

2025—Heft 1

transformatio; Geschwister



Bibel; Liturgie; Kultur

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Heftes

MTh dipl Relpäd Claude Bachmann; ; Theologische Hochschule Chur, Alte Schanfiggerstr. 7, CH-7000 Chur; claude.bachmann@thchur.ch

Prof. i.R. Dr. Johanna Haberer; Evangelische Kirche Deutscher Sprache in Griechenland, Gemeinde Thessaloniki, Palaion Patron Germanou 13, GR-54622 Thessaloniki; johanna.haberer@fau.de

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

Dr. Michael Hartlieb; Feldstr. 16, CH-8904 Aesch ZH; michael.hartlieb@tbi-zh.ch

Prof. i.R. Dr. Rainer Kessler; Philipps Universität Marburg, Lahntor 3, D-35032 Marburg; rainer.kessler@uni-marburg.de

Br. Dr. Niklaus Kuster; Kapuzinerkloster, Endingerstrasse 9, CH-8640 Rapperswil; niklaus.kuster@kapuziner.org

Mag. Theol. Jonas Miserre B.A.; Ludwig-Maximilians-Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; jonas.miserre@lmu.de

Dr. Hansjochen Mathias Mütel; Baselstrasse 58, CH-4502 Solothurn; mathias.muettel@bistum-basel.ch

JProf. Dr. Judith Purkarthofer; Universität Duisburg-Essen, Institut für Germanistische Linguistik, Universitätsstr. 12, D-45149 Essen; judith.purkarthofer@uni-due.de

Prof. Dr. Hildegard Scherer; Universität Duisburg-Essen, Institut für Katholische Theologie, Universitätsstr. 12, D-45149 Essen; hildegard.scherer@uni-due.de

Dr. Daniel Vorpahl; Universität Potsdam, School of Jewish Theology, Am Neuen Palais 10, D-14469 Potsdam; vorpahl@uni-potsdam.de

Dr. Regina Wildgruber; Leiterin des Referats Weltkirche, Domhof 12, D-49074 Osnabrück; r.wildgruber@bistum-os.de

Berthold Winkler; Kloster_Innovation_Transformation, Obere Rheinstraße 7a, D-78479 Reichenau; be.winkler@gmx.de

Impressum

Die Zeitschrift erscheint zweimal im Jahr.
ISSN: 2813-4613

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

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

Design des Templates: www.studiosued.de

Technische Umsetzung: Tübingen Open Journals, Universitätsbibliothek Tübingen

Gefördert durch die Stiftung Freund:innen der Theologischen Hochschule Chur

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

Fotonachweise: S.9 © Johanna Haberer; alle anderen Fotos sind gemeinfrei.

transformatio; Geschwister

- 4 Semikolon;
- 6 Über dieses Heft
- 8 Johanna Haberer; „Meine Schwester ist eigentlich viel frommer als ich“
Im Interview mit Claude Bachmann
- 16 Michael Hartlieb; Geschwisterlich sein – Geschwisterlich werden. Eine
Reise vom Alltagsphänomen zum Ideal
- 28 Rainer Kessler; Zur Ethik der Geschwisterlichkeit im Buch Deuterono-
mium
- 48 Hildegard Scherer; Schwestern, die bleiben. Ein Blick auf geschwister-
liche Beziehungskonzepte der Paulus-Briefe
- 60 Hansjochen Mathias Mütel; Erwägungen zur Geschwisterlichkeit bei den
Kirchenvätern
- 78 Judith Purkarthofer; Am Anfang ein Wort? Familiensprachen in mehr-
sprachigen Beziehungen**
- 90 Br. Niklaus Kuster; Geschwisterlichkeit. familiär – religiös – universal **
- 106 Daniel Vorpahl; Der Geschwisterbegriff in der christlich-jüdischen Bezie-
hungsarbeit **
- 120 Regina Wildgruber; „Alle Völker, Nationen und Sprachen“ (Dan 3,4). Eine
„katholische“ Lektüre des Danielbuches im jüdisch-christlichen Horizont
- 130 Jonas Miserre; Geschwister im Glauben über den Tod hinaus. Zur per-
sönlichen Anrede der Verstorbenen in der Begräbnisfeier
- 138 Berthold Winkler; Verbindungen für die Ewigkeit. Das Reichenauer „Ver-
brüderungsbuch“ von 824 und das „Buch der Verbundenheit“ 2024

** double-blind peer reviewed

Semikolon;

**Zwei Brüder,
ein Vater ...**

Ein Vater hatte zwei Söhne, die er liebte, und er wusste, was es heißt, einen Bruder zu haben, denn er hatte zwei. Er kennt das Leben und macht sich keine Illusionen. Er weiß um den inneren Zusammenhang von Freude und Treue und bemüht sich im Beruf um Anständigkeit und Rechtschaffenheit. Er hat eine Ahnung von der Wankelmütigkeit und Flüchtigkeit des Lebens, das ihm berufliche Wetten auf sinkende und fallende Kurse nicht erspart. Der frühe Tod seiner Frau ist die Katastrophe und das Unglück seines Lebens. Am Ende fällt er nach und nach in eine Demenz, die ihn vieles vergessen lässt. Da er katholisch ist, bleiben ihm einige liturgische Gebete und die schwache Ahnung biblischer Geschichten, die er in seinem Leben immer wieder gehört hat. Er mag das Gleichnis vom verlorenen Sohn und vom barmherzigen Samariter, und während der Erzählungen über schwarze Schafe und verlorene Drachmen schmunzelt er und strahlt dabei stets eine Heiterkeit aus, die es nicht so genau wissen will. Herausforderungen begegnet er offen und mit der morgendlichen Zuversicht, dass es am Abend des Tages irgendwie „gut gelaufen“ sein würde. Seinen beiden Söhnen finanziert er großzügig ihr Studium. Der Ältere studiert lang und umständlich Theologie, der Jüngere kurz und erfolgreich Wirtschaftswissenschaften.

Als sich die Söhne aus dem Blick verlieren, nimmt er dies hin, ohne nach den Gründen zu fragen oder in die Lebensgeschichten der Söhne zu intervenieren. Ein Gemälde des jüngeren Sohnes zeigt den Vater, wie dieser sich mit der linken Hand über die geschlossenen Augen die Müdigkeit aus dem Gesicht streicht, ein Gestus, der ihn stets mit den eigenen Brüdern und Söhnen wie ein stilles und mildes Gesetz verband. Familienfeiern endeten nicht selten spät in der Nacht mit diesem gemeinsamen Brüderzeichen: Nun sind die Augen müde und haben genug gesehen. Für heute ist es genug, wir wissen umeinander und morgen geht es weiter. Als der Vater in späten Jahren an Demenz leidet, schlägt das Vergessen schwarze Löcher in die Gegenwart des alten Mannes, die immer mehr aus zerfasertem Warten besteht. Zu selten treffen die Söhne ihren Vater gemeinsam. Dann fallen sie von Ferne aufeinander zu, umstellen, umsitzen und umarmen den alten Mann, und seine Freude an den Söhnen ist für wenige Momente frisch und ungetrübt.

Eine neue gemeinsame Zeit der Brüder fängt an, während die Zeit des Vaters abläuft und vergeht. In die unerwartete Brüderlichkeit und Vertrautheit der Söhne mischt sich seither die gemeinsame dankbare Erinnerung an den großherzigen Vater, der sich immer weniger erinnern konnte, sich gelegentlich die Augen verschattete und von Dingen wusste, die die Söhne noch vor sich haben und lernen werden.

Joachim Hake



Über dieses Heft

Geschwister



**René Schabberger / Hildegard Scherer /
Georg Steins**

Gekommen, um zu bleiben: Die Beziehungen zu den Geschwistern gehören zu den längsten und prägendsten Bekanntschaften, die einen Menschen in seinem Leben begleiten. Zusammengehörigkeit und Fürsorge, wechselseitige Erziehung und Abgrenzung, aber auch Rivalität um elterliche Anerkennung, ums Erbe, auch tödliche Feindschaften: Geschwisterbeziehungen sind vielschichtig und ambivalent, hilfreich und hinderlich.

Ob im genetischen Verständnis oder im metaphorischen Sinne: der Geschwistergedanke ist bedeutsam und prägend für die Ausgestaltungen von Kulturen und Religionen. Geschwistermetaphorik begegnet in den Heiligen Schriften von Juden, Christen und Muslimen und wird im interreligiösen Dialog verwendet. Schillers „Alle Menschen werden Brüder“ findet sich als Utopie in der Friedens- und Sozialethik wieder. Der konkrete Bezug auf „Schwestern“ und „Brüder“ motiviert stärker zum sozialen Handeln als die abstrakte Vorstellung von der Würde aller Menschen.

transformatio; Heft 1/2025 – im nunmehr schon vierten Jahrgang – fragt multiperspektivisch nach theologischen Aspekten und kulturellen Potentialen von Geschwisterkonzepten, nimmt aber auch die Ideologiefälligkeit und die Grenzen der Rede von den „Brüdern und Schwestern“ in den Blick.



„Meine Schwester ist eigentlich viel frommer als ich“

Ein Interview mit Johanna Haberer über ihre Gedanken zu Geschwisterbeziehungen und über ihren Bibel-Podcast „Unter Pfarrerstöchtern“ mit ihrer Schwester Sabine Rückert. Das Interview führte Claude Bachmann.

Johanna Haberer

Theologieprofessorin i.R., ehemalige Inhaberin des Lehrstuhls für Medienkommunikation, Medienethik und Digitale Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, heute Pastorin in der evangelischen Kirche deutscher Sprache in Thessaloniki

Claude Bachmann

Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur



Was bedeutet es für Sie, Geschwister zu haben und mit Geschwistern aufzuwachsen?

Ich glaube, das ist ein grosses Geschenk. Also auf der einen Seite bedeutet Geschwister zu haben immer, dass man seinen eigenen Raum einschränken muss. Ich dachte zum Beispiel fünf Jahre lang, ich sei das Nesthäkchen, bis ich dann meinen Platz räumen musste, als meine jüngere Schwester Sabine auf die Welt kam. Sie war ein „Nachzüglergeschenk“ mit einem durchdringenden Organ und machte mir so deutlich, dass ich meinen Platz einschränken musste. Gleichzeitig sind Geschwister eine unglaubliche Bereicherung – es ist also eine sehr ambivalente Sache. Aber ich bin froh, dass ich kein Einzelkind bin. Ich habe einen älteren Bruder, eine ältere Schwester und eine jüngere Schwester. Ausserdem habe ich noch zwei ältere Halbbrüder. Mein Vater hatte zwei Söhne mit seiner ersten Frau. Diese Ehe wurde jedoch geschieden, ehe er nach dem Krieg mit meiner Mutter zusammenkam.

Inwiefern unterscheiden sich Ihre Geschwisterbeziehungen?

Ich finde, dass Hellinger mit seiner Familienaufstellung in vielem Unrecht hat, aber in einem hat er Recht: dass eine grundsätzlich gesunde Geschwisterbeziehung dann gegeben ist, wenn der Ältere auf den Jüngeren aufpasst, und zwar ein Leben lang. In unserer Familie ist das jedenfalls. Unser grosser Bruder fühlt sich als „Oberaufpasser“ im Familienbund der vier Geschwister. Meine ältere Schwester passt auf mich auf, wenn ich zum Beispiel bei ihr in München bin. Das ist wirklich bezaubernd: Sie holt mich vom Flughafen ab, sie kocht für mich, macht mein Bett und so weiter. Und ich habe mein Leben lang auf Sabine aufgepasst, wobei sie nun sagt, sie passe auf mich auf. Ich glaube, in gewisser Weise ist es im Alter wirklich auch gegenseitig. Aber ich musste mein ganzes Leben auf Sabine aufpassen, zumindest in meinen Jugenderinnerungen. Meine Mutter war im Vergleich zu anderen Müttern alt und beruflich sehr stark eingespannt, sodass ich zum Beispiel meiner kleinen Schwester zum Mittagsschlaf ein Lied gesungen oder mich abends zu ihr ins Bett gelegt habe, damit sie nicht alleine einschlafen musste. Das war einerseits das Los der älteren Schwester, andererseits ist dadurch eine sehr enge Beziehung zwischen Sabine und mir entstanden.

Wie würden Sie Ihre Beziehung zu Ihren beiden Halbbrüder charakterisieren?

Unsere beiden Brüder wurden während des Krieges geboren und stammen aus der ersten Ehe meines Vaters, die nach dem Krieg im Streit auseinander ging. Sie wuchsen also in einer anderen Familie auf, in einer anderen Kultur und – sehr zum Leidwesen meines Vaters – katholisch. Ich sag es mal so: Der zweite Stamm mit den vier Geschwistern hält ziemlich zusammen, während die beiden ältesten Brüder eher Bekannte sind. Natürlich, ich habe sie gern, aber es ist schwieriger, sich mit ihnen direkt und unmittelbar zu unterhalten, weil sie in gewisser Weise auch eine andere Sprache sprechen.

Sie betreiben seit sechs Jahren gemeinsam mit Ihrer Schwester, der ehemaligen stellvertretenden ZEIT-Chefredakteurin, Sabine Rückert, den Bibel-Podcast „Unter Pfarrerstöchtern“. Wie kam es zu dieser theologisch-journalistischen Zusammenarbeit?

Sabine war zu Gast bei Jan Böhmermann im Neo Magazin Royale und berichtete in der Sendung über Kriminalfälle, die sie als Gerichts- und Kriminalreporterin der ZEIT recherchiert und im Podcast ZEIT VERBRECHEN besprochen hat. Dabei war von dem Fall eines evangelischen Pfarrers die Rede, der in den 1990er Jahren über Jahre hinweg Konfirmand:innen missbraucht hatte. Die Überschrift der entsprechenden Podcast-Folge lautete: „Der verlorene Hirte“. Da Jan Böhmermann den Twist dieses Titels nicht verstand, also den Bezug zu den biblischen Motiven bzw. Geschichten vom guten Hirten und dem verlorenen Schaf nicht herstellen konnte, sagte Sabine in der Sendung, sie müsse wohl einen Bibel-Podcast machen. Es kommt ja oft vor, dass kulturell oder traditionell geframte Schlagzeilen nicht mehr verständlich sind. Jedenfalls wurde sie nach der Sendung von der Redaktion motiviert, diesen Bibel-Podcast zu realisieren und fragte mich, ob ich bei diesem Projekt mitmachen würde. So haben wir uns auf dieses Experiment eingelassen, das nun seit 2019 andauert. Eigentlich dachten wir, wir wären nach drei Jahren fertig, aber der Podcast läuft immer noch. In diesem Jahr werden wir ihn zu Ende bringen: Im Moment sind wir bei der Apostelgeschichte, dann kommen die neutestamentlichen Briefe an die Reihe und zum Schluss die Offenbarung des Johannes.

Wer ist für die Inhalte der einzelnen Podcast-Folgen verantwortlich?

Für mich war und ist es ganz wichtig, und das war meine Bedingung, dass meine Schwester die Texte auswählt. Denn wenn man Theologie studiert hat, dann hat man die Textauswahl, also was vermeintlich wichtig ist und was nicht, schon vom Studium her im Kopf. Sabine dagegen liest die Texte dramaturgisch, und dadurch ergeben sich ganz andere Abgrenzungen, wodurch sich wiederum plötzlich ganz wunderbare Wendungen entdecken lassen und für mich neue Türen in der Interpretation der Bibel öffnen. Sie macht die Redaktion, die Ankündigungen, sie hat also letztlich die publizistische Verantwortung, weil sie der ZEIT gegenüber dafür zuständig ist, dass der Podcast zu keinem „Kirchenfunk“ verkommt. Er soll gerade für alle offen bleiben und die Zeit hat ein Interesse daran, dass möglichst viele zuhören können.

Was hat Sie im bisherigen Arbeitsprozess überrascht?

Die Folgen machen den Anschein, als wären sie abgesprochen und durchorchestriert, aber das sind sie nicht. Wir machen immer wieder die überraschende Erfahrung, dass wir uns natürlich jeweils vorbereiten, aber wir wissen nie genau, was die andere an konkretem Inhalt und Fragen mitbringt. Wir wollen uns vielleicht auch gegenseitig überraschen und etwas erzählen, was die andere noch nie gehört hat. Jedenfalls nähern wir uns auf diese Weise unserem Austausch an. Und eben weil wir eine enge geschwisterliche Beziehung haben und schon immer grossen Respekt vor der jeweiligen Meinung hatten, funktioniert dieser Bibel-Podcast, der gerade deswegen auch nicht imitierbar ist.

Wie gehen Sie als Schwestern mit Meinungsverschiedenheiten im Rahmen des Podcasts um?

Wir sind uns oft nicht einig in der Beurteilung von Geschichten oder einzelnen Textpassagen. Wenn es zum Beispiel um das Handeln Gottes geht, sind wir unterschiedlicher Meinung und lassen es dann auch so stehen. Der Punkt ist, dass ich im Grunde genommen meine Schwester für viel frommer halte als mich selbst. Meine Schwester hängt emotional sehr an den Texten – wie ich auch –, aber gleichzeitig ist sie auch berührbarer und beeindruckter von den Texten als ich, weil ich schon sehr lange mit diesen Texten unterwegs bin und dadurch auch ein wenig abgehärtet bin. Sie bewundert zum Beispiel die Raffinesse, mit der Jesus Geschichten erzählt, weil sie ein sehr aufmerksames Textverständnis hat. Dadurch regt sie sich auch nicht mehr so sehr über das bisweilen schreckliche Gottesbild im Neuen Testament auf, was den Podcast vielleicht etwas langweilig erscheinen lässt. Denn wir streiten nicht in erster Linie über Gottesbilder, sondern versuchen vielmehr der jesuanischen Spur zu folgen. Eine scharfe Auseinandersetzung über die grundsätzlichen Fragen ist schwierig, gerade weil wir uns über in der Beurteilung des radikalen Riesenphänomens Jesus weitgehend einig sind.

Was sind für Sie faszinierende Geschwisterpaare in der Bibel?

Wer mich wirklich fasziniert hat, ist der Esau, den ich im Laufe meines Lebens kennengelernt habe als jemanden, der sich vom Fluch, vom Betrug, vom Verrat, der ihm widerfährt, entfernt hat. In der Psychologie Jungs würde man sagen: Er hat ein voll entwickeltes Selbst, ohne Abhängigkeit von Vater oder Mutter. Die Geschichte vom verlorenen Sohn hat mich auch immer fasziniert, und ich habe mich – in Bibliodrama-Gruppen – immer mit dem Jüngeren identifiziert. Ein tragisches Schwesternpaar finde ich Rahel und Lea. Die eine, die sich immer unglaublich um die Liebe des einen Mannes bemüht, die aber nicht erwidert wird, und die andere, die die Liebe einfach geschenkt bekommt. Dass die Tatsache, dass man sich Liebe nicht einfach erarbeiten kann, anhand einer Schwesterngeschichte erzählt wird, finde ich ganz toll und gleichzeitig auch sehr tragisch. Dann gibt es noch diese ungerechte Geschwistergeschichte von Kain und Abel. Uns wurde im Kindergarten und in der Kinderbibel erzählt, dass der Kain zwar irgendwie bestraft, aber auch geschützt wird. Das sind alles Geschwisterpaare, die mich zeitlebens unendlich geprägt und auch begleitet haben. Und ich finde es toll, dass solche Geschwistergeschichten einen durchs Leben begleiten. Man stößt immer wieder auf sie, liest sie wieder neu, liest sie unter anderen Vorzeichen und stellt sich selbst immer wieder neu in die Geschichte hinein. Insofern sind diese biblischen Geschichten und ihre Figuren für mich so etwas wie Lebensbegleiter oder, wenn man so will: Mitbewohner meines Innenraums.

Warum fasziniert Sie gerade die Geschichte von Esau und Jakob?

An der bekannten Geschichte von Jakob und Esau aus dem Buch Genesis ist mir plötzlich aufgegangen, wie wichtig es ist, die Geschichten bis ganz zum Ende zu lesen. Jakob und Esau, die beiden Brüder: Da steht immer Jakob im Mittelpunkt, der große Betrug, mit dem er seinen Bruder um den Erstgeburtssegens und das Erstgeburtrecht, um das verdiente Erbe und seine Stellung bringt, dann zieht er weg, er träumt diesen Traum mit der Himmelleiter, dann die Heiraten mit Leha,

später mit Rahel – und schließlich kämpft er mit Gott am Fluss Jabok, der Ja-kob, ein schönes Wortspiel. Der Dreher im Wort ist schon ein kleiner Wink, aber das Folgende wird gar nicht mehr gelesen: Jakob geht über den Fluss, er begegnet seinem Bruder wieder. Offenbar fand man das gar nicht wichtig, nicht erzählenswert. Jakob, der ehemalige Betrüger, wird jetzt nach langen Jahren und vielen Erfahrungen demütig. Er verneigt sich, krümmt sich vor seinem Bruder, sagt, dass er ihm wieder gut sein will, bittet darum, dass der Bruder ihm verzeiht. Jakob will den Schaden wiedergutmachen, will ihm die Hälfte seiner Herde und von allem schenken. Und der ältere Bruder Esau, der allen Grund hat, wütend zu sein? Er sagt einfach: Ich habe genug. Der lebenslang Betrogene verzichtet: Lass stecken, mein Lieber, ich habe genug! Das heißt doch: Esau ist der eigentliche Held der Geschichte, er, der immer so abstoßend, haarig und knochig dargestellt wird. Wenn man das als Geschwistergeschichte liest, wird er zwar betrogen, auch von der eigenen Mutter Rebekka, die mit dem jüngeren Sohn Jakob die Schwäche des pflegebedürftigen Vaters ausnutzt. Von allen betrogen, steht Esau am Schluss da und sieht sich nicht als Verlierer der Geschichte, sondern hat sein eigenes Leben gelebt und kann seinem Bruder generös und innerlich frei begegnen. Das lässt sich entdecken, wenn wir in der Bibel nicht nur das Bekannte wahrnehmen, sondern weiterlesen, die Geschichte bis zum Ende lesen.

Inwiefern ist es für Sie als Theologin, als Schwester, ein Problem, dass die Bibel vor allem für ihre Brüderpaare bekannt ist?

Nein, das war für mich nie ein Problem. Ich bin davor überzeugt, dass die Fragestellungen, die sich in Geschwisterkonstellationen ergeben, dieselben sind. Zum Beispiel die Frage, wer wird mehr geliebt, wer wird wem vorgezogen, wer wird beim Erbe bevorzugt oder was auch immer. Die Geschichten von Geschwistern können in den vielfältigsten Konstellationen gelesen werden, die existentiellen Probleme sind die gleichen.

In welcher Form hat die Erschliessung biblischer Geschichten im Rahmen des Podcasts zur Reflexion Ihrer Schwesterbeziehung beigetragen?

Ja, sehr viel. Zum Beispiel bei der Josefsgeschichte, wo Josef mit dem schönen Kleid kommt und die älteren Brüder ihn in die Grube werfen, haben Sabine und ich über die Frage der Geschwisterpositionen gesprochen. Gerade Sabine verdankt ihre unglaubliche Schlagfertigkeit, ihre Schnelligkeit und Härte, mit der sie zuschlägt, nicht nur ihrer Tätigkeit als Journalistin, sondern nicht zuletzt ihrer Position als jüngstes Kind. Sie musste sich mit fünf älteren Geschwistern, davon drei in der Kernfamilie, die alle starke Persönlichkeiten waren, arrangieren und irgendwie durchkommen. Hinzu kam, dass ich mit 16 Jahren von zu Hause ausgezogen bin und sie mit 12 Jahren allein mit den doch eher älteren Eltern war. Das war für sie kein Vergnügen, aber diese Mischung aus Durchsetzungsvermögen und Frustrationstoleranz trägt einen bis ins Erwachsenenalter.

Welche Auswirkungen hat die Zusammenarbeit mit Ihrer Schwester auf Ihre persönliche Schwesterbeziehung?

Wenn Sabine und ich über Geschichten aus dem Alten und dem Neuen Testament sprechen, in denen es oft um das Zusammenleben in Familienkonstellationen geht, betreiben wir eine Art von Bibliodrama. Wir versetzen uns in die Geschichten hinein, kommen mit ihnen in einen Dialog und wir identifizieren uns mit ihnen. Für mich ist das immer ein Erkenntnisprozess, ich denke immer sehr viel nach: zum einen über den Text vor dem Gespräch bzw. vor der Aufnahme der Podcast-Folge und zum anderen hinterher über unser Gespräch. Und das Ganze bringt uns näher zusammen, aber auch weiter auseinander. Diese Ambivalenz ist sehr schwer zu beschreiben, weil ich glaube, dass die Erfahrung dieses Podcasts uns auf einer tiefen, persönlichen Ebene näher bringt, aber gleichzeitig müssen wir auch aufpassen, dass wir nicht ausschliesslich als Duo wahrgenommen werden. Zumindest für mich ist es wichtig, diese Distanz wahren zu können, was aber in keiner Weise die Tatsache schmälert, dass sich das Fundament unserer geschwisterlichen Beziehung noch einmal neu gefestigt hat. Ich bin wirklich sehr froh über diese Geschwistererfahrung, weil ich dadurch meine Schwester, die ich über viele, viele Jahre als kleine Schwester wahrgenommen habe, jetzt als Arbeitspartnerin kennenlernen durfte. Unsere Beziehung hat sich nochmals vertieft und ich habe grossen Respekt vor der Präzision, mit der sie arbeitet, gewonnen.

