abbildung 4) In dem Fenster verweist der Erzengel Michael den Teufel keineswegs mit dem Schwert, sondern mit dem Finger aus dem Himmel, was als Hinweis darauf zu verstehen ist, dass das Wort stärker ist als die Waffe, und dass die einzig wirkungsvolle Waffe nur im göttlichen Wort gesucht werden kann. Nichtsdestotrotz: Paradies und Waffen? Stellt dies nicht einen grundsätzlichen Widerspruch dar? Sicher. Berührt aber die Darstellung aufgrund dieser Ambiguität nicht noch stärker, weil eben das Widersprüchliche bzw. das Ambig-Fragmentarische gerade uns postmodernen Menschen so vertraut ist? Ein weiteres Beispiel, welches als Indiz für eine erschütterte Wirklichkeit und als Zeichen einer noch nicht erlösten Welt verstanden werden kann, ist Maqsoodis Darstellung des heiligen Kuno. (Abbildung 1) Der zeigt eine Geste der Abwehr als er die Bischofswürde empfängt. Soll dies seine Angst vor der Last des Amtes illustrieren? Jedenfalls scheint auch der Kirchenmann den Zweifel zu kennen.¹³



Abbildung 4: „Satanssturz“ - Vorlage für das Medium Glas / Malerei Detail, © Mahbuba Elham Maqsoodi, Foto © Atelier Maqsoodi (24012023)

Adam und Eva sitzen einander gegenüber, ohne einander zu erkennen. Jeder von ihnen hält eine Frucht in der Hand. Anders als im biblischen Text scheint die Initiative zum jeweiligen Genuss von dem entschlossener wirkenden Adam auszugehen. Die eine biblische Schlange ist zu einer serpentin trinitas erweitert, die machtvoll von oben das erste Menschenpaar bedrängt. Während Eva auf Adam schaut, geht sein Blick über Eva hinweg auf die Schlange oberhalb ihres Kopfes: Versuchung wird nicht durch das angeschaut Gegenüber provoziert, sondern durch ein Verfehlen des anderen im Blick auf das, was über ihm ist. Nicht Eva verführt, sondern das, was Adam in ihr sieht, weil er es sehen will. Nicht das Geschlecht ist verführerisch, sondern das, was der begehrende Blick aus dem anderen macht und worin er den anderen als solchen zwangsläufig verfehlt.

Transzendenzbezogenheit und Raum für Fantasie

Das Wirkprinzip der Fenster besticht durch Licht, Farbe und ihre kosmische Struktur. Licht bringt Glas zum Leben. Vor allem der bergende Charakter des Unendlichkeitssymbols Blau findet sich sowohl bei Maqsoodi als auch bei Richter immer wieder. Das Himmelsblau der Fenster artikuliert Transzendenzbezogenheit. Es macht den Horizont bewusst, vor dem Menschen ihr Leben verbringen. Jedes der 1,95 mal 9,30 Meter hohen Richterfenster zeigt fünf Motive, die sich gespiegelt wiederholen. (Abbildung 5) Es sind verspielt bunte Muster, die viel Raum für Fantasie lassen. In den strikten Symmetrien wiederholen sich Formen,

¹² Vgl. Video ARD-Mediathek: Das undurchdringliche Licht Gottes.

¹³ Vgl. Funck / Funck, Tholey: Die wichtigsten Fragen und Antworten zur Sanierung der Abteikirche.

erscheinen figürlich, sind es aber de facto nicht. Wenn man jedoch länger auf diese schaut, scheinen sie sich trotz alledem zu Figuren zu verdichten. In jedem Fall regen sie die Vorstellungskraft ihrer Betrachter:innen an. Sie wirken ornamental, kaleidoskopisch, nahezu lieblich-expressiv und damit sogar ein wenig ungewöhnlich für Richter. Der hat die eindrucklichen Muster auf der Grundlage eines abstrakten Bildes durch wiederholtes Teilen und Spiegeln entwickelt. Die Motive stammen aus seinem Künstlerbuch „Patterns“. Das Licht, das in Tholey durch das farbige Milchglas in den Kirchenraum strahlt, wirkt geradezu schöpferisch, indem die Muster der Komposition sozusagen durch dieses zum Leben erweckt werden. Hierbei dominieren in den äußeren Fenstern die Farben Rot und Blau, in der Mitte Gelb.

Produktive Spannungen

Zweifellos manifestiert sich eine produktive Spannung zwischen Maqsoodis individualitätsorientierter Fokussierung auf die einzelne Gestalt versus der kosmischen Strukturwahrnehmung in ihrer Generalität und Universalität bei Richter. Diese Spannung durchzieht die Gestaltungen der Fenster von Tholey, aber auch die Geschichte der abendländischen Theologie. Kann Tholey demnach nicht nur faszinierend, sondern ebenso repräsentativ sein?

Der repräsentative Charakter wird dadurch evoziert, dass Farbgebung, Schattenschwurf und Brechung das allgegenwärtige, alles sichtbarmachende und selbst unsichtbare Licht sichtbar machen und das Selbstverständliche, absolut Allgemeine hierdurch als faszinierende Wirklichkeit in das Bewusstsein des Menschen – auch des Postmodernen tritt. Der partielle Entzug einer Wirklichkeit (Schatten, Farbe, Dämpfung) bringt diese Wirklichkeit überhaupt erst ins Bewusstsein.

Zweifellos manifestiert sich eine produktive Spannung zwischen Maqsoodis individualitätsorientierter Fokussierung auf die einzelne Gestalt versus der kosmischen Strukturwahrnehmung in ihrer Generalität und Universalität bei Richter.

Hierin liegt übrigens das Geheimnis der Belichtung großer, bewusst unübersichtlicher, an Wälder erin-

nernder Räume in der gotischen Architektur. Alles zielt darauf ab, das allgegenwärtige Licht, das als solches nicht wahrnehmbar ist, wahrnehmbar zu machen und in das Bewusstsein zu bringen. Das liturgische Spiel mit Licht und Finsternis wird in der gotischen Architektur um das Spiel mit Farbe und Schatten erweitert. Das 18. Jahrhundert verabscheute den damit scheinbar verbundenen Kult des Halbdunkel, nicht erkennend, dass das programmatische Leitwort der Aufklärung mit keiner sinnlichen Erfahrung von Klarheit verbunden war, sondern lediglich auf einen metaphorischen Wortsinn abzielte. Metaphern aber, deren sinnliche Erfahrungsgrundlage verloren oder vergessen wird, verlieren ihre Aussagekraft, so wie der gleichmäßig lichtdurchflutete neonbeleuchtete Raum die Wahrnehmung des Lichts eher zum Verschwinden bringt. Mit diesem Verschwinden werden die beleuchteten Gegenstände in eine trügerische Eindeutigkeit gestellt.

Das gotische Spiel mit Licht und Schatten hingegen lädt zur Wahrnehmung der Dreidimensionalität des Raumes ein, indem alles, was gesehen wird, nicht in der



Abbildung 5: Drei Kirchenfenster für Tholey, Detail

Zweidimensionalität des Begriffes erscheint, sondern einen Schatten des Zweifels mit sich führt. So wie das Halbdunkel des Raumes zur tastenden Vorsicht der Bewegungen mahnt, so nähert sich das Auge suchend den mehrdimensionalen und so fragwürdig werdenden Erscheinungen.

Das, was jedoch gegenüber der Darstellungsorientierung der Gotik befremdet und sich in Tholey vom Allgemeinen abhebt, ist die durchgängige Herrschaft des Symmetrieprinzips in der Makrostruktur der Fenstergestaltung sowie der Motive: Nicht das Einzelne in seiner Besonderheit, sondern ordnungsgeprägte Strukturen kommen den Betrachter:innen ins Bewusstsein. Dabei ist die Struktur nicht blind gegenüber dem Individuellen: Die scheinbar spiegelbildlichen Entsprechungen der symmetrischen Motive bei den Richterfenstern werden durch geringfügige Abweichungen und Besonderheiten so irritiert, wie dies auch für natürliche Strukturen kennzeichnend ist. Zudem wird die klassische Farbsymbolik einer gotischen Kirche zumindest teilweise dispensiert. Leuchtendes Auferstehungs-Gelb und -Orange sucht das Auge in der Ostflucht des Altarraumes zwar nicht vergeblich, jedoch werden diese Farben durch Blautöne ergänzt, obwohl diese traditionell dem Westschiff vorbehalten sind. So befindet sich in der Mitte tatsächlich ein gelbes „Sonnenfenster“, wohingegen die rechts und links umgebenden Fenster überwiegend in Blau- und Rottönen gehalten sind. Vor allem durch die dunkleren Blautöne wird die Aufmerksamkeit weg von der



Abbildung 6: Drei Kirchenfenster für Tholey

Eindeutigkeit und Klarheit des österlichen Glaubensbekenntnisses hin zur Wahrnehmung des dunklen Lichtes in seiner Geheimnishaftigkeit und Mehrdeutigkeit gelenkt. Diese geheimnishaftige Mehrdeutigkeit der Blautöne befremdet zumindest an dieser kirchenarchitektonischen Stelle und entspricht doch der für moderne Spiritualität kennzeichnenden Ambiguität und Mehrdeutigkeit. (Abbildung 6)

Merkmale der Gotik

Jedoch auch angesichts dieser Besonderheiten gilt in Tholey das wesentliche Prinzip der Gotik: Lichterfahrung trägt zur Transzendenzeröffnung bei. Hierbei widerstrebt diese gotische Lichtmetapher jedweder engen dogmatischen Auffassung: Durch die Eröffnung von Weite, wie sie etwa durch die Kreierung von Durchbrüchen entsteht, durch die hindurchgeschaut werden kann, wird ein offe-

ner und gleichzeitig bergender Raum geschaffen, der nicht einengt, sondern eine Öffnung für eine hierüber hinausgehende Weite evoziert.¹⁴ Genau hierin liegt das Paradoxon des Gotischen: Gotik bringt das Steinschwere scheinbar zum Schweben.¹⁵

Die gotischen Baumeister wollten zutiefst beeindruckende Baudenkmäler schaffen, mit dem Ziel, eine Ahnung vom himmlischen Jerusalem und eschatologischer Vollendung zu evozieren. Leuchtende Glasfenster gab es bereits im 6. Jahrhundert in Kirchen. Im späten 9. Jahrhundert war erstmals von in den Fenstern gemalten Bildern die Rede. Seit der Spätantike wurde im Kirchenbau danach getrachtet, die apokalyptische Vision der Offenbarung des Johannes vor allem durch den geschickten Einsatz des Tageslichtes in Szene zu setzen.¹⁶ Daher wohnt gotischen Kirchen ein Schimmer von paradiesischer Ewigkeit ein.¹⁷ Das himmlische Licht Gottes wird scheinbar zum Leuchten gebracht.¹⁸ Anstelle der für die Romanik typischen dunklen und abweisenden Wände mit kleinen Fenstern sollte der Kirchenraum in der Gotik im Sinne der Verkündigung der frohen Botschaft lichtdurchflutet sein.¹⁹ Dort, wo bis bislang massive Wände für Stabilität sorgten, traten nun farbige Glasfenster, die den Kirchenraum mit undurchdringlichem Licht illuminieren²⁰ und so den Übergang von der materiellen zur immateriellen Welt symbolisieren. Ihr Leuchten galt als Emanation des göttlichen Lichtes selbst.

Durch ihre Lichtwende streben gotische Kathedralen dem Himmel zu. Sie symbolisieren Gottesnähe und Zeitlosigkeit.²¹ Über die Jahrhunderte regen sie ihre Betrachter:innen zu Andacht, Reflexion und Kontemplation an. Dabei hat die gotische Deutung des Paradieses die abendländische Eschatologie lange Zeit in eine bestimmte Richtung geführt. Nämlich dahin, dass eine Verknüpfung der

Der eschatologische Paradiesgarten weist über die primär politische Bedeutung des Reiches Gottes hinaus.

politischen Reich-Gottes-Metaphorik und der kosmischen Ordnungs- und Wachstumsmetaphorik vonstattenging, dessen positive Perspektiven im Lichte der gegenwärtigen historisch-kritisch fundierten Würdigung der Reich-Gottes-Botschaft Jesu wiederzuentdecken sind. Der eschatologische Paradiesgarten weist über die primär politische Bedeutung des Reiches Gottes hinaus. Nicht nur die Herstellung gerechter Verhältnisse zwischen den Menschen und die Rechtheit des Zueinanderseins von Gott und Welt (Gerechtigkeit Gottes im biblischen Sinne), sondern der die ganze Schöpfung umfassende Schalom Gottes findet als Erfahrung wohlthuender kreatürlicher Rechtheit ihren künstlerischen Ausdruck in den anheimelnden Gestaltungen der Paradiesmotive in gotischen Kirchen.

Tholey: Ein Modell für zeitgenössische Transzendenzeröffnung?

Könnte genau in dieser Betrachtung eine Möglichkeit bzw. ein Modell für zeitgenössische Transzendenzeröffnung bzw. -erfahrung liegen, ein gleichzeitig wohl bekannter und doch neuer Weg, der Menschen das Paradies auf Erden zumindest ein wenig näherbringt, indem der beeindruckende Raum irdische Lasten zwar nicht vergessen macht, aber diese aus einer anderen, göttlichen Perspektive neu beleuchtet und bearbeitet, dabei bergend wirkt und gleichzeitig die geistige Freiheit des (postmodernen) Menschen nicht nur respektiert, sondern gewissermaßen

14 Vgl. Schedl, Die Kunst der Gotik, 153.

15 Vgl. Klug, Chartres kompakt, 51.

16 Vgl. Gerhards, Licht, 88.

17 Vgl. Papirowski / Spröer, Giganten der Gotik, 188.

18 Vgl. Nicolai, Kunst-Epochen, 39.

19 Vgl. Halfen, Chartres, 148.

20 Vgl. Papirowski / Spröer, Giganten, 99.

21 Vgl. Koch, Baustilkunde, 149.

symbolisiert? Angenommen dies treffe zu: Welchen Einfluss könnte diese Form der Öffnung und Weitung des Geistes auf Theologie im Allgemeinen und auf das Wirken der Kirche im Besonderen haben?

Gotischer Geist mit zeitsensibler Neuinterpretation

Hinsichtlich einer Antwort auf diese Frage ist es hilfreich, noch einmal gebündelt auf die Entwicklungen in Tholey zu schauen und dieses auf ihr wegweisend-transformatives Potential hin zu befragen: Der renovierte bzw. neu gestaltete frühgotische Bau in Tholey gibt sich zunächst durchaus traditionell, indem in ihm wichtige Merkmale der Gotik wie die farbig-leuchtenden Kirchenfenster zum

Der gotische Geist erfährt jedoch eine zeitsensible Neuinterpretation, die durch ihre Emotionalität und durch die Herausstellung des anthropologisch Gemeinsamen besticht.

Tragen kommen. Der gotische Geist erfährt jedoch eine zeitsensible Neuinterpretation, die durch ihre Emotionalität und durch die Herausstellung des anthropologisch Gemeinsamen besticht. So wird die angenehm warme Ockerfarbe

des Gesteins der Kirchenwände durch die meditativ-mystischen Fenster Richters und durch die expressiv-farbenprächtigen Bilderzählungen Maqsoodis unterbrochen. (Abbildung 7) Diesbezüglich ist beachtenswert, dass Maqsoodi als Muslima die Bibelgeschichten etc. zu neuem Leben erweckt, womit ihr ein Brückenbau zwischen den Kulturen gelingt und Kunst geschaffen wurde, die spirituell grenzüberwindend wirkt.

Doch was reizte Gerhard Richter, den Auftrag der Mönche anzunehmen, die Kirchenfenster in Tholey zu gestalten und ihnen obendrein seine Kunst zu schenken? Hierzu äußerte sich Richter nur knapp und betonte, dass er sozusagen ein Zeichen setzen wollte für die suchenden Menschen, dass sie etwas erkennen mögen in seinen Werken.²² Die Frage, ob sich Gerhard Richter – mit 90 Jahren in der letzten Phase seines Lebens – durch sein Tholeyer Werk auf eine Art Suche nach Lebenssinn begeben hat, muss jedoch letztlich offenbleiben.

Die Ästhetik eines neuen Jahrtausends

Mit der Kunst Richters und Maqsoodis ist die Ästhetik eines neuen Jahrtausends in einen gotischen Sakralraum gekommen. Doch auch diese Form der Transformation steht in einer Tradition, in dem Sinne, dass Kirche und Kunst seit Jahrhunderten eine feste Größe, ein (dis)harmonisches Paar darstellen. In einer Zeit, in der Religion – wie eingangs dargelegt – mehr und mehr an gesellschaftlicher Relevanz verliert und viele Gotteshäuser leer sind, wird der Pakt zwischen Kunst und Kirche in der Postmoderne erneuert. Hierbei profitieren beide Parteien von der Zusammenarbeit: In den Kirchen lockt die Kunst Besucher:innen an. Für Künstler:innen bezeichnen Kirchenräume eine ganz besondere „Leinwand“, weil es sich um außergewöhnliche, mystische Räume handelt, denen ein gewisser Ewigkeitscharakter innewohnt. Daher sind diese Räume für Künstler:innen besonders attraktiv: Dort können sie sich und ihre Werke verwirklichen, ohne sich – etwa wie im Mittelalter – in ihrem Schaffensprozess einem Diktat der Kirche beugen zu müssen. So illustrieren die meisten zeitgenössischen Glasfenster keine Bibel-

²² Pater Wendelinus Naumann OSB äußert sich zu Richter im besagten Interview am 14.10.2022.



Abbildung 7: Lichtspiel - in situ / Obergaden, © Mahbuba Elham Maqsoodi
Foto © Atelier Maqsoodi (24012023)

geschichten, sondern sprechen eine jeweils eigene Bildsprache und tragen die persönlich-künstlerische Handschrift ihrer Schöpfer:innen. (Abbildung 8)

Der Plan der Tholeyer Mönche ...

Der Plan der Tholeyer Mönche, mehr Tourist:innen in ihre Kirche zu locken, ist ohne Zweifel aufgegangen. Ob hiermit auch ein spiritueller Auftrag erfüllt werden kann, vermag hingegen an dieser Stelle nicht ganz geklärt zu werden. Jedoch ist anzunehmen, dass viele wohl nicht zum Gebet, sondern eher der Kunst wegen kommen werden, was offenbar aber auch von den Mönchen in Kauf genommen wurde, stellt doch das über 5 Millionen Euro teure Projekt ein eindrückliches Beispiel zeitensensiblen religiösen Marketings dar.²³ So wurden in Tholey gleich mehrere Superlative verwirklicht: Die Erneuerung der kompletten Fensterfläche in einer der ältesten, frühgotischen Kirchen Deutschlands, die wiederum Teil des wahrscheinlich ältesten deutschen Klosters ist. Insgesamt handelt es sich um das (seit langem) größte Vorhaben seiner Art auf europäischem Boden und mit Richter um den teuersten, lebender Künstler weltweit.²⁴ Doch reicht dies wirklich aus? Ein Kirchenraum ist eben kein Museum oder eine Galerie. In einem Sakralraum sollte jedes einzelne Werk im Zusammenspiel mit den anderen zu Lob und Andacht Gottes beitragen. Eine solches Zusammenspiel hätte möglicherweise durch mehr Dialogizität erreicht werden können:

Ein künstlerischer und sicherlich auch spiritueller Dialog zwischen der Muslima Maqsoodi und dem spirituell suchenden Richter über christliche Themen wäre sicherlich sehr spannend und fruchtbringend geworden. Hiermit hätte auch die Beziehung der Richter- zu den Maqsoodi-Fenstern und umgekehrt noch einmal eine *transformatio* erfahren, indem aus einer – wenn auch produktiven Spannung – möglicherweise mehr harmonisches Zusammenspiel geworden wäre.