Was hat diese intensive Bearbeitung biblischer Geschichten mit Ihnen persönlich gemacht?

Es war eine neue und zugleich andere Art des Theologiestudiums. Ich lese zur Vorbereitung viel neue Literatur im Bereich der Exegese, jüdische Auslegungen und überhaupt viel Sekundärliteratur, für die man im Studium überhaupt keine Zeit hat. Das ist für mich ein Abenteuer in Erkenntnisprozessen, und ich mache das immer noch sehr gerne. Auch für meine jetzige Tätigkeit in Thessaloniki, wo ich eine deutsche Gemeinde betreue, profitiere ich unglaublich vom Bibel-Podcast. Ich habe zwar als Professorin oder im Rundfunk viel gepredigt, aber doch die meiste Zeit journalistisch oder wissenschaftlich gearbeitet. Jetzt hole ich sozusagen den Pfarrberuf nach und erlebe dabei, dass ich durch das seit sechs Jahren andauernde Reden über die Bibel vor die Gemeinde treten und frei über biblische Texte sprechen oder predigen kann. Dieses freie Reden war mir nie vergönnt, weil ich aus grossen Respektes vor den biblischen Texten und dem Format der Predigt immer jedes Wort aufgeschrieben habe. Und nun mache ich die Erfahrung, dass ich – natürlich gut vorbereitet – vor Menschen frei über die Bibel sprechen und reflektieren kann. Das ist in gewisser Weise ein Akt der Internalisierung dieser Texte, sie werden also ein Teil von mir, so dass ich wirklich frei von ihnen und über sie sprechen kann. Ich habe dadurch auch eine gewisse Gelassenheit gegenüber der theologischen Wissenschaft gewonnen, weil ich gemerkt habe, dass es für jede meiner Interpretationen biblischer Texte eine wissenschaftliche These gibt. So habe ich durch den Bibel-Podcast gelernt, mich auf meine eigenen exegetischen Ohren und Augen zu verlassen und nicht die Ergebnisse wissenschaftlicher Exegese wiedergeben zu müssen. Dennoch nehme ich mit Interesse und mit Freude zur Kenntnis, dass man in der Exegese gewillt ist,

die Vielfalt der Auslegungsmöglichkeiten zu suchen, sodass ich meine Stimme als eine unter vielen wahrnehmen darf.

Was wünschen Sie sich für Ihre persönliche Geschwisterbeziehungen?

Ich habe meinen älteren Bruder etwas aus den Augen verloren. Ihm möchte ich gerne wieder näher sein.



Geschwisterlich sein – Geschwisterlich werden

Eine Reise vom Alltagsphänomen zum Ideal

Historische, kulturelle und narrative Perspektiven prägen die Semantik und sozialen Erwartungen an Geschwisterbeziehungen. Der Begriff „Geschwisterlichkeit“ wird als komplexes Konstrukt und als ein Ideal menschlicher Beziehungen beleuchtet, das weit über die biologische Verbindung hinausgeht. Zudem wird thematisiert, wie die positive Wahrnehmung von Geschwisterlichkeit entstand und warum ihre potenziellen Schattenseiten oft vernachlässigt werden.

Michael Hartlieb

Dr. theol., Bereichsleiter für Theologie am
Theologisch-pastoralen Bildungsinstitut (TBI) in Zürich

Geschwisterlich sein: Eine glücklicherweise verschwindende Beziehungskonstellation?

Die nackten Zahlen legen nahe, dass es mit der Erfahrungsmöglichkeit von Geschwisterlichkeit in den kommenden Jahrzehnten sehr schnell bergab gehen dürfte.

Die nackten Zahlen legen nahe, dass es mit der Erfahrungsmöglichkeit von Geschwisterlichkeit in den kommenden Jahrzehnten sehr schnell bergab gehen dürfte. In Deutschland lebt die Mehrheit der Familien bereits heute in einer Ein-Kind-Konstellation. So betreuten im Jahr 2023 6,02 Millionen Familien¹ genau ein Kind im Haushalt, bei rund 12 Millionen Familien insgesamt.² In

anderen Ländern Europas sieht es nicht anders aus. Italien ist bekanntermassen seit Jahren das europäische „Schlusslicht“ hinsichtlich Fertilität, mit entsprechenden nachteiligen Auswirkungen auf die Möglichkeit, gemeinsam mit Geschwisterkindern aufzuwachsen.³ Südkorea, China und Japan sind mit noch extremeren Entwicklungen konfrontiert: Bis zum Ende des Jahrhunderts wird sich ihre Bevölkerungszahl in ungeheurem Ausmass – bis auf 10% (!) der heutigen Bevölkerungszahl im Extremfall – verringern; und das ist ein bereits unumkehrbarer Prozess, denn schon jetzt fehlen die nachwachsenden Generationen, die für die künftigen Generationenfolgen als Eltern in Frage kommen. Weltweit gesehen verbleiben nur noch wenige Regionen, darunter das sub-saharische Afrika, in denen in den nächsten Jahren mit gleichbleibend höheren Kinderzahlen gerechnet werden darf, wenn auch dort mit stetig abnehmendem Niveau.⁴

Wir müssen nicht zu Kain und Abel, zu Joseph und seinen Brüdern oder zu den Märchen der Gebrüder Grimm zurückgehen, um festhalten zu können, dass das Aufwachsen mit Geschwistern kein Garant für ein gelingendes oder gar glückliches Leben ist.

Diese Entwicklungen haben höchste Auswirkungen auf die Form des Aufwachsens von Kindern in Familien. Schon jetzt zeichnet sich ab, dass sich das Erfahrungserleben von mitaufwachsenden Geschwistern immer stärker auf einige Weltteile konzentrieren wird, während die grosse Mehrzahl der Menschen in Einzelkinder-Settings aufwachsen wird. – Dies ausserdem in einer Welt, in der es grundsätzlich immer weniger Altersgenossen geben wird und damit die Chance auf altersgemässes soziales Lernen abnimmt.⁵

Aber ist diese Aussicht – provokant gefragt – tatsächlich so schlimm? Wir müssen nicht zu Kain und Abel, zu Joseph und seinen Brüdern oder zu den Märchen der Gebrüder Grimm („Eine Witwe hatte zwei Töchter, davon war die eine schön und fleißig, die andere hässlich und faul ...“) zurückgehen, um festhalten zu können, dass das Aufwachsen mit Geschwistern kein Garant für ein gelingendes oder gar glückliches Leben ist.

Das erstaunlich junge Fach der Geschwisterforschung, welches mit der Geburtshilfe durch Alfred Adler⁶ erst vor knapp einhundert Jahren das Licht der Welt erblickte, richtete das Augenmerk darauf, dass das Aufwachsen mit Geschwistern wichtige soziale Lerngelegenheiten für die Entwicklung der individuellen Persön-

1 Wobei der Begriff für die Erstellung der folgenden Statistiken sehr weit gefasst ist: Gemeint sind mit Familien alle Haushalts-Konstellationen, bei denen Minderjährige ihren Erstwohnsitz haben.

2 Vgl. Statistica, Anzahl.

3 Vgl. Statistica, Fertilitätsrate.

4 Vgl. Nicholas, Looking.

5 Diese Beobachtung ist nicht wertend gemeint, allzumal das Dasein als Einzelkind in jüngerer Forschung kaum noch problematisiert wird. Vgl. Kasten, Einzelkinder, 9f.

6 Vgl. Datler u. a., Alfred Adler, 27.

lichkeit bietet; zugleich stellt es aber auch heraus, dass das Aufwachsen mit Geschwistern auch beeinträchtigende Wirkungen im Blick auf die Realisierung gelingender Lebenspläne haben kann.

Die Entdeckung der Ambivalenz von Geschwistern für die Entwicklung des individuellen Selbst hatte Adler ursprünglich mit der Geschwisterreihenfolge und ihrer Auswirkung auf die Persönlichkeitsentwicklung verknüpft. Die Ergebnisse seiner Forschung haben sich tief in das kulturelle Gedächtnis eingebrannt und sind Gemeinplätze in der küchenpsychologischen Einschätzung geworden, warum sich dieses Geschwisterkind so, jenes aber ganz anders verhalte: Denn geprägt durch das *vertikale* Spannungsfeld zwischen Eltern und Kindern und gleichermaßen durch das horizontale, in dem das erstgeborene Geschwisterkind der *primus inter pares* wäre, seien eben die Erstgeborenen überdurchschnittlich oft besonders ehrgeizig, erfolgreich und bereit, Verantwortung zu übernehmen. Das jüngste Geschwisterkind sei hingegen oft der Freigeist einer Familie, weil jenes von Beginn an viel durch Beobachten von den älteren Geschwistern lerne und später entsprechend gut darin wäre, eigene Interessen zu reflektieren und unabhängig von möglichen Erwartungen der Eltern seine Lebensreise anzutreten.⁷ In der Forschung wird jedoch bereits seit längerem diskutiert, dass sich solche persönlichkeitsrelevanten Auswirkungen von Geschwisterkonstellationen kaum (noch) im Rahmen statistischer Methoden nachweisen liessen, da liberale Familienkonstellationen („Patchworkfamilien“) den Referenzrahmen der „klassischen“ Kernfamilie in vielerlei Hinsicht aufgebrochen hätten und die spezifische Position in einer Geschwisterreihenfolge nurmehr eine geringe Aussagekraft ausserhalb anekdotischer Evidenz habe.⁸ Es ist daher sicher nicht ganz falsch, die Geschwisterreihenfolge vom Evidenzgehalt her ähnlich wie ein Sternzeichen zu verstehen.

Ergänzend dazu wäre übrigens festzuhalten, dass sich heutige Vorstellungswelten zu Geschwistern, zu einem „üblichen“ Rhythmus der Abfolge ihrer Geburten und schliesslich zur Relevanz ihrer Reihenfolge hauptsächlich mit dem seit dem 19. Jahrhundert vorherrschenden Idealbild des Familie-seins gebildet haben.⁹ In allen Menschheitsepochen bis zu diesem Zeitpunkt waren konstellationsoffene Patchworkfamilien die Regel, weil eine wesentlich höhere Mortalitätsrate bei Geburten, anschliessend notgedrungene Wiederheiraten, mit denen oft weitere Kinder in den Haushalt dazukamen, und nicht zuletzt die Aufnahme von Kindern oder Jugendlichen als „Mündel“ aus dem näheren oder ferneren Verwandtenkreis gar kein zu enges Verständnis von Geschwisterschaft zuliesse. Unser heutiges Konzept von „Geschwistern“ ist dagegen viel enger an die biologischen Eltern gebunden – als Epiphänomen eines stark reglementierten Unterhalts- und Erbrechts, das mit naturwissenschaftlichen Methoden (Abstammungsanalyse mit DNS-Vergleich usw.) jederzeit die „richtigen“ von den „falschen“ Geschwistern separieren kann.

7 Vgl. dieses schöne Beispiel für eine populärwissenschaftliche Darlegung der Adler'schen Untersuchungen: <https://www.eltern.de/kleinkind/entwicklung/juengstes--mittleres--aeltestes-kind--was-das-ueber-die-persoenlichkeit-aussagt-13361270.html>.

8 So Langenmayr bereits 1985: „Empirische Untersuchungen ergeben oft keine Resultate“. Vgl. Langenmayr, *Geschwisterkonstellation*, 254-256.

9 Vgl. Vorpahl, Hiermit.

Von Linsengerichten und anderen Rivalitätsfaktoren

Harmonisches Spiel kann plötzlich in bodenlosen Hass umschlagen; fünf Minuten später ist alles vergessen und die Eintracht wiederhergestellt.

Ein tatsächlich ambivalenter Faktor der Persönlichkeitsentwicklung von Geschwistern ist eine Grundkonstante ihres Daseins: Nämlich die Rivalität um die Aufmerksamkeit und Gunst der Eltern. Der Begriff Grundkonstante ist dabei durch wörtlich zu verstehen, denn keine Beziehung des Nahbereichs, selbst die zu Lebensgefährte:innen, dauert üblicherweise so lange wie die zwischen Geschwistern. Dies bringt die entsprechenden Potenziale mit, sich durch gegenseitige Verletzungen, Neid und Missgunst das Leben zu erschweren oder umgekehrt, häufig sogar gleichzeitig, sich durch gegenseitige Unterstützung das Leben zu erleichtern. Viele Eltern von Geschwisterkindern kennen dies: Harmonisches Spiel kann plötzlich in bodenlosen Hass umschlagen; fünf Minuten später ist alles vergessen und die Eintracht wiederhergestellt.



In den weltliterarischen Reflexionen auf das Dasein der Menschheit, von der Bibel bis hin zu den Brüdern Karamasow, finden sich neben Stellungnahmen zu geschwisterlichem Wettkampf und zur bisweilen existenziellen Rivalität noch viele weitere Begriffe und Haltungen, welche die typischen und prägenden Rollen widerspiegeln, die die Geschwister füreinander und gegenüber der Elterngeneration spielen können: Sie sind Vorbilder, Abgrenzungsobjekte, Vertraute und Trostspender:innen, Reflexionsfläche eigenen Verhaltens, enge Begleiter:innen bei der individuellen Bewältigung von Entwicklungsphasen über die Lebensspanne hinweg usw.

Dazu kommt, dass die Ausgestaltung des geschwisterlichen Verhältnisses von weiteren Bedingungen abhängt. In den Sprachkulturen der Welt und in den damit einhergehenden Vorstellungen spielen auch die praktisch realisierten Formen von Geschwisterschaft – zwischen Brüdern, Schwestern oder zwischen gemischtgeschlechtlichen Geschwisterkonstellationen – eine eigene und sozial-kulturell betrachtete wichtige Rolle.¹⁰

Diesen Formen sind Semantiken, Narrative und phänomenologische Schablonen zugeordnet, die ein bestimmtes geschwisterrollenadäquates Verhalten nach sich ziehen müssen.¹¹

In unserem Sprachraum sind beispielsweise mit dem Begriff „grosser Bruder“ bestimmte Erwartungen hinsichtlich Verhalten und sozialer Rolle verknüpft, die wiederum in Abhängigkeit vom Geschlecht des jüngeren Geschwisterkinds unterschiedlich konnotiert sind. Handelt es sich um einen jüngeren Bruder, wird vom „grossen Bruder“ eher ein Verhalten erwartet, das ihn als „Vorbild“ oder als „fast schon Erwachsenen“ auszeichnet. Handelt es sich um eine jüngere Schwester, wird vom grossen Bruder eher ein Verhalten als „Beschützer“ eingefordert.

¹⁰ Vgl. Frick, Ich.

¹¹ Vgl. Völkening, Themen, 74-76.

Freilich sind die Grenzen zwischen diese Konnotationen häufig fließend und auch abhängig vom Alter der jeweiligen Geschwister zueinander. Deutlich wird aber bereits an diesen kleinen Beispielen, dass „Geschwister-sein“ ein hochkomplexes und mit unterschiedlichen Semantiken befrachtetes soziales Phänomen oder Konstrukt ist, das die rein biologisch begründete Begriffsbildung weit übersteigt. Dies zeigt sich übrigens nicht zuletzt daran, dass sich Semantiken der Geschwisterlichkeit auch in viele andere gesellschaftliche Teilbereiche eingepreßt haben: Aus religiösen Kontexten sind bereits seit jeher Bruder- und Schwesternschaften (manchmal auch in ostentativer Abgrenzung voneinander) in verschiedenen Formen bekannt. Im urbanen Milieu machte zuletzt die Bro-Culture (‚Bro‘ als Slang-Ausdruck von *brother*) von sich reden, die stark von Männlichkeitsidealen und einer gewissen vulgären Kumpanei geprägt ist – bis hin zu dem faszinierenden und irgendwie ironisch gebrochenen Phänomen, dass sich in den Agglomerationen der Metropolen junge Frau gegenseitig mit „Bro“ ansprechen.¹² Und über den Chaoswassern der Gegenwart schwebt der „Big Brother“ aus Orwells düsterer Prophezeiung ‚1984‘ – heute schon mehr wahr als falsch.

Deutlich geworden sollte mit diesen schablonenhaften Zusammenfassungen jedenfalls sein, warum der Begriff „Geschwister“ reich an ambivalenten Zuschreibungen, Erfahrungsweisen und Konnotationen ist. Und umso drängender stellt sich die interessante Frage, wie es eigentlich zu der ausnehmend positiven Lesart von „Geschwisterlichkeit“ gekommen ist. So positiv, dass es sich sogar beinahe falsch anfühlen kann, das Konzept „Geschwisterlichkeit“ auf seine Schattenseiten hin abzuklopfen. Sehen wir also weiter.

Geschwisterlich werden: Idealismus und Realität

Begriffe haben manchmal eine eigentümliche Geschichte. Geschwisterlichkeit als Ableitung der Brüderlichkeit¹³ (frz. *fraternité*) kennt jedermann aus dem berühmten Motto der französischen Revolution: *Liberté – Egalité – Fraternité*, das seit jüngerer Zeit auch in der Präambel der Verfassung der sogenannten fünften Republik¹⁴ von 1958 verankert ist. Geschwisterlichkeit

Es handelt sich um eine Geschwisterlichkeit „dem Geiste nach“ – man solle also einander begegnen, als ob man geschwisterlich verbunden wäre.

als Teil des Mottos wird in ihr als Voraussetzung für allgemeine demokratische Entwicklung verankert – und hat damit eine ähnliche Funktion wie in der zehn Jahre zuvor entstandenen „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“. Dort heisst es an äusserst prominenter Stelle, nämlich im Artikel 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“

Unmittelbar auffällig ist, deutlicher übrigens in der Menschenrechtserklärung als in der Verfassung der fünften Republik, dass damit ein ganz bestimmter Modus

¹² Vgl. Gogoi, ‚Bro-liferation‘.

¹³ Im Folgenden wird konsequent der Begriff „Geschwisterlichkeit“ anstelle der „Brüderlichkeit“ dann verwendet, wenn beide synonym gelesen werden können.

¹⁴ Vgl. Verfassung.

der geschwisterlichen Praxis heraufbeschworen werden soll: Es handelt sich um eine Geschwisterlichkeit „dem Geiste nach“ – man solle also einander begegnen, *als ob* man geschwisterlich verbunden wäre. Unüberhörbar klingt darin eine ideale Vorstellung von Geschwisterlichkeit an, die die realen Erfahrungsweisen derselben (wie im ersten Abschnitt schablonenhaft dargestellt) vollständig transzendiert.

In beiden Dokumenten, und es liessen sich noch viele vergleichbare heranziehen, wird selbstverständlich nicht auf eine sozusagen essentialistische Lesart geschwisterlichen Daseins abgehoben – z. B. alle Menschen sollten sich tatsächlich als geschwisterlich verbundene, blutsverwandte Nachfahren eines urmenschlichen Paares (Adam und Eva!) verstehen –, sondern es geht offensichtlich um eine bestimmte advokatorische Beziehungsgestaltung zum Nächsten: *Gehe mit allen Menschen so um und nehme alle so im Lichte gegenseitiger, freudiger Wertschätzung wahr, als ob Ihr einander Schwester und Bruder seid.*

Niemand hat diesen idealistischen Gedanken mit solcher Wirkungskraft ausgedrückt wie Friedrich Schiller in seiner berühmten *Ode an die Freude*: „Freude, schöner Götterfunken, Tochter aus Elisium, Wir betreten feuertrunken, Himmlische, dein Heiligthum. Deine Zauber binden wieder, Was die Mode streng getheilt, Alle Menschen werden Brüder, Wo dein sanfter Flügel weilt.“ Legen wir aber diesen *kategorischen Imperativ der Geschwisterlichkeit* für eine genauere Untersuchung zunächst auf die Seite und gehen wir zuerst auf Spurensuche, wie das ambivalente Geschwister-Sein im Ruf nach Geschwisterlichkeit Trägerin einer idealistischen Vorstellung werden konnte.



Bild 1:
François de
Salignac de La
Mothe-Fénelon

Ein Slogan und seine Geschichte

Wie bereits beschrieben: Unsere Ohren hören „Geschwisterlichkeit“ und es drängt sich uns unweigerlich der wohlklingende Begriffssinn auf, der in den vergangenen Jahrhunderten und im Gefolge der humanistisch-aufklärerischen (R)Evolution so wirkmächtig geworden ist. In einer ersten Annäherung gilt es festzuhalten, dass dieser idealistische Bedeutungsgehalt nicht von *spin doctors* revolutionstrunkener französischer Intellektualität gleichsam „erfunden“ wurde. Entnommen ist er vielmehr *dem* frühaufklärerischen Bildungsroman des 18. Jahrhunderts, und zwar dem im Jahr 1699 unter recht abenteuerlichen Umständen erschienen „Die Abenteuer des Telemach“ von François de Salignac de La Mothe-Fénelon, Erzbischof von Cambrai.¹⁵ Dieses schnell zu Ruhm gekommene Werk wird vielerorts gelesen, und das bedeutet: Wer zur Zeit der französischen Revolution lebt und eine vertiefte Bildung erfahren hat, kennt dieses Buch, seine Hauptthemen und vor allem auch den fraglichen Ruf nach Gleichheit, Freiheit, Geschwisterlichkeit. Und es liegt nahe, dass dieses Motto mit seinem Ruf nach Geschwisterlichkeit bei vielen Zeitgenoss:innen der französischen Revolution

¹⁵ Vgl. Saage, Utopie, 66. Spaemann, Reflexion, 18.

Bilder und Vorstellungen aufgerufen hat, die unmittelbar dem Roman Fénelons entsprungen sein dürften.

Worum geht es nun aber in dem Buch? Als Fürstenspiegel von Fénelon konzipiert und von einer aufgeklärten Leserschaft als humanistischer Anti-Machiavelli rezipiert, wurde der Roman als gar nicht so sehr versteckte Kritik an absolutistischen Herrschern gelesen, die ihre Herrschaft mit Prunk und Luxus auskleiden und unter der Last ihrer goldenen Kronen die Bedürfnisse der untergeordneten Stände vergessen. Verknüpft ist diese Schelte der herrschenden Klasse mit idealistisch-utopischen Vorstellungen, die die zeitgenössische Leserschaft zum Träumen gebracht haben dürften.

Im Buch werden nämlich unter anderem die (fiktiven) Verfassungen Baeticas und Salents geschildert und die Auswirkungen dieser Verfassungen auf das alltägliche Leben der Menschen: Gemeinsinn geht an diesen Orten mit zweckrationaler Bescheidenheit, Gemeineigentum mit einer nachhaltig-vernünftigen Lebensweise und Gemeinschaft mit unerschütterlich-harmonischen Beziehungen einher. Der Ruf nach Freiheit – Gleichheit – Geschwisterlichkeit, wie er im Roman erschallt, ist somit zugleich eine Absage an den *status quo* der tatsächlich in der Realität erfahrbaren Geschwisterlichkeit und eine demonstrative Hinwendung zum U-Topos, zum Noch-Nicht-Ort, an dem eine *neue* Geschwisterlichkeit entstehen und anschliessend herrschen *möge*. Man kann es nicht anders sagen: Die Aufklärung und schliesslich die französische Revolution waren dankbare Resonanzverstärker für den im Motto zur Schau getragenen Idealismus.

Doch mit der semantischen Verlagerung der Begriffe auf den U-Topos geschieht etwas Weiteres: Sie werden als *jetzt noch* defizitär, aber *hoffentlich bald* voll realisierbar markiert. Mit anderen Worten: Es wird mit dem Motto eine weltgeschichtliche Perspektive vom Ist- zum Soll-Zustand aufgespannt, die in sich eine Forderung nach politisch-emanzipativem Handeln enthält.

Erst einige Zeit später offenbart sich, dass in diesem auf den ersten Blick so schlüssigen Motto eine gar nicht kleine Hypothek für die Forderung nach Geschwisterlichkeit enthalten ist. Denn in den drei Begriffen stossen Vorstellungen aufeinander, die ursprünglich gar nicht so recht zusammengehören wollen: nämlich die von subjektiven Freiheitsrechten einerseits und gemeinwohlorientierten Bindungen andererseits. Karl Marx wird diesen inneren Konflikt knapp hundert Jahre später wie folgt zusammenfassen: „Die Phrase, welche dieser eingebildeten Aufhebung der Klassenverhältnisse entsprach, (...) war die Brüderlichkeit, die allgemeine Verbrüderung und Brüderschaft. Dies ist eine gemütliche Abstraktion von den Klassengegensätzen, dies ist eine sentimentale Ausgleichung der sich widersprechenden Klasseninteressen, dies ist eine schwärmerische Erhebung über den Klassenkampf.“¹⁶

Was kritisiert hier Marx eigentlich genau? Nun, „Freiheit“ und „Gleichheit“ bilden den Kerngehalt eines Menschenbildes, das wiederum Grundpfeiler heutiger menschenrechtlicher Normen ist. In ihnen fokussieren sich gleichsam die tiefsten

Überzeugungen, die die Menschen subjektiv von sich und ihrer Handlungsmacht und -verantwortung haben, zugleich sind sie mit vielfältigen Traditionsbeständen religiöser und politischer Natur vermittelt und damit äusserst anschlussfähig an menschliche Selbsterfahrung weltweit. Aber, und das ist der erste Teil von Marxens Kritik: Diese Ideale sind spezifisch orientiert am je einzelnen Individuum, das heisst an der einzelnen Person, die um die Durchsetzung und dauerhafte Wahrung ihre Freiheitsphäre besorgt ist. Wie aber realisieren Menschen diese Selbstsorge? Indem sie Vermögen und Besitz akkumulieren und diese dadurch dem Zugriff durch andere entziehen. Marx weist hier einen typisch menschlichen ethischen „Doppelstandard“ nach: Freiheit und Gleichheit werden als Grundmassstab menschlichen Miteinanders postuliert, allerdings im gleichen Moment durch die menschliche Egozentrik korrumpiert.

Der Geschwisterlichkeit käme nun die Aufgabe zu, die individuellen Freiheitsrechte mit den Freiheitsansprüchen anderer zu vermitteln; also normativ zu markieren, dass die individuellen Rechtsansprüche auf persönliche Freiheit mit denjenigen anderer nicht konfliktieren dürfen. Das führt zum zweiten Teil der Kritik von Marx: Realisierte Geschwisterlichkeit würde bedeuten, andere positiv zur Realisierung ihrer Rechtsansprüche zu befähigen, im Sinne etwa von sozialer Gerechtigkeit – aber genau dieses Ideal ist letztlich nie ernsthaft von den herrschenden Klassen, um in der Diktion Marxens zu bleiben, verfolgt worden.

Kurz zusammengefasst: Geschwisterlichkeit, so wäre der Vorwurf von Marx auszubuchstabieren, hat in ihrer idealisierten Form *post*-Aufklärung die unbarmherzige Eigenschaft, letztlich nur ein Feigenblatt über den herrschenden Verhältnissen zu sein; man ruft sie im Goldton der Verehrung an, dies aber mit dem geheimen Ziel, nichts an der faktischen *Ungleichheit* und *Unfreiheit* der Menschen zu ändern. Ein letztes Schlaglicht auf die skizzierte Kritik von Marx: Er lehnt den Begriff Geschwisterlichkeit konsequent ab und nutzt stattdessen den Begriff *Solidarität*.

Aktuelle Debatten

Dieser Streit um das angemessene Verhältnis von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit ist bis in die Gegenwart politischer Ethik nicht beigelegt. Profiliert haben sich in der Debatte zwei sich grundlegend voneinander unterscheidende Positionen: Auf der einen Seite eine Position in der Nachfolge Immanuel Kants, die bei allen Unterschieden in den jeweiligen theoretischen Ausformungen mit Vertretern wie John Rawls oder Jürgen Habermas verknüpft ist. Ihr Fokus liegt auf einem liberal-vertragstheoretischen Konzept, bei dem vernünftige Individuen auf der Grundlage eines rationalen Aushandlungsprozesses die Grundsätze der Gerechtigkeit für ihr Zusammenleben bestimmen.

John Rawls, der mit seiner „Theorie der Gerechtigkeit“ die politische Ethik in den 1970er wiederbelebte, kommt auf dieser Grundlage zur Ansicht, dass freie und gleiche Menschen das sogenannte „Differenzprinzip/Unterschiedsprinzip“ als rationale Realisierung der Geschwisterlichkeit verwenden würden.¹⁷ Dieses berühmte gewordenen Prinzip besagt, dass aus Gerechtigkeitsgründen in einer Gesellschaft Ungleichheiten wirtschaftlicher und sozialer Art so gestaltet werden müssen, dass sie allen Bürger:innen, insbesondere den schlechter Gestellten zu Gute kommen. Dieses Konzept verbindet Rawls sogar selbst mit dem Motto Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit, denn „[...] der Brüderlichkeit entspricht das Unterschiedsprinzip. Damit hat der Gedanke der Brüderlichkeit in der demo-

Auffällig ist, dass Geschwisterlichkeit in dieser Konzeption keinerlei emotionaler Motivation entspringt, sondern letztlich ein rationaler Entscheid ist.

kratischen Deutung der beiden Grundsätze einen Platz gefunden, und man erkennt, daß er der gesellschaftlichen Grundstruktur eine ganz bestimmte Bedingung auferlegt“¹⁸.

Auffällig ist, dass Geschwisterlichkeit in dieser Konzeption keinerlei emotionaler Motivation entspringt, sondern letztlich ein rationaler Entscheid ist, eine bloße Willensbekundung des Einzelnen, damit gesellschaftliche Zusammenarbeit überhaupt erst möglich wird. Darüberhinausgehende *affektive* Bindungen spielen in den liberalen Konzeptionen demonstrativ keine Rolle, weil sie die entstehende Gerechtigkeitskonzeption entrationalisieren würden. Bei Rawls wird dies kenntlich gemacht durch den berühmten „Schleier des Nichtwissens“, der alles tiefere Wissen um die potenziellen Arten der Verbindungen zu Mitmenschen verdeckt.

Diesem rationalistischen Verständnis von Geschwisterlichkeit entgegengesetzt ist die zweite Position, die jenes Verständnis als notwendige *Bedingung* sieht, um Freiheit und Gleichheit realisieren zu können. Die liberalen Theorien, so der Vorwurf, gingen von der irreführenden Vorstellung aus, dass Menschen in einem Status der Präsozialität über die gerechten Formen der Kooperation und die gesellschaftliche Relevanz von Werten und Gütern entscheiden könnten.¹⁹ Die Vertreter des sogenannten Kommunitarismus oder des Neo-Aristotelismus wie Alasdair MacIntyre oder Martha Nussbaum setzen dagegen das „Aufgehobensein in einem gemeinsamen Leben“²⁰ und gegenseitige Anerkennung²¹ auf der Grundlage vielfältiger sozialer Beziehungen als Voraussetzung dafür ein, dass Menschen über Fragen der Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit angemessen befinden können.

Ein Kreis schliesst sich

Mit diesem kurzen Blitzlicht auf die politische Ethik schliesst sich in gewisser Weise auch der Kreis um „Geschwisterlich sein – Geschwisterlich werden“. Es hat sich in der vergangenen Epoche herauskristallisiert, dass der idealistische Ruf nach Geschwisterlichkeit *allein* wohl nicht genügen kann, um zu einem tatsächlichen geschwisterlichen Miteinander zu motivieren. Es braucht die Erfahrungs-

17 Vgl. Bratu, Differenzprinzip.

18 Rawls, Theorie, 127, zitiert nach: Angehrn, Solidarität, 24.

19 Vgl. Angehrn, Solidarität, 24.

20 Angehrn, Solidarität, 25.

21 Vgl. Honneth, Kampf.

räume des Geschwisterlichen als notwendige Bedingung der Möglichkeit, um soziale Beziehungen, ja sogar die Beziehungen zur Welt angemessen gestalten zu können. Umso betroffener müssen die eingangs beschriebenen Entwicklungen rund um die nachlassenden Erfahrungsmöglichkeiten von Geschwistern im engeren, von nahestehenden Personen im weiteren Sinne machen. Denn im Sinne des berühmten Diktums von Wolfgang Böckenförde: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“, steht mit den verschwindenden Realisierungsformen von Geschwisterlichkeit die Gefahr im Raum, dass eine Lernmöglichkeit für solidarische und gemeinwohlorientierte Lebensführung verschwindet – und damit eine zentrale Säule für die Gestaltung des Zusammenlebens, auf die Demokratien (und nicht nur die Rentenkassen!) angewiesen sind.

Doch bei grossen Begriffen wie Geschwisterlichkeit erschöpft sich ihr Status als Voraussetzung im Sinne Böckenfördes nicht im Bereich der Praxis und des Alltags; genauso wichtig sind die Narrative, die Menschen mit diesen Begriffen verbinden. Denn sie helfen, die eigenen Erfahrungen zu analysieren, individuell auszudeuten und differenziert weiterzuentwickeln. Religiöse Traditionen, Erzählungen oder Mythen liefern erst den Reflexionshorizont, vor dem sich die ethisch-praktische Dimension von Begriffen weiter realisiert und sich mit dem konkreten Tun verbindet. Wenn in der päpstlichen Sozialzyklika *Laudato Si'* die Geschwisterlichkeit eine universale Ausdeutung erfährt und schöpfungstheologisch begründet die Verbundenheit aller Geschöpfe hervorhebt²², dann kann man dies als bloss poetische Aussage einer bestimmten religiösen Denkrichtung wahrnehmen – oder man kann sich herausgefordert fühlen, eigene Erfahrungsformen von Geschwisterlichkeit mit diesem poetischen Bild in Abgleich zu bringen und sich damit selbst auf den Weg zu dieser idealeren Form der Geschwisterlichkeit machen.

Literatur

Angehrn, Emil, Solidarität als Leitbegriff der Sozialphilosophie, in: *Solidarität und Selbstverwirklichung*, Giessen 2001, 13-31.

Bratu, Christine, Das Differenzprinzip, in: Anna Goppel/Corinna Mieth /Christian Neuhäuser (Hg.), *Handbuch Gerechtigkeit*, Stuttgart 2016, 158-163.

Datler, Wilfried/Gstach, Johannes/Wininger, Michael (Hg.), *Alfred Adler – Schriften zur Erziehung und Erziehungsberatung (1913-1937)*, Göttingen 2009.

Frick, Jürg, *Ich mag dich – du nervst mich. Geschwister und ihre Bedeutung für das Leben*, Göttingen u. a. ⁴2015.

²² Vgl. *Laudato Si'*, Art. 92.

- Gogoi, Priyadarshini, The Great ‘Bro-liferation’: Should Women Be Calling Each Other ‘Bro’?, <https://livewire.thewire.in/livewire/the-great-bro-liferation-should-women-be-calling-each-other-bro/> (25.3.2025).
- Honneth, Axel, Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a. M. 1994.
- Kasten, Hartmut, Einzelkinder und ihre Familien, Göttingen u. a. 2007.
- Langenmayr, Arnold, Geschwisterkonstellation aus empirischer und klinisch-psychologischer Sicht, in: Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie 34 (1985) 7.
- Nicholas, Kristof, Looking to a Time When Most of the World’s Babies Will Be African, in: New York Times vom 28. Januar 2025, <https://www.nytimes.com/2025/01/28/opinion/africa-population-youth.html> (14.03.2025).
- Ohne Autorennennung, Jüngstes, ältestes oder mittleres Kind? Was das über deine Persönlichkeit aussagt, <https://www.eltern.de/kleinkind/entwicklung/juengstes--mittleres--aeltestes-kind--was-das-ueber-die-persoenlichkeit-aussagt-13361270.html> (18.03.2025).
- Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1979.
- Saage, Richard, Utopie als ‚Fürstenspiegel‘. Zu Fénelons ‚Die Abenteuer des Telemach‘, in: UTOPIE kreativ 95 (1998) 66-77.
- Spaemann, Robert, Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon, Stuttgart 2019.
- Statistica, Anzahl der Familien in Deutschland nach Kinderzahl, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/3051/umfrage/anzahl-der-familien-in-deutschland-nach-kinderzahl> (14.03.2025).
- Statistica, Fertilitätsrate in Italien, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/167712/umfrage/fertilitaetsrate-in-italien/> (14.03.2025).
- Verfassung der Fünften Republik Frankreichs, <https://www.conseil-constitutionnel.fr/le-bloc-de-constitutionnalite/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur> (28. Februar 2025).
- Völkening, Helga, Themen, Kontexte und Perspektiven sozial- und individual-psychologischer Geschwisterforschung – Ein Überblick, in: Ulrike Schneider/Helga Völkening/Daniel Vorpahl (Hg.), Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten, Frankfurt a. M. u. a. 2015, 65-82.

Vorpahl, Jenny, „Hiermit Gott befohlen und seydt hübsch alle, ihr viere brüderlich, ihr zwei schwesterlich, getreu“. Die Darstellung von Geschwisterbeziehungen in den Kinder- und Hausmärchen in ihrem soziokulturellen Kontext, in: Ulrike Schneider/Helga Völkening/Daniel Vorpahl (Hg.), Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten, Frankfurt a. M. u. a. 2015, 179-208.



Zur Ethik der Geschwisterlichkeit im Buch Deuteronomium

Das Deuteronomium entwirft das Bild einer verwandtschaftsbasierten Gesellschaft. Für sie ist der gemeinsame Urahn konstitutiv. Er bedingt, dass alle seine Nachfahren ‚Geschwister‘ sind. In der eigenen Familie und Großfamilie (Sippe) handelt es sich um real erfahrene Verwandtschaft. Im Bezug auf das ganze Volk ist von einer symbolischen oder metaphorischen Geschwisterlichkeit zu sprechen [...]. Der genaue sozialgeschichtliche Blick auf die Texte hebt die Unterschiede zwischen damaligen und heutigen Verhältnissen hervor. Die ethische Relevanz der Texte vermindert oder relativiert er damit allerdings nicht. Vielmehr präzisiert er die Impulse, die von den alten Texten für heutige Verhältnisse ausgehen können.

Rainer Kessler

Dr. theol., Professor i. R. für Altes Testament an der Philipps-Universität Marburg

Das Buch Deuteronomium, das 5. Buch Mose, ist an ein Kollektiv gerichtet, nämlich an Israel.¹ Es beginnt mit der Überschrift: „Dies sind die Worte, die Mose zu *ganz Israel* gesprochen hat [...]“ (Dtn 1,1), und es endet mit dem Verweis auf die großen Taten, „die Mose vollbracht hat vor den Augen von *ganz Israel*“ (34,12).² Als Kollektiv ist Israel ein Volk (עַם, *‘am*) unter anderen Völkern, die mit derselben Vokabel belegt werden (1,28; 2,10.21 u. ö.). Alternativ können Israel und die Völker auch mit dem Wort גּוֹי (*gôj*) bezeichnet werden (Israel: 4,6–8.34; 7,14 u. ö.; übrige Völker: 4,27.34.38 u. ö.).

Die Betrachtung Israels als Kollektiv sagt noch nichts über die innere Struktur oder Verfasstheit dieses Volkes aus. Fragt man danach, fällt als erstes das Stichwort אָח (*‘āh*) ins Auge. Es heißt im Singular „Bruder“ und im Plural „Brüder“ oder

„Bruder“ bzw. „Geschwister“ kommt im Deuteronomium fast 50 Mal vor und dominiert den Gesamteindruck.

„Geschwister“, denn das Hebräische gehört zu den Sprachen, die kein eigenes Wort für „Geschwister“ hat (wie z. B. auch Griechisch, Latein oder

die romanischen Sprachen) und deshalb dafür entweder den maskulinen Plural von „Bruder“ oder den Doppelausdruck „Brüder und Schwestern“ verwendet. „Bruder“ bzw. „Geschwister“ kommt im Deuteronomium fast 50 Mal vor und dominiert den Gesamteindruck.

Die Vorstellung von Israel als einem Volk von Geschwistern und ihre Folgen für die Ethik des Deuteronomiums bildet den Hauptgegenstand der folgenden Untersuchung. In einem ersten Schritt wird das Konzept als solches in den Blick genommen, danach geht es um die ethischen Implikationen und Konsequenzen. Alternative Ordnungsvorstellungen, die sich daneben finden, werden anschließend kurz beleuchtet; dabei ist die Frage leitend, ob sie einen Einfluss auf die Vorstellung der Geschwisterlichkeit haben und worin dieser besteht. Eine Zusammenfassung mit einem Ausblick in die Gegenwart beschließt den Aufsatz.

Das Konzept von Israel als verwandtschaftsbasierter Gesellschaft

Die Vorstellung, dass das Kollektiv Israel ein Volk von Geschwistern ist, führt in den Bereich der Verwandtschaft.³ Das Konzept der Verwandtschaft erstreckt sich dabei von der alltäglich erlebten Familie in den Bereich eines weit verzweigten Verbands, bei dem die Vorstellung von Verwandtschaft zwar identitätsstiftend, aber nicht mehr real erfahrbar ist. Das zeigt eine Formulierung im Gesetz über den Umgang mit entlaufenem Vieh eines „Bruders“: „Wenn dein Bruder nicht in deiner Nähe wohnt und du ihn nicht kennst, [...]“ (22,2). Auch der persönlich unbekannt, ferner weg wohnende Israelit ist „Bruder“.

Der Bruder oder die Schwester sind im engsten Verständnis zunächst die leiblichen Geschwister, das heißt die Kinder beider Eltern oder zumindest eines Elternteils. Dieser ursprüngliche Wortgebrauch findet sich auch im Deuteronomium (13,7; 25,5–10; 27,22; 32,50). Springen wir von den leiblichen Geschwistern ans andere

1 Vgl. von Rad, Gottesvolk, 17–18.

2 Zur Begrifflichkeit vgl. Braulik, Begriffe, 72–74.

3 Zum Vorkommen des Terminus „Bruder“ im Alten Testament vgl. im Überblick Friedl, Volk, 17–36.

Ende des Konzepts des Volks als Verband von Geschwistern, dann stoßen wir auf den allen gemeinsamen Urahn. Er heißt „Israel“, obwohl er als Einzelperson im Deuteronomium so nie vorkommt. Es ist aber vorausgesetzt, dass er mit Jakob, dem dritten der drei Erzväter Abraham, Isaak und Jakob, identisch ist, die sieben Mal in dieser Trias genannt werden (1,8; 6,10; 9.5.27; 29,12; 30,20; 34,4). Genealogisch gedacht sind alle Angehörigen des Volks „Kinder Israels“ oder „Nachfahren Israels“. Über zwanzig Mal wird die Constructus-Verbindung בני ישראל (*b^cnēj jisrā'ēl*) gebraucht (1,3; 3,18; 4,44–46 u. ö.), die wörtlich „die Söhne“ oder „Kinder Israels“ heißt, im Deutschen aber auch mit „die Israeliten (und Israelitinnen)“ wiedergegeben werden kann. Gelegentlich wird der Sachverhalt, dass alle Angehörigen des Volkes „Kinder“, d. h. Nachfahren, des Urahns und damit verwandt sind, in aller Gründlichkeit formuliert, indem zu dem Nomen „Geschwister“ als Apposition „die Kinder Israels“ hinzugesetzt wird (3,18; 24,7). In der großen Mehrzahl

In der großen Mehrzahl der Fälle bezeichnet „Bruder“ oder „Geschwister“ im Deuteronomium in diesem weiten Sinn die Volksangehörigen.

der Fälle bezeichnet „Bruder“ oder „Geschwister“ im Deuteronomium in diesem weiten Sinn die Volksangehörigen (vgl. 1,16.28; 3,20 u. ö.).

Nun ist der Überlieferung zufolge der Urahn Jakob der Vater mehrerer Söhne, die wiederum als Urahnen der nach ihnen benannten Stämme gelten. Deutlich kommt das im Mose-Segen zum Ausdruck, wo als zwölf Söhne (bzw. im Fall von Efraim und Manasse: Enkel) Jakobs die Stammväter Ruben, Juda, Levi, Benjamin, Josef – unterteilt in Efraim und Manasse –, Sebulon, Issachar, Gad, Dan, Naftali und Ascher genannt werden (Dtn 33). Auffällig ist allerdings, dass man bis Kap. 33 lesen muss, um auf die Vorstellung von zwölf Stämmen und ihre Namen zu stoßen. Davor sind nur der Stamm Levi (10,8–9; 18,1), der halbe Stamm Manasse, der im Ostjordanland siedelt (3,13; 29,7) und die ebenfalls dort siedelnden Stämme Ruben und Gad genannt (3,12; 29,7). Ansonsten ist zwar immer wieder von Stämmen die Rede, aber nur als Gesamtheit, in der Form „eure Stämme“, „deine Stämme“ oder „die Stämme Israels“ (1,13; 16,18; 18,5; 29,17.20; 33,5). Einmal ist von „zwölf Männern, einer aus jedem Stamm“, die Rede (1,23). Es ist das einzige Mal, dass die Zwölfzahl vor Kap. 33 vorkommt.

Da die Gliederung in zwölf Stämme nur in den Randkapiteln des Deuteronomiums vorkommt und dem Korpus des Deuteronomiums in Kap 12–26* fremd ist und über die innere Gliederung und die Führung der Stämme nur vage Aussagen gemacht werden, ist es sicher nicht falsch, das Zwölf-Stämme-Konzept als Erweiterung der ursprünglichen Vorstellung des Deuteronomiums zu verstehen, das nach Verlust der jüdischen Eigenstaatlichkeit ein Idealbild der Frühzeit entwirft.⁴

Das Bild des Deuteronomiums entspricht weitgehend dem, was wir auch sonst über die Stammestruktur des alten Israel wissen. Die Stämme sind eine Realität. Ihnen werden bestimmte Eigenheiten zugeschrieben und Stammesgebiete zugewiesen. Noch im 1. Jh. u. Z. gibt Paulus zum Ausdruck seiner Identität an, dass er aus dem Volk Israel und dem Stamm Benjamin stamme (Röm 11,1; Phil 3,5). Sucht man aber nach Sozialstrukturen innerhalb der Stämme, ergibt sich

4 Vgl. Otto, Deuteronomium 1–11, 355–356.

eine Fehlannonce. Deshalb empfiehlt es sich sozialgeschichtlich, statt von einer tribalen oder Stammesgesellschaft besser von einer verwandtschaftsbasierten Gesellschaft zu sprechen.⁵

Wir halten fest: Das Deuteronomium entwirft das Bild einer verwandtschaftsbasierten Gesellschaft. Für sie ist der gemeinsame Urahn konstitutiv. Er bedingt, dass alle seine Nachfahren „Geschwister“ sind. In der eigenen Familie und Großfamilie (Sippe) handelt es sich um real erfahrene Verwandtschaft. Im Bezug auf das ganze Volk ist von einer symbolischen oder metaphorischen Geschwisterlichkeit zu sprechen.⁶

Ethische Konsequenzen

Nach der allgemeinen Beschreibung des Konzepts des Volksverbands als einer geschwisterlichen Gemeinschaft wenden wir uns der Frage zu, welche ethischen Konsequenzen sich daraus ergeben. Dazu ist es nötig, das Konzept selbst weiter zu differenzieren und zu präzisieren. Außerdem ist es diachron mit der dem Bundesbuch in Ex 20,22 – 23,19 zugrunde liegenden Terminologie und Vorstellungswelt zu vergleichen, weil nur so das besondere ethische Profil des Deuteronomiums ersichtlich wird.

Bei diesem Vorgehen werden zwei Voraussetzungen gemacht. Sie geben einen breiten Konsens der Forschung wieder. Abweichende Positionen, die es natürlich auch gibt, werden aus Platzgründen nicht diskutiert; im Übrigen haben sie im Blick auf das ethische Gesamtbild nur begrenzte Auswirkungen. Die erste Voraussetzung ist die, dass dem Deuteronomium, wie es uns jetzt vorliegt, ein älterer Kern zugrunde liegt. Dieser findet sich in der Gesetzgebung in Dtn 12–26*; auf sie können wir uns konzentrieren, weil vor allem hier die ethisch relevanten Aussagen zu finden sind. Die zweite Voraussetzung ist die, dass dieses Deuteronomium eine erweiternde Bearbeitung des Bundesbuches darstellt; es kennt das Bundesbuch, formuliert es neu und fügt weitere Gesetze hinzu.⁷

Die ethischen Konsequenzen aus dem Konzept der Geschwisterlichkeit lassen sich differenzieren in solche für den Innenbereich des Volkes und solche für die Außenbeziehungen zu anderen. Es ist schon vorweg zu vermuten – und wird sich bestätigen –, dass beides komplementär aufeinander bezogen ist.

Ethische Konsequenzen im Binnenraum des Volkes

Im Konzept des Volkes als geschwisterliche Gemeinschaft sind prinzipiell alle Angehörigen des Volkes Brüder und Schwestern. Ein genauerer Blick zeigt aber, dass die Bezeichnung אָח (*’āh*), „Bruder“, keineswegs immer und überall gebraucht wird, wo dies vom Gesamtkonzept her möglich wäre. Wir beginnen die Untersuchung mit den horizontalen Sozialbeziehungen.