Abbildung 8: „Satanssturz“ - Studienzeichnung - Detail, © Mahbuba Elham Maqsoodi Foto © Atelier Maqsoodi (24012023)

Conclusio: Tholey als Vorbild und Wegweiser?

Die renovierte Abtei Tholey kann durchaus einen Wegweiser für eine Erneuerung der Kirche darstellen, indem sie die Theologie des 21. Jahrhunderts neu kontextualisiert und in eine neue, künstlerisch ansprechende Sprache kleidet. Hierbei soll jedoch nicht in erster Linie die Bekanntheit der Abtei und die Anziehungskraft auf zahlreiche Besucher:innen durch die Kunstwerke, die während der Renovierung

23 Vgl. Weisgerber, „Das religiöse Bild“ in der Abtei Tholey.

24 Vgl. Video ARD-Mediathek: Das undurchdringliche Licht Gottes.

entstanden sind, von entscheidender Bedeutung sein, sondern vielmehr das dialogische Element, mittels dessen eine empathische und adressat:innenorientierte Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Lebenswelt ermöglicht wird. Dieser Ansatz fördert nicht nur eine größere Öffnung zu den Menschen hin, sondern bietet auch Erkenntnispotential für die christliche Theologie an sich. Denn durch die empathische Hinwendung zu den gegenwärtig lebenden Menschen können Erkenntnisse gewonnen werden, die auf die Theologie selbst rückwirken, etwa indem Sinnfragen neu gestellt werden und dazu anregen, die christliche Botschaft auch für jene verständlich zu machen, die kaum oder nicht christlich sozialisiert sind und der Kirche möglicherweise sogar ablehnend oder indifferent gegenüberstehen. Durch die Auseinandersetzung mit solchen (An)fragen und Diskussionen wird der theologische bzw. „kirchliche Elfenbeinturm“ verlassen und eine

Hinweise zur Umsetzung dieses Auftrags können durchaus aus manchem Charakteristikum des Gotischen abgeleitet werden, wenn es um transparent-offene Räume geht, die nicht einengen und doch gleichzeitig ihre schützend-bergende Wirkung entfalten.

zeitgemäße Theologie entwickelt, die für viele Menschen relevant sein kann. Indem theologische Fra-

gen und Diskurse in einen offenen, interdisziplinären Dialog mit aktuellen gesellschaftlichen Themen eingebunden werden, kann eine Verbindung zwischen Theologie und zeitgenössischen Bedürfnissen und Fragen hergestellt werden. Dieser Dialog eröffnet neue Perspektiven und ermöglicht eine kontextualisierte und relevante theologische Reflexion, die den Bedürfnissen und Fragen der Menschen gerecht wird.

Demnach besitzt Tholey einen gewissen Vorbildcharakter, welcher zudem darin besteht, das Bedrohliche und Ambige auch in einem sakralen Raum nicht auszuklammern und sich so den Menschen zuwenden, indem auf ihre von Ambivalenzen geprägte lebensweltliche Situation eingegangen wird. Dies geschieht, ohne zu beschwichtigen bzw. zu verharmlosen, aber durch die besondere Menschlichkeit und Konkretheit der Darstellung dennoch Formen des Trostes und der Zuversicht zu vermitteln. Besonders interessant ist hierbei, dass diese Öffnung für die Welt offenbar für alle gilt – ungeachtet ihrer glaubensmäßigen Überzeugung, ihres Geschlechtes etc. und in der Anerkennung dessen, was Menschen (in krisenhaften Zeiten) bewegt. All dies bezeichnet jedoch lediglich einen ersten Schritt. Entscheidende ist die Fortsetzung dieses Weges, d.h. die Umsetzung einer künstlerischen Idee in die kirchliche Realität in Form eines positiven Auftrages.

Hinweise zur Umsetzung dieses Auftrags können durchaus aus manchem Charakteristikum des Gotischen abgeleitet werden, wenn es um transparent-offene Räume geht, die nicht einengen und doch gleichzeitig ihre schützend-bergende Wirkung entfalten. So wird in Tholey die geistige Freiheit der Besucher:innen nicht nur respektiert, sondern genährt und inspiriert, indem vor allem in den Richterfenstern, aber auch in den Werken Maqsoodis ihre vielfältigen Assoziationen willkommen geheißen werden und zum Weiterdenken anregen.

Trotzdem bleibt die Idee der Mönche, mit den Kunstpilgernden ins Gespräch zu kommen, sicherlich an vielen Stellen ein Desiderat, denn wer für die Kunst kommt, verweilt nicht unbedingt für Andacht und Gebet. So bleibt zu hoffen, dass die Kirchenbesucher:innen, die über die Fenster zur Kunst finden, als Kunstfreund:innen über die Kunst auch wieder neu über religiöse Fragestellungen nachsinnen.

Literatur

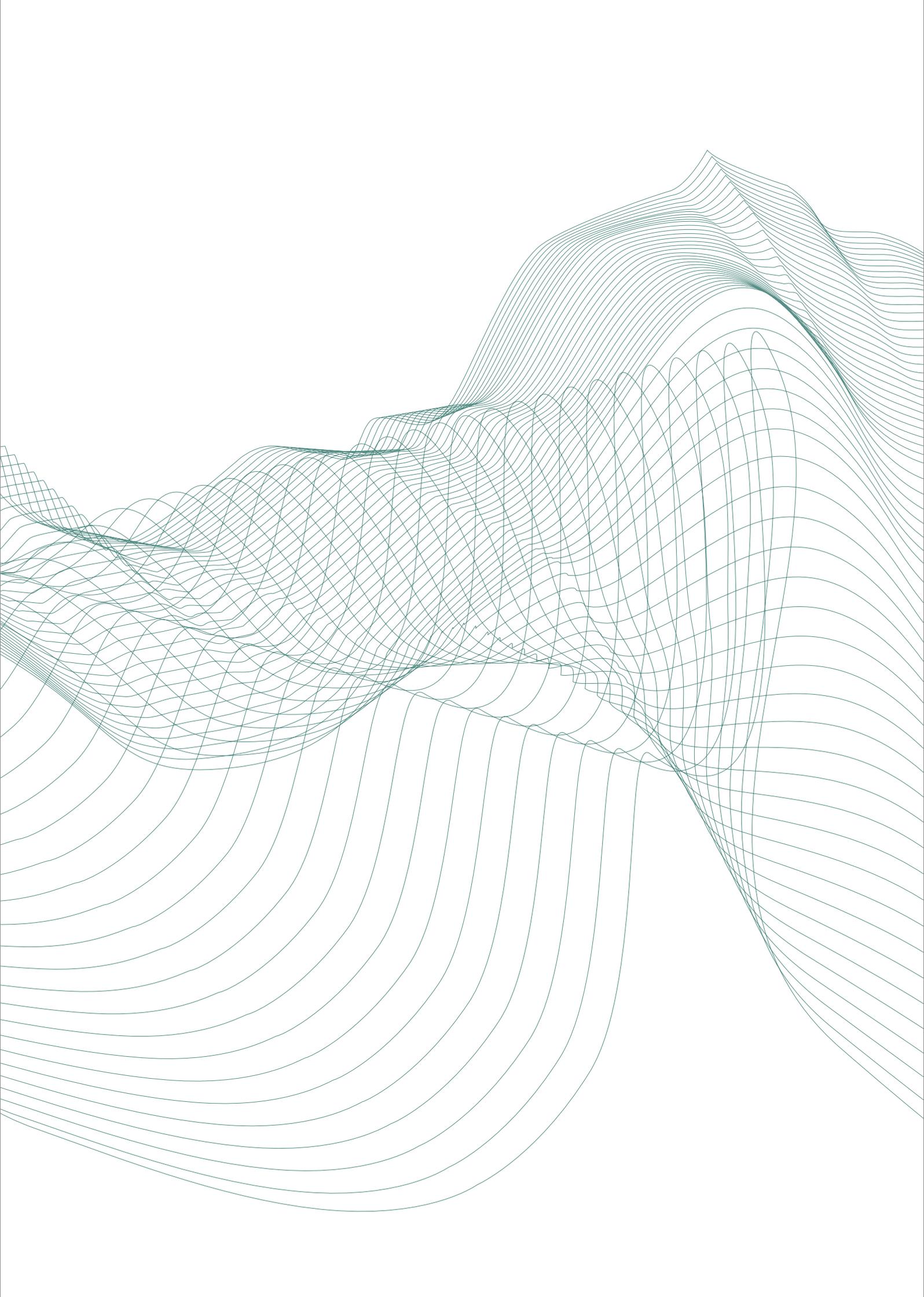
- Armstrong, Karen, *The Great Transformation. The Beginning of Our Religious Traditions*, New York 2007.
- Berry, Thomas, *The dream of the earth*, Berkeley 2015.
- Gerhards, Albert, *Licht. Ein Weg durch Räume und Zeiten der Liturgie*, Regensburg 2011.
- Funck, Christian / Funck, Thomas, Tholey: Die wichtigsten Fragen und Antworten zur Sanierung der Abteikirche, in: wdn.de, <https://www.wdn.de/tholey-die-wichtigsten-fragen-und-antworten-zur-sanierung-der-abteikirche/>, [abgerufen am 02.01.2022].
- Gärtner, Claudia, *Klima, Corona und das Christentum. Religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung in einer verwundeten Welt (Religionswissenschaft 20)*, Bielefeld 2020.
- Gärtner, Stefan, *Zeit, Macht und Sprache. Pastoraltheologische Studien zu Grunddimensionen der Seelsorge*, Freiburg 2009.
- Habringer-Hagleitner, Silvia, *Spiritualitätsbildung in „flüchtiger Moderne“*, in: Elisabeth Caloun / Silvia Habringer-Hagleitner (Hg.): *Spiritualitätsbildung in Theorie und Praxis. Ein Handbuch*, Stuttgart 2018, 35-40.
- Halfen, Roland, *Chartres. Schöpfungsbau und Ideenwelt im Herzen Europas. Architektur und Glasmalerei*, o.O. 2003.
- Klug, Sonja Ulrike, *Chartres kompakt. Die gotische Kathedrale im Überblick*, Bad Honnef 2022.
- Nicolai, Bernd, *Kunst-Epochen. Band 4 Gotik*, Ditzingen ²2018.
- Nuscheler, Franz, *Globalisierung und ihre Folgen: Gerät die Welt in Bewegung?*, in: Christoph Butterwegge / Gudrun Hentges (Hg.): *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung. Migrations-, Integrations- und Minderheitenpolitik (Interkulturelle Studien 5)*, Wiesbaden ³2006, 23-36.
- Papirowski, Martin / Spröer, Susanne, *Giganten der Gotik. Die Baukunst der Kathedralen*, Köln 2011.
- Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen und die Sozialmilieus des Fundamentalismus*, in: Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, 284-294.
- Schedl, Barbara, *Die Kunst der Gotik. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar 2013.

Video ARD-Mediathek, Das undurchdringliche Licht Gottes. Tholeyer Kirchenfenster von Weltrang, Link zur Sendung: <https://www.ardmediathek.de/video/wir-im-saarland-kultur/das-undurchdringliche-licht-gottes-tholeyer-kirchenfenster-von-weltrang/sr/Y3JpZDovL3NyLW9ubGluZS5kZS9LV-S1XSU1TXzExMDgzMA>.

Von Stosch, Klaus, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn – München – Wien – Zürich 2012.

Weisgerber, Albert, „Das religiöse Bild“ in der Abtei Tholey, in: <https://www.igb.info/nachrichten/albert-weisgerber-das-religioese-bild-in-der-abtei-tholey-1212839>, [abgerufen am 05.04.2022].

Woppowa, Jan, Religionsdidaktik (utb 4935), Paderborn 2018.



„Lebendige Luft / Vögel in Fülle“

Paradies-Motive in der neueren Literatur

... der Garten als idealer, konfliktfreier Lebensort von Pflanzen, Tieren und Menschen; das Urmenschenpaar Adam und Eva als Vision eines mühelosen Daseins ohne Eros, Fortpflanzung und Tod; die Schlange als Versucherin; der Moment der Versuchung; der Fall des Menschen; die Urschuld als schonungslos entblößende Selbst- und Fremderkenntnis; die Vertreibung!

Georg Langenhorst

Dr. theol., Inhaber des Lehrstuhls für Religionspädagogik/Didaktik des katholischen Religionsunterrichts an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg

Der Garten Eden, das Paradies! Mehr als das – vermutlich einige Jahrhunderte später verfasste, die Bibel eröffnende – ‚Sieben-Tage-Werk‘ in Gen 1 hat es die Künstler und Dichter aller Zeiten fasziniert. Welche Vielfalt von archetypisch geformten Grundmotiven menschlicher Selbstdeutung findet sich in dieser ersten großen Erzählung in den Kapiteln 2 und 3 des Buches Genesis: der Garten als idealer, konfliktfreier Lebensort von Pflanzen, Tieren und Menschen; das Urmen-schenpaar Adam und Eva als Vision eines mühelosen Daseins ohne Eros, Fort-pflanzung und Tod; die Schlange als Versucherin; der Moment der Versuchung; der Fall des Menschen; die Urschuld als schonungslos entblößende Selbst- und Fremderkenntnis; die Vertreibung!

Kaum eine biblische Erzählung ist so wirkmächtig in das kollektive Gedächtnis der Menschheit eingedrungen wie die von Adam und Eva, dem Urelternpaar

Kaum eine biblische Erzählung ist so wirkmächtig in das kollektive Gedächtnis der Menschheit eingedrungen wie die von Adam und Eva, dem Urelternpaar aus dem Paradies.

aus dem Paradies. Es handelt sich um den „mächtigsten Mythos der Menschheit“¹. Keine andere Erzählung ist in gleicher Weise so tragisch missverstanden worden in den Engführungen der sogenannten ‚Erbsündenlehre‘, mit der

diese Erzählung selbst kaum etwas gemeinsam hat. Nicht um fixierbar-eindeutige ‚Lehren‘ geht es den wunderbaren Erzählungen der ‚Urgeschichte‘ in Genesis 1 – 11, sondern um ein Umkreisen der unbeantwortbaren Grundfragen: Woher? Wohin? Warum so? Nicht dogmatische Lehrentwicklung will die Bibel anregen, sondern immer wieder neu Identität stiftende Erzählungen und sinnbergende Gedichte. In Kunst und Literatur hat sich diese Einsicht tief eingegraben. Der folgende Beitrag zeigt schwerpunktmäßig neuere literarische Rezeptionsspuren² auf.

Das Paradies: Nur noch Stoff für Satire?

Wenn sich Künstler:innen und Schriftsteller:innen der Gegenwart mit dem umfangreichen Motivkomplex von Garten Eden und Paradies befassen, stehen sie

Die Stoffe wurden nach wie vor aufgegriffen und gestaltet, nun jedoch vor allem in Form von Ironie und Satire.

vor dem „Erbe einer überreichen Wirkungsgeschichte“³. Vielfach, facettenreich und in großer Kreativität griffen die Vorgänger:innen seit

Jahrhunderten auf diese Stoffe zurück.⁴ Zunächst dominieren die Versuche, in dichterischer Form die Heilsgeschichte nachzuzeichnen. *John Miltons* (1608-1674) Versepos „Paradise Lost“ (1667) markiert den Höhepunkt dieser theologisch-literarischen Amalgame. Gleichzeitig dürfte es sich dabei um „die letzte große, ernsthafte literarische Gestaltung“⁵ dieses Stoffes handeln.

Im Übergang zur literarischen Moderne gelangte diese Traditionslinie an ihr Ende. Weite Teile der westlichen Kulturen verabschiedeten sich von der Vorgabe, dass Literatur ernsthaft und unmittelbar theologische Lehren abbilden und ästhetisch umkleiden könnte und sollte. Die Stoffe wurden nach wie vor aufgegriffen und gestaltet, nun jedoch vor allem in Form von Ironie und Satire. Zwei Beispiele für diese Infragestellung klassischer Literatur soll hier genügen.

1 Vgl. Greenblatt, Geschichte.

2 Vgl. Langenhorst, Altes Testament.

3 Niehl, Adam und Eva, 55.

4 Vgl. Daemrich, Enigmatic Bliss.

5 Flasch, Eva und Adam, 47.

Heinrich Heine (1797 – 1856) nähert sich dem Paradies mit einem – für ihn typischen – satirischen, frech und schräg gereimten Spottgedicht.⁶ Gegen alle theologischen Überlagerungen der Urgeschichte beharrt er auf seinem „Freiheitsrecht“, das ihm mehr wert ist als alle paradiesischen Beschränkungen.

Adam der Erste

Du schicktest mit dem Flammenschwert
den himmlischen Gendarmen,
und jagtest mich aus dem Paradies,
ganz ohne Recht und Erbarmen!

Ich ziehe fort mit meiner Frau
nach andren Erdenländern;
doch daß ich genossen des Wissens Frucht,
das kannst du nicht mehr ändern.

Du kannst nicht ändern, daß ich weiß,
wie sehr du klein und nichtig,
und machst du dich auch noch so sehr
durch Tod und Donnern wichtig.

O Gott! wie erbärmlich ist doch dies
Konsilium abeundi!
Das nenne ich einen Magnifikus
der Welt, ein Lumen Mundi!

Vermissen werde ich nimmermehr
die paradiesischen Räume;
das war kein wahres Paradies –
es gab dort verbotene Bäume.

Ich will mein volles Freiheitsrecht!
Find' ich die geringste Beschränknis,
verwandelt sich mir das Paradies
in Hölle und Gefängnis.

Der Gedichtspracher wendet sich direkt an ‚Gott‘, doch nicht im Sinne eines Gebets, sondern im Stil einer Befreiungsrede: „das war kein wahres Paradies“. Ein vorgeblich idealer Lebensort, der von Verboten geprägt war: Darauf kann man verzichten. Das ist eher ein „Gefängnis“ als ein Garten der Erfüllung. Nach der errungenen Erkenntnis kann sich Adam, der Mensch, leicht von dieser vorgeblichen Heimstätte verabschieden. Heines Gedicht erweist sich so als frühes Beispiel der Rezeptionsform einer Kontrafaktur: Der literarische Rückgriff auf die Bibel stellt ihre Schwächen bloß, offenbart ihre Fragwürdigkeit, setzt eine eigene Aussage gegen diese Tradition.

6 In: Heine, Sämtliche Gedichte, 403f.

Ein zweites Beispiel: Der US-Amerikaner *Mark Twain* (1835-1910) veröffentlichte 1892 ein „Tagebuch Adams“, 1906 gefolgt von einem „Tagebuch Evas“. Zusammengefasst werden sie immer wieder ins Deutsche übersetzt und neu aufgelegt, zuletzt 2021. Fantasievoll spielt sich Mark Twain literarisch durch die Vorstellung, wie das wohl gewesen sein könnte, das Leben im Paradies. Von Tag

Der Jahrtausende alte Mythos verliert seine ursprüngliche Anregungskraft. Diese Verlustgeschichte hat eine produktive Gegenseite:

zu Tag erschließen sich neue Fragen und Einsichten. Die Weiterschreibung eines wortwörtlichen Bibelverständnisses führt die Absurdität dieser Lesart zu Tage. Eva fragt sich etwa, „warum die

Tiere, die Löwen und Tiger heißen, von Gras und Blumen leben, obwohl [...] ihre Zähne darauf schließen lassen, dass sie sich gegenseitig fressen sollten“⁷. Satirisch wird die Fragwürdigkeit von jeglicher biblizistischen Lektüre entlarvt. Die Perspektive, andere Verständnismöglichkeiten aufzuzeigen, wird nicht als literarische Aufgabe betrachtet. Die Hauptfrage verschiebt sich auf die Problematik, wie Mann und Frau miteinander leben können. Twain entschließt sich für einen harmonischen Ausblick: „Im Grunde“, lässt er Eva in ihr Tagebuch notieren, „ist er gut, und darum liebe ich ihn. [...] Es ist mein sehnlichster Wunsch, dass wir gemeinsam aus diesem Leben scheiden.“⁸

Eine erste Zwischenbilanz: Im Übergang zur Moderne lässt sich von einem „Niedergang von Adam und Eva“⁹ sprechen. Der Jahrtausende alte Mythos verliert seine ursprüngliche Anregungskraft. Diese Verlustgeschichte hat eine produktive Gegenseite: Erst jetzt „konnten Adam und Eva völlig frei gestaltet und umgestaltet werden“¹⁰. Die Reichweite dieser Transformationen bleibt jedoch begrenzt. Von ‚Paradiesen‘ lässt sich literarisch nur noch in Satire sprechen, als ironisches Zitat, in Verfremdung. Diese Rezeptionsspur wird die Moderne sowie die Postmoderne prägen.