5 Vgl. Kessler, Familie, Sippe, Stamm, bes. 196–200.

6 Perlitt, Herkunft, 71 bestreitet, dass der deuteronomische „Appell zur Brüderlichkeit“ sich „aus der nomadischen Grundvorstellung des genealogischen Systems, also der leiblichen Verwandtschaft aller mit allen“, herleite. Er muss allerdings konzedieren, dass „derlei auch im Dtn als Traditionsgut gewußt und gesagt“ wird. Vor allem unterschätzt er die Bedeutung der sprachlichen Formulierung der Volksangehörigen als „Kinder Israels“, ganz zu schweigen von den Stellen, die „Geschwister“ und „die Kinder Israels“ in einem Atemzug nennen (3,18; 24,7). Trotzdem trifft seine Beobachtung zu, dass „der dt (= deuteronomische) Kern keine Unterteilung Israels in Familien und Stämme kennt.“

7 Zu diesen Voraussetzungen vgl. knapp zusammenfassend Otto, Deuteronomium 1–11, 231–238. – Inhaltlich beschreibt Otto, Theologisierung, 346 die Entwicklung vom Bundesbuch zum Deuteronomium als „Universalisierung des Sozialethos des Bundesbuchs zu einem Programm der Bruderethik im Deuteronomium“.

Horizontale Beziehungen im Binnenraum des Volkes

„Bruder“ oder „Schwester“ im Rahmen des Konzepts der durch einen gemeinsamen Urahn hergestellten Geschwisterlichkeit sind zunächst diejenigen, die dem angesprochenen Du im Status gleich sind. Das sind die rechtsfähigen Personen. Die von Mose eingesetzten Richter sollen „zwischen euren Brüdern ermitteln“ und gerecht richten „zwischen einem Mann und seinem Bruder“, oder, wie Eckart Otto übersetzt: „zwischen einem Bürger und seinem Mitbürger“ (1,16).⁸ Vermutlich hat diese Formulierung das deuteronomische Gesetz im Blick.⁹ Denn da ist bei der Regelung zum Umgang mit falschen Zeugenaussagen davon die Rede, dass einer „seinen Bruder“ fälschlich beschuldigt (19,18–19). Auch ein zu einer Prügelstrafe Verurteilter ist immer noch „Bruder“; mit dieser Qualifizierung wird die Begrenzung der Strafe begründet, um den Bruder nicht zu entehren (25,3).

Neben den rechtsfähigen Personen gehören zur Gemeinschaft der Geschwister die wehrfähigen Männer. In der einleitenden Moseerzählung werden die Angehörigen der im Ostjordanland siedelnden Stämme aufgefordert, bei der bevorstehenden Landnahme im Westjordanland gerüstet „vor euren Brüdern, den Israeliten“, mit über den Jordan zu ziehen (3,18). Im Kriegsgesetz wird ein einzelner Soldat als Bruder unter Brüdern bezeichnet (20,8).

Basis der „Brüderlichkeit“ vor Gericht und im Heeresaufgebot ist die ökonomische Gleichheit. Sie bedeutet nicht gleichen Wohlstand, aber eine gleiche Grundlage: Landbesitz, damit verbunden Besitz von Vieh (22,1–4), daraus abgeleitet die Fähigkeit, Darlehen zu geben oder zu nehmen und mit dem eigenen Besitz zu bürgen. Das Gesetz über das Erlassjahr nennt den Kreditnehmer zunächst den „Nachbarn“ oder „Nächsten“ (עָר, *rēʾa*) und identifiziert diesen dann mit dem „Bruder“: „Und dies ist die Bestimmung des Erlasses: Erlassen soll jeder Schuldherr das Darlehen seiner Hand, das er seinem *Nächsten* geliehen hat. Er soll seinen *Nächsten* und seinen *Bruder* nicht bedrängen, denn man hat einen Erlass für JHWH ausgerufen“ (15,2). Mit der Vokabel עָר (*rēʾa*) übernimmt diese Formulierung das zentrale Stichwort des Bundesbuches. Werden in ihm Beziehungen zu einem Gleichgestellten thematisiert, dann heißt dieser immer „Nächster“ oder „Nachbar“, eben עָר (*rēʾa*). Das gilt für die Regelung im Fall von Körperverletzungen (Ex 21,14.18) ebenso wie beim Sachenrecht (Ex 21,35; 22,6–10.13). Auch bei der Pfandnahme ist der „Nächste“ insofern gleichgestellt, als er noch kreditwürdig ist, wenn auch in prekärer Lage (Ex 22,25). Den Terminus „Bruder“ dagegen verwendet das Bundesbuch an keiner Stelle; er stellt in der Tat eine Innovation des Deuteronomiums dar.

In Dtn 15,2 nimmt also das deuteronomische Gesetz den Zentralbegriff des Bundesbuches auf und identifiziert zugleich den „Nächsten“ mit dem „Bruder“. Es ist wohl kein Zufall, dass der im Prinzip gleichgestellte Nächste – er ist kreditfähig, hat also Eigentum, mit dem er haften kann – in dem Augenblick als „Bruder“ adressiert wird, wo von dem angeredeten Du ein Verzicht gefordert wird, soll doch am Ende von sieben Jahren ein Schuldenerlass gewährt, also beim Nächsten oder Bruder nicht mehr vollstreckt werden (er soll „nicht bedrängt“

8 Otto, Deuteronomium 1–11, 345.

9 Vgl. Perliitt, Deuteronomium, 73.

werden) (15,1–2). Die Bezeichnung des Nächsten als Bruder soll dem Gläubiger die geforderte Solidarität nahe legen.

Ähnlich liegt der Fall bei den Bestimmungen über entlaufenes Vieh, verlorengegangene Sachen oder ein gestürztes Tier, das einem Nachbarn gehört (22,1–4). Sechs Mal wird in diesen vier Versen der Betreffende als „Bruder“ apostrophiert, ausdrücklich auch dann, wenn man ihn nicht kennt und er nicht in der Nähe lebt (22,2). Ähnlich wie der Schuldner im Erlassjahrgesetz ist dieser „Bruder“ in einer schwachen Position. Gerade wenn er weiter weg lebt, wäre es dem Finder ein Leichtes, das entlaufene Tier zu behalten. Die Bezeichnung des anderen als „Bruder“ ist ein Appell an das angeredete Du, diese Schwäche nicht auszunutzen.

Dasselbe gilt schließlich für das Zinsverbot: „Du darfst von deinem Bruder keinen Zins nehmen, weder Zins auf Geld noch Zins auf Lebensmittel noch Zins auf irgendetwas, wofür man Zinsen nimmt“ (23,20). Wie beim Erlassjahrgesetz ist der „Bruder“ ein Kreditnehmer und als solcher in der schwächeren Position. Der Verweis auf die geschwisterliche Beziehung von Gläubiger und Schuldner soll den Verzicht auf den damals (und heute) üblichen Zins für Darlehen motivieren.

Als letztes Beispiel blicken wir auf das Verbot des Menschenraubs (24,7). Es hat einen direkten Vorläufer im Bundesbuch: „Wer einen Menschen raubt, ob er ihn verkauft oder er sich in seiner Gewalt befindet, muss getötet werden“ (Ex 21,16). Das Bundesbuch spricht beim Opfer des Raubs von einem „Mann“ oder „Menschen“ (אִישׁ, 'iš). Das Deuteronomium formuliert neu unter Einbeziehung der Geschwistervorstellung (Dtn 24,7): „Wenn jemand angetroffen wird, der einen Menschen von deinen Geschwistern, den Kindern Israel, raubt ...“ Die Geschwisterethik wird aufgerufen, wo es sich ganz offensichtlich um den Schutz eines Menschen in einer äußerst schwachen Position handelt.¹⁰

Zu der These, dass der Nächste besonders dann als Bruder bezeichnet wird, wenn er in einer schwächeren Position ist, lässt sich so etwas wie eine Gegenprobe machen. Sie besteht in der Beobachtung, dass in vielen Fällen, wo es um Vergehen zwischen Gleichgestellten geht, im Deuteronomium wie im Bundesbuch der Terminus עַר (*rēʾ*), „Nächster“, ohne Appell an die Geschwisterlichkeit verwendet wird. Das ist so bei Fällen körperlicher Gewalt, insbesondere bei Totschlag und Mord (4,42; 19,4–5.11; 22,26; 27,24). Es trifft auf den Übergriff auf „die Frau seines Nächsten“ zu (22,24). Auch bei der verbotenen Verschiebung der „Grenze des Nächsten“ (19,14; 27,17) geht es um eine Beziehung zwischen Gleichgestellten. Das gilt schließlich auch für das Verbot, bei der Pfandnahme in das Haus des Kreditnehmers hineinzugehen, um sich das Pfand selbst auszusuchen. Sie beginnt mit den Worten: „Wenn du deinem Nächsten ein Darlehen irgendeiner Art gewährst [...]“ (24,10). Dass hier an den gleichgestellten Nachbarn gedacht ist, ergibt sich daraus, dass erst in V. 12 der Unterfall folgt: „Wenn er ein armer Mann ist [...]“.

¹⁰ Zur Stelle und zum Vergleich mit dem Bundesbuch vgl. von Rad, Gottesvolk, 20–21.

Die Bezeichnung des Nächsten als Bruder dient der Motivierung zu solidarischem Handeln, das eine Schwäche des Nächsten nicht ausnutzt, sondern ihn auch dann unterstützt, wenn er in einer schwächeren Position ist.

Ein besonderer Fall ist das Gesetz über den „Mundraub“: Wenn das angededete Du in den Weinberg oder das Kornfeld „deines Nächsten“ geht, darf es dort Früchte essen, aber nicht in Gefäßen sammeln und mit Gerät abernnten (23,25–26). Faktisch mögen Bedürftige davon profitieren. Aber Gesetze zum Schutz oder zur Versorgung der *personae miserae* sind nie an diese selbst adressiert, sondern an ein Du, das zu Schutz und Versorgung in der Lage ist, besonders deutlich im Gesetz über das Verbot der Nachlese (24,19–25). Die Du-Anrede legt nahe, dass in 23,25–26 kein spezielles Armengesetz vorliegt, sondern eine Regelung für die Beziehung gleichgestellter Nachbarn, weshalb die Formulierung einfach vom נר ($rēʾā$), „Nächsten“, spricht.¹¹

Die Bezeichnung des Nächsten als Bruder dient der Motivierung zu solidarischem Handeln, das eine Schwäche des Nächsten nicht ausnutzt, sondern ihn auch dann unterstützt, wenn er in einer schwächeren Position ist. Bestätigt wird diese Deutung, wenn wir uns Beziehungen zuwenden, in denen von vorneherein ein soziales Gefälle zwischen den Parteien besteht.

Vertikale Beziehungen im Binnenraum des Volkes

Das Gesetz über das Erlassjahr in Dtn 15,1–11 beginnt, wie wir gesehen haben, mit der Gleichsetzung des Nächsten, נר ($rēʾā$), mit dem Bruder, אח ($ʾāh$). Soweit handelt es von einer horizontalen Beziehung. Nach dem Zwischenspiel einer nachexilischen Fortschreibung in V. 4–6¹² gehen V. 7–8 zu dem Fall einer vertikalen Beziehung zwischen dem angededeten Gläubiger und dem Kreditnehmer über: „Wenn es bei dir einen Armen gibt, einen deiner Brüder in einem deiner Orte in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir gibt, dann sollst du dein Herz nicht verhärten und deine Hand nicht verschließen vor deinem armen Bruder, sondern sollst ihm deine Hand weit öffnen und ihm ein ausreichendes Darlehen geben entsprechend dem, woran er Mangel hat.“ An den potenziellen vermögenden Kreditgeber wird appelliert, dem Armen den Kredit auch dann nicht zu verweigern, wenn das Erlassjahr nahe bevorsteht und er also damit rechnen kann, seinen Kredit bald abschreiben zu müssen. Noch einmal spricht V. 9 von „deinem armen Bruder“, und der Schlusssatz in V. 11¹³ erwähnt „Arme im Land“ und „deinen elenden und armen Bruder in deinem Land“ als Nutznießer des solidarischen Handelns des Kreditgebers. Gerade angesichts der Asymmetrie in der Beziehung zwischen dem vermögenden Kreditgeber und dem bedürftigen Kreditnehmer erhält der Appell an die Geschwisterlichkeit sein Gewicht.

Das an 15,1–11 anschließende und mit ihm sachlich eng zusammengehörende Gesetz über die Freilassung von Schuldklaven und -sklavinnen in 15,12–18 nimmt diese Linie auf. Die Grundbestimmung in V. 12 hat geradezu definitorischen Charakter: „Wenn sich dir dein Bruder, der Hebräer oder die Hebräerin, verkauft und dir sechs Jahre dient, dann sollst du ihn im siebten Jahr von dir als Freien entlassen.“ Definiert wird: „Bruder“ im Sinne der Bestimmung ist inklusiv zu ver-

11 Gegen Otto, Deuteronomium 12–34, 1801, der die Verse umstandslos in „die Reihe der Sozialgesetze des Bruderethos“ einreihet.

12 Vgl. Otto, Deuteronomium 12–34, 1353–1355; Kessler, Erlassjahrgesetz, 100–101.106.

13 Möglicherweise wie V. 4–6 ein nachexilischer Zusatz; vgl. Otto, Deuteronomium 12–34, 1336–1337.

stehen, umfasst also Sklaven und Sklavinnen.¹⁴ Und anders als im Bundesbuch werden Sklave und Sklavin als „Bruder“ in die Geschwisterethik eingebunden. Dort hieß es sachlich: „Wenn du einen hebräischen Sklaven erwirbst [...]“ (Ex 21,2), und: „Wenn einer seine Tochter als Sklavin verkauft [...]“ (V. 7). Das Deuteronomium vermeidet dagegen die Termini „Sklave“ und „Sklavin“, solange es von der Freilassung spricht, und führt sie erst ein, wo es um den freiwilligen Eintritt in die Dauersklaverei geht, nämlich in V. 17.¹⁵

Das Gesetz über Tagelöhner (Dtn 24,14–15) ist eine Neuerung des Deuteronomiums gegenüber dem Bundesbuch.¹⁶ Menschen, die täglich ihre Arbeitskraft für Lohn verkaufen müssen, sind in der Regel zwar frei, aber wirtschaftlich in einer prekäreren Lage als versklavte Menschen. Der Herr Versklavter hat das Interesse, deren Arbeitskraft zu erhalten, und versorgt sie zumindest mit dem Nötigsten. Tagelöhner sind dagegen auf die tägliche Auszahlung des Lohnes angewiesen, der zudem für die Tage reichen muss, an denen sie keine Anstellung finden. Folglich wird im Deuteronomium dem Nomen „Lohnarbeiter“ gleich das Attribut „elend und arm“ beigegeben. Als Konsequenz fordert Dtn 24,14–15 die Lohnauszahlung am Abend des Arbeitstages. Israelitische Lohnarbeiter und Lohnarbeiterinnen bezeichnet es dabei als „von deinen Geschwistern“. Wieder dient der Verweis auf die Geschwisterethik der Motivierung zu solidarischem Handeln.

Ihr besonderes Profil erhält die Bezeichnung von Landsleuten in prekärer Lage als „Geschwister“ dadurch, dass sie nicht auf die Schwachen der Gesellschaft beschränkt bleibt. Vom angeredeten Du aus vertikal gesehen geht die Benennung als Bruder auch nach oben. Denn auch der König ist dem Deuteronomium zufolge ein Bruder unter Geschwistern. Er soll genommen werden „aus der Mitte deiner Geschwister“.¹⁷ Ausdrücklich soll er kein „Ausländer, der nicht dein Bruder ist“, sein (17,15); auf diese Abgrenzung ist gleich noch zurückzukommen. Schließlich wird er, wohl in einer Fortschreibung des ursprünglichen Königsgesetzes von 17,14–17 in V. 18–20, zum beständigen Torastudium verpflichtet mit dem Ziel, „damit sich sein Herz nicht über seine Geschwister erhebt“ (V. 20aa).

Das Königsgesetz ist Teil der Ämtergesetze im Deuteronomium (16,18 – 18,22). Nicht nur beim König, sondern auch bei den religiösen Funktionsträgern wird betont, dass sie Geschwister unter Geschwistern sind. So heißt es im Gesetz über die Priester, die nach deuteronomischer Vorstellung aus dem Stamm Levi kommen, über letzteren: „Erbbesitz soll er nicht haben unter seinen Geschwistern“ (18,2). Auch die einzelnen Propheten, die nach dem Konzept des Buches Deuteronomium in der Nachfolge Moses stehen, werden in das Geschwisterkonzept eingebunden. So wird formuliert, dass JHWH diesen künftigen Propheten „aus deiner Mitte, aus deinen Geschwistern“ (Dtn 18,15) bzw. „aus der Mitte ihrer Geschwister“ (V. 18) auftreten lassen werde. Und gewiss gehören zu den Geschwistern auch Prophetinnen „in der Nachfolge des Mose“ wie Hulda (2 Kön 22,14–20).¹⁸

Überblickt man die Belege, kann man Gerhard von Rad nur zustimmen. Dieser schrieb vor fast 100 Jahren in Bezug auf den Terminus „Bruder“, „daß vom König an bis herab zum Sklaven und Schuldner alle Israeliten durch die Beifügung

14 Vgl. Friedl, Volk, 98–99.

15 Vgl. Otto, Deuteronomium 12–34, 1361.

16 Zum sozialgeschichtlichen Hintergrund dieser Neuerung vgl. Kessler, Lohnarbeit.

17 Hagedorn, Moses, 141 besteht darauf, dass hier wie in der griechischen Demokratie an eine Versammlung ausschließlich männlicher Mitglieder gedacht sei.

18 Vgl. bei Fischer, Gotteskünderinnen, 158 die entsprechende Kapitelüberschrift: „Hulda, die Prophetin in der Nachfolge des Mose.“

Überblickt man die Belege, kann man Gerhard von Rad nur zustimmen. Dieser schrieb vor fast 100 Jahren in Bezug auf den Terminus „Bruder“, „daß vom König an bis herab zum Sklaven und Schuldner alle Israeliten durch die Beifügung dieses Wortes gleichsam auf einen Generalnener gestellt werden“.

dieses Wortes gleichsam auf einen Generalnener gestellt werden“¹⁹. Die ethische Konsequenz daraus ist, dass der König als die Spitze des Gemeinwesens anders als in der orientalischen Königsideologie, an der auch Israel Teil hat, nicht über dem Volk steht. Im

Deuteronomium ist er weder „Sohn Gottes“ (2 Sam 7,14; Ps 2,7; 89,27–28) noch dessen „Gesalbter“ (hebräisch: „Messias“) (1 Sam 2,10; 12,3; Ps 2,2), sondern Bruder unter Geschwistern.²⁰ Zugleich wird das im Deuteronomium angesprochene Du, der freie, grundbesitzende Bauer einschließlich seiner Familie, doppelt verpflichtet: Er soll seinesgleichen gegenüber solidarisch sein und Schwächen des Nächsten nicht ausnutzen, und er soll sich den Schwächeren in der Gesellschaft, den Sklaven und Sklavinnen, den Verschuldeten und den Tagelöhnern zuwenden und dafür Sorge tragen, dass sie aus dem System der sozialen Beziehungen nicht herausfallen.

Die Kategorie des „Bruders“ (אָח, *’āh*) ist dadurch definiert, dass die „Kinder Israels“ darunter zu verstehen sind (vgl. die Verbindung beider Termini in 3,18; 24,7). Das impliziert eine Abgrenzung gegenüber allen, die nicht „Kinder Israels“ sind. Deren konzeptionellen und ethischen Konsequenzen wenden wir uns nun zu.

Abgrenzungen

Das Deuteronomium kennt zwei Vokabeln für Nicht-Israeliten, die ausdrücklich der Abgrenzung von den „Geschwistern“ dienen. Der erste Begriff ist der des גַּר (*gēr*), des „Fremden“ (Luther: „Fremdling“). Der zweite Terminus, den das Deuteronomium für nicht-israelitische Menschen gebraucht, ist נַכְרִי (*nākrī*); das heißt auch „fremd, Fremder“, ist im Kontext des Deuteronomiums aber besser mit „ausländisch, Ausländer“ wiederzugeben. So spricht Dtn 29,21 von dem „נַכְרִי (*nākrī*), der aus einem fernen Land kommt.“

Die Fremden

„Fremde“ sind Menschen, die an einem Ort kein Grundeigentum und deshalb kein volles Bürgerrecht haben. Sie können aus Israel stammen (vgl. Ri 19,1, ein Levit als Fremder in Efraim), sie können aber auch einem anderen Volk angehören (vgl. 2 Sam 1,13 ein Amalekiter, Jes 16,4 Fremde aus Moab). Wenn sie im Deuteronomium in Abgrenzung zum „Bruder“ genannt werden, ist an Nicht-Israeliten zu denken. Das ethisch Bedeutsame ist, dass in solchen Fällen auf die Gleichbehandlung von „Bruder“ und „Fremden“ gedrungen wird.

Gleichbehandlung soll es vor Gericht geben. Die von Mose eingesetzten Richter werden aufgefordert, „zwischen einem Mann und seinem Bruder“ gerecht zu richten (Dtn 1,16). So weit haben wir die Stelle schon bei der Behandlung der vertikalen Beziehungen in der Gemeinschaft der Geschwister betrachtet (s. oben).

¹⁹ von Rad, Gottesvolk, 17.

²⁰ Vgl. Oswald, Staatstheorie, 109.

Der Satz ist damit aber nicht zu Ende. In voller Länge heißt er: „[...] richtet gerecht zwischen einem Mann und seinem Bruder oder seinem Fremden.“ „Sein Fremder“ ist der Fremde, der sich einem grundbesitzenden Vollbürger angeschlossen hat, zu seinem Haushalt gehört und von ihm abhängig ist. Ob er Israelit ist oder nicht, lässt die Stelle offen. Wäre er ein Israelit, wäre an dieser Stelle die Geschwisterethik suspendiert. Denn als Israelit würde dieser Fremde vom Bruder unterschieden; der Unterschied von Bruder und Fremdem wäre dann nicht der von Israelit und Nicht-Israelit, sondern ein Unterschied des sozialen Status.²¹ Wir werden auf diese Möglichkeit zurückkommen müssen. Wie immer es sich verhält, die Fremden sollen vor Gericht nicht anders behandelt werden als jemand aus den Geschwistern.

Dagegen ist es beim Gesetz über die Lohnarbeit eindeutig, dass der Fremde hier der Nicht-Israelit ist.²² Auch dieses Gesetz haben wir schon kennengelernt, weil

Fremde stehen im Deuteronomium in hoher Achtung, auch wenn sie keine Israeliten sind. Auch wenn sie nicht zu den „Geschwistern“ gehören, sind sie vor Gericht gleich zu behandeln und unterstehen dem Schutz der Sozialgesetze.

der israelitische Lohnarbeiter ausdrücklich als „Bruder“ bezeichnet wird. In voller Länge heißt die Bestimmung (24,14): „Einen elenden und armen Lohnarbeiter sollst du nicht bedrücken, ob von deinen Geschwistern oder von deinem Fremden, der in

deinem Land in deinen Toren ist.“ Der Fremde wird von den Geschwistern unterschieden, und zwar nicht im Status – wie es bei 1,16 zu erwägen ist –, sondern aufgrund seiner Herkunft. Gleichwohl soll er gleich behandelt werden wie einer oder eine aus den Geschwistern.

Wir halten fest: Fremde stehen im Deuteronomium in hoher Achtung, auch wenn sie keine Israeliten sind. Auch wenn sie nicht zu den „Geschwistern“ gehören, sind sie vor Gericht gleich zu behandeln und unterstehen dem Schutz der Sozialgesetze. So wundert es nicht, dass „der Fremde“ als Typus in die Reihe der klassischen *personae miserae* „Witwe und Waise“ mit aufgenommen wird (10,18; 14,29; 16,11 u. ö.); darauf werden wir noch zurückkommen.

Die Ausländer

Um sich die unterschiedliche soziale Stellung von Fremden und Ausländern – und die daraus folgende unterschiedliche ethische Haltung ihnen gegenüber – klarzumachen, ist die Bestimmung über den Umgang mit einem Tierkadaver aussagekräftig (14,21): „Ihr sollt kein Aas essen. Dem Fremden (גֵר, *gēr*), der in deinen Toren ist, darfst du es geben und er darf es essen. Oder du verkaufst es dem Ausländer (נכרי, *nākri*) [...]“ Beide, Fremder und Ausländer, sind hier eindeutig Nicht-Israeliten, weil sie dem Speiseverbot der Tora nicht unterliegen. Sie sind aber nicht identisch. Beim Fremden heißt es, dass er „in deinen Toren“ lebt; ihm darf man das Aas „geben“, damit er es isst. Er ist also als bedürftig vorgestellt. Beim Ausländer steht nicht, wo er lebt und wo er herkommt. Er ist als Geschäftsmann vorgestellt, dem man das Aas „verkauft“; er kann dann zum Beispiel das Fell und andere Teile des Tierkörpers verwerten.

21 So versteht es wohl Otto, Deuteronomium 1–11, 345, wenn er „Bruder“ mit „Mitbürger“ und „Fremder“ mit „nicht zur Familie gehöriger Bediensteter“ übersetzt.

22 Entsprechend übersetzt Otto, Deuteronomium 12–34, 1818 die Vokabeln nicht wie bei 1,16 mit „Mitbürger“ und „nicht zur Familie gehöriger Bediensteter“ (s. die voranstehende Anmerkung), sondern mit „Bruder“ und „Fremder“.

Ausländer werden wie die Fremden mehrfach von den Geschwistern unterschieden. Im Königsgesetz wird dies ausdrücklich formuliert (17,15): „Du sollst einen König über dich einsetzen, den JHWH, dein Gott, erwählt. Aus der Mitte deiner Geschwister sollst du über dich einen König einsetzen. Du darfst über dich keinen Ausländer (אִישׁ נַכְרִי, *’iš nākri*) setzen, der nicht dein Bruder ist.“ Der Ausländer wird geradezu definiert als der, „der nicht dein Bruder ist“.

In zwei Gesetzen, von denen auch Ausländer betroffen sind, geht es um die Darlehensvergabe, im Erlassjahrgesetz (15,1–11) und im Gesetz über das Zinsverbot (24,20–21). Beide haben wir schon behandelt, weil sie die geforderte Solidarität mit dem Geschwistermotiv begründen. Anders als da, wo „Bruder“ und „Fremder“ unterschieden werden, schreiben diese beiden Gesetze dem „Ausländer“ gegenüber eine Ungleichbehandlung im Vergleich mit dem „Bruder“ vor. Im Erlassjahrgesetz wird verboten, den Bruder im Erlassjahr zu „bedrängen“, also den schuldigen Kredit von ihm einzufordern. Dann aber wird angefügt: „Den Ausländer darfst du bedrängen. Aber was bei deinem Bruder dir gehört, soll deine Hand erlassen“ (15,3). Wie vom Schuldenerlass ist der Ausländer auch vom Zinsverbot ausgenommen: „Du darfst von deinem Bruder keinen Zins nehmen, weder Zins auf Geld noch Zins auf Lebensmittel noch Zins auf irgendetwas, wofür man Zinsen nimmt. Vom Ausländer darfst du Zins nehmen, aber von deinem Bruder darfst du keinen Zins nehmen [...]“ (23,20–21).

Max Weber hat aus diesen Bestimmungen die These eines „Dualismus der Binnen- und Außen-Moral“ abgeleitet. Im Blick auf das Zinsverbot formuliert er: „Ausdrücklich gestattete das Deuteronomium den Wucher am Konfessions-Fremden (*nakhri*).“²³ Das ist insofern schief, als der נַכְרִי (*nākri*) zwar in der Tat – wenn man diese problematische Kategorie verwenden will – ein „Konfessions-Fremder“ ist. Nur ist das der גֵר (*gēr*) in der Regel auch, und ihm gegenüber gelten ausdrücklich dieselben Regeln wie für den „Bruder“. Diese Kritik gilt genauso gegenüber Eckart Otto, der in Aufnahme der Weberschen Terminologie, aber in Vermeidung der Kategorie der Konfession, schreibt: „Die Universalisierung des Bruderethos, der Binnenmoral, die durch eine Außenmoral gegenüber dem Ausländer ergänzt wird, findet im Deuteronomium eine Grenze an der des Volkes, so dass Ausländer von dem deuteronomischen Sozialprogramm ausgeschlossen werden.“²⁴ Auch hier ist auf den גֵר (*gēr*) zu verweisen, der durchaus auch ein Ausländer sein kann und keineswegs „von dem deuteronomischen Sozialprogramm ausgeschlossen“ wird.

Die These einer Binnen- und Außen-Moral ist in sich hoch problematisch. Mit Martin Leutzsch lässt sich sagen: „Als pauschale These ist sie ebenso trivial wie universal auf alle Religionen und Gesellschaften zutreffend, als spezifische Charakteristik des Judentums irreführend.“²⁵ Das Deuteronomium unterscheidet zwischen „Geschwistern“ und Nicht-Geschwistern – das ist der triviale Teil der These. Was das Verhalten gegenüber den Nicht-Geschwistern angeht, tritt der ethnische Aspekt der Unterscheidung jedoch völlig in den Hintergrund. Der Fremde, der nicht den Speiseverboten der Tora untersteht (14,21), ist als Bedürftiger den Geschwistern gleichgestellt. Der Ausländer, der ebenfalls nicht an

23 Weber, Judentum, 357.

24 Otto, Zinsverbot, 9.

25 Leutzsch, Zinsverbot, 126–127. – Vgl. auch die Kritik bei Fabry, Deuteronomium 15 und Friedl, Volk, 89–90.

diese Regeln gebunden ist, wird dagegen im Fall der Kreditvergabe ungleich behandelt.

Dies hat nichts mit ethnischer Abgrenzung zu tun, sondern mit dem sozialen Status des „Ausländers“. Schon bei der Möglichkeit, dem Ausländer ein verendetes Tier zu *verkaufen* (14,21), liegt die Wahrscheinlichkeit nahe, dass dieser ein Geschäftsmann ist. Das gilt nun ebenfalls für die Bestimmungen im Erlassjahr- und im Zinsverbotsgesetz.²⁶ Mit dem Ausländer dieser Gesetze besteht eine geschäftliche Beziehung, bei der Zinsen fällig sind und die Forderung der Rückzahlung eines Kredits auch in einem Erlassjahr nicht verfällt. Beim Kredit an den „Bruder“ ist dagegen nicht an ein Geschäftsdarlehen, sondern an einen Notkredit gedacht, an ein „Konsumptionsdarlehen“²⁷, das diesem „Bruder“ über die Runden helfen soll.

Dass man zwischen verschiedenen Arten von Krediten unterschieden und diese auch unterschiedlich behandelt hat, zeigt bereits für das 2. Jt. v. u. Z. das *mešarum*-Edikt des Königs Ammišaduqa von Babylon (17. Jh. v. u. Z.).²⁸ In diesem Text wird ein allgemeiner Schuldenerlass verfügt. Dabei wird zunächst der allgemeine Fall behandelt, für den der Schuldenerlass gilt:

Wer Gerste oder Silber [...] ausgeliehen hat und sich eine Urkunde (darüber) hat ausstellen lassen – weil der König gerechte Ordnung dem Lande geschaffen hat, ist seine Urkunde ungültig (wörtlich: zerbrochen), Gerste oder Silber (kann) er sich aufgrund der Urkunde nicht (zurück) geben lassen.

Nach dieser ersten wird eine zweite Darlehensart genannt:

[Wer] Gerste, Silber oder (andere) Güter entweder als Waren für eine (Geschäfts)reise oder als Gesellschaftseinlage zur Erzielung von Profit entliehen hat, dessen Urkunde wird nicht für nichtig erklärt (wörtlich: zerbrochen), er gibt gemäß seinen Abmachungen (seine Schulden zurück).

Diese zweite Art von Kredit dient von vornherein und mit Zustimmung beider Seiten der Erzielung von Gewinn. Geld oder Waren werden entweder zur Ausstattung einer Karawane gegeben oder in ein gemeinsames Unternehmen eingebracht. Diese Art von Kredit ist selbstverständlich an den Erfolg des Geschäfts geknüpft. Scheitert die Geschäftsreise oder das Gemeinschaftsunternehmen, hat der Kreditgeber auch nichts zurückzuerwarten. Aber wenn das Unternehmen gelingt, will der Kreditgeber auch entsprechend am Profit beteiligt sein. Für die Frage der gerechten Ordnung im Land spielen derartige Kredite keine Rolle, deshalb werden sie vom Erlass des Königs ausgenommen. Wenn das Deuteronomium zwischen Krediten an „den Bruder“ und solchen an den Ausländer unterscheidet, dürfte es ganz auf der Linie des Ammišaduqa-Edikts liegen. Dass für den Handelskredit im Deuteronomium nur der Ausländer genannt wird, ist wahrscheinlich

26 Vgl. Neuber, Israel, 254. – Friedl, Volk, 50 bezeichnet den נכרי „als ausländischen Handelspartner“.

27 Braulik, Ethik, 340.

28 Kraus, Verfügungen.

darauf zurückzuführen, dass derartige Geschäfte im kleinen Juda faktisch Sache von Ausländern waren.²⁹

Zusammenfassung zur Geschwisterethik

Die Bezeichnung „dein Bruder/deine Geschwister“, die das Deuteronomium über das Bundesbuch hinaus verwendet, kann als eine „Näherbestimmung des Traditionsausdrucks ‚dein Nachbar/Nächster‘“ verstanden werden.³⁰ Sie wird dabei so umfassend gebraucht, dass sie vom König bis zur Sklavin und dem Sklaven reicht. Die Geschwisterethik dient der Motivierung zu solidarischem Handeln, und zwar sowohl gegenüber einem Nachbarn, der wirtschaftlich und sozial aktuell in einer schwächeren Position ist, als auch gegenüber Personen, bei denen von vorneherein ein soziales Gefälle zwischen den Parteien besteht.

Die Geschwisterethik dient der Motivierung zu solidarischem Handeln, und zwar sowohl gegenüber einem Nachbarn, der wirtschaftlich und sozial aktuell in einer schwächeren Position ist, als auch gegenüber Personen, bei denen von vorneherein ein soziales Gefälle zwischen den Parteien besteht.

Auch wenn Fremde nie ausdrücklich als „Geschwister“ bezeichnet werden und, wenn sie keine „Kinder Israels“ sind, auch gar nicht so bezeichnet werden können, sollen sie vor Gericht (1,16) und im Fall, dass sie Lohnarbeiter sind (24,14), gleich wie die

„Geschwister“ behandelt werden. Da sie, sofern sie keine Israeliten sind, nicht den Speiseverboten der Tora unterliegen, können sie allenfalls positiv diskriminiert werden; ein verendetes Tier kann ihnen zum Verzehr überlassen werden (14,21).

Anders verhält es sich bei denjenigen Nicht-Israeliten, die als „Ausländer“ bezeichnet werden. Sie werden beim Erlassjahr (15,1–3) und Zinsverbot (24,20–21) negativ diskriminiert; beide Bestimmungen finden auf sie keine Anwendung. Das hat aber nichts mit ihrer fremden ethnischen Herkunft zu tun, sondern damit, dass ihnen gegenüber eine reine Geschäftsbeziehung besteht. Die Bezeichnung der „Kinder Israels“ als „Geschwister“ und ihre Abgrenzung gegenüber Ausländern hat also nichts mit einem (angeblichen) Dualismus von Binnen- und Außen-Moral zu tun. Sie ist, wie Lothar Peritt richtig festhält, „gerade nicht aus einer ethnischen oder nationalistischen Intention [...] zu verstehen“³¹.

Überlagerungen: Israel als Militärverband und Versammlung

Von der Vorstellung Israels als eines geschwisterlichen Verbandes heben sich zwei Komplexe ab. Sie sind zwar in den Endtext des Deuteronomiums eingebunden, lassen ihre ursprüngliche Eigenständigkeit jedoch noch deutlich erkennen.

Israel als Militärverband

Norbert Lohfink hat darauf aufmerksam gemacht, dass „ein Text fast noch am Startloch der großen Moseerzählung von 1,6–3,29“ „narrativ gesehen“ „selt-

29 Zum Voranstehenden vgl. Kessler, Zinsverbot, 81–82.

30 Vgl. Peritt, Herkunft, 64.

31 Peritt, Herkunft, 64. – Friedl, Volk, 88, die Peritt zustimmend zitiert, warnt zu Recht davor, bei den Begriffen „ethnisch“ und „nationalistisch“ „nicht die heutigen, historisch belasteten Konnotationen ... in die Intention des Textes einzutragen“. Sie weist darauf hin, dass für Israel „Volk“ immer zugleich „Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft“ bedeutet.

sam sperrig“ ist.³² Es handelt sich um den Abschnitt Dtn 1,9–18. Das narrativ Sperrige, das den Text aus seinem Kontext abhebt, verbindet sich mit einer inhaltlichen Ausrichtung, die im Deuteronomium sonst nicht zu beobachten ist.³³ Mose blickt zurück auf die Situation am Horeb. „Zu jener Zeit“ (V. 9) habe er, weil das Volk zu zahlreich geworden war, eine Reform des Rechtswesens vorgeschlagen und schließlich eingerichtet. Er habe das Volk aufgefordert, aus den Stämmen „weise, verständige und erfahrene Männer“ (V. 13) zu bringen, die als „Häupter“ (ראשים, *rā'sîm*) (V. 15) an die Spitze des Volkes gestellt werden sollten. Organisiert sind sie wie ein Militärverband, dessen Offiziere sich in „Anführer (שָׂר, *śar*) von Tausend, Hundert, Fünfzig oder Zehn“ gliedern und die von „Listenfürhern“ (שטרִים, *šōṭrîm*) unterstützt werden (V. 15). Das entspricht exakt der Struktur der Streitkräfte, wie wir sie aus anderen Texten kennen. Unter dem obersten Heerführer, dem *śar [haś]šābā'* (1 Sam 14,50; 17,55; 2 Sam 2,8 u. ö.), gibt es den „Anführer von Tausend“ (1 Sam 8,12; 17,18; 18,13 u. ö.), den „Anführer von Hundert“ (1 Sam 22,7; 2 Sam 18,1; 2 Kön 11,4 u. ö.), den „Anführer von Fünfzig“ (1 Sam 8,12; 2 Kön 1,9–11 u. ö.) und den „Anführer von Zehn“ (nur Ex 18,21.25; Dtn 1,15).

Aufgabe dieses Verbands ist allerdings nach Dtn 1,16–17 nicht die Kriegsführung, sondern die Rechtsprechung; die „Anführer, Offiziere“ (שָׂרִים, *śārîm*) erscheinen nun als „Richter“ (שפֹּטִים, *šōṭîm*). An dieser Stelle wird das Konzept des Militärverbands dann auch in das eines geschwisterlichen Volkes eingebunden. Denn Moses gebot den Richtern: „Hört eure Geschwister an, und richtet gerecht zwischen einem Mann und seinem Bruder oder seinem Fremden“ (V. 16).

Wir haben oben die Möglichkeit erörtert, dass hier eventuell die Geschwisterethik nicht zum Zug kommt, wenn nämlich „sein Fremder“ einen Israeliten meint und dieser im Unterschied zu „seinem Bruder“ nicht unter die „Geschwister“ gezählt würde. Die Stelle ist nicht eindeutig. Sie zeigt, dass unterschiedliche Organisationsvorstellungen nicht unbedingt zu unterschiedlichen ethischen Konsequenzen führen müssen – „sein Fremder“ soll ja auf keinen Fall vor Gericht zurückgesetzt werden –, sehr wohl aber unterscheidbar bleiben. Festzuhalten ist, dass die Geschwistervorstellung und die Idee einer militärisch-hierarchischen Organisation nicht ohne Spannung nebeneinander bestehen. Im Kern wird man sie eher als alternativ denn als sich ergänzend begreifen müssen, auch wenn es in der Gesamtsicht auf eine hybride Form hinausläuft.

Es ist wert anzumerken, wie sich die Fragestellung bei der Herausbildung der Alten Kirche unter verschobenen Vorzeichen wiederholt. Auf der einen Seite dominiert in den Evangelien und der frühen Tradition die Vorstellung einer geschwisterlichen Gemeinschaft der Christuskgläubigen, für die das Bild einer – nicht patriarchalischen – *familia Dei* steht.³⁴ Im Kontrast dazu versteht schon der 1. Clemensbrief vom Ende des 1. Jahrhunderts die Kirche in Analogie zum römischen Heer, wenn er ausführt (1 Clem 37): „Brüder! Seien wir mit der Anspannung aller Kräfte Soldaten unter Gottes untadeligem Oberbefehl! Betrachten wir die Soldaten unserer Heerführer, in welcher Ordnung, wie fügsam, wie gehorsam sie die Befehle vollziehen. Nicht alle sind Generale, Oberste, Hauptleute, Zugführer u.s.w., sondern jeder vollzieht an der ihm angewiesenen Rangstelle die

32 Lohfink, Deuteronomium 1,9–18, Zitate 253.

33 Lohfink, Deuteronomium 1,9–18, 255: „Die hier definierte Ämterstruktur spielt nachher keine Rolle mehr.“

34 Vgl. Roh, *familia dei*.

Befehle des Königs und der Heerführer.³⁵ Wie im Deuteronomium bilden sich auch in der Kirche unterschiedliche hybride Formen heraus. Im Deuteronomium dominiert die Geschwistervorstellung. In der Kirche bleibt über die Jahrhunderte hinweg die Spannung zwischen geschwisterlichen und hierarchischen Prinzipien bestehen.

Israel als Versammlung

Anders als die Vorstellung von Israel als Militärverband, die in 1,9–18 in einem einzigen Text vorgetragen wird, ist die Vorstellung von Israel als Versammlung über das ganze Buch verteilt. Die Wurzel קהל (*qhl*) als Nomen bzw. Verb im Hifil („versammeln“) kommt dabei in zwei Verwendungsweisen vor.³⁶ Zum einen bezieht sie sich auf die ursprüngliche Versammlung am „Berg“, dem Horeb, wo der Dekalog verkündet und verschriftlicht (4,10; 5,22; 9,10; 10,4) und die prophetische Vermittlung des Gotteswortes begründet wurde (18,16). Diese Versammlung wird in der aktuellen Situation des Deuteronomiums, der Rede Moses in Moab am letzten Tag seines Lebens, aktualisiert. So wie JHWH einst zu Mose am Horeb sagte: „Versammle mir das Volk [...]“ (4,10), so sagt er jetzt wieder: „Versammle das Volk ...“ (31,12). Dabei wird präzisiert, dass das „Volk“ „Männer, Frauen, Kinder und deinen Fremden, der in deinen Toren ist,“ umfasst (31,12). Dass diese Menschen „Geschwister“ seien, wird nicht gesagt. Noch ferner liegt der Gedanke der Geschwisterlichkeit an der zweiten Stelle, die den Befehl „Versammle zu mir [...]“ enthält (31,28). Hier sind Objekt der Versammlung „alle Ältesten eurer Stämme und eure Listenführer“. Wie bei der Vorstellung von Israel als Militärverband wird der Gedanke der Geschwisterlichkeit von einem stärker hierarchisch geprägten Konzept überlagert.

Eine „Versammlung JHWHs“ (קהל יהוה, *q^ehal JHWH*) wird nur ein einziges Mal erwähnt, nämlich in dem Gesetz, das den Zugang zu dieser „Versammlung“ regelt (23,2–9). Dabei werden bestimmte Personengruppen ganz ausgeschlossen (an den Geschlechtsteilen Verstümmelte, „Bastarde“, Ammoniter und Moabiter), andere bedingt zugelassen (Edomiter und Ägypter). Wie die wenigen Parallelen des Ausdrucks „Versammlung JHWHs“ zeigen (Num 16,3; 20,4; 1 Chr 28,8; vgl. Mi 2,5), ist dieser primär religiös-kultisch konnotiert und bezeichnet nicht eine irgendwo zusammenkommende Versammlung, sondern die Gesamtbevölkerung von ganz Israel.³⁷ Auch in dieser Verwendung spielt der Gedanke, dass alle Angehörigen des Volkes „Kinder Israels“ und also „Geschwister“ sind, keine Rolle.

Nun erwähnt das Deuteronomium, ohne explizit von einer Versammlung zu sprechen, im Festkalender (Dtn 16,1–17) kultische Begehungen, an denen nicht nur die Familien und ihre Glieder, sondern auch andere Personen teilnehmen sollen, die von der Familie abhängig sind: „du und dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin, der Levit, der in deinen Toren ist, der Fremde, die Waise und die Witwe, die in deiner Mitte sind“ (16,11; vgl. V. 14 – in Dtn 12,12.18 ohne Erwähnung der *personae miserae* Fremder, Waise und Witwe). Georg Braulik versteht diese Teilnehmerliste so, dass das Fest „alle Familienmitglieder und die bodenbesitzlosen Randgruppen zu einer *geschwisterlichen Gesellschaft* vereinen“ möchte.³⁸ Zugleich stellt er fest, dass „Fremde, Waisen und Witwen [...]“

35 Zit. nach von Harnack, *Militia Christi*, 39.

36 Vgl. Braulik, *Begriffe*, 67–71.

37 Vgl. Otto, *Deuteronomium 12–34*, 1752. – Zum Qāhāl im Deuteronomium, zur Diachronie der Verwendung und den damit verbundenen Bedeutungsverschiebungen vgl. zusammenfassend Otto, *Qāhāl*. Die Untersuchung zeigt, dass auch in diachroner Perspektive die Vorstellung einer „Versammlung“ nirgends mit der Geschwistervorstellung kombiniert wird.

38 Braulik, *Volk*, 45 (Hervorhebung i. O.).

im Deuteronomium niemals ‚Bruder‘ genannt“ werden.³⁹ Selbst wenn sich auf der Ebene des deuteronomischen Endtextes die Vorstellung einer „geschwisterlichen Gesellschaft“, die sich in der Kultteilnahme aktualisiert, ergeben sollte, ist die auffällige Tatsache festzuhalten, dass die klassischen *personae miserae* nie „Geschwister“ genannt werden.

Auch wenn die Geschwistervorstellung im Deuteronomium dominiert, durchdringt sie doch nicht alle Konzepte, die in diesem Buch anklingen. Diese Feststellung leitet zu einer kurzen Zusammenfassung über, die am Schluss dieses Beitrags stehen soll.

Umfang und Grenze des Konzepts der Geschwisterethik Das Bild im Deuteronomium

Die Vorstellung vom Volk als geschwisterlicher Verband wird im Deuteronomium so umfassend gebraucht, dass sie vom König bis zur Sklavin und dem Sklaven reicht. Darin liegt die Bedeutung der Vorstellung für den Bereich der gesellschaftlichen Ordnung.

Die Vorstellung vom Volk als geschwisterlichem Verband wird im Deuteronomium so umfassend gebraucht, dass sie vom König bis zur Sklavin und dem Sklaven reicht. Darin liegt die Bedeutung der Vorstellung für den Bereich der gesellschaftlichen Ordnung. Auf dem Feld der Sozialgesetzgebung dient sie der Motivierung zu solidarischem Handeln. Dieses richtet sich sowohl auf den Nachbarn, der im Prinzip gleichgestellt, aktuell aber wirtschaftlich und sozial in einer schwächeren Position ist, als auch auf Personen, bei denen von vorneherein ein soziales Gefälle zwischen den Parteien besteht (Schuldner, Versklavte und Tagelöhner). Dies stimmt mit dem Befund der umfangreichen Untersuchung von Johanna Friedl überein, die das Vorkommen der Geschwistervorstellung auf die Ämtergesetze und die Sozialgesetze konzentriert sieht.⁴⁰

Dagegen fehlt die Geschwister-Terminologie da, wo von der „Versammlung JHWHs“ oder in Teilnehmendenlisten von kultischen Begehungen die Rede ist. In der Folge werden die *personae miserae* Witwen und Waisen, die in solche Begehungen einbezogen werden sollen, nie „Geschwister“ genannt. Das trifft auch für den „Fremden“ zu, wobei dieser allerdings auch einfach ein Nicht-Israelit sein kann und schon deshalb vom „Bruder“ abzugrenzen ist (wie der Lohnarbeiter, der entweder „von deinen Geschwistern“ oder „von deinem Fremden“ stammt [24,14]). Diese Texte denken nicht so sehr vom genealogischen Verwandtschaftsverband, in dem alle „Kinder Israels“ und folglich „Geschwister“ sind, sondern vom „Haus“ der freien Bauernfamilie her, in das auch die *personae miserae* einbezogen sind. Bezeichnenderweise nimmt in der Bestimmung über den Verzehr des Zehnten am Heiligtum die Liste der Teilnehmenden die knappe Form an: „du und dein Haus“ (14,26; vgl. 12,7 „ihr und eure Häuser“).

³⁹ Braulik, Volk, 46.

⁴⁰ Vgl. Friedl, Volk, 13.63 u. ö. Vgl. auch Braulik, Ethik, 339.

Das Konzept der Geschwisterlichkeit, das in den Ämtergesetzen und der Sozialgesetzgebung zum Tragen kommt, und die Vorstellung vom „Haus(halt)“, dem

alle angehören, sind zwar nicht identisch, schließen sich aber auch nicht aus; deshalb war oben von „Überlagerung“ die Rede. Denn die einzelnen Haushalte, konkret der jeweilige *pater familias* und seine Frau,⁴¹ stehen zueinander in einer „geschwisterlichen“ Beziehung. Die Vorstellung des Volks als eines Verbands von Geschwistern dominiert in der Tat das Deuteronomium; sie geht aber mit anderen Vorstellungskomplexen zum Teil hybride Beziehungen ein.

Und heute?

Die Vorstellung vom geschwisterlichen Verband bleibt im Deuteronomium an den Gedanken des „Volkes“ gebunden, das sich von einem gemeinsamen Verfahren herleitet.⁴² Das ist nicht im Sinne einer strikten Abgrenzung zu verstehen.⁴³

Übertragbar ist sicher die Forderung nach Solidarität mit Menschen, die aktuell in wirtschaftlichen Schwierigkeiten sind oder sich in einer permanent prekären Situation befinden.