Paradiese heute? Chiffren

Kann man Paradieserzählungen ernstnehmen, sei es in biblischer Motivwelt, in Transfigurationen, in Spielarten eines wiedererlangten Paradieses? In der Moderne lassen sich wohl nur „(de)konstruierte Paradiese“¹¹ entwerfen. Abgesehen von explizit biblizistischen Romanen¹² erfolgt der Rückgriff auf die in der Traditionsgeschichte so starke Motivwelt ausschließlich in Form der Chiffre. Das Stichwort ‚Paradies‘ wird ausgerufen, aber nicht mehr als Motivwelt zur stofflichen Ausgestaltung von Erzählungen, Theaterstücken¹³ oder Gedichten nutzbar gemacht. Diese Tendenz lässt sich an drei – von zahlreich vorliegenden – Beispielen zeigen:

Unter dem Titel ‚Paradiese, Übersee‘ erschien 2003 ein Roman von *Felicitas Hoppe* (*1960). In einer phantasiereichen, den Realitätssinn immer wieder übersteigenden Reise durch verschiedene Zeitepochen und Kontinente kehren die Protagonist:innen letztlich wieder nach Hause zurück. Die Titelchiffre ‚Paradies‘ ruft ebenso wie der hinzugestellte Topos ‚Übersee‘ Exotik, Sehnsucht und die Utopie von Erfüllung auf, ohne sie jedoch jemals stofflich fruchtbar zu machen.

7 Twain, Tagebücher, 14f.

8 Twain, Tagebücher, 91f.

9 Greenblatt, Geschichte, 322.

10 Flasch, Eva und Adam, 47.

11 Dubbels, Paradies, 416.

12 Vgl. etwa: Fredriksson, Eva.

13 Vgl. aber: Hacks, Adam und Eva.

2018 veröffentlichte *Amelie Fried* (*1958) den Roman „Paradies“. Eine Frau erhofft sich eine Auszeit von ihrer Familie, indem sie sich auf eine spanische Insel begibt. Der Aufenthalt an ihrem vermeintlichen Sehnsuchtsort entpuppt sich jedoch als Alptraum. Das erträumte Paradies entlarvt sich als Hölle.

Auch der Roman „So leicht kommst du nicht ins Paradies“ (2021) der in Deutschland lebenden Exilsyrerin *Noshin Shahrokhi* schildert im Blick auf eine syrische Familiengeschichte letztlich die Unmöglichkeit, ein ‚Paradies‘ zu finden.

Was diese – und vergleichbare – Romane verbindet, ist der Rückgriff auf eine Chiffre, die bei den Leser:innen Assoziationen weckt. Die Anspielung auf das ‚Paradies‘ ruft Sehnsüchte auf, deren Unerfüllbarkeit von vornherein festzustehen scheint. Der Reiz dieser Allusion liegt in der kleinen Hoffnungsspur, dass es kleine irdische Paradiese eben doch geben möge: sei es auch nur auf Zeit, sei es auch nur für die fiktional entworfenen Lebensbilder. Konkret stoffliche Rückgriffe auf das Personal und die Erzählzüge der Genesiserzählung sind für diese literarische Programmstrategie unnötig.

Ein deutschsprachiger Gegenwartsroman sprengt diese Rezeptionsspur. Auf ungewöhnliche Weise baut *Ingo Schulze* (*1962) den Paradiesmythos der Genesis in einen Roman um die ‚deutsche Wende‘ ein. Schon im Titel „Adam und Evelyn“ (2008) wird der Verweis auf das archetypische biblische Urelternpaar deutlich.

Die Geschichten, die sprachlich entfalteten Mythen der Bibel entfalten ihren Reiz weit über die Frage nach einem persönlich geteilten Glauben hinaus. Sie wirken ästhetisch nach.

Deren Geschichte wird hier freilich nicht stoffbildend entfaltet, sondern parabolisch im Sinne einer schwach entfalteten Transfiguration einge spielt. Augenzwinkernd-ernsthaft erzählt Schulze die Geschichte um die

Ereignisse im Deutschland des Jahres 1989 gleichzeitig als ‚Vertreibung aus dem Paradies‘ wie auch als ‚Unmöglichkeit, ein echtes Paradies zu finden‘. Als dem jungen, im Titel des Buches benannten Paar noch vor dem Mauerfall die Flucht in die Bundesrepublik gelingt, findet es zu seiner Überraschung in einem dortigen Hotelzimmer eine Bibel vor: „ist ja komisch“¹⁴, kommentiert der zeitgenössische Adam diesen „Erstkontakt mit dem Buch der Bücher“¹⁵.

Verblüfft liest er die ihm offensichtlich völlig unbekanntes Kapitel um den gleichnamigen Stammvater. Wortwörtlich verstanden findet er diese Erzählung empörend: „Das ist doch unglaublich, oder!? Wir dürfen nicht ins Paradies zurück, weil wir wissen, was gut und schlecht ist. [...] Das ist doch ungeheuerlich!“¹⁶ Das von ihm selbst erfahrene Schicksal von Flucht und Ankunft bestimmt die Lesart des ihm bis dahin unbekanntes biblischen Urmythos. Bei aller trotzigen Gegenrede: Die Sprache fasziniert ihn. Die Erzählung lässt ihn nicht los. Und die so unerwartet vorgefundene Bibel wird ihn begleiten, er wird sie lesen und deuten. Der biblische Schöpfungsmythos öffnet so dem ganzen Roman einen über sich hinaus verweisenden Hallraum.

14 Schulze, *Adam und Evelyn*, 224.

15 Gellner, *Bibel*, 30.

16 Schulze, *Adam und Evelyn*, 231.

Ihm selbst fehle „zwar der Glaube, dass die Schöpfung das Werk eines Gottes

ist“, kommentiert Schulze die Hintergründe dieses Romans. Gleichwohl wolle er aber „auf die Geschichten [...] nicht verzichten“¹⁷. Am Beispiel des Garten Eden wird deutlich: Die Geschichten, die sprachlich entfaltenen Mythen der Bibel, entfalten ihren Reiz weit über die Frage nach einem persönlich geteilten Glauben hinaus. Sie wirken ästhetisch nach.

Der Weg in die Moderne: Lyrische Stilproben

In der Lyrik finden sich andere Wege der Rezeption.¹⁸ Gedichte widmen sich eher dem tatsächlichen Stoff, referieren ihn, elementarisieren und kommentieren ihn, deuten ihn um. Schauen wir zunächst auf drei Texte, die von Heinrich Heine ausgehend den Weg in die literarische Moderne bahnen.

Der erste Text¹⁹ stammt von dem Journalisten, Schriftsteller und Satiriker *Otto Julius Bierbaum* (1865 – 1910). Ein hoher, ausschmückender, pathosgeladener Ton malt die „keusche Reine“ des Paradieses, der nur in einer unterschwelligten Ahnung Adams die Andeutung eines ersten Risses eingezeichnet wird.

Gott zeigt Adam das Paradies

Führt der gütetille Herr der Welten,
Ewig jung in seinem blonden Barte,
Vor das Blühhland der jungen Erde
Adam hin, den nackten braunen Knaben.

Zeigt ihm all die moosblühbunten Steine,
All die schönen Vögel, stillen Tiere,
All die weiten saftiggrünen Wiesen,
Berg und Tal und Busch und Baum und Wasser.
Alles liegt in frischer, keuscher Reine
Unterm silbergrauen hohen Himmel.

Und er spricht mit leisen Deuteworten,
Wie der Vater spricht zum kleinen Kinde,
Und er legt den Vaterarm um Adam.
Ängstlich vor dem Reichtum steht der Knabe,
Halbgebeugt vor dieser schönen Erde.

Hielt ihn nicht der Gottesarm, der linde,
Sänk er nieder auf den Schoß der Keime.

Ahnung senkte ihm ins Herz der Vater.

Der überdrehte Ton des satirisch durchtränkten Gedichtes spiegelt sich in der Dreistigkeit des aufgerufenen Bildes: Wir werden ‚Zeugen‘ davon, wie Gott Adam das Paradies zeigt. Die aufgerufenen Attribute zeigen auf, dass all das zu schön ist, um wahr zu sein: „gütetillend“, „blond“, „moosblühbunt“, „saftiggrün“. All

17 Lätzel, Dichter, 195.

18 Vgl. Langenhorst, Deuteworten, 164.

19 Bierbaum, Irrgarten, 208f.

das wird bewusst überzeichnet. Denn so wird unterschwellig deutlich, dass auch die Assoziationen nicht ganz stimmen können: „frisch“, „keusch“, „schön“. Nur der „starke Vaterarm“ stützt den überforderten Adam. Oder zwingt er ihn? Diese Vision des Paradieses ist zu schön: Schon ‚sinkt‘ er in Gedanken nieder, schon ahnt er, dass er hier nicht lang zuhause sein wird. Wie bei Heine findet sich hier eine Kontrafaktur, aber nur angedeutet: Die Leser:innen ergänzen, was im Gedicht nicht direkt ausgesprochen werden muss. Dieser Garten Eden ist zu unreal schön, um Heimat geben zu können. Dieser „Reichtum“ ist unbewohnbar.

Christian Morgensterns (1871 – 1914) paarreimiges Doppelzeilengedicht²⁰ be-
gnügt sich demgegenüber mit einer pointierten, psychologisierend ausgemalten
Nachzeichnung der Erzählung vom Paradies. Anders als bei Heine und Bierbaum
tritt nun Eva als zweite Protagonistin des Geschehens mit in das Bild.

Adam und Eva

Adam und Eva stehen an dem Baum,
aus dem es ihnen rauscht wie Zukunftstraum.

Aus dunklem Laube zischt der Schlange Witz:
Wofern ihr esset, fährt in euch der Blitz.

Und Eva blickt auf Adam wie gebannt,
und Adam blickt auf Eva unverwandt.

Und wie die Augen ineinanderruhn,
da müssen sie das Ungeheure tun.

Sie hebt den Arm und biegt den Zweig zu ihm.
Von ferne blitzt das Schwert der Cherubim.

Erwählt den schönsten Apfel totenbleich.
Und beide essen von der Frucht zugleich.

Von ihrer Seele sinkt der Unschuld Flor.
Es wühlt die Flamme sich der Scham empor.

Die Hände kreuzend überm Schoß, so stehn
sie da, die sich zum ersten Male sehn.

Und Zwiespalt, ob er gehn, ob bleiben soll,
verwirrt sie, jeden, süß und wehevoll.

Da fällt ein großer Schatten über sie –
Und zitternd wendet sich zur Flucht ihr Knie.

20 Morgenstern, Adam und Eva, 269.

Zeilenpaar für Zeilenpaar wird ein Bild der Urgeschichte festgefroren. Erst am

Ende dieser versifizierten Paraphrase erfolgt die eine entscheidende Umdeutung, die den zeitgeschichtlichen Kontext einspielt. Bei Morgenstern geht es im Paradiesmythos nicht um die Geschichte einer Vertreibung. Vielmehr bleibt dem in inniglicher Gemeinsamkeit beschriebenen Paar nur die „Flucht“ aus dem Paradies. Aus eigener Einsicht.

Das dritte Beispielgedicht auf dem Weg in die literarische Moderne führt uns zum Werk von *Else Lasker-Schüler* (1869 – 1945). Ihr Gesamtwerk ist voller biblischer Anspielungen und Anregungen, vor allem in der 1913 publizierte Gedichtsammlung „Hebräische Balladen“. Entgegen der direkt verwendeten Gattungsbezeichnung sind Lasker-Schülers Bibelgedichte jedoch keine Balladen im eigentlichen Sinne. *Andrea Henneke-Weischer* erkennt klarsichtig: „Sie schildern keinen Geschehensablauf oder erzählen die Bibelgeschichte nach“. Sie gestalten vielmehr „markante Porträts der Figuren“, versuchen eine „personenorientierte Verlebendigung“, verdichtet auf „existentiell menschliche und lebensgeschichtliche Momente“²¹. Dieser Zugang führt dazu, dass Lasker-Schülers Gedichte vielfach einen „statischen, enigmatischen Charakter“²² ausstrahlen, so auch hier. Auch das Gedicht „Eva“²³ aus dem Gedichtband „Der siebte Tag“ beschreibt eher einen festgefrorenen Moment als eine erzählende Dynamik.

Eva

Du hast deinen Kopf tief über mich gesenkt,
Deinen Kopf mit den goldenen Lenzhaaren,
Und deine Lippen sind von rosiger Seidenweichheit,
Wie die Blüten der Bäume Edens waren.

Und die keimende Liebe ist meine Seele.
O, meine Seele ist das vertriebene Sehen,
Du liebzitterst vor Ahnungen –
... Und weißt nicht, warum deine Träume stöhnen.

Und ich liege schwer auf deinem Leben,
Eine tausendstämmige Erinnerung,
Und du bist so blutjung, so adamjung ...
Du hast deinen Kopf tief über mich gesenkt-

Die Bezüge zur Bibel sind hier fast vollständig auf die Namensanspielungen von Adam und Eva reduziert. Indirekt wird ein subjektives ‚Paradies‘ eingespielt, ein Garten Eden der erfüllenden Liebe, die freilich um ihre Zerbrechlichkeit weiß. Wie die zwei anderen, motivisch verwandten Gedichte „Erkenntnis“ und „Evas Lied“ spiegelt sich hier die Ehe Lasker-Schülers mit dem neun Jahre jüngeren Georg Levin. Die Gedichtspracherin nimmt die Perspektive Evas ein und gibt ihr eine neue, zeitgenössische Stimme. Die eingespielte persönliche Liebesgeschichte ruft im Kontext der Gedichtzyklen die Geschichte des Volkes Israels auf („tausendstämmig“) und erhält so eine mythologische Überhöhung.

21 Henneke-Weischer, *Judentum*, 235.

22 Ebd.

23 Lasker-Schüler, *Werke*, 121.

Lyrische Spuren in der Gegenwart

Blicken wir auf vier Gedichte, die uns näher an die Gegenwart heranführen.

Im Werk *Rose Ausländers* (1901 – 1988) finden sich – bei aller bleibenden Eigenständigkeit – mehrere formale wie inhaltliche Fortschreibungen der Gedichtwelt Else-Lasker-Schülers. Beide Jüdinnen beziehen sich vielfach auf die Bibel, beide verdichten eigene Lebenserfahrungen in biblischen Bildern vor allem des Alten Testaments. Rose Ausländers Werk zeichnet sich insgesamt aus durch eine „ganz eigentümliche Transformation, ja Verschmelzung“ des „biblisch-chassidischen Erbes mit dem aufklärerischen-religionskritischen Geist der Moderne“²⁴, erkennt *Christoph Gellner*. In der Bildwelt der aufgerufenen biblischen Mythen spiegelt die Lyrikerin ihr eigenes Schicksal, ihr Schreiben, und ihre ganz eigene ‚Poetologie nach Auschwitz‘.

Zwei einander gegenübergestellte Gedichte beleuchten die Erzählungen um den Garten Eden. In dem frühen Gedicht „Eva“²⁵ fällt der lyrische Blick erstmals auf Eva, die Frau. Nicht sie selbst erhält eine Stimme, vielmehr richtet sich der von außen gewählte Fokus auf sie. Spielerisch-leicht – „wie ein Ball“ – verschiebt sich in diesem Gedicht der Schwerpunkt auf das Erblühen der Sexualität, die ja erst im und nach dem vermeintlichen ‚Sündenfall‘ ihren Raum und Sinn fand.

Eva

Sie gab ihm eine Aprikose,
die duftete nach Mittagsruh,
Dann warf sie eine Rose
wie einen Ball ihm lachend zu.

Er ließ sie fallen. Aus dem Stengel
hob sich die Schlange, schlank und schlau.
Sie glitt zu ihrem Lieblingsengel
dem Apfelbaum und bot der Frau

den Apfel an. Sie stand am Baum
rot roch der Apfel in der Hand.
Sie aß und gab den Rest dem Mann,
erkannte ihn und ward erkannt.

Mit Adam fand sie sich im Korn.
Der Sonne roter Apfel schien.
Daß sie der Herr in seinem Zorn
verfluchte – sie verzieh es ihm.

Der Bezug zu Eva dient hier vor allem dazu, „um Liebe und Gemeinsamkeit, Fluch und Tod zeitenthoben darzustellen“²⁶. Die hier noch gewählte klassische Gedichtform von Strophik, Reim und gleichförmigem Metrum wird im – zwanzig Jahre später entstandenen – zweiten Gedicht aufgegeben zugunsten freierer

24 Gellner, Schriftsteller, 37.

25 Ausländer, Erde, 234.

26 Motté, Esters Tränen, 24.

Formen. Nun richtet sich der Blick auf „Adam“²⁷, den Mann. Erneut geht es um die Bedeutung des Aufblühens von Sexualität.

Adam

Tiere
zahn auch die wilden
Blumen Früchte
vom Geist erdacht
gewillt ihm zu dienen

Lebendige Luft
Vögel in Fülle

Alles

Aber
Adam
unwissend ewig
unwissend einsam
hatte noch nicht begonnen
da zu sein

bis die Gefährtin
aus seiner Rippe
sprang
um ihn zu lieben
und
sterblich zu machen

Die ersten, wie leichthin dahingetupften Verse rufen Bilder auf vom Sehnsuchtsziel Paradies. Wie ein Mosaik steuern die Bilder von Blumen und Tieren hin zum zusammenfassenden, allein für sich gestellten „Alles“. Eine ideale Schöpfung blitzt auf, friedlich, zahm selbst die Tiere, die wir heute als ‚wild‘ klassifizieren. Denn all das ist „vom Geist erdacht“. Und trägt eine Ordnung in sich: Alles Geschaffene ist „gewillt ihm“ – Adam, dem Menschen – „zu dienen“.

Der zweite Teil des Gedichtes, eingeleitet durch das den Umbruch anzeigende „Aber“, deutet in wenigen Worten an, dass der vermeintlich ‚paradiesische Zustand‘ für Adam eben keineswegs so perfekt war, wie man glauben mag. Das war alles für ihn, aber eben noch kein – Leben! Unwissend war er und einsam. Leben begann für ihn erst, als er in Eva die liebende Gefährtin erhielt. Rose Ausländer deutet an, dass Leben im Vollsinn erst mit der Liebe beginnt. Liebe aber zieht Sterblichkeit nach sich. Indem Eva durch Liebe das Leben schafft, schafft sie auch den Tod.

27 Ausländer, Herz, 102.

Mit dieser Umwertung der Sündenfalldeutung lässt die Dichterin den Text enden. Gespiegelt mit dem „Eva“-Text ahnen wir, dass Eva Adam verzieh – und er ihr. Der Preis ist es wert. Der Paradiesmythos wird von der Tradition des ‚Falls‘ zu einer Version der Befreiung: Befreiung zum Leben, zur Liebe, um den Preis der Sterblichkeit.