Dennoch verbietet die Bindung an das Volk eine allzu direkte Übertragung in heutige gesellschaftliche Verhältnisse. Übertragbar ist sicher die Forderung nach Solidarität mit Menschen, die aktuell in wirtschaftlichen Schwierigkeiten sind oder sich in einer

permanent prekären Situation befinden. In einer modernen Gesellschaft, die in Europa (und vielen Teilen der Welt) stark von Migration geprägt ist, wird man dazu aber weniger die Idee der Geschwisterlichkeit aufrufen, wenn sie, wie im Deuteronomium, an den Volksgedanken gebunden ist.⁴⁴ Moderne Gesellschaften begründen ihre Einheit nicht im Volksgedanken, sondern in der Verfassung und in der Herrschaft des Rechts, vor dem alle gleich sind. Tun sie das nicht – und identitäre, völkische und auf die Deportation „Volksfremder“ abzielende Bestrebungen stehen dem in der Tat entgegen –, dann hören sie auf, eine moderne Gesellschaft bilden zu wollen.

Allerdings ist Migration auch der antiken Gesellschaft, auf die sich das Deuteronomium bezieht, nicht fremd. Wir mussten ja ausdrücklich in den Blick nehmen, wie sich das Verhalten, das den „Geschwistern“ gegenüber gefordert wird, zu dem verhält, das „Fremden“ und „Ausländern“ gegenüber als angemessen gilt. Hier ergibt sich ein doppelter Impuls, der auch unter heutigen Bedingungen zu beachten ist:

Das eine ist die Unterscheidung zwischen „Fremden“, die *per se* als bedürftig gelten, und „Ausländern“, mit denen man in Geschäftsbeziehungen steht. Denkt man nur in der völkischen Kategorie „Wir und die Anderen“ – wie es die Unterscheidung von Binnen- und Außen-Moral suggeriert –, gibt es zwischen beiden Gruppen keinen Unterschied. Bezieht man, wie es das Deuteronomium tut, den sozialen und wirtschaftlichen Aspekt ein, kommt man zu einer auch heute noch zu beachtenden Differenzierung. Das Verhältnis zu einem amerikanischen oder indischen Geschäftspartner ist etwas anderes als das zu Menschen, die aus Afghanistan, dem Irak oder der Sahel-Zone geflohen sind, auch ethisch.

Der zweite Impuls, der vom Deuteronomium ausgeht, ist die Zurückhaltung, was die Forderung nach Anpassung angeht. Indem zwischen „Geschwistern“ und

41 Braulik, Ethik, 333: „das [...] ‚Du‘ bezeichnet den freien israelitischen Mann und seine Frau“.

42 So bezeichnet es Friedl, Volk, 15 als These ihrer Untersuchung zum Thema, „dass die Anwendung des deuteronomischen Bruderbegriffs innerhalb des Volkes Israel seinen Platz hat und besonders für das Volk Israel gilt“ (Hervorhebungen i. O.).

43 Vgl. das Fragezeichen an der Zwischenüberschrift bei Friedl, Volk, 246: „Das Deuteronomium: ein Buch der Abgrenzung?“

44 Etwas anderes ist es, wenn die afro-amerikanische Tradition, in der auch Martin Luther King steht, von einer allgemeinen Gotteskindschaft aller Menschen ausgeht, die dann natürlich auch Brüder und Schwestern sind; vgl. Haspel, Spiritualität, 99: „Wenn Gott als Schöpfer der Vater aller Menschen ist, sind sie nicht nur seine Kinder, sondern Schwestern und Brüder.“ Dieser Gedanke liegt dem Deuteronomium jedoch fern.

„Fremden“ unterschieden wird, wird die Identität der Fremden respektiert. Sie fallen, anders als die Geschwister, nicht unter die Speisegesetze (14,21). Trotzdem sind sie, was die Stellung im Rechtssystem (1,16) und die soziale Fürsorge (24,14) angeht, gleich zu behandeln.

Der genaue sozialgeschichtliche Blick auf die Texte hebt die Unterschiede zwischen damaligen und heutigen Verhältnissen hervor. Die ethische Relevanz der Texte vermindert oder relativiert er damit allerdings nicht. Vielmehr präzisiert er die Impulse, die von den alten Texten für heutige Verhältnisse ausgehen können.

Literatur

Braulik, Georg, Die ekklesiologischen Begriffe des Deuteronomiums. Ein Beitrag zur biblischen Theologie des Gottesvolks, in: ders., Das Buch Deuteronomium. Bibeltheologische Aufsätze (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 561), Berlin/Boston 2025, 49–77.

Braulik, Georg, Die Ethik des Deuteronomiums, in: ders., Das Buch Deuteronomium. Bibeltheologische Aufsätze (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 561), Berlin/Boston 2025, 301–353.

Braulik, Georg, Das Volk, das Fest, die Liebe. Alttestamentliche Spiritualität, in: ders./Norbert Lohfink, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze (Österreichische Biblische Studien 28), Frankfurt am Main u. a. 2005, 29–49.

Fabry, Heinz-Josef, Deuteronomium 15: Gedanken zur Geschwister-Ethik im Alten Testament, in: Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 3 (1997) 92–111.

Fischer, Irmtraud, Gotteskünderinnen. Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel, Stuttgart 2002.

Friedl, Johanna, Ein brüderliches Volk. Das ‚Bruder‘-Konzept im Heiligkeitsgesetz und deuteronomischen Gesetz (Österreichische Biblische Studien 52), Berlin u. a. 2021.

Hagedorn, Anselm C., Between Moses and Plato. Individual and Society in Deuteronomy and Ancient Greek Law (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 204), Göttingen 2004.

von Harnack, Adolf, Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten. Mit einem einleitenden Essay von Franz Segbers (edition pace 25), Norderstedt 2024.

- Haspel, Michael, „Wer nicht liebt, steht vor dem Nichts!“ Martin Luther Kings Spiritualität als Grundlage seines Kampfes gegen Rassismus und Ungerechtigkeit, Gütersloh 2024.
- Kessler, Rainer, Das Erlassjahrgesetz Dtn 15,1–11. Ein Gebot und seine Umsetzung, in: ders., *Leben und Handeln in der Gesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte Israels und Ethik des Alten Testaments* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 73), Stuttgart 2021, 97–117.
- Kessler, Rainer, Lohnarbeit im alten Israel – kreative Antworten des Alten Testaments auf neue soziale Herausforderungen, in: ders., *Leben und Handeln in der Gesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte Israels und Ethik des Alten Testaments* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 73), Stuttgart 2021, 126–143.
- Kessler, Rainer, Zinsverbot und Zinskritik. Geltungsbereich und Begründung, in: ders., *Leben und Handeln in der Gesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte Israels und Ethik des Alten Testaments* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 73), Stuttgart 2021, 73–96.
- Kessler, Rainer, § 13 Familie, Sippe, Stamm, in: Walter Dietrich (Hg.), *Die Welt der Hebräischen Bibel. Umfeld – Inhalte – Grundthemen*, Stuttgart 2021, 186–200.
- Kraus, Fritz Rudolf, *Königliche Verfügungen in altbabylonischer Zeit* (Studia et documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia 1), Leiden 1984.
- Leutzsch, Martin, Das biblische Zinsverbot, in: Rainer Kessler/Eva Loos (Hg.), *Eigentum: Freiheit und Fluch. Ökonomische und biblische Einwüfe* (Kaiser Taschenbücher 175), Gütersloh 2000, 107–144.
- Lohfink, Norbert, Dtn 1,9–18: Gerichtsverfassung und Militär, in: ders., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur V* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 38), Stuttgart 2005, 253–272.
- Neuber, Carolin, Israel in der Fremde, Fremde in Israel. Biblische Anstöße für heute?, in: *Diakonia* 55 (2024) 250–256.
- Oswald, Wolfgang, *Staatstheorie im Alten Israel. Der politische Diskurs im Pentateuch und in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments*, Stuttgart 2009.
- Otto, Eckart, *Deuteronomium 1–11. Erster Teilband: 1,1–4,43* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. u. a. 2012.

- Otto, Eckart, Deuteronomium 12–34: Erster Teilband: 12,1 – 23,15 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. u. a. 2016.
- Otto, Eckart, Deuteronomium 12–34: Zweiter Teilband: 23,16 – 34,12 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg i. Br. u. a. 2017.
- Otto, Eckart, Qāhāl und Ekklesia im Deuteronomium und in der politischen Theorie in Platons Nomoi, in: Joachim J. Krause/Stefan Krauter/Wolfgang Oswald (Hg.), Qahal und Ekklesia. Typen und Funktionen von Versammlungen im Alten und Neuen Testament und in ihren Umwelten (Studies in Cultural Contexts of the Bible 19), Paderborn 2025, 221–248.
- Otto, Eckart, Theologisierung und Säkularisierung von biblischem Recht im Horizont Politischer und Ökonomischer Theologie von Carl Schmitt bis Giorgio Agamben, in: Joachim J. Krause/Dominik Markl/Kristin Weingart (Hg.), Die Entdeckung des Politischen im Alten Testament, FS Wolfgang Oswald (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 29), Wiesbaden 2023, 339–353.
- Otto, Eckart, Zinsverbot und Schuldenerlass als Elemente einer Sozialpolitik in der Tora, in: Matthias Casper u. a. (Hg.), Was vom Wucher übrigbleibt. Zinsverbote im historischen und interkulturellen Vergleich, Tübingen 2014, 1–14.
- Perlitt, Lothar, Deuteronomium. 1. Teilband. Deuteronomium 1–6* (Biblischer Kommentar V/1), Neukirchen-Vluyn 2013.
- Perlitt, Lothar, „Ein einzig Volk von Brüdern.“ Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung „Bruder“, in: ders., Deuteronomium-Studien (Forschungen zum Alten Testament 8), Tübingen 1994, 50–73.
- von Rad, Gerhard, Das Gottesvolk im Deuteronomium, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament. Band II, hg. von Rudolf Smend (Theologische Bücherei 48), München 1973, 9–108.
- Roh, Taeseong, Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 37), Fribourg/Göttingen 2001.
- Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III. Das antike Judentum, Tübingen 1921.

Schwestern, die bleiben

Ein Blick auf ge-schwisterliche Beziehungskonzepte der Paulus-Briefe

Seit frühester Zeit verstehen und bezeichnen sich die Christusgläubigen als „Brüder“ und „Schwestern“. Diese Metaphorik aus dem Bereich der Familie kann gerade in den gemischten Gruppen aus Männern und Frauen die Eigenständigkeit der Frauen verdeutlichen und für Beziehungsklarheit sorgen. Das zeigt sich in den (unumstrittenen) Paulusbriefen. Nahezu provokativ fordert Paulus zum „heiligen Kuss“ als Symbol der Familiennähe auf. (Red.)

Hildegard Scherer

Dr. theol., Professorin für Biblische Theologie und ihre Didaktik (Schwerpunkt NT), Universität Duisburg-Essen

„Liebe Schwestern und Brüder“ – die Kulisse einer Predigt zieht auf. Die Anrede entspricht immerhin christlichen Routinen. Doch Routinen müssen eines Tages begonnen haben. Die ältesten Zeugnisse dafür aus christusgläubigen Gruppen finden sich in den Briefen des Apostels Paulus. Er spricht seine Adressat:innen auffallend oft¹ als „Geschwister“ an – grammatisch strenggenommen als „Brüder“, doch umgreift dieses Maskulinum i. d. R. alle Gemeindemitglieder, dazu unten mehr. Paulus setzt diese Anrede als bekannt voraus.² Auch die fremden Gemeinden in Rom, die er weder gegründet noch besucht hat, sind für ihn „Geschwister“ (Röm 1,13). Daraus lässt sich folgern, dass dieses Selbstverständnis über den Radius des Paulus hinaus und in die früheste Zeit reichte, seit der sich Christusgläubige trafen und als Gruppe verstanden. Selbstverständlich ist die Geschwister-Bezeichnung an sich kein Alleinstellungsmerkmal von christusgläubigen Gruppen: Im biblisch-jüdischen Bereich ist sie verbreitet, im Buch Deuteronomium hat sie eine Schlüsselfunktion;³ auch andere Vereine oder Briefschreiber des antiken Mittelmeerraums nutzen sie⁴. Charakteristisch ist jedoch, auf welche Gruppenkonstellation und auf welchen theologischen Hintergrund die Metapher dort trifft: Die Gruppen der Christusgläubigen setzen sich mit der Konstruktion von Abstammung bzw. Vaterrolle, sei es von Stammvätern, sei es von Gott, auseinander. Sie rufen zudem nicht-verwandte Menschen beiderlei Geschlechts ohne Rücksicht auf ihre Familienverhältnisse zum Mahl zusammen,

eine Begegnung auf engstem Raum.

Das Bildfeld der Geschwisterbeziehungen lag in den Schriften Israels schon bereit.

Ann-Cathrin Harders beobachtet, dass die Bezeichnung als „Schwester“ zwar verwendet wurde, aber für (kultische)

Vereinigungen schwer zu belegen und somit in diesem Kontext eine „christl. Besonderheit“ sei.⁵ Insbesondere dieser Gender-Aspekt soll nun in den Paulusbriefen untersucht werden.⁶ Welche Implikationen ruft es hervor, wenn christusgläubige Männer und Frauen sich als „Brüder und Schwestern“ verstehen? Gerade die paulinischen Textbeispiele, die Schwestern deutlich erkennbar im grammatischen Femininum bezeichnen, illustrieren dies. Doch zunächst ein kurzer Blick auf den theologischen und kommunikativen Rahmen der Geschwisterbezeichnungen.

1 Vgl. Aasgaard, *Brothers*, 3 zum Vergleich mit anderen Gruppenbezeichnungen und zur Häufigkeit des Vokativs.

2 Vgl. Trebilco, *Self-designations*, 46.

3 Vgl. z. B. Kessler, *Ethik*, in diesem Heft; Trebilco, *Self-designations*, 17; Aasgaard, *Brothers*, 111–115.

4 Vgl. Harland, *Familial Dimensions*; Arzt-Grabner, *Schwester und Brüder*.

5 Vgl. Harders, *Art. Schwester*, 5–7.24; Zitat ebd. 7.

6 Die grundlegende Studie von Aasgaard, *Brothers*, stellt diesen explizit zurück, vgl. ebd. 7.

7 Failhurst, *Communicating*, 185, mit Bezug auf Morgan, *Images*, der dies für Organisationen feststellt.

8 Vgl. zum kognitiven Metaphernverständnis grundlegend Lakoff/Johnson, *Metaphors*, auch rezipiert von Aasgaard, *Brothers*, vgl. ebd. 23–31.

9 Vgl. zu den Funktionen Schmitt, *Metaphernanalyse*, 8.

Geschwistermetaphorik: ein kommunikatives Plus

Da die Mitglieder christusgläubiger Gruppen nicht zwingend leiblich oder familiär miteinander verwandt waren, wird die Geschwisterbezeichnung als Metapher verwendet, um die Vorstellung von den Beziehungen innerhalb der Gruppe prägnant ins Wort zu bringen. Metaphern bezeichnet Gail T. Failhurst⁷ als „lenses for viewing the world“. Linsen färben und formen Wahrnehmung.⁸ Oft sind sie bewusst gewählt oder rhetorisch eingesetzt. Sie bieten sich an, da sie eine Reihe von Funktionen erfüllen: Metaphern erfassen auf einfache Weise komplexe Beziehungen, rühren an Gefühle und Erfahrung, stoßen Handeln an, setzen (neue) Akzente.⁹

Das Bildfeld der Geschwisterbeziehungen lag in den Schriften Israels schon bereit. Ausgeprägt verwendet wurde dort die Vorstellung, sich auf gemeinsame

Stammeltern zu berufen, doch auch Konzepte von Gotteskindschaft waren schon bedacht.¹⁰ In der Jesusbewegung wird die Gotteskindschaft im Sinne der Unterstellung unter den himmlischen Vater akzentuiert, was sich besonders dort anbot, wo Konflikte um der Nachfolge willen zu einem Bruch mit der eigenen Ursprungsfamilie geführt hatten.¹¹ In den Traditionen, die den Weg ins Markusevangelium gefunden haben, ist dabei auch eine metaphorische Geschwisterbeziehung eingeholt.¹² Jesus identifiziert in Mk 3,31-34 die Menschen um ihn als seine Geschwister in Alternative zur leiblichen Familie. Mit dem wohl später zugefügten V. 35 weitet sich die Geschwisterbeziehung auf „alle, die den Willen meines Vaters tun“ – unabhängig von der unmittelbaren Jesusnachfolge und nun zu jeder Zeit gültig.¹³ In den Paulusbriefen wird dagegen akzentuiert, dass die Gotteskindschaft aufgrund der Erwählung durch Gott verliehen ist. Nach Röm 8,15 vermittelt der Geist Gottes die Anerkennung als Sohn Gottes, nach Gal 3,26 wird sie in der Taufe ratifiziert.¹⁴ Für Paulus sind damit die Völker jenseits des Gottesvolks Israel in die Gotteskindschaft aufgenommen. Alle Adressat:innen seiner Briefe, die aus Israel wie die aus den Völkern, sind damit „Geschwister“.¹⁵ Paulus expliziert allerdings den Zusammenhang zwischen Gotteskindschaft und Geschwisterstatus

Wenn sich diese christlichen Gruppen nun vornehmlich als „Geschwister“ bezeichnen, hat das soziale Konsequenzen.

nicht, indem er beides in eine direkte Verbindung bringt.¹⁶ Möglicherweise kann für ihn die Metapher auch losgelöst vom Gottesverhältnis stehen und sich einem Beziehungsideal

verdanken. Wie Reidar Aasgaard¹⁷ für die griechisch-römischen Vereinigungen festhält, trägt die Metaphorik dazu bei, Zusammenhalt zu schaffen, womöglich eine familiäre Atmosphäre.¹⁸

Wenn sich diese christlichen Gruppen nun vornehmlich als „Geschwister“ bezeichnen, hat das soziale Konsequenzen. Nach Ann-Cathrin Harders: „Das Potential der Metapher lag offenkundig darin, dass sich auf diese Weise fest etablierte soziale Rollen u. ein damit verbundenes Ethos heranziehen ließen, um christliche Beziehungen zu formen u. zu beschreiben“.¹⁹

Schwester und Brüder – die Mischung macht's

Paulus verwendet i. d. R. den Plural „Brüder“ im grammatischen Maskulinum, wenn er sich auf die Gemeinden bezieht. Meist²⁰ ist damit jedoch die gesamte, auch Frauen umgreifende Gruppe gemeint. Dies lässt sich aus Aussagen folgern, die theologisch sinnlos blieben, wenn sie sich auf Männer unter Ausschluss von Frauen beziehen sollten: Der Auferstandene ist z. B. nach Röm 8,29 der Erstgeborene von vielen Geschwistern, nicht nur Brüdern; nach 1 Thess 4,1 sollen die geliebten Geschwister auf ihre Erwählung sehen, nicht nur die Brüder. Ohne Zweifel ist auch nicht-männlichen Gemeindemitgliedern die Erwählung und die Auferweckung versprochen.

Dass sich Frauen unter den Adressat:innen der Briefe befinden müssen, zeigen zudem direkte Anreden an Frauen wie 1 Kor 7,16, Namen wie bei der Ermutigung

10 Vgl. dazu Feldmeier/Spieckermann, Gott der Lebendigen, 58–66; Roh, *familia dei*, 3–22.

11 Vgl. Scherer, Königsvolk, 376–413.

12 Trebilco, Self-designations, 40f.

13 Vgl. Roh, *familia dei*, 107–126.

14 Vgl. Feldmeier/Spieckermann, Gott der Lebendigen, 67–71; Ebner, Phlm, 44, zu Gal.

15 Vgl. Trebilco, Self-designations, 30f.

16 Vgl. Aasgaard, Brothers, 132.137–150.

17 Aasgaard, Brothers, 112: „to create a sense of social belonging, possibly a family ‚feel“.

18 Zum Erfahrungsbezug in christusgläubigen Gruppen vgl. Trebilco, Self-designations, 42–44.

19 Art. Schwester, 24.

20 In Ausnahmen ist der Bezug klar disambiguiert:

1 Kor 7,12.29: Brüder mit Ehefrauen; vgl. Trebilco, Self-designations, 25.

von „Evodia“ und „Syntche“ in Phil 4,2f. oder die Bezeichnung von Frauen als Schwestern (Phlm 2; Röm 16,1).²¹ Die markinische Tradition setzt in Mk 3,35 mit der ausdrücklichen Nennung der Schwestern einen Akzent, der gegen alle Missverständnisse die Frauen sichtbar macht:²² „Wer auch immer den Willen Gottes tut, dieser ist mein Bruder und (meine) Schwester und (meine) Mutter.“²³

Ich meine, gerade im Zusammenhang einer gemischten Gruppe aus Männern wie Frauen schafft die Geschwister-Metaphorik eine Klarheit für den Umgang miteinander, der nicht erst ausgehandelt werden muss. Dies umso mehr, als die Mitglieder der Gruppen, wie Paulus selbst (vgl. 1 Kor 7), nicht zwingend ver-

Gerade im Zusammenhang einer gemischten Gruppe aus Männern wie Frauen schafft die Geschwister-Metaphorik eine Klarheit für den Umgang miteinander.

heiratet sind. Die Geschwistervorstellung gibt ein Modell an die Hand, um nach innen wie außen ein geschlechterübergreifendes Nahverhältnis akzeptabel und stabil zu regeln.

Spitzensymbol dieser Beziehungsbestimmung ist der „heilige Kuss“, zu dem Paulus seine Adressat:innen immer wieder auffordert.²⁴ Gleichzeitig aber wird im sozialgeschichtlichen Vergleich gerade in Bezug auf Schwestern auch die Grenze der Metaphorik deutlich.

Exklusivität: Schwestern, die bleiben

Setzt man für die Umgebung der neutestamentlichen Texte ein patrilineares Familiengerüst voraus, so laufen dabei die Abstammungslinien über Väter und Söhne; Söhne übernehmen das Haus des Vaters und werden selbst Hausvorstände, ihre Ehefrauen ordnen sich ihnen zu. Töchter werden dagegen durch ihre Heirat in einen neuen Familienverbund hineinversetzt,²⁵ insbesondere dort, wo strenge Inzestregeln eine Beziehung sogar unter entfernten Cousins und Cousinen verbieten.²⁶ Nach ihrer Heirat bleiben die Schwestern noch mit den eigenen Brüdern verbunden, die im Problemfall die Schwester schützen konnten.

Den erstgenannten Aspekt, die Verbindung zwischen zwei eigenständigen Gruppen zu sichern, kann die christusgläubige „Schwester“ nicht abbilden.

In der gelungenen Allianz zweier Familien waren die Frauen das Bindeglied. Ann-Cathrin Harders erarbeitet in ihrer Analyse von Geschwisterbiographien der römischen Republik zwei

Modelle, nach denen Ehen aus machtpolitischen Gründen geschlossen wurden. Dienten sie während zur Zeit der Republik den Allianzen zwischen verschiedenen Familien, so zeigt sich in der Kaiserzeit das Bestreben, die Dynastie des Kaisers zu stärken.

21 Vgl. Trebilco, *Self-Designations*, 22–24.

22 Vgl. Roh, *familia dei*, 116–118.

23 Der Einbezug der Mutter in V. 35 erklärt sich mit Roh, *familia dei*, 116, aus der szenischen Situation: Mutter und Brüder waren zuvor schon erwähnt.

24 Röm 16,16; 1 Kor 16,20; 2 Kor 13,12; 1 Thess 5,26.

25 Vgl. zum Folgenden Harders, *Soror*, 313–321.

26 S. Harders, *Soror*, 23–25.41f., zu Rom.

27 Vgl. Harders, *Art. Schwester*, 28.

Den erstgenannten Aspekt, die Verbindung zwischen zwei eigenständigen Gruppen zu sichern, kann die christusgläubige „Schwester“ nicht abbilden.²⁷ In der Sicht des Paulus geht es bei Ehen mit „ungläubigen“ Partner:innen nicht um Allianzen mit anderen Gruppierungen. Für ihn gelten nach 1 Kor 7,12–14 bei Mischehen auch keine patrilinearen Rücksichten. Nichtgläubende Frauen werden nicht automatisch über ihre christusgläubigen Männer integriert. Christus-

gläubige Frauen fallen nicht automatisch aus der Gruppe wegen ihrer Ehe mit nichtgläubenden Männern, sie werden weder aufgefordert, sich dem Mann anzupassen noch ihn zu missionieren. Sowohl Männer als auch Frauen sind in diesem Fall an den Beziehungswillen des Partners bzw. der Partnerin gebunden. Möchten die Partner:innen die Trennung, sollen die zum Glauben Gekommenen sie beenden.