Einen inhaltlich zwar ähnlichen, formal aber ganz anderen Ansatz findet die christliche Dichterin *Christa Peikert-Flaspöhler* (1927 – 2016). Ihre zahlreich vorgelegten Gedichte, lyrischen Gebete, meditativen Bibel- und Glaubensreflexionen sind meistens bewusst als ‚Gebrauchslyrik‘ verfasst, konzipiert für bestimmte Anlässe und Einsatzmöglichkeiten in der pastoralen Praxis. Von daher bestimmt sich eine funktionale, auf leichte Verständlichkeit ausgerichtete Poetologie. Einer ihrer bekanntesten Texte²⁸ stammt aus den 1980er Jahren.

Freispruch für Eva

Eva, Frau in der Frühe der Zeit,
so schön und so gut bist du, dass Adam dich
anschaut und liebt, du freust dich unbefangen
an deiner und seiner Liebe, Geschenke von Gott
[...]

Eva, Mutter aller Lebendigen,
ich sehe dich nicht mehr mit den Augen
verwundeter Männer, mit Augen, geblendet
von Machtsucht und Stolz
[...]

Eva, du hast nicht den Tod zu den Menschen
gebracht, Mutter aller Lebendigen,
nicht die Schuld vererbst du an uns, du
schenkst die Kraft und Bereitschaft weiter,
ganz für das Leben zu sein.

Eva, ich spreche dich frei,
ich weise den Rufmord zurück, die Ehre und
Freiheit dir abschnitt im Dienste männlicher
Herrschlust dich zum Freiwild erklärte und
zur stimmlosen Magd bis zum heutigen Tag
Zur Ganzheit sind wir geboren als Töchter
Gottes

Christa Peikert-Flaspöhler verlieh immer wieder gerade den biblischen Frauen eine lyrische Stimme. In den Texten vorheriger Jahrhunderte – wir haben es gesehen – wurden Paradieserzählungen fast ausschließlich aus männlicher Perspektive verfasst. Gegen diese Tradition „singen wir die lange verschwiegenen, begrabenen, nicht gewagten – ‚anderen‘ Lieder“²⁹, erklärt sie programmatisch.

28 Peikert-Flaspöhler, *Anderes Lied*, 73.

29 Peikert-Flaspöhler, *Heute singe ich*, 13.

Das vorliegende Gedicht ist in diesem Sinne als ‚Gegenlied‘ konzipiert. Das wird schon in der gleichzeitig perspektivisch verfremdenden wie aktualisierenden Anlage des Parlando-Textes deutlich. Viermal wendet sich die Gedichtsprecherin direkt an Eva. Zunächst preist sie Evas Schönheit und ihre Liebe zu Adam, ganz wie Gott es ermöglicht hat. Die zweite Versgruppe wendet den Blick auf die später entwickelte Perspektive der Männer. Für sie ist die ‚Mutter der Lebendigen‘ die Bringerin von Schuld und Tod. Wie schon bei Rose Ausländer: Diese (Per-)Version wird als falsch entlarvt. Sie selbst, die Gedichtsprecherin, schwingt sich auf zur Freisprecherin: Eva wird vom Fehlurteil der männerzentrierten Deutungsverengung befreit. Und mit ihr geht eine Neubewertung der Frau ganz allgemein einher: ein Leben in Ehre, Freiheit und Ganzheit als „Töchter Gottes“.

Poetisch betrachtet wird hier die Kunst der Verdichtung auf dem Altar der programmatischen Eindeutigkeit geopfert. Wo Rosa Ausländer bildhaft andeutet, benennt Christa Peikert-Flaspöhler direkt. Beide Frauen treffen sich freilich in der Umdeutung des Paradiesmythos von einer Schuld- zu einer Befreiungsgeschichte. Wenn sich die Zielrichtung dieser Erzählung ändert, ändert sich auch die Rolle der Protagonistin. Entscheidend.

Ziehen wir diese Linie bis in die unmittelbare Gegenwart aus. Der katholische Dichterpfarrer *Andreas Knapp* (*1958) ist ein Sprach- und ein Gottsucher, der gleichzeitig sucht und bereits gefunden hat. Seine Texte verbleiben nicht im Zweifel, sondern wagen Affirmation und Bestätigung. Sie zählen derzeit zu den am meisten verbreiteten spirituell-geistlichen Gedichten.

2021 erschien seine Sammlung „Mit Pauke und Salböl. Gedichte zu Frauen der Bibel“. Drei Gedichte³⁰ greifen Motive der alttestamentlichen Paradieserzählung auf. Blicken wir auf

evas sehnsüchte

du fehlst mir mann
als wär ein stück
aus der seite gerissen

auf und ab des adamsapfels
im zierlichen hals
ich schlucke und schluchze

warum uns schämen
es sind doch bloß
wir beide

in meinem ruf
wo bist du adam
schreit auch gott nach dir

30 Knapp, Pauke, 7.

Wie bei Else Lasker-Schüler wird Eva selbst zur Sprecherin dieses Textes. Verknappte, karg aneinandergereihte Gedanken lassen blitzartig ihr Innenleben aufscheinen. Dieses Mal freilich geht es um das Leben *nach* dem ‚Sündenfall‘. Die verbindende Gemeinsamkeit zwischen Mann und Frau ist zerrissen. Eva sucht ihren Mann, versucht ihn mit Worten zu erreichen. Diese Zerrissenheit schmerzt, als sei ihr, der Frau, „ein Stück aus der Seite gerissen“! Wo der biblische Mythos davon spricht, dass die Frau aus der Rippe des Mannes geformt worden sei, dreht sich die Aussage nun, im ‚wahren Leben‘ um: IHRE Seite schmerzt.

Die Umkehrung setzt sich fort: Auch in ihrem „zierlichen Hals“ hebt und senkt sich der „Adamsapfel“, bewegt im verzweifelt-wortlosen Schlucken und weinenden Schluchzen. Ist es die Scham, die

Das erste Menschenpaar wird zur Projektionsfläche von Bestimmungen dessen, was menschliche Liebe auszeichnet; warum erst der Tod ein echtes Leben in Freiheit ermöglicht; warum die Beziehung von Mann und Frau immer wieder neu zu bestimmen ist.

Adam forttrieb? Die dritte Versgruppe fragt nach: Warum soll man sich der Nacktheit und Verwundbarkeit schämen? Die drei letzten Verse greifen ein letztes Mal zum Motiv der Umwidmung biblischer Motive. In der Gene-

sis fragt ‚Gott‘ den sich vor ihm – und seiner Frau? – versteckenden Adam „Wo bist du?“ (Gen 3,7). Hier erfolgen diese Worte als Ruf der Frau. Und in diesem Schrei klingt Gottes Sorge mit. Adam, der Mensch, Adam, der Mann, entzweit sich von seiner Frau und gerade darin auch von Gott. Eva aber ist bereit, ihn sehnsüchtig – so deutet es der Gedichttitel an – wieder aufzunehmen. Vergeblich?

Paradies – ein Sehnsuchtsmotiv

Angesichts der starken kulturellen Präsenz der Paradies-Erzählung über Jahrhunderte und im Wissen um ihre wichtige Funktion als wirkmächtige Deuteerzählung des menschlichen Schicksals lässt sich kaum übersehen: „Das Interesse

Die spezifisch religiöse Dimension dieser Urerzählungen des Paradieses hat sich weitgehend ausgewaschen.

erlahmt.“³¹ Nicht mehr um einen zentralen Mythos von Welterklärung handelt es sich bei den Erzählungen rund um dieses Motiv, vielmehr rücken andere

Elemente in den Mittelpunkt. Das erste Menschenpaar wird zur Projektionsfläche von Bestimmungen dessen, was menschliche Liebe auszeichnet; warum erst der Tod ein echtes Leben in Freiheit ermöglicht; warum die Beziehung von Mann und Frau immer wieder neu zu bestimmen ist.

Anders als in weithin literarisch wirkmächtig bleibenden biblischen Stoffen wie Mose, David oder Hiob, anders auch als im Blick auf weiterhin produktiv-anregende Formen oder Gattungen wie die Psalmen, bleibt der Befund: Die spezifisch religiöse Dimension dieser Urerzählungen des Paradieses hat sich weitgehend ausgewaschen. Übrig bleibt ein Strom der Sehnsucht, des Gefühls, „als wär ein Stück / aus der Seite gerissen“, wie es Andreas Knapp verdichtet. Die Rede vom

31 Greenblatt, Geschichte, 289.

„Paradies“ weist gleichzeitig zurück wie über uns hinaus. Vor allem in dieser Spannung behält sie ihre – überschaubare – literarische Produktivität.

Literatur

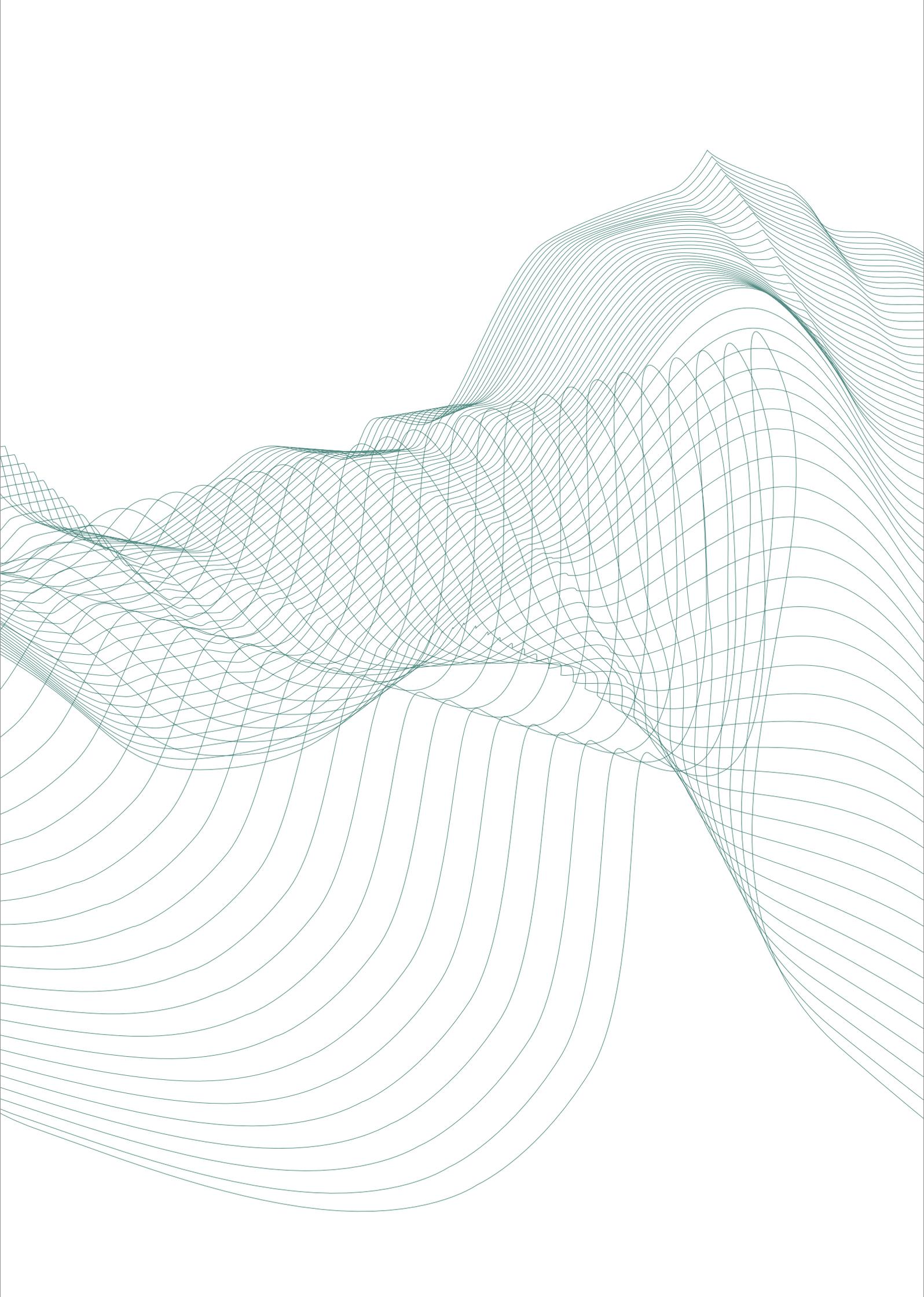
- Ausländer, Rose, Die Erde war ein atlasweißes Feld. Gedichte, Frankfurt 1985.
- Ausländer, Rose, Ich höre das Herz des Oleanders. Gedichte 1977 – 1979, Frankfurt 1985, 102.
- Bierbaum, Otto Julius, Irrgarten der Liebe. Verliebte, launenhafte und moralische Lieder, Gedichte und Sprüche aus den Jahren 1885 bis 1900, Berlin/Leipzig 1901.
- Daemrich, Ingrid G., Enigmatic Bliss. The Paradise Motif in Literature, New York u. a. 1997.
- Dubbels, Elke, Paradies, in: Daniel Weidner (Hg.), Handbuch Literatur und Religion, Stuttgart 2016, 413-418.
- Flasch, Kurt, Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos, München 2004.
- Fredriksson, Marianne, Eva. Roman, Frankfurt 2001.
- Gellner, Christoph, Die Bibel ins Heute schreiben. Erkundungen in der Gegenwartsliteratur, Stuttgart 2019.
- Gellner, Christoph, Schriftsteller lesen die Bibel. Die Heilige Schrift in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004.
- Greenblatt, Stephen, Die Geschichte von Adam und Eva. Der mächtigste Mythos der Menschheit, München 2018.
- Hacks, Peter, Adam und Eva. Komödie, in: ders.: Sechs Dramen, Düsseldorf 1978.
- Heine, Heinrich, Sämtliche Gedichte, hg. von Bernd Kortländer, Stuttgart 1990.
- Henneke-Weischer, Andrea, Poetisches Judentum. Die Bibel im Werk Else Lasker-Schülers, Mainz 2003.
- Knapp, Andreas, Mit Pauke und Salböl. Gedichte zu Frauen der Bibel, Würzburg 2021.
- Langenhorst, Georg, Altes Testament und moderne Literatur. Motive, Stoffe, Figuren, Formen, Stuttgart 2021.
- Langenhorst, Georg, Und er spricht mit leisen Deuteworten ... 164 Gedichte zu biblischen Themen, Motiven und Figuren, Stuttgart 2019.
- Lasker-Schüler, Else, Gesammelte Werke in drei Bänden. Bd. 1: Gedichte, Frankfurt 1996.
- Lätzel, Martin, Was Dichter glauben. Gespräche über Gott und Literatur, Kiel 2011.
- Morgenstern, Christian, Adam und Eva, in: ders.: Werke und Briefe, Bd II: Lyrik 1906-1914, hg. von Martin Kießling, Stuttgart 1992.
- Motté, Magda, „Esters Tränen, Judiths Tapferkeit“. Biblische Frauen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2003.

Niehl, Franz Wendel, Adam und Eva und der Garten der Wonne, in: Heinrich Schmidinger (Hg.), Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Personen und Figuren, Mainz 1999, 53-63.

Peikert-Flaspöhler, Christa, Heut singe ich ein anderes Lied. Frauen brechen ihr Schweigen, Luzern/Stuttgart 1992.

Schulze, Ingo, Adam und Evelyn. Roman, München 2008.

Twain, Mark, Die Tagebücher von Adam und Eva, übers. von Norbert Lechleitner, Freiburg 2021.



Mit Power und Perfektion

Unverwusste Heilige in der Christentumsge- schichte

Während in der aktuellen gesellschaftlichen Situation die verfasste Kirchlichkeit auch unter Christinnen und Christen an Attraktivität verliert, erfreut sich manche individuell praktizierte Weise der Frömmigkeit sogar zunehmender Beliebtheit ...

Hubertus Lutterbach

Dr. theol., Dr. phil., Professor für Christentums- und Kulturgeschichte/Historische Theologie am Institut für Katholische Theologie der Universität Duisburg-Essen

So gilt das Pilgern aktuell als eine Aktivität, die bei vielen Menschen hoch im Kurs steht. Diese Feststellung bezieht sich unter anderem auf alle westlichen Industrieländer und gilt sogar religionsübergreifend¹. Es ist zu fragen, wohin die Menschen eigentlich pilgern – und warum sie das tun. Unabhängig von der je persönlichen Motivation der Pilgernden bleibt das (geographische) Ziel des religiösen Unterwegsseins im Christentum immer ein Heiligtum, dessen Mittelpunkt ein Heiliger oder eine Heilige bildet.

Im Mittelalter gelangten entweder einzelne Knochen des heiligen Menschen durch Reliquientransfer an diesen herausgehobenen Ort oder diese religiöse Ausnahmegestalt war dort nach ihrem irdischen Tod beigesetzt und aufgrund von wundersamen Geschehnissen aus dem Grab erhoben worden, bevor sie sich im Rahmen dieser Prozedur als unverwest erwies.

Im Folgenden soll das Phänomen der „unverwesten Leiber“ vorgestellt und religionsgeschichtlich eingeordnet werden².

Der unverwesliche Pater Pio

Als zeitgeschichtliches Beispiel für die naturwissenschaftlich nicht erklärbare Unverweslichkeit eines Menschen lässt sich auf den 1887 geborenen und 1968 im süditalienischen San Giovanni Rotondo verstorbenen Kapuzinermönch Pater Pio hinweisen. Schon zu seinen Lebzeiten schätzten ihn viele Menschen als religiösen Virtuosen. Nach seinem irdischen Tod nahmen die Wertschätzung und die Verehrung dieses Klostermannes weiter zu. Unter dem Titel „Heiliger Headliner“ erläutert das Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ die rege Wundertätigkeit des Heiligen: „Pater Pio hat Tausende von Wundern vollbracht. (...) Und selbst nach seinem Tod vollbringt Pio weiter fleißig Wunder.“³ Eines dieser posthumen Wunder ist an ihm selber ohne eigene Mitwirkung geschehen; es wurde ihm – so die religiöse Überzeugung im Hintergrund – unmittelbar von Gott geschenkt: die ihm zuteilgewordene und bis heute anhaltende Unverweslichkeit im Anschluss an seinen irdischen Tod.

Nachdem sich am Grab von Pater Pio außergewöhnliche Heilungen ereignet hatten, wurde sein Leib im Jahr 2008 erhoben⁴. Und was sich damals zeigte, übermittelt das Nachrichtenmagazin „Focus“ rückblickend unter der Überschrift „Pater Pio. Der Unverwesliche“ in diesen Worten: „Padre Pio ist der größte Popstar unter Italiens Volksheiligen. Jetzt wurde er exhumiert und – natürlich – gibt es Wundersames zu berichten. ‚Die Leiche ist kaum verwest‘, erklärte Monsignore Domenico D’Ambrosio nach der Öffnung des Grabes. Der Erzbischof von Manfredonia war dabei, als die Siegel des Metallsarges zerschlagen wurden. Flankiert von Wissenschaftlern und Verwandten des Kapuzinermönches schaute er ganz genau hin: ‚Padre Pios Fingernägel sahen aus, als ob sie gerade eine Maniküre hinter sich hätten.‘ Und das nach Jahrzehnten in der Krypta. Die Stirn Pios ist seit seinem Tod im Jahr 1968 ein wenig angenagt vom Zahn der Zeit, dafür werden ein nahezu unversehrtes Kinn und ein perfekt erhaltener Bart bezeugt.“⁵ Damals wurde der noch beinahe intakte Leib von Pater Pio nach einer medizinischen

1 Lutterbach, Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof, 21-46.

2 Lutterbach, Urtümliche Religiosität in der Gegenwart, 97-121.

3 Schlamp, Wunderpriester Pater Pio.

4 N. N., Exhumierung von Padre Pio.

5 Festl, Pater Pio.

Untersuchung in der Krypta der Klosterkirche Santa Maria delle Grazie in einen gläsernen Sarg gelegt, damit die Menschen ihn darin anschauen konnten, wenn sie ihn verehrten. Und diesen Glasschrein transportierte man im Frühjahr 2016 in einem offen einsehbar Auto sogar durch Rom, um Pater Pio dort im Petersdom anlässlich des Heiligen Jahres für einige Tage den Gläubigen zu präsentieren. – Insgesamt steht der verstorbene Pater Pio für jene Power – also göttlich geschenkte Wunderkraft – und Perfektion seiner körperlich erhaltenen Gestalt, wie sie „unverwesten Leibern“ stets eigen ist.

Unverweste Heilige – Die Stars des Mittelalters

Rückblickend muss es erstens verwundern, dass nicht verwesende Heilige im Christentum überhaupt eine solche Bedeutung erlangen konnten; denn das Neue Testament überliefert dazu nichts. Zweitens erstaunt, dass die Aufmerksamkeit sogar vieler ansonsten hauptsächlich naturwissenschaftlich ausgerichteter Menschen gegenüber diesem Phänomen bis heute anhält.

Ursprünglich hatten sich die Christen mit der biblischen Zusage begnügt, dass Gott für jeden Christen nach dem Tod eine ewige Wohnung bereithält (Joh 14,2). In der Konsequenz blieb die religionsgeschichtlich verbreitete Vorstellung vom Grab als Wohnung oder Haus des Toten im Christentum erst einmal ohne Echo. Stattdessen akzentuierte der Apostel Paulus unter Rückgriff auf geistig gemeinte Bilder, dass im Tod das „irdische Zelt“ des Leibes abgebrochen werde und für jeden Menschen eine individuell bereitete „ewige Wohnung“ bei Gott folge. Als Zielperspektive auch über den irdischen Tod hinaus stellte er seinen Geschwistern im Glauben kurz und knapp vor Augen, dereinst „daheim beim Herrn zu sein“ (2 Kor 5,8). Für jedwede Ausprägung von Grabkult bot das Christentum in seinen

... verstärkte sich das Verlangen der Christen, Inspiration und Heil auch an jenen Orten zu finden, an denen besonders überzeugungsstarke Mitchristen ihre letzte Ruhe gefunden hatten.

Anfängen kaum Anknüpfungspunkte. So wusste man nicht einmal, wo so bedeutende Persönlichkeiten wie Stephanus, den die Christen als frühesten Märtyrer aus ihren Reihen wertschätzten, überhaupt begraben lagen.

Doch bereits im 2. Jahrhundert n. C. zeigten sich die Christen zunehmend aufgeschlossener gegenüber dem Grabkult und dies umso mehr, je deutlicher sich abzeichnete, dass ihre ursprüngliche Sehnsucht nach der baldigen Wiederkehr ihres Religionsstifters Jesus unbeantwortet blieb und sie dieses Vakuum füllen mussten. Unter diesem veränderten Horizont verlor der bis dahin maßgebliche paulinische Leitgedanke „Totsein heißt: Sein mit Jesus Christus“ seine Binde- und Strahlkraft (1 Kor 15).

Im Rahmen ihres Ringens um einen größeren eschatologischen Bilderreichtum und auf ihrer Suche auch nach lokalen Anhaltspunkten für ihren Grabkult verstärkte sich das Verlangen der Christen, Inspiration und Heil auch an jenen Orten zu finden, an denen besonders überzeugungsstarke Mitchristen ihre letzte Ruhe gefunden hatten. Indem die Aufmerksamkeit für den Leib des Verstorbenen und

damit auch die Sorge um den Ort des Grabes zunehmen, begannen sich unter den Anhängerinnen und Anhängern Jesu gleichzeitig jene religionsgeschichtlich uralten Vorstellungen zu manifestieren, wie sie beispielsweise in unverwesten Leibern von Verstorbenen zum Ausdruck kommen.

Wenn christliche Gräber fortan sogar mit der Aufschrift „ewiges Haus“ versehen wurden, zeigt sich der Kontrast zum neutestamentlichen Ausgangspunkt umso nachdrücklicher. Als mächtiger Zeuge dafür, dass die Seele zwar den im Grab ruhenden Leib verlässt, sie aber den menschlichen Leib – ihre ursprüngliche Wohnstätte – nichtsdestoweniger weiter liebt und sich deshalb auch an der Grabpflege freut, gilt Kaiser Valentinian III. (gest. 455). Mit seinem Plädoyer spricht er sich für eine über den Tod hinaus wirksame Verbindung zwischen der Seele im Himmel und dem Leib im Grab aus⁶.

Im Blick auf den „unverwesten Leib“ orientierten sich die Christen erstens am Beispiel Jesu Christi selber, dem ein unverwester Leib geschenkt war: „Wie Christi Leib während der Grabesruhe ohne Verwesung geblieben war, so erfuhren einzelne Heilige schon vor der Auferstehung eine gleichartige Unverweslichkeit ihres im Grab ruhenden Leibes.“⁷ Als zweites griffen die Christen auf zwei Psalmworte zurück, um sich die Unverweslichkeit des Leichnams als göttlich verursachtes Geschehen zu erklären. Die eine Zusage stammt aus Psalm 34,21: „Der Herr behütet dem Gerechten all seine Glieder, nicht eines von ihnen wird zerbrochen.“ Ergänzend berief man sich auf Psalm 16, wo es in Vers 10 heißt: „Du, Gott, lässt deinen Frommen das Grab [lateinisch: corruptio/Verwesung] nicht schauen.“ Den Christen erschien diese Idee umso plausibler, hatte doch auch Jesus drei Tage im Grab gelegen, ohne dass sein Leib während dieser Grabesruhe verweste.

Immer wieder sollten sich die zitierten Zusagen im Rahmen der kaiserlichen Christenverfolgungen bestätigen. Während dieser Bedrängnis, die bis in das 4. Jahrhundert n. C. andauerte, kamen viele Menschen gewaltsam zu Tode. Als man aber die brutal ermordeten Christinnen und Christen einige Zeit nach ihrer Beisetzung exhumierte, weil sich an ihrem Grab Wundersames zugetragen hatte, zeigten sich gemäß der Überlieferung die ursprünglich schwer verletzten oder sogar abgetrennten Glieder – wie auch der übrige Leib – oftmals in einem ganz und gar unversehrten und gesunden Zustand.

Immer wieder sollten sich die zitierten Zusagen im Rahmen der kaiserlichen Christenverfolgungen bestätigen. Während dieser Bedrängnis, die bis in das 4. Jahrhundert n. C. andauerte, kamen viele Menschen gewaltsam zu Tode. Als man aber die brutal ermordeten Christinnen und Christen einige Zeit nach ihrer Beisetzung exhumierte, weil sich an ihrem Grab Wundersames zugetragen hatte, zeigten sich gemäß der Überlieferung die ursprünglich schwer verletzten oder sogar abgetrennten Glieder – wie auch der übrige Leib – oftmals in einem ganz und gar unversehrten und gesunden Zustand.

So hatte der gewaltsam zu Tode gekommene Märtyrer Nizarius bereits einige Zeit im Grab gelegen, als ihn Bischof Ambrosius von Mailand (gest. 397) aufgrund wundersamer Begebenheiten an seiner Ruhestätte erheben ließ. Nach der Exhumierung sei das Blut so frisch aus dem Körper geflossen, als ob ihm seine Verletzung soeben erst zugefügt worden wäre. Zudem hätte man das vom Körper abgetrennte Haupt gänzlich heil (integrum) und unverwest (incorruptum) vorgefunden. Es sei noch vollständig mit den Haupthaaren und mit dem Bart bedeckt gewesen, als ob man es eben erst gewaschen und in das Grab gelegt hätte. Das

6 Valentinian III., Novellae 23 („De sepulcri violatoribus“), 114.

7 Weber, Lehre von der Auferstehung der Toten, 314-342.

wundersame Geschehen, dass dem Heiligen Nizarius nach dem Tod kein einziges Haar verlorenging, wie es das Lukas-Evangelium den überzeugten Nachfolgern Jesu bereits prophezeit hat (Lk 21,18), sollte für Aufsehen sorgen und den Ort seines Grabes zu einem Anziehungspunkt machen⁸. In einem vergleichbaren Sinne charakterisiert auch Bischof Augustinus von Hippo (gest. 430) angesichts exhumierter Märtyrer den wundersamen Befund mehrfach mit den summarischen Worten „unverweste Leiber“ (corpora incorrupta). Die aus dem Grab Erhobenen waren demnach intakt geblieben. So berichtet der nordafrikanische Bischof in seinen „Bekenntnissen“ unter anderem von der Erhebung der Märtyrer Prothasius und Gervasius in Mailand, die dort „unverwest“ aufgefunden worden seien. Auch hier eilten viele Menschen herbei, so dass es zu einer „lärmenden Freude des Volkes“ kam. Inmitten dieser ausgelassenen Stimmung zeigten sich die vollständig erhaltenen Toten derart lebendig, dass von Dämonen Besessene geheilt wurden und ein stadtbekannter Blinder sein Augenlicht zurückerlangte, nachdem er die auf einer Bahre liegenden Leiber mit seinem Schweißstuch berührt hatte.⁹

Erklärungsversuche

Welche Ursachen lassen sich im Rahmen der Überlieferungen erkennen, dass einige Heilige die Unverweslichkeit erlebten? Grundsätzlich kommen zwei Erklärungen in Frage. Zum einen kann der „unverweste Leib“ auf Verinnerlichungsprozesse zurückgehen, denen sich die Toten zu ihren irdischen Lebzeiten hingegen hatten. Für die christlichen Märtyrer der ersten Jahrhunderte wirkt diese

Viele Menschen in Vergangenheit und Gegenwart holen sich an diesen Orten neue Kraft oder hoffen auf unmittelbare Wundertaten der hier bestatteten Heiligen.

Hypothese vor allem deshalb plausibel, weil auch andere zeitgenössische Ausdrucksweisen christlichen Lebens – denken ließe sich an die altkirchliche Bußfrömmigkeit – diese Verinnerlichung als Ringen um ein ethisch reines Herz widerspiegeln. Die Gewährung des „unverwesten Leibes“ wäre dann die übernatürliche Antwort auf die durch nichts zu steigernde Überzeugungstat der (blutigen) Lebenshingabe für Christus. Alternativ kann der „unverweste Leib“ als himmlische Antwort auf asketische Höchstleistungen des Nahrungs-, Schlaf- und vor allem Sexualitätsverzichts um der kultisch-äußerlichen Reinheit willen gedeutet werden. Diese Sicht legte sich am ehesten für die frühmittelalterlichen Bezeugungen der „unverwesten Leiber“ nahe, zumal die Introspektionsfähigkeit der Menschen in der zweiten Hälfte des 1. Jahrtausends vergleichsweise geringer war als in der Spätantike.

Einerlei, ob sich die erst- oder die zweitgenannte Erklärung anbietet; erstaunen muss in jedem Fall der (vielfach bis heute) große Zulauf so vieler Menschen an diesen besonderen Begräbnisorten. Diese „Andersorte“ sind zugleich Stätten, an denen Menschen glaubten und glauben, dass sie Gottes Wirken in Gestalt eines perfekt-„unverwesten Leibes“ – seinerseits Ausdruck des lebenden Toten – unmittelbar und powervoll-wunderwirkend erleben können. Genauer noch: Viele Menschen in Vergangenheit und Gegenwart holen sich an diesen Orten neue Kraft oder hoffen auf unmittelbare Wundertaten der hier bestatteten Heiligen.

⁸ Vita Ambrosii 32,1, 94.

⁹ Augustinus, Confessiones IX 7,16, 208f.

Wie genau kam es zur Feststellung des „unverwesten Leibes“? Auffällig ist, dass sich christliche Heilige (im Unterschied zu buddhistischen Lamas) niemals im Vorhinein zu ihrer eigenen Unverweslichkeit äußerten. Stattdessen wiesen wundersame Ereignisse am stark frequentierten Grab des Heiligen auf seine fortdauernde Lebendigkeit hin. Religionsgeschichtlich spricht man hier von der Doppexistenz des Heiligen: die Seele im Himmel, der Leib im Grab – und beides direkt miteinander verbunden! Erst angesichts der Aktivität des Heiligen in seinem Grab, die man sich allein himmlisch erklären zu können glaubte, erfolgte seine Erhebung – durchaus auch zum Zwecke der „Prüfung“ – im Rahmen einer öffentlichen Liturgie, zu der auch die Öffnung des Sarges und die Feststellung gehörten, dass der Leichnam unverwest war.

Die Geschichte des Heiligen Hubertus (gest. 722), der als Bischof von Maas-tricht-Lüttich amtiert hatte, veranschaulicht perspektivreich, welche Bedeutung ein „unverwester Heiliger“ im Rahmen der mittelalterlich-christlichen Frömmigkeit hatte: Sechzehn Jahre nach seinem Tod ereignete sich an seinem Grab in Lüttich Wundersames gegenüber den dort immer wieder zahlreich versammelten Menschen. Die Anhänger des Verstorbenen interpretierten diese Vorkommnisse derart, dass Gott seinen getreuen Diener als Licht auf einen Leuchter gestellt sehen wollte (Mt 5,14f. par.). Im Sinne eines Vorbereitungsritus fasteten und beteten die Menschen drei Tage lang. Dann vollzog man ein Buchorakel: Bibel und Sakramentar, die beide auf dem Altar lagen, wurden aufgeschlagen, um von der zuerst ins Auge fallenden Stelle die Erlaubtheit oder Nicht-Erlaubtheit der Erhebung als Ausdruck eines Gottesurteils abzuleiten. Nachdem dieses Signal klar zugunsten der Exhumierung ausgefallen war, machte man sich in der Frühe des 3. November feierlich an die Erhebung des Leichnams. Während der geöffnete Sarg sofort ein helles Licht freigab, verströmte der unverweste Leichnam (*corpus eius in sepulchro solidum atque inlibatum*) angenehmen Wohlgeruch. Das Gesicht erschien wie vom Tau des Himmels benetzt und die Haare erinnerten eher an die eines Kindes als an die eines Greises. So sahen die zahlreich Versammelten die Verheißung Jesu erfüllt, dass vom Kopf seiner Heiligen kein Haar vergehen werde (Lk 21,18). Ähnlich ursprünglich zeigte sich die Kleidung des Heiligen: in edlem Zustand und unverwest (*in corrupta*). Anwesend waren bei der Prozedur als Ehrengäste übrigens auch der mit dem Heiligen verwandte regionale Herrscher Karlmann (gest. 771) und dessen Angehörige. Alle ehrten sie den Heiligen, indem sie seine Hände und seine Füße küssten. Eigenhändig legte Karlmann den Leib auf eine Bahre, mit der der Heilige zum Altar getragen wurde. Aus Dankbarkeit gegenüber diesem überirdisch gewährten Geschehen stiftete er der Kirche unter anderem Altartücher, silberne Altargefäße sowie zur finanziellen Absicherung noch Liegenschaften mit Hörigen¹⁰.

Bemerkenswerterweise sollte die Geschichte des unverwesten Heiligen Hubertus 98 Jahre nach seinem Tod eine überraschende Fortsetzung finden: Im Jahr 825 übertrug man seinen Körper unter vielfältiger Beteiligung nach Andagium, also in das spätere St. Hubert (heutige Provinz Luxemburg in Belgien). Und wie bereits im Jahre 743, zeigte sich der Leichnam ein weiteres Mal als „unverwester Leib“ (*corpus incorruptum*). Die Verwesung – dieses als bedrückend empfundene

10 Vita Hugberti 20, 495f.

Schicksal des Menschen seit seiner Vertreibung aus dem Paradies – blieb dem Heiligen erspart, wie man ihm vielstimmig und wunderbasiert nachrühmte¹¹.

Schließlich ließen sich die Mönche von St. Hubert im Jahre 1515 durch Papst Leo X. bestätigen, dass weder ein Ort noch eine Gemeinschaft oder irgendeine Person berechtigten Anspruch auch

Die Verwesung – dieses als bedrückend empfundene Schicksal des Menschen seit seiner Vertreibung aus dem Paradies – blieb dem Heiligen erspart.

nur auf einen einzigen Teil vom Heiligen Hubertus erheben könne, denn sein Körper sei stets unzerteilt und „ganz“ geblieben. Entsprechend beschied der

Abt von St. Hubert 1763 die Bitte des Augsburger Bischofs um Reliquien des Heiligen negativ und begründete seine Ablehnung damit, dass der Leib komplett erhalten und wie lebend sei, jedenfalls ohne eine Spur von Verwesung¹². Noch darüberhinausgehend zitiert der Editor Pierre Saintyves (gest. 1935) eine Überlieferung, derzufolge der Bart des Heiligen ständig nachgewachsen sei und der Sakristan ihn alljährlich am Fest des Heiligen Hubertus neu gestutzt hätte¹³.

Im Sinne einer Bilanz deutet vieles darauf hin, dass die Menschen die Unverwestheit eines Leichnams erstrangig mit der besonderen Innenschau des Verstorbenen zu seinen Lebzeiten in Verbindung brachten; besonders im (Früh-)Mittelalter

Grundlegend für ihre Wahrnehmung des „unverwesten Leibes“ ist aus kulturgeschichtlicher Sicht, dass sie darin den Heiligen selbst erblickten, wie er auch über seinen irdischen Tod hinaus mit Leib und Seele (fort-)lebt.

könnten sie möglicherweise auch den radikalen Verzicht des Heiligen auf die Ausübung der Sexualität als Ursache für seine Unverweslichkeit gesehen haben. Während jedenfalls die Betonung der Introspektion hinter dem Phäno-

men des corpus incorruptum als achsenzeitlich-vergeistigt gewertet werden darf, lässt sich der dadurch jeweils ausgelöste Ansturm auf das Grab des Heiligen – des als fortlebend erachteten Toten – gemeinreligiösem Gedankengut zuordnen.

Zu fragen bleibt, was die Menschen in diesen Heiligen sahen (bzw. sehen), die in ihren Knochen als gegenwärtig galten (bzw. gelten) und deren „unverwesten Leib“ im Grab als weiterhin lebendig erlebt wurde (bzw. wird).

„Unverweste Leiber“ – Hinweiszeichen oder Manifestationen von Heiligkeit?

Wenn ein moderner Betrachter auf einen „unverwesten Leib“ wie denjenigen von Pater Pio schaut, dann wird er wie in einem Automatismus gedanklich eine Mauer aufrichten – zwischen diesem als irdisch tot erachteten Leichnam auf der einen Seite und dem ehemals lebendigen Menschen auf der anderen Seite, dessen Leben der Betrachter in seiner Phantasie angesichts des Toten zu imaginieren versucht. Diese Weise der Anschauung unterscheidet sich grundlegend von der Weise, wie beispielsweise Menschen des Mittelalters auf einen wundersam „unverwesten Leib“ geschaut haben. Grundlegend für ihre Wahrnehmung des „unverwesten Leibes“ ist aus kulturgeschichtlicher Sicht, dass sie darin den Heiligen selbst er-

11 Translatio S. Hucberti 2, 236f.

12 Baix, Saint Hubert, 71-80.

13 Saintyves, En Marge de la Légende Dorée, 713.

blickten, wie er auch über seinen irdischen Tod hinaus mit Leib und Seele (fort-) lebt.