Binnenverhältnis: Geübte Nähe und Distanz

Mit der Geschwistermetaphorik kann die christusgläubige Gruppe das Beziehungsverhältnis innerhalb der Gruppe gezielt konturieren: Geschwisterbeziehungen unterstehen nicht der Wahl und können nicht aufgekündigt werden.²⁸ Die Offenheit für neue Geschwister wird von allen erwartet. Die Beziehungen beruhen nicht auf Gegenseitigkeit oder Sympathien, sondern auf Setzung. Niemand ist dem oder der anderen zu Verhalten verpflichtet, das die Beziehung erst schafft. Zu den geschwisterlichen Idealen gehört es

Die Beziehungen beruhen nicht auf Gegenseitigkeit oder Sympathien, sondern auf Setzung. Niemand ist dem oder der anderen zu Verhalten verpflichtet, das die Beziehung erst schafft.

beziehungen beruhen nicht auf Gegenseitigkeit oder Sympathien, sondern auf Setzung. Niemand ist dem oder der anderen zu Verhalten verpflichtet, das die Beziehung erst schafft. Zu den geschwisterlichen Idealen gehört es

nach Reidar Aasgaard, ehrenhaft, respektvoll, einvernehmlich und solidarisch zu handeln: Von Geschwistern wurde erwartet, dass sie starke, enge und gute Verbindungen miteinander pflegten.²⁹ Ausschlüsse von Einzelnen sind zwar möglich,³⁰ Zersplitterung ist aber nicht wünschenswert. Das Geschwisterkonzept ist offen genug für Differenzen in Bezug auf Status und Rollen, die jedoch durch das Solidaritätsverhältnis auch eingeschränkt werden.³¹ Der Bruder trat u. U. gegenüber Schwestern in die Rolle des verstorbenen Vaters oder des Beschützers ein, ältere Schwestern leisteten „Fürsorgepflichten“.³²

Die Glaubensgeschwister pflegen solche verbindlichen Beziehungen unabhängig von ihren Kernfamilien. Für verheiratete Frauen in patriarchalen Kontexten bedeutet dies insbesondere, dass sie nicht das Anhängsel ihres Mannes sind, sondern eine eigenständige Beziehung zu allen anderen Gruppenmitgliedern pflegen. Verheiratete wie unverheiratete Frauen und Männer sind auf gleicher Ebene verbunden. Sicherheit in Bezug auf Distanz und Nähe schafft dabei die (ideale) geschwisterliche Selbstverständlichkeit des Verbots von Übergriffen. Dies gibt nicht nur das gesellschaftliche Ethos vor, sondern im besten Fall auch das geschwisterliche Interesse am Wohl des oder der anderen.

Solidarität

Wie die Ebenen von Ehefrau und Schwester sich überlagern, veranschaulicht der Disput um die Auslegung von 1 Kor 9,5. Der Vers besagt, dass andere Apostel, die neben Paulus aktiv waren, von einer „Schwester-Frau“/ *adelphē gyne* begleitet wurden. Ist dies nun eine Frau, mit der sie wie eine Schwester, d. h. ohne sexuelle Kontakte, zusammenlebten? Oder eine Ehefrau, die Paulus zusätzlich und betontermaßen als Schwester der übrigen Gläubigen vor Augen stellen will?

28 Vgl. z. B. Harders, Art. Schwestern, 2; Ebner, Phlm 44, (Bestimmung durch „Erwählung und Berufung“).

29 Vgl. Aasgaard, Brothers, 70, „siblings were to maintain strong, close, and positive ties with one another“. Zum Ethos speziell von Bruder-Schwester-Beziehungen im AT Harder, Art. Schwester, 18: „Kooperation u. Verbundenheit“.

30 „Falschbrüder“, vgl. Trebilco, Self-designations, 38.

31 Vgl. Trebilco, Self-designations, 20f.35–37; Aasgaard, Brothers, 75f.

32 Speziell zum Bruder-Schwester-Verhältnis s. Harders, Art. Schwester, Zitat ebd. 7.

Die erste Lesart wurde in der Forschungsgeschichte u. a. gedeutet als Begleitung durch eine Mäzenin, die nicht mit dem Apostel verheiratet war.³³ Sprachlich gesehen hätte es dabei aber genügt, eine solche als Schwester zu bezeichnen – dass sie Frau ist, ergibt sich bereits aus dem grammatischen Femininum.³⁴ Mit der zweiten Bezeichnung als Schwester auf das Inzesttabu abzielen, ist zudem im biblisch-jüdischen Bereich wenig plausibel, denn dort ist es möglich, gerade Geliebte oder Ehefrauen einschließlich einer sexuellen Beziehung zusätzlich als Schwester zu betiteln. Im Hohelied (4,9.12 u. ö.) und in Tobit (8,4.7) wird jeweils die erotisch Geliebte bzw. Ehefrau im unmittelbaren Kontext von Erotik bzw. Sexualität als Schwester bezeichnet. Dies zieht eine über die Paarbeziehung hinausreichende, sozial stabilisierende Ebene ein. Für Tobit ist die Frau Teil der weiteren Verwandtschaft, der Loyalität geschuldet ist.³⁵

Im Zusammenhang von 1 Kor 9,5 steht das Recht der Apostel im Fokus, sich samt der sie begleitenden Frauen durch die Gemeinden unterstützen zu lassen. Daher ist es plausibel, dass Paulus durch die Schwesterbezeichnung die Pflicht der Gemeinde unterstreichen möchte, sich solidarisch zu zeigen. Die Frau der Apostel ist nicht nur deren private Bezugsperson, sondern gleichzeitig auch Schwester aller Glaubenden. Sie ist unabhängig von ihrem Mann und auch unabhängig von möglichen eigenen Beiträgen zur apostolischen Arbeit³⁶ wertzuschätzen und zu versorgen.

Diesen Appell an die geschwisterliche Solidarität kann Paulus auch in Röm 16,1f. nutzen: Den fremden Gemeinden in Rom empfiehlt er am Ende seines Briefs „unsere Schwester Phoebe“, die bald dort eintreffen wird. Sie hat ihm und anderen bereits selbst Unterstützung gewährt³⁷ und soll sie nun für ihre eigenen Anliegen in der fremden Stadt erfahren. Meint Paulus hier mit „unsere Schwester“ die gemeinsame Schwester Phoebe, so erinnert er die Adressat:innen daran, dass sie als Christusgläubige auch über Gemeinden und Ort hinweg schon vorgängig mit der Reisenden verbunden sind.

Eigenständigkeit

Einen anderen Akzent setzt der Beginn des Briefs an Philemon, Phlm 1f., in dem „Paulus und Sosthenes der Bruder“ den Philemon und Apphia die „Schwester“, Archippus und die Hausgemeinde grüßen. Nach Martin Ebner dient in antiken

Frauen treten in den christlichen Gemeinden in eine eigenständige Geschwisterbeziehung ein, die sie von ihrem häuslichen Beziehungsgefüge abstrahieren lässt.

Briefkonventionen die Qualifikation als Bruder/Schwester (des Absenders bzw. Adressaten) dazu, deren Gleichrangigkeit zu betonen. Im Blick ist also Apphia nicht als die Schwester

i. S. des nicht näher qualifizierten bzw. ohne besondere Rolle agierenden Gemeindemitglieds, sondern als Schwester neben Philemon. Überzeugend lässt sich argumentieren, dass Apphia nicht die Ehefrau des Philemon und Mit-Vorsteherin des gemeinsamen Hauses ist, da nur Philemon als Besitzer des angesprochenen Hauses angegeben wird („in deinem Haus“).³⁸ Dass jedoch darüber überhaupt eine Forschungsdiskussion entstand, zeigt die eigentliche Spitze dieses Briefbeginns: Für Paulus ist der Beziehungs- oder Familienstatus von Apphia schlicht nicht

33 Dazu Zeller, 1 Kor, 304 Anm. 148; Bauer, Uxores.

34 So Merklein, 1 Kor II, 217.

35 Vgl. Aasgaard, Brothers, 113.

36 Vgl. dazu Cook, Women.

37 Vgl. Wolter, Röm II, 462f.

38 Vgl. zu Stelle Ebner, Phlm, 43–47.

relevant.³⁹ Sie wird in ihrer Leitungsrolle an der Seite Philemons gezeigt, ihr Name allein genügt.⁴⁰ Frauen treten in den christlichen Gemeinden in eine eigenständige Geschwisterbeziehung ein, die sie von ihrem häuslichen Beziehungsgefüge abstrahieren lässt.

Klarheit

Gerade wenn in den christusgläubigen Gruppen Paarbeziehungen hintanstellen bzw. von einigen nicht eingegangen werden, kann die Geschwistermetaphorik diese gemischtgeschlechtliche Konstellation nach innen und außen legitimieren. Zwar lässt sich belegen, dass im griechisch-römischen Bereich Frauen wie Männer

In einer Situation des familialen und dazu geschlechtsübergreifenden Mahls kehren nun die Christusgläubigen ihr Geschwisterverständnis hervor. Dieses weist einen sicheren, vertrauten Rahmen des Umgangs der Geschlechter aus, erotische Grenzüberschreitungen sind ausgeschlossen.

zumind. ohne expliziten Verweis auf eine Verwandtschaft oder Ehe z. B. in Kultvereinen miteinander umgingen, ohne dass eine Geschlechtertrennung erkennbar wird.⁴¹ Doch scheinen Vorbehalte gegen außerfamiliäre Begegnungen von Frauen mit Männern noch im Diskurs präsent geblieben zu

sein: Philo von Alexandrien kann es z. B. idealisieren, dass Frauen die Öffentlichkeit und insbesondere andere Männer meiden, sogar auf alltäglichen Wegen – sie sollten im Haus bleiben.⁴² Wenn er die gemischte Gruppe der sogenannten „Therapeut:innen“ (Diener:innen), philosophischer Asket:innen mit Gemeinschaftsleben, beschreibt (Vit Cont 32f.68f.83–88), so inszeniert er das Bild der Frauen als „alte Jungfrauen“,⁴³ wohl um den Gedanken an Paarbeziehungen auszublenden. Bei der gemeinschaftlichen Lehre trennt eine Mauer bis zur Brusthöhe die Geschlechter; beim gemeinsamen Bankett speisen Männer und Frauen getrennt. Sie mischen sich erst zum rituell geregelten⁴⁴ hymnischen Gesang für Gott – was sie von der Aufmerksamkeit füreinander abhält.

In einer Situation des familialen und dazu geschlechtsübergreifenden Mahls kehren nun die Christusgläubigen ihr Geschwisterverständnis hervor. Dieses weist einen sicheren, vertrauten Rahmen des Umgangs der Geschlechter aus, erotische Grenzüberschreitungen sind ausgeschlossen. Verheirateten und Unverheirateten ist eine klare Rolle vorgegeben, die ihren jeweiligen Beziehungsstatus nicht gefährdet. Mit Ann-Cathrin Harders: „Das Geschwisterverhältnis bot ein Beziehungsmodell zwischen den Geschlechtern an, das grundsätzlich positiv konnotiert u. aufgrund des Inzesttabus nicht-sexueller Natur war ...“⁴⁵

Paulus wirkt geradezu offensiv, wenn er mit dem „heiligen Kuss“⁴⁶ die Gruppe zu einer Praxis maximaler Nähe bei maximaler Beziehungssicherheit anweist, die als typisch für eine Geschwisterkonstellation gilt. Im zeitgenössischen Rom scheinen Küsse im Übermass verteilt worden zu sein, wenn man der Satire glauben darf,⁴⁷ doch ist insgesamt die Grenze zwischen einem erotisch-partnerschaftlichen und einem familialen Kuss zwischen Männern und Frauen geläufig.⁴⁸ Ersterer ist reglementiert und öffentlich beäugt, der zweite eine Selbstverständlichkeit, die auch von anderen gesehen werden kann⁴⁹. Im römischen Bereich galt das *ius osculi*, die Verpflichtung von Frauen, ihre männlichen Verwandten zu küssen.⁵⁰

39 Vgl. Ebner, Phlm, 47.

40 Vgl. auch die Paare in Röm 16,4.7, von denen Paulus nur Namen und Funktionen bzw. Verhältnis zu ihm nennt, nicht ihre Beziehung untereinander.

41 Vgl. z. B. die Belege in Kloppenborg/Ascough, Associations, 20.24.30.40.47.57c.65.72; auch Taylor, Frauen, 193f.

42 Philo, Spec Leg 3,169.171; s. dazu auch Ilan, Jewish Women's Life, 226.

43 Vgl. Taylor, Frauen, 198f.

44 Vgl. Taylor, Frauen, 191f.207f.

45 Harders, Art. Schwester, 25; ebd. 28: „neuartig“ bezgl. der „männl. u. weibl. Mitglieder“.

46 Harders, Art. Schwester, 27, versteht den Kuss als Zeichen der Abgrenzung gegenüber der leiblichen Familie.

47 Vgl. die Epigramme des römischen Satirikers Martial, 7,95; 11,98; dazu Thraede, Art. Kuss, 550.

48 Vgl. Thraede, Art. Kuss, 553f.; Ovid, Amores 2,5,23–28.

49 Vgl. Hld 8,1, dazu Harders, Art. Schwester, 16; Ovid, Metam 9,455-665.

50 S. Harder, Soror, 23f.



Der Kuss von Frauen für ihre Verwandten war „Zeichen und Bindeglied der Verwandtschaft“⁵¹. Im Kontext der Geschwistermetaphorik (vgl. 1 Thess 5,26) inszeniert der „heilige“ Kuss performativ dieses familiäre Nahverhältnis über die Geschlechtergrenzen hinweg. Wie Michael Penn⁵² urteilt, half der Kuss, Familienbeziehungen in die Tat umzusetzen; Verwandtschaftsbeziehungen ließen sich umso stärker ausdrücken,

Es ist ein gegenseitiger Kuss auf Augenhöhe, der alle Gefälle innerhalb der Gruppe rahmt. Auch darin sind Männer und Frauen einbegriffen.

wenn sich Menschen unterschiedlichen Geschlechts küssten, da in der kulturellen Umgebung ein nicht-erotischer Kuss zwischen ihnen besonders selten sei.

Der Gegenpol zum familialen oder auch freundschaftlichen Kuss ist die ausgestreckte Hand, die sich von anderen küssen lässt. Sie demonstriert Status und Macht.⁵³ Machthaber „würdigen“ andere des Kusses,⁵⁴ so dass sich eine Grenze um „die innerhalb des Kusses“⁵⁵ ziehen lässt, oder fordern die Unterwerfung durch Handkuss. Der „heilige“ Kuss schließt dies aus. Es ist ein gegenseitiger Kuss auf Augenhöhe, der alle Gefälle innerhalb der Gruppe rahmt. Auch darin sind Männer und Frauen einbegriffen.

Und heute?

Heilige Küsse unter beliebigen Glaubenden sind je nach Kontext außer Gebrauch gekommen. Im kulturellen Wandel, dem auch die Geschwisterbeziehungen und -rituale unterworfen sind, sind sie im ein oder anderen Gefüge heute weder verständlich noch erwünscht. Es mag auch am Wachstum der – bei Paulus wohl noch übersichtlichen – Gruppen gelegen haben, dass die Geschwistermetaphorik zur routinierten Chiffre verblasste. Geschwisterlichkeit zu symbolisieren, zu praktizieren, zu fühlen setzt eine gewisse vertrauensvolle Kenntnis und tatsächliche Stabilität des Umgangs miteinander voraus. Die ist heute im gesamtkirchlichen Bereich nicht mehr gegeben. Ich wage die These, dass dieser Mangel an geschwisterlicher Sicherheit auch zum guten Teil zur Entfremdung von Männern und Frauen in den Kirchen führt: Wo man sich untereinander verbrüdert, ohne die konstitutive Anwesenheit von großen oder kleinen Schwestern jeglichen Alters oder Standes zu vermissen – und wo man sich ebenso ausschließend „verschwistert“, bleiben nette, gewöhnliche und bibelsatte Predigtadressen belanglos.

51 Plutarch, Quaest Rom 265 B-D; JosAs 8 mit besonderer Rücksicht auf die verbindende Gottesfurcht.

52 Family, 153: “to help perform family”; 165: “connection with kinship relationships became even stronger when kissing a member of the opposite sex, because in the surrounding culture a nonerotic kiss between unrelated members of the opposite sex was extremely rare”.

53 Vgl. z. B. Lukian, Alexander 41; Sueton, Tiberius 72,3; Domitian 12,3.

54 Vgl. Thraede, Art. Kuss, 551.

55 Vgl. Thraede, Art. Kuss, 551; satirisch Lukian, Alexander 41.

Literatur:

- Aasgaard, Reidar, „My Beloved Brothers and Sisters!“. Christian Siblingship in Paul (JSNT.SS 265), London 2009.
- Bauer, Johannes B., *Uxores circumducere* (1 Kor 9,5), in: *Biblische Zeitschrift* 3 (1959) 94–102.
- Cook, John Granger, 1 Cor 9,5: The Women of the Apostles, *Biblica* 89 (2008) 352–368.
- Ebner, Martin, *Der Brief an Philemon* (EKK 18), Ostfildern/Göttingen 2017.
- Failhurst, Gail, *Communicating Leadership Metaphors*, in: Mats Alvesson/André Spicer (Hg.), *Metaphors We Lead by. Understanding Leadership in the Real World*, Abingdon 2010, 180–193.
- Feldmeier Reinhard/Spieckermann, Hermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 3. Aufl. 2020.
- Harders, Ann-Cathrin, *Suavissima Soror. Untersuchungen zu den Bruder-Schwester-Beziehungen in der römischen Republik* (Vestigia 60), München 2008.
- Harders, Ann-Cathrin, Art. Schwester, in: *RAC* 30 (2021) 1–29.
- Harland, Philip A., *Familial Dimensions of Group Identity. „Brothers“ (ΑΔΕΛΦΟΙ) in Associations of the Greek East*, in: *Journal of Biblical Literature* 124 (2005) 491–513.
- Ilan, Tal, *Jewish Woman’s Life and Practice in the World of the New Testament*, in: Benjamin H. Dunning (Hg.), *The Oxford Handbook of New Testament, Gender, and Sexuality*, New York 2019, 220–237.
- Kessler, Rainer, *Zur Ethik der Geschwisterlichkeit im Buch Deuteronomium*, in: *transformatio; Bibel; Liturgie; Kultur* 4,1 (2025) 28–47.
- Kloppenborg, John S./Ascough, Richard S., *Greco-Roman Associations. Texts, Translations, and Commentary, Bd 1: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNTW 181), Berlin 2011.
- Lakoff, Georges/Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago 1980.
- Merklein, Helmut, *Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 5,1–11,1* (ÖTBK 7/2), Gütersloh 2000.
- Morgan, Gareth, *Images of Organizations*, Beverly Hills 1986.

- Penn, Michael, Performing Family. Ritual Kissing and the Construction of Early Christian Kinship, in: *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002) 151–174.
- Roh, Taeseong, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 37)*, Fribourg/Göttingen 2001.
- Scherer, Hildegard, *Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex (BBB 180)*, Göttingen 2016.
- Schmitt, Rudolf, *Systematische Metaphernanalyse als Methode der qualitativen Sozialforschung*, Wiesbaden 2017.
- Taylor, Joan E., Frauen in der Realität und in literarischer Retusche. Die Frauen unter den Therapeuten in Philo De vita contemplativa und die Identität dieser Gruppe, in: Eileen Schuller/Marie-Theres Wacker (Hg.), *Frühjüdische Schriften (Die Bibel und die Frauen 3.1)*, Stuttgart 2017, 191–210.
- Thraede, Klaus, Art. Kuss, in: *RAC* 22 (2008) 545–576.
- Trebilco, Paul, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge 2012.
- Wolter, Michael, *Der Brief an die Römer, Teilband 2: Röm 9–16 (EKK 6/2)*, Ostfildern/Göttingen 2019.
- Zeller, Dieter, *Der erste Brief an die Korinther (KEK 5)*, Göttingen 2010.





Erwägungen zur Geschwisterlichkeit bei den Kirchenvätern

Das Verständnis von Geschwisterlichkeit bei den Kirchenvätern birgt Potential für das heutige Nachdenken zum Thema einer „geschwisterlichen Kirche“.

Hansjochen Mathias Mütel

Dr. theol., Diakon und Bildungsverantwortlicher des Bistums Basel

Einleitung und Fragestellung

Geschwisterlichkeit scheint zu unterschiedlichen Zeiten immer wieder eine ungeheure Strahlkraft zu entfalten. Vom aufklärerischen Ruf „Alle Menschen werden Brüder“ über den „Wind of Change“ der Skorpions („... that we could be so close like brothers ...“) bis zu ungezählten zeitgenössischen Liedern wird in der Geschwisterlichkeit die Einheit der Menschen, die sich nicht durch Hass und Krieg trennen lassen (sollen), beschworen.

Auch in der Kirche wurde dieser Gedanke immer wieder im Kontext der jeweiligen Zeit reflektiert. Die geschwisterliche Kirche ist ein zentrales theologisches Label unserer Zeit, mit dem nicht selten eine ekklesiologische Vision von Kirche verbunden wird, die sie u. a. von einer überkommenen hierarchischen bzw. aristokratischen Seinsform befreien soll.¹

Was gibt die Alte Kirche bzw. was geben die Kirchenväter zu diesem Thema für Perspektiven? Wenn das Zweite Vatikanische Konzil immer wieder als zentrales

Der Glaube ist kein isoliert individuelles, sondern vielmehr ein gemeinschaftliches Geschehen, in dem die Menschen aufeinander verwiesen sind.

Momentum für die Entwicklung einer geschwisterlichen Kirche gesehen wird,² so ist dabei zu betonen, dass gerade der Rekurs auf die Kirchenväter im Ressourcement dabei einen

zentralen Punkt ausmacht.³ Einen bedeutenden Einfluss für die Wiedergewinnung des gemeinschaftlichen, wenn man so will, geschwisterlichen Charakters des Glaubens, war 1938 das Buch von Henri de Lubac: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Darin arbeitete er v. a. auf Grundlage patristischer und mittelalterlicher Quellen heraus, dass der Glaube nicht, wie es die aus dem 19. Jahrhundert überkommene pastorale Praxis vermittelte, ein isoliert individuelles, sondern vielmehr ein gemeinschaftliches Geschehen ist, in dem die Menschen aufeinander verwiesen sind. Dementsprechend ginge es nicht zuletzt darum, die durch den Sündenfall verlorene Einheit der Menschen wiederzugewinnen.⁴ Dieses Buch hatte einen sehr grossen Einfluss auf diverse Theolog:innen, auf das Zweite Vatikanische Konzil⁵ und auf das nachkonziliare päpstliche Lehramt.⁶ Sah de Lubac im Heilsindividualismus des 19. und 20. Jahrhunderts den Grund für den Aufstieg des atheistischen Kollektivismus,⁷ so gewinnt meiner Meinung nach seine Betrachtung über das gemeinsame Schicksal der Menschheit⁸ bzw. über die „Einheit der Nationen“ als „Vision der Kirchenväter“⁹ in Zeiten, in denen nationalistische bzw. ethnopluralistische Ideen, die versuchen, Ethnien und Völker als wesentlich verschieden zu definieren, grossen Zulauf bekommen, eine neue Aktualität. Von daher soll die Frage nach dem Verständnis von Geschwisterlichkeit bei den Kirchenvätern v. a. vor dem Hintergrund des inkludierenden und exkludierenden Potentials ihrer Perspektiven betrachtet werden.

1 Die Initiativen und Wortmeldungen für eine nicht-klerikale, geschwisterliche Kirche sind mannigfaltig, sodass sie schon fast ein *ceterum censeo* geworden sind. Pars pro toto sei verwiesen auf den Prozess des Kulturwandels im Rahmen des Prozesses PEP to go im Bistum Basel. <https://www.bistum-basel.ch/pep-to-go> (Download: 18.3.2025).

2 Vgl. z. B. Wassilowsky, *Zweites Vaticanum*.

3 Vgl. Gianotti, *Padri*.

4 Vgl. de Lubac, *Glaube*.

5 Ratzinger greift de Lubacs Situationsschreibung 1965 in seiner Einleitung zur Konstitution ‚Lumen Gentium‘ auf, um das Zweite Vatikanische Konzil (auch) als Antwort auf diese Problemanzeige auszuweisen. Vgl. Ratzinger, *Kommentar*, 647: „(...) Diese Veräußerung des Kirchenbegriffes hatte dann notwendig eine vollständige Verinnerlichung des Heils zur Folge; Gnade und Seligkeit werden rein individualistisch verstanden als die Errettung der einzelnen Seele, für die freilich die Kirche die von Gott amtlich vorgeschriebenen Mittel – die Sakramente liefert.“

6 Pars pro toto sei verwiesen auf Papst Franziskus (vgl. Sivernich, de Lubac) und auf Papst Benedikt (vgl. Seewald, *Benedikt XVI.*, 250-257).