Würde man den angedeuteten Zusammenhang auf die Kunstgeschichte hin übertragen, entspräche der „unverweste Leichnam“ in den Augen eines weltanschaulich empirisch ausgerichteten Menschen dem „Abbild“ dieses vormals irdisch-lebendigen Menschen. Zugleich wäre der Leichnam damit ein Hinweiszeichen auf das frühere Leben, das mit diesem Leib verbunden ist. In den Augen eines von der Bewegung der Aufklärung unberührten Menschen verkörpert der „unverweste Leichnam“ das „Urbild“ des Heiligen, insofern dieser auch über seinen irdischen Tod hinaus als fortlebend erachtet wird. Genauer: Der Heilige gilt in der Gestalt des „unverwesten Leibes“ im Vergleich zu seinen irdischen Lebzeiten hinsichtlich der ihm eigenen Lebendigkeit keinesfalls als gemindert.

Am Ende wird im Blick auf die Gegenwart wohl offen bleiben müssen, ob heutige Menschen im Rahmen ihrer empirischen Weltdeutung im *corpus incorruptum* tatsächlich ein „Hinweiszeichen“ sehen – oder ob sie aller Aufgeklärtheit zum Trotz hier „inkonsequent“ sind und im „unverwesten Leib“ den Heiligen für realpräsent erachten.

Unabhängig davon, welche Position ein Mensch in dieser Frage vertritt, bleibt zu erwägen: Welche christliche Bedeutung des Leibes spiegelt sich im *corpus incorruptum*? Und wodurch ist der „unverweste Leib“ über seine Unverwestheit hinaus charakterisiert?

Der „unverweste Leib“ als Ort des Gedächtnisses

Wie bereits thematisiert, steht der „unverweste Leib“ für einen bestimmten Lebenswandel, der für diesen Heiligen zu seinen Lebzeiten charakteristisch war. Die Botschaft, die religiös mit einem „unverwesten Leib“ verbunden ist, verstehen besonders auch Menschen in schriftlos-oralen oder teilliteralen Kulturen, denn in ihnen vollzieht sich das Gedenken und das Erinnern der Menschen wesentlich über den Leib.

Konkret lernen die geistlichen Schüler mit Blick auf die „unverwesten Leiber“ ihrer Meister, wie sie sich den vorgegebenen Normen entsprechend zu verhalten haben. Im *corpus incorruptum* steht ihnen wundersam-perfekt somatisiert

Die Botschaft, die religiös mit einem „unverwesten Leib“ verbunden ist, verstehen besonders auch Menschen in schriftlos-oralen oder teilliteralen Kulturen, denn in ihnen vollzieht sich das Gedenken und das Erinnern der Menschen wesentlich über den Leib.

vor Augen, wohin die Befolgung von Traditionen und Gebräuchen, Regeln und Vorschriften führt – eben bis hin zur Wunder-Power noch über den irdischen Tod hinaus! Genau diese Zusammenhänge treffen sowohl auf weite Teile der Religionsgeschichte als auch

auf die mittelalterliche Christenheit zu: „Am Körper vorbei konnte das Heil nicht gefunden werden. Der Körper war Ort des Gedächtnisses des Heils, wie er auch Ausdruck des heiligmäßigen Zustandes eines Menschen war; an ihm wurde das

rechte christliche Leben eingeübt“, wie der Mediävist Thomas Lentes grundsätzlich unterstreicht¹⁴.

Am Körper vorbei konnte das Heil nicht gefunden werden.

Wie oben bereits angedeutet, artikuliert sich im „unverwesten Leib“ nicht allein die irdische Wirklichkeit des Heiligen nach seinem Tod in der Welt. Vielmehr bringt der „unverweste Leib“ zugleich etwas von der himmlischen Wirklichkeit dieses heiligen Menschen nach seinem Ableben in der Welt zum Ausdruck: „Der Körper ist nach dem Tod Ausweis für den Status der Seele im Jenseits; seine Unverweslichkeit verweist auf die einstige Aufnahme des Körpers im Himmel.“¹⁵ Auf dieser Verstehenslinie erläutert beispielsweise der Dominikanertheologe Thomas von Aquin (gest. 1274) grundsätzlich, dass Leib und Seele ein wechselseitiger Ausdruck voneinander seien. Anschaulich vergleicht er dieses Verhältnis mit einem Siegelbild. Ebenso wie beim Siegeln bleibt nach der Trennung der beiden Teile des Menschen – Leib und Seele – die Formung der Seele im unverwesten Leib erkennbar¹⁶. Eine Inschrift, die sich am Grab von Papst Nikolaus III. (gest. 1280) findet, erläutert das, insofern sie sich auch auf das corpus incorruptum beziehen lässt: „Wie Du im Inneren warst, zeigste Dein Äußeres, und Dein Erscheinungsbild war das Bild Deiner inneren Tugend.“¹⁷

Angesichts eines „unverwest“ aufgefundenen Heiligenleibes liegt es nahe, dass er über seine körperliche Intaktheit hinaus weitere besondere Signale von sich gab (bzw. gibt), die ihn in der Welt der (mittelalterlichen) Reliquienverehrung sinnlich wahrnehmbar machten. Eines von ihnen ist das schon für die Exhumierung des Heiligen Hubertus überlieferte Leuchten, das eben nicht nur von einzelnen Reliquienknochen, sondern ebenso von einer Ganzkörperreliquie – von einem „unverwesten Leib“ – ausgeht.

Wie Du im Inneren warst, zeigte Dein Äußeres, und Dein Erscheinungsbild war das Bild Deiner inneren Tugend.

Thiofrid, der Abt des Klosters Echternach (gest. 1110), bringt den Zusammenhang zwischen himmlischem Licht und irdisch leuchtendem „unverwestem Leib“ besonders deutlich ins Wort: Die Lichtwirkungen, die er von den Heiligen ausgehen sieht, zeigen sich anhand einzelner Reliquienknochen von Heiligen ebenso wie anhand von „unverwesten Leibern“. Und während die in ihren Reliquien gegenwärtigen Heiligen von zeitlicher Klarheit in ewige Klarheit transformiert werden, „erleuchten sie gleichsam vom Geist des Herrn aus mit den Strahlen ihres inneren Glanzes“ alles Irdische¹⁸. Aus dieser Perspektive lassen sich die Heiligen auch in Gestalt ihrer corpora incorrupta buchstäblich als Leuchten beschreiben, die auf Erden nicht verborgen bleiben, sondern allüberall ihren Lichtglanz verbreiten¹⁹. Hätte man einen Theologen des Mittelalters gefragt, welcher Art die Leiber der Auferstandenen seien, hätte er mit jenen Stichworten geantwortet, die auf die „unverwesten Leiber“ zutreffen: „Unsterblich und unverweslich und (...) wie leuchtendes Glas“²⁰.

14 Lentes, Körper als Ort des Gedächtnisses, 76.

15 Schmitz-Esser, Leichnam im Mittelalter, 138.

16 Thomas von Aquin, Opusculum 91, 108.

17 Ladner, Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters, 216.

18 Thiofrid von Echternach, Flores epytaphii sanctorum II 7, 53.

19 Thiofrid von Echternach, Sermones duo I, Sp. 405C.

20 Honorius Augustodunensis, Elucidarium III 49, 457.

Über die Leuchtkraft hinaus erweist sich der „unverweste Leib“ auch aufgrund seines Duftes als ein wundersames Gesamtensemble. Erinnerung sei auch dafür an den Heiligen Hubertus. „Der Geruch der heiligen [unverwesten] Toten“, so maßgeblich der Historiker Romedio Schmitz-Esser, „ist in allen diesen [hagiographischen] Berichten sehr ähnlich beschrieben: Er ist erheblich, nachhaltig, verhindert oftmals eine Annäherung an den Leichnam; zugleich wird er stets sehr positiv und als äußerst süßlich beschrieben. Der Duft tritt zudem üblicherweise im Zusammenhang mit der Unverwestheit auf, ist ein Zeichen der Heiligkeit und zugleich selbst Wunder als auch wunderwirkend.“²¹ Vergegenwärtigt man sich vor diesem Hintergrund, dass die oftmals auch in seiner Duftnote enthaltene „Süße“ des heiligen Menschen von der göttlichen Süße herrührt, erweist sich auch unter diesem Fokus die Nähe zwischen Gott und dem „unverwesten Leib“ des Heiligen. Übrigens: Ebenso wie das corpus incorruptum achtete man auch den Wohlgeruch (des „unverwesten Leibes“) weit über den Beginn des 16. Jahrhunderts hinaus weiterhin als eine Manifestation der Heiligkeit. Der „unverweste Leib“ des Heiligen blieb in diesen Hinsichten sogar noch in der Frühneuzeit ein selbstverständlicher Ort des Gedächtnisses.

Eine ebenso unmittelbare Verbindung zwischen Gott und dem „unverwesten Leib“ des Heiligen zeigt sich – das sei hier nur noch angedeutet –, wenn dieser wundersam aktive und wohlriechende Leichnam zusätzlich noch Flüssigkeiten (Leichenöl etc.) absondert. Als man die Heilige Walburga (gest. 779) aus ihrem Grab erhob, zeigten sich erstmals 893 an ihren Gebeinen wasserklare Tropfen²².

Der „unverweste Leib“ ist der Inbegriff des Heiligen, der zu seinen Lebzeiten und darüber hinaus in seinem Leib christlich-vorbildlich gehandelt hat (bzw. handelt). In diesem Zusammenhang erweist sich der „unverweste Leib“ zugleich als Ort des Gedächtnisses, in dem sich ein christlich-heiliges Leben widerspiegelt (und fortsetzt).

Bei der Erhebung des Bischofs Paulus von Verdun (gest. 648) durch seinen Nachfolger Wigfried (gest. 983) soll aus seinem Grab heiliges Öl ausgeflossen sein²³. Am Sarkophag der Heiligen Katharina von Alexandrien (gest. 305) sollen sogar Röhren angebracht gewesen sein, durch die eine von der Heiligen hervorgebrachte Flüssigkeit beständig ausfloss, so dass sie am Sarkophag versammelten Kranken unmittelbar zugutekommen konnte – eine Überlieferung, die sich mittels einer spätmittelalterlichen Wandmalerei an der Westwand der Burgkapelle von Burg Runkelstein (Tirol) sogar international verbreitete²⁴. Auch das Phänomen der Flüssigkeiten, die aus den „unverwesten Leibern“ entströmen, lebte über die Reformation hinaus nicht allein bei den Katholiken fort!

hervorgebrachte Flüssigkeit beständig ausfloss, so dass sie am Sarkophag versammelten Kranken unmittelbar zugutekommen konnte – eine Überlieferung, die sich mittels einer spätmittelalterlichen Wandmalerei an der Westwand der Burgkapelle von Burg Runkelstein (Tirol) sogar international verbreitete²⁴. Auch das Phänomen der Flüssigkeiten, die aus den „unverwesten Leibern“ entströmen, lebte über die Reformation hinaus nicht allein bei den Katholiken fort!

Fazit

Das Phänomen der „unverwesten Leibern“ ist ein religionsübergreifendes, insofern es sich beispielsweise im Buddhismus ebenso findet wie in den orthodoxen Kirchen – und zwar bis in die Gegenwart hinein bezeugt²⁵! Der „unverweste Leib“ ist der Inbegriff des Heiligen, der zu seinen Lebzeiten und darüber hinaus in seinem Leib christlich-vorbildlich gehandelt hat (bzw. handelt). In diesem Zusammenhang erweist sich der „unverweste Leib“ zugleich als Ort des Gedächtnisses, in dem sich ein christlich-heiliges Leben widerspiegelt (und fortsetzt).

21 Schmitz-Esser, *Leichnam im Mittelalter*, 155.

22 Wolhard von Herrieden, *Excerptae ex „Miraculis S. Waldburgis“*, 266f.

23 *Gesta episcoporum Virdunensium*, 46.

24 Wille, *Fresken der Burgkapelle Runkelstein*, 197 sowie Abb. 262 u. 265.

25 Lutterbach, *Urtümliche Religiosität*, 98-101 u. 120f.

Diese Vorbildlichkeit somatisiert sich über die ausbleibende Verwesung hinaus durch weitere wundersame Ausdrucksweisen, die vom „unverwesten Leib“ ausgehen: Licht, Wohlgeruch oder heilige Flüssigkeiten.

Mag sich auch manche Diktatur des 20. und 21. Jahrhunderts für ihren Heroenkult auf die breite religiöse Tradition „unverwesten Leiber“ berufen und sie fortsetzen wollen – Licht, Wohlgeruch oder gar heilige Öle werden von diesen künstlich erzeugten „unverwesten Leibern“ wohl nicht ausgehen. Denn während religiöse Menschen die liturgisch-traditionsreichen „unverwesten Leiber“ als Beleg für die irdische und zugleich himmlische Existenz der Heiligen verstehen, versinnbildlichen die thanatopraktisch haltbar gemachten und allein deshalb „unverwesten Leiber“ – wie beispielsweise die von Wladimir I. Lenin (gest. 1924) in Russland oder Hugo Chavez in Venezuela (gest. 2013) – weltgeschichtlich zum ersten Mal das Fortleben eines Menschen allein aus Motivationen, die auf das Irdische begrenzt bleiben. Insofern sie allesamt von vornherein als ideologisch-pädagogische Hinweiszeichen gedacht waren, setzen sie die gemeinreligiöse Tradition des „unverwesten Leibes“ oder des *corpus incorruptum* (entgegen ihrer eigenen Selbstverortung) nicht fort, sondern brechen mit ihr. Während vielen Heiligen – so die religiöse Überzeugung – ein „unverwester Leib“ von Gott geschenkt worden ist, der oft seit Jahrhunderten von Pilgern aufgesucht und verehrt wurde, verblasst das Ansehen von „unverwesten“ Polit-Heiligen wie Lenin oder Chavez mit dem Ende ihrer politisch-ideologischen Bewegung mehr oder weniger rasch.

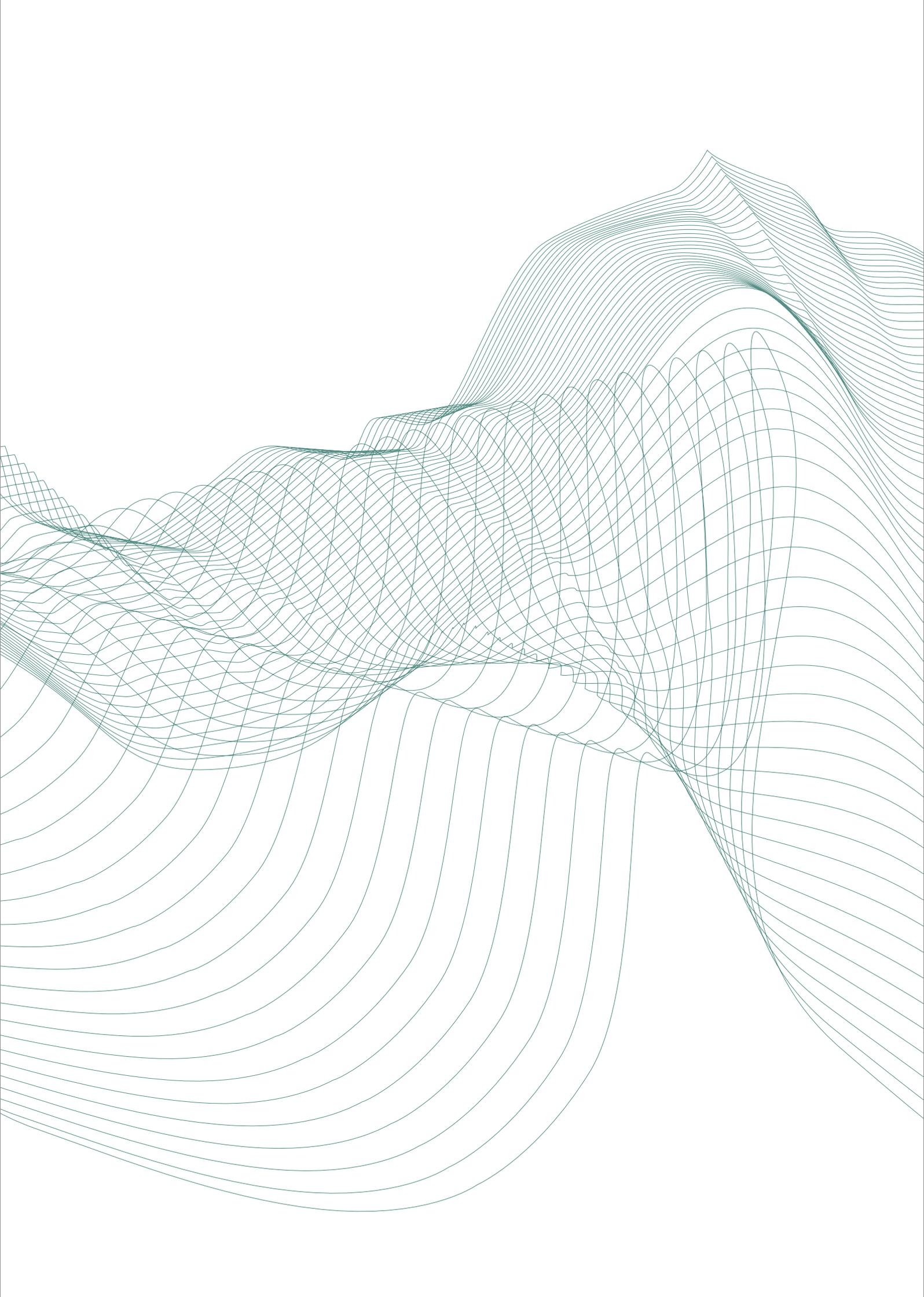
Nachsatz:

Arthur Engelbert, *Global Images. Eine Studie zur Praxis der Bilder*, Bielefeld 2011, 115 erläutert: „Das Abbild ist nur ein Bild von etwas, worauf es sich bezieht. Das Abbild ist also selbst nicht das, was es als Zeichen zeigt oder als Gegenstand darstellt bzw. repräsentiert. Es gibt ein Beziehungsverhältnis an und markiert eine Trennung zu etwas anderem. Es kann etwas abbilden, etwas so zeigen, wie es dem Anspruch nach sein soll oder auch nur dem Anschein nach etwas wiedergeben.“ Es spricht vieles dafür, dass in Settings, die im Bereich des Ikonographischen nicht zwischen Urbild und Abbild unterscheiden (können), die fehlende Unterscheidung auch in anderen Bereichen der Darstellung bzw. des Medialen zum Tragen kommt – man denke beispielsweise an die Literatur, wenn der Schriftsteller Salman Rushdie den Propheten Mohammed u. a. in seinen „Satanischen Versen“ literarisch karikiert und Ayatolla Khomeini, das damalige Staatsoberhaupt der Islamischen Republik Iran, 1989 deshalb die Muslime in aller Welt mittels einer Fatwa aufrief, den Literaten zu töten. – Für diesen weiterführenden Hinweis danke ich meinem Tübinger Kollegenfreund Andreas Holzem.

Literatur

- Augustinus, Confessiones IX 7,16, ed. Pius Knöll (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 33), Prag 1896, 208f.
- Baix, Francois, Saint Hubert. Sa mort, sa canonisation, ses reliques, in: Mélanges Félix Rousseau. Études sur l'histoire du pays mosan au moyen age, Bruxelles 1958, 71-80.
- Engelbert, Arthur, Global Images. Eine Studie zur Praxis der Bilder, Bielefeld 2011.
- Festl, Florian Pater Pio. Der Unverwesliche, 06.11.2015 (https://www.focus.de/panorama/welt/der-unverwesliche-pater-pio_id_2262085.html [Zugriff: 19.11.2022]).
- Gesta episcoporum Viridunensium, hg. v. Georg Waitz, in: MGH. Scriptores 4, Hannover 1841, 46.
- Honorius Augustodunensis, Elucidarium III 49, ed. Yves Lefèvre, L'Elucidarium et les Lucidaires (Bibliothèques Française d'Athènes et de Rome 180), Paris 1954.
- Ladner, Gerhart Burian, Die Papstbildnisse des Altertums und des Mittelalters, Bd. 2 (Monumenti di antichità cristiana 3), Vatikanstadt 1970.
- Lentes, Thomas, Der Körper als Ort des Gedächtnisses – Der Körper als Text, in: Christoph Geissmar-Brandi / Eleonora Louis (Hg.), Glaube Hoffnung Liebe Tod, Wien 1995, 76-79.
- Lutterbach, Hubertus, Urtümliche Religiosität in der Gegenwart, Freiburg 2022.
- Lutterbach, Hubertus, Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof. Wie Religion heute lebendig ist, Kevelaer 2014.
- N. N., Exhumierung von Padre Pio, 05.03.2008 (https://www.nzz.ch/exhumierung_von_padre_pio-ld.468872?reduced=true [Zugriff: 19.11.2022]).
- Saintyves, Pierre En Marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques, 2. Aufl., Paris 1987, 495-896.
- Schlamp, Hans-Jürgen, Wunderpriester Pater Pio. Heiliger Headliner, 24.07.2015 (<https://www.spiegel.de/panorama/pater-pio-papst-franziskus-laesst-gebeine-im-petersdom-ausstellen-a-1045026.html> [Zugriff: 19.11.2022]).
- Schmitz-Esser, Remedio, Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (Mittelalter-Forschungen 48), 2. Aufl., Ostfildern 2016.
- Thiofrid von Echternach, Flores epytaphii sanctorum II 7, hg. v. Michele Camillo Ferrari (Corpus Christianorum. Continuatio mediaevalis 133), Turnhout 1996.
- Thiofrid von Echternach, Sermones duo I (Patrologia Latina 157), Paris 1898.
- Thomas von Aquin, Opuscules 91, hg. v. Jean Védérine u. a., Opuscules de Saint Thomas d'Aquin 2, Paris 1857, 108.
- Translatio S. Hucberti 2, ed. L. v. Heinemann (MGH. Scriptores 15,1), Hannover 1887, 236f.

- Valentinian III., *Novellae 23* („De sepulcri violatoribus“), ed. Theodor Mommsen / Paulus M. Meyer (Hg.), *Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmundianis et Leges Novellae ad Theodosianum Pertinentes*, Bd. 2, Berlin 1962.
- Vita Ambrosii 32,1, ed. Anton A. R. Bastiaensen, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino (Vite dei Santi 3)*, 2. Aufl., Mailand 1981, 51-125.
- Vita Hugberti 20, ed. Wilhelm Levison (*MGH. Scriptores Rerum Merovingicarum 6*), Hannover 1913, 495f.
- Weber, Hermann J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie (Freiburger theologische Studien 91)*, Freiburg 1976.
- Wille, Friederike, *Die Fresken der Burgkapelle Runkelstein*, in: *Schloss Runkelstein. Die Bilderburg*, Bozen 2000, 185-202.
- Wolfhard von Herrieden, *Excerptae ex „Miraculis S. Waldburgis“*, in: *Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt*, Bd. 1 („Biographien der Gründungszeit“), hg. v. Andreas Bauch (*Eichstätter Studien NF 19*), 2. Aufl., Regensburg 1984, 266f.



„In paradisum“

Zur Herkunft, Bedeutung und Aktualität eines liturgischen Gesangs

Nur verhältnismäßig wenige Antiphonen aus der lateinischen Tradition haben einen festen Platz in der volkssprachlichen Liturgie gefunden, da sie insbesondere im deutschen Sprachgebiet meist durch das Kirchenlied oder durch neu geschaffene Liedrufe ersetzt worden sind. Die Antiphon „In paradisum“ bildet jedoch eine Ausnahme.

Albert Gerhards

Dr. theol., Professor i. R. für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn

Das katholische Gebet- und Gesangbuch „Gotteslob“ der zweiten Ausgabe von 2013 enthält in der Kategorie „Tod und Vollendung“ den Gesang „Zum Paradies mögen Engel dich geleiten“ (Nr. 515) und fügt, anders als sein Vorgänger, noch die lateinische Originalversion des Graduale Romanum¹ hinzu (Nr. 516). Offenbar wird diesem Gesang aus der Begräbnisliturgie ein hoher Stellenwert beigemessen. Er ist bei allen Begräbnisfeiern der Totenliturgie als Prozessionsgesang vorgesehen², auch bei der Feier der Verabschiedung vor der Kremation³, nur nicht bei Begräbnissen mit nur einer Station am Grab, da hier das Geleit entfällt. Insofern verwundert es, dass der Gesang in der liturgiewissenschaftlichen und pastoralliturgischen Literatur zwar durchwegs erwähnt,⁴ aber nur selten einer genaueren Betrachtung unterzogen wird.⁵

Der *textus receptus*

Mit den Stichworten „Geleit“ und „Empfang“ ist das Thema des ersten Teils des aus zwei aneinander gefügten Antiphonen bestehenden Gesangs genannt, dessen zweiter Teil im lateinischen Original mit den Stichworten „Empfang“ und „Ruhe“ zu charakterisieren ist. Dies qualifiziert ihn in besonderem Maß als Begleitgesang für das Totengeleit:

Graduale Romanum (S. 697)

In paradisum *deducant* te angeli;
In tuo adventu *suscipiant* te martyres,
et *perducant* te in civitatem sanctam Ierusalem.

Chorus angelorum te *suscipiat*,
et cum Lazaro quondam paupere aeternam
habeas *requiem*.

Gotteslob (Nr. 515)

Zum Paradies mögen Engel dich geleiten,
die heiligen Märtyrer dich begrüßen
und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem.

Die Chöre der Engel mögen dich empfangen,
und durch Christus, der für dich gestorben, soll ewiges
Leben dich erfreuen.

Im zweiten Teil weicht die deutsche Version vom lateinischen Original ab, was auf Kosten des biblischen Bezugs geht, hier die Erzählung vom reichen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,22-23). Die abweichende Textfassung findet sich bereits im Rituale-Faszikel „Die kirchliche Begräbnisfeier“ von 1972.⁶ Die *Collectio rituum* von 1950 übersetzte textnäher: „Zum Paradies mögen Engel dich geleiten, bei deiner Ankunft die Märtyrer dich begrüßen und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem. Chöre der Engel mögen dich empfangen, und mit Lazarus, dem einst so armen, soll ewige Ruhe dich erfreuen“.⁷

Quellen und Textüberlieferung

Die beiden Abschnitte sind aufgrund ihrer ursprünglichen Eigenständigkeit zunächst unabhängig voneinander zu betrachten. Die unabhängige Entstehung und Überlieferung der beiden Teile zeigt sich auch darin, dass sie in zwei verschiede-

1 Graduale, 697.

2 Die kirchliche Begräbnisfeier (Rituale), 40.62f.83f.122; Die kirchliche Begräbnisfeier (Manuale), 54.73.

3 Die kirchliche Begräbnisfeier (Rituale), 140; Die kirchliche Begräbnisfeier (Manuale), 96f.118.

4 Vgl. Kaczynski, Sterbe- und Begräbnisliturgie, 223.

5 Vgl. Bärsch, Begräbnisfeier und Totengedächtnis, 52; ausführlicher bei Probst / Richter, Zeichen der Hoffnung, 273f.

6 Die kirchliche Begräbnisfeier (1972), 64.81.

7 *Collectio rituum*, 123.

nen Kirchentonarten (7. und 8. Ton) stehen. Das Graduale Romanum fügt noch eine dritte Antiphon „Ego sum resurrectio et vita“ (Joh 11,25.26) im 2. Ton an.⁸ Die Antiphon „In paradisum“ kommt in unterschiedlicher Textfassung in der römischen Liturgie als Begleitantiphon verschiedener Psalmen vor, so im Ordo Romanus 49 (7. Jh.) zu Ps 42 („Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser“), ab dem 10. Jh. bleibt die Textüberlieferung stabil.⁹ Über die Herkunft der Antiphon

Über die Herkunft der Antiphon ist viel spekuliert worden. Man suchte sie in der Mailänder Liturgie, in einem Märtyrerbericht des hl. Euplus oder in ostkirchlichen Quellen.

ist viel spekuliert worden. Man suchte sie in der Mailänder Liturgie, in einem Märtyrerbericht des hl. Euplus oder in ostkirchlichen Quellen. Unter dem Titel „In paradisum“ veröffentlichte Kili-

an Kirchhoff 1940 Totenhymnen des griechischen Hymnendichters Theophanes Graptós (gest. 845). Direkte Parallelen finden sich dort nicht, zumal die meisten Texte an das für die Ostkirche zentrale Mysterium der Anastasis (des *descensus ad inferos*) anknüpfen, wo Christus selbst der Seelengeleiter ist. Dennoch gibt es Anklänge an den lateinischen Gesang (hier bezogen auf den zweiten Teil) wie in folgender Ode: „Nimm auf die Seelen derer, Erbarmter, die in der Hoffnung auf dein ewiges Leben gestorben. Und drinnen, Erbarmter, in des heiligen Abraham ersehntem und heiligem Schoße lasse sie wohnen, dem Lazarus und deinen Erwählten zähle sie bei.“¹⁰ Die thematischen Bezüge zwischen den verschiedenen östlichen und westlichen Quellen und den beiden römischen Antiphonen sind unbestreitbar, doch identifizierte Damien Sicard deren Ursprung in der römischen Liturgie und ihre biblischen Bezüge mehr im NT als in den Psalmen. In früher Zeit ist in Rom der Gedanke des Empfangs der Verstorbenen durch heilige Märtyrer:innen auf frühchristlichen Bilddarstellungen und Inschriften belegt. Der Beginn „In paradisum“ bezieht sich auf den Dialog Jesu mit dem Räuber am Kreuz: „Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst“ ... „Amen, ich sage dir: Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“ (Lk 23,42-43). Der Bezug wird dadurch erhärtet, dass die Antiphon in den römischen Ordines der Begräbnisliturgie zusammen mit einer anderen Antiphon überliefert ist, deren Incipit sich ebenfalls auf den Dialog bei Lukas bezieht: „In regnum dei.“ Die Antiphon „In paradisum“ spiegelt – so Sicard – die altrömische Totenliturgie wider und beschreibt mit ihren Verben die drei Momente der Seelenreise *de – ducere, suscipere, per – ducere*.¹¹ Das Motiv der „Heiligen Stadt Jerusalem“ hat in Verbindung mit den Märtyrern seinen biblischen Hintergrund in der Johannesapokalypse, wo von denen aus der großen Bedrängnis die Rede ist, die ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht haben (Offb 7,14).

Mit zu diesem Gedankengut gehört seit patristischer Zeit das Motiv von Abrahams Schoß, so bei Origenes und Augustinus.¹² Dazu überliefert die römische Liturgie ebenfalls eine Antiphon „In sinu Abrahae“, doch bezieht sich, wie bereits erwähnt, auch die zweite Antiphon „Chorus angelorum“ implizit auf dieses Motiv. Es fußt auf der Gleichniserzählung vom reichen namenlosen Prasser und dem armen Lazarus (Lk 16,22-23). Die Antiphon „Chorus angelorum“ findet sich ebenfalls bereits im Ordo Romanus 49, jedoch in etwas erweiterter Form: „Der Chor der Engel nehme dich auf und versetze dich in den Schoß Abrahams, damit du mit Lazarus, dem einstmaligen Armen, ewige Ruhe besitzest“.¹³ Die Antiphon,

8 Graduale, 697f.

9 Vgl. Sicard, La liturgie de la mort, 135; dazu auch im Folgenden sowie: Owusu, The Roman Funeral Liturgy. History, 142-150.

10 Kirchhoff, In paradisum, 96.

11 Sicard, La liturgie de la mort, 218f.

12 Sicard, La liturgie de la mort, 218.

13 Übersetzung: Franz, Begräbnisliturgie oder Trauerfeier, 18.

jetzt an zweiter Stelle, wurde ursprünglich im Haus der sterbenden Person nach Eintritt des Todes verwendet, in Verbindung mit Ps 114 („Als Israel aus Ägypten auszog“). Durch die Kombination beider Gesänge in umgekehrter Reihenfolge

Die Märtyrer:innen empfangen die verstorbene Person an der Schwelle zum Paradies, zu dem die Himmelsboten sie geleitet hatten, und führen sie in die heilige Stadt Jerusalem.

ist von einem zweifachen Empfang (*suscipere*) die Rede (in der deutschen Version durch das Wort „begrüßen“ etwas verunklart): Die Märtyrer:innen empfangen die verstorbene Person an der Schwelle zum Paradies, zu dem die

Himmelsboten sie geleitet hatten, und führen sie in die heilige Stadt Jerusalem. Dort werden sie von den Himmelschören empfangen und zur ewigen Ruhe in „Abrahams Schoß“ geführt – oder, wie der deutsche liturgische Text interpretiert, zur Freude des ewigen Lebens.

Motivischer Hintergrund

Die Vorstellung eines Seelengeleits ist insbesondere in den altorientalischen Religionen verbreitet und findet sich in den biblischen Quellen ebenso wie in kirchlichen Traditionen.¹⁴ Der Gedanke des Wohnens im bzw. Heimkehrens ins Haus des Herrn (vgl. Phil 3,20) ist alttestamentlich vorgeprägt (Ps 23,6) und wird im NT eschatologisch präzisiert: Jesus Christus ist zum Vater heimgekehrt, um den Menschen eine ewige Wohnung zu bereiten (Joh 14,2-4; 2 Kor 5,1-3). Zwar haben die Christen in dieser Welt mit den „Mächten und Gewalten“, den „bösen Geistern in den himmlischen Bereichen“ zu kämpfen (Eph 6,12), aber von einer Fortsetzung des Kampfes nach dem Tod bis zum Eintritt in die himmlische Wohnung ist nicht die Rede. In der Gleichniserzählung wird der arme Lazarus von Engeln in den Schoß Abrahams übertragen (Lk 16,22), Paulus berichtet von

Solche Gedanken dringen erst unter gnostischem Einfluss in das Christentum ein und finden im ägyptischen Mönchtum reiche Ausprägung. Hier schützen die Geleitengel die Seelen der verstorbenen Mönche vor den Angriffen der Dämonen.

einer Entrückung in den dritten Himmel und in das Paradies (2 Kor 13,1-4), ohne von Gefährdungen für die Seele zu sprechen. Solche Gedanken dringen erst unter gnostischem Einfluss in das Christentum ein und finden im ägyptischen Mönchtum reiche Ausprägung.

Hier schützen die Geleitengel die Seelen der verstorbenen Mönche vor den Angriffen der Dämonen. Das Geleit des Lazarus durch Engel ins Paradies, eine in der frühjüdischen Apokalyptik verbreite Vorstellung, ist schon seit frühester Zeit der durchgängige biblische Anknüpfungspunkt kirchlicher Todesvorstellungen. Der Kirchenvater Hippolyt (3. Jh.) „spricht von den Engeln, die den Gerechten ins Licht, in den Schoß Abrahams, geleiten, und von den Strafengeln, die den Bösen in das Feuer der Hölle zerren“.¹⁵ In der liturgischen Tradition des Westens leben die biblischen und außerbiblischen Vorstellungen weiter. So spiegelt sich die Angst vor den Gefahren der Seele nach dem Verscheiden noch in der Spendeformel des Viaticum im Rituale Romanum 1614, wo um Schutz vor dem teuflischen Feind gebetet wird: „Empfange, Bruder (oder: Schwester), die Wegzehrung des Leibes unseres Herrn Jesus Christus, der dich vor dem bösen Feind bewahren und zum ewigen Leben geleiten möge. Amen“ (*Accipe, frater (vel soror), Viati-*

¹⁴ Vgl. zum Folgenden: Nussbaum, Geleit, 1006-1023.

¹⁵ Nussbaum, Geleit, 1008.

cum corporis Domini nostri Jesu Christi, qui te custodiat ab hoste maligno, et perducatur in vitam aeternam. Amen).¹⁶

Hier ist das Sakrament der Wegbegleiter, vielleicht eine Reminiszenz an die Verheißung Christi, selbst die Seinen zu sich zu holen, wie dies von den altchristlichen Darstellungen der Hadesfahrt und des Marientodes bekannt ist. Im Kirchenlied „O heilige Seelenspeise“ aus dem 17. Jh. (Gotteslob Nr. 213) werden solche Gedanken bis in die Gegenwart transportiert, wobei auch hier von den Gefahren auf der Reise („und retten vor dem ewigen Tod“) die Rede ist.

Davon ist in dem Gesang „In paradisum“ – im Unterschied zu anderen Gebeten und Gesängen der römischen Liturgie – aber nichts zu vernehmen. Hier geht es allein um die Bitte um das Engelleit in das Paradies und in den Schoß Abrahams, seit dem Sacramentarium Gelasianum fester Bestandteil der westlichen Totenliturgie.¹⁷ Ikonographische Zeugnisse

Vor allem der Erzengel Michael ist in den Apokryphen und in den Frömmigkeitstraditionen des Ostens und Westens der Seelengeleiter par excellence.

des Totengeleits

durch Engel finden sich

seit der Spätantike, so auf einem frühjüdischen Bild in der Katakomben an der Via Appia in Rom, wo

eine als „angelus bonus“ bezeichnete Figur eine Verstorbene ins Paradies führt.¹⁸ In der Apokalypse des Henoch (Ende 3. Jh. v. Chr. bis Anfang 1. Jh. n. Chr.) wird die Aufnahme des Henoch in den Himmel geschildert. Auf einem Bild in einer Genesis-Paraphrase des 11. Jahrhunderts wird er dabei von Engeln begleitet¹⁹, vergleichbar mit frühen Darstellungen der Himmelfahrt Christi. Die Kunstgeschichte kennt zahlreiche Beispiele der Darstellung des Geleits bzw. Empfangs Verstorbener durch Engel. Ein prominentes Beispiel nimmt zumindest indirekt auf die Antiphon „In paradisum“ Bezug: Auf dem Triumphbogenmosaik der römischen Kirche S. Prassede aus dem frühen 9. Jh. ist das Himmlische Jerusalem dargestellt: In der Mitte der aus kostbaren Steinen errichteten Mauern der Heiligen Stadt steht Christus, von Engeln umgeben, darunter Maria, Johannes und Märtyrer:innen mit ihren Kränzen. An den Toren zu beiden Seiten stehen Engel, auf der rechten Seite Petrus und Paulus, die die Menge der Hinzutretenden empfangen.

Vor allem der Erzengel Michael ist in den Apokryphen und in den Frömmigkeitstraditionen des Ostens und Westens der Seelengeleiter par excellence. Darauf nimmt auch die klassische römische Liturgie Bezug, etwa das Offertorium der Totenmesse, in dem für die Seelen der gläubig Verstobenen gebetet wird: „Sankt Michael, der Bannerträger, geleite sie in das heilige Licht, das du dem Abraham und seinen Kindern verheißest“.²⁰ Michael wird allerdings durchwegs als Dra-



16 Collectio rituum, 33; vgl. Nussbaum, Geleit, 1023.

17 Vgl. Nussbaum, Geleit, 1016.

18 Vgl. Sternberg, Engel, 24.42.

19 Vgl. Vorgrimler, Engelvorgstellungen, 106.

20 Schott, Messbuch, 1359; vgl. Nussbaum, Geleit, 1017.



chenkämpfer und „Seelenwäger“ dargestellt, wohingegen der Erzengel Raphael aufgrund des Buchs Tobit als Seelengeleiter erscheint, auch zusammen mit dem Erzengel Gabriel.²¹

Darstellungen von Seelen Verstorbener in Abrahams Schoß finden sich häufig, etwa in der mittelalterlichen Bauskulptur.²² Die sprichwörtliche Verwendung des Motivs „wie in Abrahams Schoß ruhen“ zeugt von seiner Beständigkeit. Allerdings kann man die Kenntnis des biblischen Kontextes heute wohl kaum mehr voraussetzen. Zudem ist die Anspielung in der lateinischen Antiphon so verschlüsselt, dass man den „armen Lazarus“ eher mit seinem Namensvetter aus Bethanien identifiziert. Vermutlich aufgrund der nur Insidern vertrauten Bezüge hat man in der deutschen Version daher auf diese Anspielung verzichtet und dem Text eine eindeutig christologische Wendung gegeben.

Heutige Bedeutung

Nur verhältnismäßig wenige Antiphonen aus der lateinischen Tradition haben einen festen Platz in der volkssprachlichen Liturgie gefunden, da sie insbesondere im deutschen Sprachgebiet meist durch das Kirchenlied oder durch neu geschaffene Liedrufe ersetzt worden sind. Die Antiphon „In paradisum“ bildet jedoch eine Ausnahme. Dies könnte insofern verwundern, als viele Elemente der alten Sterbe-

Die Lehre der Kirche geht aber davon aus, dass das unsterbliche Selbst, die Seele, nach dem Eintritt des physischen Todes noch einen Weg zurückzulegen hat, für den es ein Geleit braucht.

und Totenliturgie nicht übernommen worden sind, etwa die Sequenz „Dies Irae“ und das inhaltlich damit verwandte Responsorium „Libera me“, in denen von Furcht und Zittern angesichts des drohenden Weltuntergangs die Rede

ist, oder das erwähnte Offertorium „Domine Iesu Christe“, in dem antik-pagane Unterwelts- und Höllenvorstellungen in der christlichen Liturgie weitertradiert worden sind.²³ Der Gedanke des Engelgeleits gehört allerdings nach wie vor zur katholischen Glaubensüberlieferung. Im Katechismus der katholischen Kirche heißt es: „Von der Kindheit bis zum Tod umgeben die Engel mit ihrer Hut und Fürbitte das Leben des Menschen. ‚Einem jeden der Gläubigen steht ein Engel als Beschützer und Hirte zur Seite, um ihn zum Leben zu führen‘ (Basilius, Eun. 3.1). Schon auf dieser Erde hat das christliche Leben im Glauben an der glückseligen Gemeinschaft der in Gott vereinten Engel und Menschen teil“.²⁴ Hier geht es freilich um den „Schutzengel“ zu Lebzeiten. Die Lehre der Kirche geht aber davon aus, dass das unsterbliche Selbst, die Seele, nach dem Eintritt des physischen Todes noch einen Weg zurückzulegen hat, für den es ein Geleit braucht. In diesem Zusammenhang erwähnt der Katechismus der katholischen Kirche die Sterbesakramente, d.h. die Lossprechungsworte, die Krankensalbung und die Wegzehrung „als Nahrung für die Reise“ und zitiert das Sterbegebet, die „Commendatio animae“.²⁵ Das Gotteslob enthält das Gebet ebenfalls (Nr. 608). Unmittelbar vor dem Verscheiden heißt es: „Mache dich auf den Weg, Bruder (Schwester) in Christus [...] Heute noch sei dir im Frieden deine Stätte bereitet, deine Wohnung bei Gott im heiligen Zion, mit der seligen Jungfrau und Gottesmutter Maria, mit dem

21 Vgl. Vorgrimler, Engel Gottes, 100f.

22 Keil, Abrahams Schoß der Religionen, 140-157.

23 Vgl. Gerhards, Eschatologische Vorstellungen und Modelle, 154-156.

24 Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 336.

25 Katechismus der katholischen Kirche, Nr. 1020.

heiligen Josef, [...] und mit allen Engeln und Heiligen Gottes.“

Das im Wechsel vollzogene Gebet unmittelbar nach dem Verscheiden beginnt:

„A Kommt herbei, ihr Heiligen Gottes, eilt ihm (ihr) entgegen, ihr Engel des Herrn. Nehmt auf seine (ihre) Seele und führt sie hin vor das Antlitz des Allerhöchsten.

V Christus nehme dich auf, der dich berufen hat, und in das Himmelreich sollen Engel dich geleiten.

A Nehmt auf seine (ihre) Seele und führt sie hin vor das Antlitz des Allerhöchsten.“

Es fragt sich, wie realistisch dieses Textangebot in der existenziellen Situation am Sterbebett ist. Es entstammt derselben

Die Stichwörter „Paradies“, „Engel“ und „Leben“ sind offen für viele Assoziationen, und die Bilder lassen einen weiten Spielraum zu.

Vorstellungswelt wie die Antiphon „In paradisum“ die auch als Alternativtext vorgeschlagen wird. Diese hat im Ritual der Begräbnisfeier (bzw. der Ver-

abschiedungsfeier), wo das Geleit des/der Verstorbenen von der Trauergemeinde zum Grab oder zur Schwelle des Gebäudes als „rite de passage“ physisch vollzogen wird, aber einen anderen Bezugsrahmen. Der eschatologische Horizont ist hier eher geöffnet. Als Gesang entwickelt die Antiphon zudem eine poetische Dimension, die ein größeres Identifikationsspektrum zulässt als der gesprochene Text. Dies ist bei Feiern um Sterben und Tod besonders wichtig. Gerade in diesem Kontext, zumal im besonders schmerzlichen Augenblick beim Herausragen des Sarges, darf es keine Vereinnahmung geben, sondern es muss Trost gesendet werden. Die Stichwörter „Paradies“, „Engel“ und „Leben“ sind offen für viele Assoziationen, und die Bilder lassen einen weiten Spielraum zu. Auch Kirchenferne können sich davon tragen lassen und sich dem Gebet der Gemeinde anvertrauen, die sie auf dem schweren Weg begleitet. Wenn Solidarität im Hier und Jetzt, Geleit schon im Alltag des irdischen Pilgerwegs erlebt und erfahren wird, behält der alte Gesang „In paradisum“ seine Plausibilität.

Literatur

Bärsch, Jürgen, Begräbnisfeier und Totengedächtnis. Hinweise zu Theologie und Praxis katholischer Totenliturgie, in: Helmut Hoving / Stephan Wahle (Hg.), Der Herr aber wird dich auferwecken. Begleitbuch zum neuen Begräbnisrituale, Freiburg / Basel / Wien 2009, 47-70.

Collectio rituum ad instar appendicis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae dioecesisibus a Sancta Sede approbata, Editio tertia, Regensburg 1950.

Die kirchliche Begräbnisfeier in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz und des Bischofs von Luxemburg, Einsiedeln u. a. 1972.

Die kirchliche Begräbnisfeier in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite authentische Ausgabe auf der Grundlage der Editio typica 1969

(Rituale Romanum auf Beschluss des Hochheiligen Zweiten Vatikanischen Ökumenischen Konzils erneuert und unter der Autorität Papst Pauls VI. veröffentlicht), Freiburg u. a. 2009.

Die kirchliche Begräbnisfeier. Manuale, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz und der Schweizer Bischofskonferenz sowie des Bischofs von Bozen-Brixen und des Bischofs von Lüttich, Trier 2012.

Franz, Ansgar, Begräbnisliturgie oder Trauerfeier?, in: Ansgar Franz / Andreas Poschman / Hans-Gerd Wirtz (Hg.), Liturgie und Bestattungskultur, Trier 2006, 13-30.

Gerhards, Albert, Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie, in: ders. (Hg.), Die größere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel (Quaestiones Disputatae 127), Freiburg / Basel / Wien 1990, 147-158.

Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae de tempore et de sanctis primum sancti Pii X iussu restitutum et editum Pauli VI Pontificis Maximi cura nunc recognitum ad exemplar „Ordinis cantus missae“ dispositum et rhythmicis signis a Solesmensibus monachis diligenter ornatum, Solesmes 1974.

Kaczynski, Reiner, Die Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: Bruno Kleinheyer / Emmanuel von Severus / Reiner Kaczynski, Sakramentliche Feiern II (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft Teil 8), Regensburg 1984, 191-232.

Katechismus der katholischen Kirche, München 1993.

Keil, Wilfried E., Abrahams Schoß in der mittelalterlichen Bauskulptur, in: Ludger Lieb / Klaus Oschema / Johannes Heil (Hg.), Abrahams Erbe. Konkurrenz, Konflikt und Koexistenz der Religionen im europäischen Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 2), Berlin-Boston 2015, 140-157.

Kirchhoff, Kilian, In paradisum. Totenhymnen der byzantinischen Kirche, Münster 1940.

Nussbaum, Otto, Geleit, in: RAC 9 (1976) 908-1049.

Owusu, Vincent Kwame, The Roman Funeral Liturgy. History, Celebration and Theology (Veröffentlichungen des Missionswissenschaftlichen Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn Nr. 41), Nettetal 1993.

Probst, Manfred / Richter, Klemens, Zeichen der Hoffnung in Tod und Trauer. Ein Werkbuch zur Sterbe- und Totenliturgie, Freiburg / Basel / Wien 1996.

Schott, Anselm, Das Messbuch der heiligen Kirche. Mit neuen liturgischen Einführungen in Übereinstimmung mit dem Altarmessbuch neu bearbeitet von den Benediktinern der Erzabtei Beuron, Freiburg / Basel / Wien 1966.

Sicard, Damien, La liturgie de la mort dans l'Eglise latine des origines à la reforme carolingienne (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen

63), Münster 1978.

Sternberg, Thomas, Wie sieht ein Engel aus? Das Engelbild in der Geschichte der Kunst, in: Herbert Vorgrimler / Ursula Bernauer / Thomas Sternberg (Hg.), Engel. Erfahrungen göttlicher Nähe, Freiburg / Basel / Wien 2001, 18-74.

Vorgrimler, Herbert, Der Engel Gottes und die Engel im Alten Testament, in: Herbert Vorgrimler / Ursula Bernauer / Thomas Sternberg (Hg.), Engel. Erfahrungen göttlicher Nähe, Freiburg / Basel / Wien 2001, 76-101.

Vorgrimler, Herbert, Engelvorstellungen im außerbiblichen Judentum, in: Herbert Vorgrimler / Ursula Bernauer / Thomas Sternberg (Hg.), Engel. Erfahrungen göttlicher Nähe, Freiburg / Basel / Wien 2001, 102-108.



Wie der Mensch zum Menschen wird

Die biblische Paradieserzählung aus dem Buch Genesis/1. Mose Kapitel 2 und 3

urtextnah und verdeutlichend übersetzt von Georg Steins

Der alttestamentliche Eigenname Gottes ist der jüdischen Überlieferung entsprechend mit seinen vier Buchstaben als „JHWH“ dargestellt; wie er jeweils gelesen bzw. ausgesprochen wird, hängt von den Glaubensgemeinschaften und Gewohnheiten ab (traditionell z. B. „Adonaj“ oder „der Herr“ oder „der Ewige“).

Die hebräischen Ausdrücke in Klammern sollen helfen, Wortspiele zu erkennen, die für diese Erzählung wichtig sind.

2,4 Dies sind die Hervorbringungen des Himmels und der Erde bei ihrem Geschaffenwerden:

An dem Tag, als JHWH Gott Erde und Himmel machte

5 – irgendein Gestrüpp des Feldes war noch nicht auf der Erde,
irgendein Kraut des Feldes war noch nicht gewachsen,
denn JHWH Gott hatte es noch nicht regnen lassen auf der Erde,
und einen Menschen (*adam*) gab es nicht, um den Ackerboden (*ha-adamah*) zu bearbeiten;
6 aber ein Wasserschwall stieg aus der Erde auf
und tränkte die ganze Oberfläche des Ackerbodens –,
7 formte JHWH Gott den Menschen (*ha-adam*) aus Erde vom Ackerboden (*ha-adamah*)
und blies ihm in seine Nase Lebensatem,
und der Mensch wurde ein lebendiges Wesen.

8 JHWH Gott pflanzte einen Garten in Eden in weiter Ferne
und setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte.
9 Und JHWH Gott ließ sprießen aus dem Ackerboden alle Bäume,
begehrenswert zum Ansehen und gut zum Essen,
und zwar den Baum des Lebens in der Mitte des Gartens
und den Baum der Erkenntnis des Lebensförderlichen und Abträglichen.

10 Und ein Fluss geht aus von Eden zur Bewässerung des Gartens,
und von dort teilt er sich
und aus ihm gehen vier hervor:
11 Der Name des ersten ist Pischon;
er umfließt das ganze Land Chawila, dort wo es das Gold gibt
12 – das Gold dieses Landes ist schön –;
dort gibt es Harz und Edelstein.
13 Und der Name des zweiten Flusses ist Gichon;
er umfließt das ganze Land Kusch.
14 Und der Name des dritten Flusses ist Tigris;
er fließt östlich von Assur.
Und der vierte Fluss, das ist der Euphrat.

15 Und JHWH Gott nahm den Menschen,
und setzte ihn in den Garten Eden,
um ihn zu bearbeiten und zu beaufsichtigen.
16 JHWH Gott gebot dem Menschen Folgendes:
Von allen Bäumen des Gartens darfst du bedenkenlos essen,
17 aber vom Baum der Erkenntnis des Lebensförderlichen und Abträglichen,
von ihm darfst du nicht essen;
denn an dem Tag, an dem du von ihm isst, bist du des Todes.

18 Und JHWH Gott sprach:
Es ist nicht lebensförderlich, dass der Mensch allein ist.
Ich will eine Hilfe für ihn schaffen, etwas wie sein Pendant.
19 Und JHWH Gott formte vom Ackerboden alles Getier des Feldes
und alles Fluggetier des Himmels

und brachte sie zum Menschen,
um zu sehen, wie er es benennen würde;
und ganz wie der Mensch, ein lebendiges Wesen,
es benennen würde, so sollte sein Name sein.

20 Der Mensch nannte die Namen für alles Vieh und für
das Fluggetier des Himmels
und für alles Getier des Feldes,
aber für den Menschen fand sich keine Hilfe, etwas wie sein Pendant.

21 Und JHWH Gott ließ einen Tiefschlaf auf den Menschen fallen,
und er schlief ein.

Und er nahm eine von seinen Rippen
und verschloss die Stelle mit Fleisch.

22 Und JHWH Gott baute die Rippe,
die er vom Menschen genommen hatte,
zu einer Frau (*ischah*),
und brachte sie zum Menschen.

23 Der Mensch sagte:

Dies endlich ist Gebein von meinem Gebein
und Fleisch von meinem Fleisch.
Diese wird „Frau“ (*ischah*) genannt werden,
denn vom „Mann“ (*isch*) wurde sie genommen.

24 Deswegen verlässt ein Mann seinen Vater und seine Mutter
und hängt an seiner Frau,
und sie werden zu einem Fleisch.

25 Beide waren nackt (*arummim*), der Mensch und seine Frau,
aber sie schämten sich nicht voreinander.

3,1 Und die Schlange war listiger (*arum*) als alles Getier des Feldes,
das JHWH Gott gemacht hatte.

Sie sprach zu der Frau:

Ist es wirklich so, dass Gott gesagt hat:
Ihr dürft von gar keinem Baum des Gartens essen?

2 Und die Frau sprach zur Schlange:

Von den Früchten der Bäume des Gartens dürfen wir essen,
aber von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens ist,
hat Gott gesagt:

3 Ihr dürft nicht von ihm essen,
und ihr dürft ihn nicht berühren,
damit ihr nicht sterbt.

4 Und die Schlange sprach zu der Frau:

Ihr werdet keinesfalls des Todes sein,
weil Gott weiß, dass an dem Tag, an dem ihr von ihm essen werdet,
eure Augen aufgehen werden
und ihr sein werdet wie Gott,
Lebensförderliches und Abträgliches erkennend.

- 6 Und die Frau sah,
wie gut der Baum war zum Essen
und dass er ein Anreiz war für die Augen,
und der Baum begehrenswert war, um Einsicht zu gewinnen.
Sie nahm von seiner Frucht,
und aß,
und sie gab auch ihrem Mann neben ihr,
und er aß.
- 7 Und es öffneten sich die Augen der beiden,
und sie erkannten, dass sie nackt (*erummim*) waren.
Und sie nähten sich Feigenblätter zusammen
und machten sich Schurze.
- 8 Sie vernahmen, wie JHWH Gott
im Garten beim Tageswind umherging,
und sie versteckten sich, der Mensch und seine Frau, vor JHWH Gott
inmitten der Bäume des Gartens.
- 9 JHWH Gott rief nach dem Menschen
und sprach zu ihm:
Wo bist du?
- 10 Und er sagte:
Ich habe dich im Garten vernommen,
und ich fürchtete mich, weil ich nackt (*erum*) bin,
und versteckte mich.
- 11 Und er sprach:
Wer hat dir mitgeteilt, dass du nackt bist?
Hast du von dem Baum, von dem ich dir gebot,
nicht von ihm zu essen, gegessen?
- 12 Und der Mensch sprach:
Die Frau, die du mir zur Seite gegeben hast,
sie gab mir von dem Baum,
und ich aß.
- 13 Und JHWH Gott sprach zu der Frau:
Was hast du getan?
Und die Frau sprach:
Die Schlange hat mich betört,
und ich habe gegessen.
- 14 Und JHWH Gott sprach zur Schlange:
Weil du dies getan hast:
Verflucht bist du unter allem Vieh
und unter allem Getier des Feldes.
Auf deinem Bauch wirst du gehen
und Staub fressen
alle Tage deines Lebens.

- 15 Und ich werde Feindschaft setzen
zwischen dir und der Frau
und zwischen deiner Nachkommenschaft
und ihrer Nachkommenschaft.
Diese kann dir den Kopf zermalmen,
und du kannst ihr die Ferse zermalmen.
- 16 Zu der Frau sprach er:
Sehr groß will ich machen
deine Mühsal, und zwar in deiner Schwangerschaft;
unter Schmerzen wirst du Kinder gebären.
Deinem Mann wird dein Verlangen gelten,
er aber wird dich beherrschen.
- 17 Und zum Menschen (*adam*) sprach er:
Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast
und von dem Baum gegessen hast,
von dem ich dir gebot: Du sollst nicht von ihm essen!
Verflucht sei der Ackerboden um deinetwillen.
Unter Mühsal wirst du von ihm essen
alle Tage deines Lebens.
- 18 Er wird dir Dornen und Disteln hervorbringen,
und du wirst das Kraut des Feldes essen.
- 19 Im Schweiß deines Angesichtes wirst du Brot essen,
bis du zurückkehrst zum Ackerboden (*adamah*),
denn von ihm bist du genommen worden.
Denn Erde bist du,
und zur Erde wirst du zurückkehren.
- 20 Der Mensch nannte den Namen seiner Frau „Eva“ (*Chawwa*),
denn sie wurde zur Mutter allen Lebens (*chaj*).
- 21 Und JHWH Gott machte dem Menschen und seiner Frau Röcke aus Fellen
und bekleidete sie.
- 22 Und JHWH Gott sprach:
Sieh, der Mensch ist geworden wie einer von uns
im Erkennen des Lebensförderlichen und Abträglichen.
Und nun, dass er nicht seine Hand ausstrecke
und auch vom Baum des Lebens nehme
und esse und lebe für immer!
- 23 Und JHWH Gott schickte ihn aus dem Garten Eden fort,
um den Ackerboden zu bearbeiten,
von dem er genommen worden war.
- 24 Er vertrieb den Menschen,
und stellte östlich vom Garten Eden die Cheruben
und die Flamme des zuckenden Schwertes auf,
um den Weg zum Baum des Lebens zu beaufsichtigen.