7 Vgl. de Lubac, *Glaube*, 13-17.

8 So der Untertitel der englischen Ausgabe von de Lubacs *Catholicisme* bei Ignatius Press.

9 So ein wichtiger Aufsatz Ratzingers, in dem er im ersten Teil die grundlegenden Erkenntnisse des Buches von de Lubac zusammenfasst. Vgl. Ratzinger, *Einheit*, 566-570.

Christliche Geschwisterlichkeit und Geschwisterlichkeit aller Menschen

Für den Blick auf die Geschwisterlichkeit bei den Kirchenvätern ist zum einen entscheidend, dass die Menschheit hier eine ursprüngliche Einheit darstellt, die durch die Sünde entzweit wurde und die es in Christus wiederherzustellen gilt. Von daher besteht durchaus der Anspruch, das Familienband der Menschheitsfamilie wiederherzustellen. Wie aber steht es dabei mit dem Geschwisterbegriff?

Die biblischen Geschwisterpaare spielen bei den Kirchenvätern immer wieder eine Rolle.

Die biblischen Geschwisterpaare spielen bei den Kirchenvätern immer wieder eine Rolle, wobei sie hier vor allem antagonistisch dargestellt

werden, v. a. in der Gegeneinanderstellung von Synagoge und Ecclesia. Auch die verheerende und absurde Gottesmordthese wurde bei Augustinus mit Kain und Abel in Verbindung gebracht.¹⁰

Auch Häretiker konnten mit Kain und Esau in Verbindung gebracht werden.¹¹ Dabei bestand ein weitgehender Konsens bei den Kirchenvätern darüber, dass Häretiker nicht Geschwister im Sinne einer geschwisterlichen Kirche seien, da diese die formale Einheit im orthodoxen Glauben voraussetzte.¹²

Gleichzeitig war die in der Taufe gründende Geschwisterlichkeit¹³ ausgerichtet auf alle Menschen, insofern alle zum Heil gerufen sind. So mahnt Ignatius von Antiochien die Christ:innen sich ihren Verfolger:innen als Geschwister zu erweisen und dadurch Christus nachzuahmen. Es gelte sich denen gegenüber, die in Zukunft Geschwister sein könnten, so zu verhalten, als wären sie es schon.¹⁴ „Im Hintergrund steht der Gedanke, dass auch die anderen Menschen der Erleuchtung fähig sind, dass sie grundsätzlich von dieser Wahrheit der Vaterschaft Gottes betroffen sind, auch wenn sie ihnen im Augenblick dunkel und verborgen bleibt.“¹⁵

Durchaus war auch der Gedanke einer impliziten Zugehörigkeit durch eine unbewusste innere Ausrichtung auf den christlichen Glauben durch entsprechende Lebensführung etc. nicht unbekannt. So schreibt etwa Gregor von Nazianz über seinen konvertierten Vater, dass dieser aufgrund seiner Lebensführung schon vor der Taufe implizit zu den Christ:innen gehört habe. Denn, so wie viele Christ:innen sich de facto durch ihren Lebenswandel vom Christentum entfernt haben, so gebe es ausserhalb der Gemeinde Menschen, die durch ihre Lebensführung ein Glaubensbekenntnis vorwegnehmen. Ihnen fehle nur noch der Name, der Kern des Glaubens sei schon ihrer. Seinen Vater weist er als einen solchen Menschen aus.¹⁶

Auch konnte die christliche Geschwisterlichkeit ad extra gegenüber Nicht-Christ:innen als Argument für die Wahrheit bzw. Rechtschaffenheit und Authentizität des Christentums genutzt werden. So behauptet Tertullian in seinem Apologeticum, dass die christliche Geschwisterlichkeit die authentischere im Vergleich zur familiären Geschwisterlichkeit der Heid:innen darstelle, und mutmasst, dass der Argwohn gegenüber der christlichen Verwendung des Begriffs eben daher rühre, dass er unter den Blutsverwandten der Nicht-Christ:innen

10 Vgl. Augustinus, En. Ps. 58 I, 21. Vgl. dazu Fredriksen, Augustine.

11 Vgl. z. B. Cyprian von Karthago, De bono patientiae, 2b, Kap. 19.

12 Vgl. z. B. Irenäus von Lyon, Adversus Haereses III, 4.

13 Vgl. Justin der Märtyrer, Apologia I, 65.67; Origenes, De Oratione 15,4; Tertullian, Adversus Marcionem I 1, 1; Ebd. III 22, 2; Ders., De Baptismo 20, 5.

14 Vgl. Ignatius von Antiochien, Epheserbrief 10,3.

15 Ratzinger, Brüderlichkeit, 622.

16 Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio 18,6.

Heuchelei sei. Dabei weist der Nordafrikaner auch auf die Geschwisterlichkeit der Christ:innen mit den Heid:innen hin, die er in der gemeinsamen menschlichen Natur, die er als gemeinsame Mutter bezeichnet, begründet sieht. Allerdings stellt er die Heid:innen als böse Geschwister dar, die nicht einmal ihr volles Mensch-Sein verwirklicht haben, da sie – im Unterschied zu den (christlichen) „Voll-Geschwistern“ – nicht Gott als ihren Vater anerkennen.¹⁷

Noch stärker betont Laktanz die Geschwisterlichkeit aller Menschen. Er versucht das Christentum als die vollkommene Vollendung aller wahren Philosophie darzustellen, indem er ausführt, dass das Christentum die Religion sei, die die Geschwisterlichkeit aller Menschen lehre und authentisch vorlebe und dadurch in Übereinstimmung mit den grossen Philosophen stehe:

„Die (göttliche Religion) allein bewirkt, dass der Mensch den Menschen wertschätzt und erkennt, dass er durch das Band der Brüderlichkeit an ihn gebunden ist, da Gott gleichermaßen ein Vater für alle ist, sodass er die Gaben des gemeinsamen Gottes und Vaters mit denen teilt, die sie nicht besitzen; niemanden zu verletzen, niemanden zu unterdrücken, seine Tür nicht vor einem Fremden zu verschließen noch sein Ohr vor einem Bittsteller, sondern grosszügig, wohlthätig und freigiebig zu sein, was Tullius als lobenswerte Eigenschaften eines Königs ansah.“¹⁸

„Das stärkste Band zwischen den Menschen ist daher die Menschlichkeit: Wer dies zerstört, muss als ruchlos und mörderisch angesehen werden. Denn wenn wir alle von einem Menschen abstammen, den Gott erschaffen hat, sind wir sicherlich Blutsverwandte; und deshalb muss es als das größte Verbrechen gelten, einen Menschen zu hassen, selbst wenn er schuldig ist. Deshalb hat Gott geboten, dass wir niemals Feindschaften schüren, sondern sie immer beseitigen sollen; nämlich um diejenigen, die uns feindlich gesinnt sind, durch die Erinnerung an unsere Verbundenheit zu besänftigen. Ebenso, wenn wir alle von einem Gott beseelt und belebt sind, was sind wir dann anderes als Brüder? Und zwar noch enger verbunden durch den Geist als durch den Körper.“¹⁹

Augustinus mahnt ad intra seine Mitchrist:innen alle Menschen als Geschwister bzw. Nächste zu betrachten und warnt, auch mit der Begründung, dass niemand wissen könne, ob sich die Heid:innen nicht am Ende als viel eifrigere Christ:innen erweisen als der getaufte Christ, der auf die Heidin herunter schaut:

„Damit aber niemand von euch so denke, Brüder, dass man mit einem Christen die Wahrheit sprechen und mit einem Heiden lügen solle. Sprich mit deinem Nächsten. Dein Nächster ist der, der mit dir aus Adam und Eva geboren ist. Alle sind wir Nächste aufgrund der Bedingung der irdischen Geburt: aber anders sind Brüder durch jene Hoffnung des himmlischen Erbes. Du sollst jeden Menschen als deinen Nächsten betrachten, und zwar bevor er Christ ist. Denn du weisst nicht, was er bei Gott ist, du kennst nicht, wie Gott ihn vorhergesehen hat. Manchmal einer, den du verspottest, weil er

17 Vgl. auch Tertullian, Apologeticum 39, 7-11.

18 Lactantius, Divinae Institutiones V, 6, 12.

Hinweis: Die griechischen bzw. lateinischen Quellen finden sich am Schluss des Beitrags.

19 Ebd. VI, 10, 4-8. Die beiden Zitate von Laktanz sind zentral für die Argumentation der Enzyklika Fratelli tutti von Papst Franziskus. Zur Verwendung patristischer Zitate in dieser Enzyklika vgl.

Solando Pinzon, Villa.

Steine anbetet, wird bekehrt und betet Gott an, vielleicht frommer als du, der du ihn kurz zuvor verspottet hast. Es gibt also unsere verborgenen Nächsten in jenen Menschen, die noch nicht in der Kirche sind; und es gibt ferne von uns Verborgene in der Kirche. Deshalb, weil wir die Zukunft nicht kennen, sollen wir jeden als Nächsten betrachten, nicht nur aufgrund der Bedingung der menschlichen Sterblichkeit, durch die wir auf diese Erde in gleichem Schicksal gekommen sind; sondern auch durch die Hoffnung auf jenes Erbe, weil wir nicht wissen, was derjenige sein wird, der jetzt noch nichts ist.“²⁰

Festzuhalten bleibt aber, wie Gray bzgl. der Auslegung von Mt 25,40 herausgearbeitet hat, dass die grosse Mehrzahl der Kirchenväter unter den „geringsten Brüdern“ v. a. Glaubensgeschwister verstanden, gleichwohl es immer wieder Kirchenväter gab, die unter den „geringsten Brüdern“ Christ:innen und Nicht-Christ:innen verstanden, auch wenn der Anspruch der Nicht-Christ:innen bzgl. der Zuwendung durch die Gemeinde nachrangig eingeschätzt wurde.²¹

Die meisten Zeugnisse der Alten Kirche beziehen die Geschwisterlichkeit im engeren Sinne aber auf die im Glaubensbekenntnis geeinten und in voller

Die meisten Zeugnisse der Alten Kirche beziehen die Geschwisterlichkeit im engeren Sinne aber auf die im Glaubensbekenntnis geeinten und in voller Kirchengemeinschaft stehenden Christ:innen.

Kirchengemeinschaft stehenden Christ:innen,²² weshalb sich für gewöhnlich Christ:innen nur dann mit Bruder (bzw. Schwester) bezeichneten, wenn volle Kirchengemeinschaft bestand. Bereits in der Urkirche setzte

eine scharfe Abgrenzung gegen Häretiker:innen ein, die nicht (mehr) als Teil der Geschwisterschaft der Christ:innen betrachtet wurden.²³ So schreibt schon Polycarp:

„[Wir wollen] uns fernhalten von den Ärgernissen und den falschen Brüdern und denen, die heuchlerisch den Namen des Herrn tragen, die da törichte Menschen irreführen. Denn jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist ein Antichrist; und wer das Zeugnis des Kreuzes nicht bekennt, ist aus dem Teufel; und wer die Worte des Herrn nach seinen eigenen Begierden verdreht und weder Auferstehung noch Gericht lehrt, der ist der Erstgeborene des Satan. Verlassen wir darum die Eitelkeit der Menge und die falschen Lehren und wenden wir uns dem Worte zu, das uns seit Anbeginn überliefert ist.“²⁴

20 Augustinus, En. Ps. 25 II, 2.

21 Vgl. Gray, brothers, 11-148; 331-364. Vgl. auch Puzicha, Christus, 17-22.

22 Vgl. z. B. Clemens von Alexandrien, Stromateis II, 9, 41, 2.

23 Vgl. Zawadzki, Die Anfänge.

24 Polycarp, 2. 2 Pol 6, 3b - 7, 2a. Zur Aufteilung des oft noch als einen Brief an die Philipper in zwei voneinander unterschiedene Briefe des Polycarp vgl. Harrison, Polycarps two epistles.

25 Vgl. z. B. Irenäus, Adversus Haereses III, 15,2; Athanasius, Oraciones contra Arianos, passim. Vgl. ansonsten die Beispiele in Fiedrowicz, Handbuch, 502-622.

Ein durchgängiges Thema der Väter bleibt die Abgrenzung und Ausgrenzung von Häretiker:innen.²⁵

Dialektik der Geschwisterlichkeit und Double Bind

Es zeigen sich somit zwei Denkbewegungen, die sich zwar nicht ausschliessen und sogar aufeinander bezogen sind, aber durchaus in einem Spannungsverhältnis stehen. Einerseits besteht der Anspruch, alle Menschen so zu lieben, wie es

ihrer Berufung zum Heil entspricht, gemäss derer sie Geschwister sind, andererseits aber die Abgefallenen als aus der Geschwisterlichkeit Herausgefallene betrachtet werden. Diese Dialektik birgt – mindestens aus heutiger Sicht – stark toxische Züge. Das immer wiederkehrende Prinzip – nicht nur im Christentum – Apostat:innen bzw. Häretiker:innen auszugrenzen und zu verfolgen und ihnen in der Regel deutlich weniger Toleranz zukommen zu lassen als Menschen, die nie zur (christlichen) Religion gehört haben, findet hier eine theologische Rechtfertigung, wie sich auch ein sektenhafter Umgang mit ehemaligen Mitgliedern in geistlichen Gemeinschaften auf den Befund der Alten Kirche berufen können und ein Double Bind erzeugen, in dem Geschwisterlichkeit einerseits eine Verheissung ist, andererseits unter dem Vorbehalt steht, sein Leben innerhalb der Grenzen von *fides et mores ecclesiae* (bzw. der geistlichen Gemeinschaft) zu gestalten.

Allerdings gibt es auch patristische Zeugnisse, die einen anderen Weg aufzeigen. So hatte Optatus von Mileve herausgestellt, dass die Donatist:innen Geschwister der Katholik:innen bleiben, selbst wenn diese das nicht wollten. Wohl werde die bischöfliche Kollegialität gekündigt, nicht aber die Geschwisterlichkeit in Christus.²⁶ Ebenso bezeichnet Augustinus einen Donatisten als „Bruder“ trotz fehlender Kirchengemeinschaft:

„Dass ich dich ‚Ehrenwerter‘ genannt habe, habe ich nicht hinzugefügt, um dein Bischofsamt zu ehren; denn du bist nicht mein Bischof, und das sollst du nicht als Beleidigung auffassen; sondern es kommt aus einem Herzen, in dem es heissen sollte: ‚Ja, ja; nein, nein‘ (Mt 5,37). Denn du weisst es selbst, und jeder, der uns kennt, weiss es ebenfalls, dass du nicht mein Bischof bist und ich nicht dein Priester. Ich nenne dich also ‚Ehrenwerter‘ nach der Regel, die ich kenne: dass du ein Mensch bist (...). Warum also sollte ich dich nicht ‚Ehrenwerten‘ nennen, solange du ein Mensch bist, zumal ich nicht wage, an deinem Heil und deiner Besserung zu zweifeln, solange du in diesem Leben bist? Dass ich dich ‚Bruder‘ nenne, ist dir nicht unbekannt, denn es ist uns göttlich geboten, selbst denen, die leugnen, unsere Brüder zu sein, zu sagen: ‚Ihr seid unsere Brüder‘ (1 Joh 3,14)“.²⁷

Christliche Geschwisterlichkeit sollte konkret werden in der geistlichen Gütergemeinschaft

26 Optatus von Minerve, *Contra Parmenianum* I 3; I 4, 6; 4; IV 2, 103, u. a. Vgl. Ratzinger, *Brüderlichkeit*, 626-628. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Optatus die Donatist:innen als Schismatiker:innen und nicht als Häretiker:innen begreift. Vgl. Ratzinger, *Volk*, 178-179.

27 Augustinus, *Epistula* 23, 1.

28 Vgl. Aristides von Athen, *Apologie* 15,7.

29 Vgl. Clemens von Alexandrien, *Stromateis* II 9, 41, 2nm, 10.

30 Vgl. Clemens von Rom, *Erster Korintherbrief*; *Didache* 12,2-4. Die *Didache* stellt auch die Regel auf, dass ein Gast zwei bis drei Tage zu bewirten ist, und skizziert ein Integrationsprogramm für zuwandernde Christ:innen.

Praktische Konsequenzen (christlicher) Geschwisterlichkeit

Die christliche Geschwisterlichkeit sollte aber nicht eine schöne Metapher sein, sondern reale Einheit und Gemeinschaft (auch der Güter) sein,²⁸ in der ein Geschwister im Glauben zu einem zweiten Ich wird.²⁹ Christliche Geschwisterlichkeit sollte konkret werden in der geistlichen Gütergemeinschaft, z. B. in der Gastfreundschaft für reisende Mitchrist:innen, bei der Klemens von Rom und ebenso die *Didache* einfordert, keine soziale Diskriminierung vorzunehmen und Gastfreundschaft ohne Ansehen der Person zu üben.³⁰ Ebenso betont Polycarp, dass an der Geschwisterlichkeit ohne Ansehen der Person das spezifisch Christ-

liche erkennbar werden muss. Das Feststehen im unwandelbaren Glauben und die Geschwisterlichkeit in gegenseitiger Liebe sollen der Christengemeinde Ruhm bei den Heiden bringen und verhindern, dass unter diesen der Name Gottes gelästert wird.³¹ Tatianus, ein Schüler des Justinus, betont, dass die (philosophische) Bildung bei den Christ:innen nicht nur den Reichen zukomme, sondern allen Christ:innen unabhängig von Geschlecht, sozialer Herkunft etc.:

„... Wir lehnen alles ab, was in menschlicher Ehre liegt, und nicht nur die Reichen philosophieren, sondern auch die Armen geniessen unentgeltlich die Lehre. Denn die Gabe Gottes übertrifft die Belohnung in der Welt. Alle, die zuhören wollen, nehmen wir so auf, ob sie alt oder jung sind, und jedes Alter findet bei uns Ehre. ...“³²

Cyprian von Karthago bezeugt, dass Kirchen in der Provinz Karthago grosse Geldsummen sammelten, um Lösegeld für christliche Geschwister zu zahlen, die von Bandit:innen entführt worden waren.³³ Bei den nach-nizänischen Vätern bekommt der Verweis auf die christliche Geschwisterlichkeit z. T. einen noch stärker sozialkritischen Zug, wenn etwa Basilius von Caesarea eine Predigt gegen die Reichen hält und mahnt:

„Was wirst Du dem Richter antworten, Du, der die Wände schmückt, aber den Menschen nicht kleidest. Du, der die Pferde schmückst, aber Deinen Bruder, der im Lumpen gehüllt ist, verachtest, ...“³⁴

Gregor von Nazianz bezeugt, dass Basilius selbst mit gutem Beispiel voran ging und karitative Werke aufbaute.³⁵ Bekannt wurde sein diakonisches Grossprojekt,

Bereits vor der konstantinischen Wende lässt sich bei Cyprian eine Abkehr von der grundsätzlichen gegenseitigen Anrede als Schwestern bzw. Brüder unter den Christ:innen feststellen.

die Basilias, die, möglicherweise nach dem Vorbild der Armen-, Kranken- und Reisendenhospize der Pachomios-Klöster, als eine ‚Stadt neuen Typs‘ angelegt wurden. Das Zentrum dieser Siedlung bildete eine Kirche, um

die herum ein Kloster mit einem Krankenhaus, einer Unterkunft für Reisende, Werkstätten und Bädern gebaut wurde.³⁶ Mit grosser Schärfe prangerte Johannes Chrysostomus immer wieder an, in welchen Ausschweifungen und welchem Luxus der kaiserliche Hof schwelge, während gleichzeitig das einfache Volk in Armut lebe. So führt er in seiner Predigt zum Matthäusevangelium aus:

„Verachte also nicht den Bruder, der bedrängt ist, während du das Haus schmückst; denn er ist ein wichtigerer Tempel als jenes. (...) Was immer du für den hungrigen, fremden und nackten Bruder tust, selbst der Teufel wird es nicht rauben können, sondern es wird in einem unantastbaren Schatz bewahrt bleiben.“³⁷

31 Vgl. Polycarp, Erster Brief an die Philipper 10.

32 Tatianus, Oratio ad Graecos 32.

33 Vgl. Cyprian von Karthago, Epistula 62.

34 Basilius, Homilia 7. in divites, 4.

35 Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio 43, 34-36.

36 Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio 43, 63. Vgl. dazu Müller, Zierde.

37 Johannes Chrysostomus, In Matthaum homiliae 50, 4. Weitere Beispiele patristischer Sozialkritik finden sich bei: Basilius, Homilia 21. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit, 3.5; Regulae brevis tractatae, 92; Petrus Chrysologus, Sermo 123; Ambrosius, De Nabuthe, 27.52; Augustinus, In Iohannis Evangelium, 6, 25; Johannes Chrysostomus, De Lazaro Concio, II, 6; Gregor der Grosse, Liber Regulae pastoralis, III, 21. Diese werden auch genutzt bei Papst Franziskus Fratelli tutti, Nr. 119. Vgl. dazu Solando Pinzon, Villa; 454-457.

Engführung des Geschwisterbegriffs

Johannes Chrysostomus ist auch ein scharfer Kritiker der Verengung des Begriffs Geschwister bzw. Bruder auf klerikale und monastische Kontexte. Bereits vor der konstantinischen Wende lässt sich bei Cyprian eine Abkehr von der grundsätzlichen gegenseitigen Anrede als Schwestern bzw. Brüder unter den Christ:innen feststellen. Zwar spricht Cyprian die Gemeinde insgesamt als Geschwister (fratres) an, verwendet bei Einzelpersonen aber nur für Kleriker und Bekenner das Wort Bruder, wie umgekehrt sein Klerus ihn als Papst anspricht, aber gleichwohl dann wieder innerhalb eines Briefes als Bruder, wie beispielsweise Cornelius und Cyprian sich in ihrem Briefwechsel gegenseitig als Bruder ansprechen.³⁸ Diese Tendenz verstärkt sich immer mehr mit der konstantinischen Wende, sodass die Anrede „Brüder“ für die Christ:innen allgemein zurücktritt und sich nun zunehmend mehr auf Mönchsgemeinschaften und auf Kleriker bezieht.³⁹ Gegen diese Verengung des Begriffs stellte sich nicht zuletzt Johannes Chrysostomus

Es wird ein Konzept einer geschwisterlichen bzw. familiären Kirche entworfen, in dem ein geistliches Verwandtschaftssystem mit hierarchischer Grundlage zur Entfaltung kommt.

und erklärte, dass im Neuen Testament der Begriff Bruder (lies: Geschwister) für Christ:innen und nicht für Mönche verwendet wurde und die Taufe einen Menschen zum Geschwister macht und nicht das Mönch-Sein. So erläuterte er, dass ein Katechumene, der im Kloster ist, (noch) kein Bruder sei, da er eben nicht getauft ist, eine getaufte Person, die in der Welt lebt, aber sehr wohl.⁴⁰

Wenn hier der Erzbischof von Konstantinopel einen egalitären Geschwisterbegriff versucht zurückzugewinnen, so entwirft er damit auch egalitäreres Bild von der Familie Gottes, in der aufgrund der Gotteskindschaft vor allem die prinzipielle Gleichheit der Christ:innen betont wird.

Wenn hier der Erzbischof von Konstantinopel einen egalitären Geschwisterbegriff versucht zurückzugewinnen, so entwirft er damit auch egalitäreres Bild von der Familie Gottes, in der aufgrund der Gotteskindschaft vor allem die prinzipielle Gleichheit der Christ:innen betont wird.

Demgegenüber steht aber nicht das Konzept einer quasi „nicht-geschwisterlichen“ Kirche, vielmehr wird fast noch stärker ein Konzept einer geschwisterlichen bzw. familiären Kirche entworfen, in dem ein geistliches Verwandtschaftssystem mit hierarchischer Grundlage entfaltet wurde. In diesem nannten sich die Bischöfe gegenseitig Brüder, wohingegen Äbte, Priester, Diakone, der niedere Klerus sowie die Mönche und Monialen „geistliche Söhne“ bzw. „geistliche Töchter“ genannt wurden. Auf gleicher Stufe und v. a. unter Mönchen und Monialen nannte man sich Bruder bzw. Schwester, wobei die Mönche und Monialen sich wiederum als Söhne bzw. Töchter des Abtes bzw. der Äbtissin bezeichneten. Ebenso verstand sich der Papst als geistlicher Vater des byzantinischen Kaisers, der seinerseits unter sich ebenfalls eine gestufte geistliche Verwandtschaft entfaltete.⁴¹ Die geistliche Verwandtschaft beschränkte sich somit nicht auf Klerus und Kloster, sondern prägte, gerade auch über das Patenamnt, die ganze Kirchenstruktur und hat sich – in der orthodoxen Kirche noch mehr als in der Westkirche – an vielen Stellen gehalten. Dazu hält Ratzinger fest, dass diese Verengung des Begriffs zum einen dazu führte, dass Kleriker und Ordensleute als eigentliche Repräsentant:innen der kirchlichen Lebens angesehen wurden und zum anderen der Titel „Bruder“ bzw. „Schwester“ – ursprünglich ein Ehrentitel der Christ:innen – eine untergeordnete Stellung gegenüber dem Vater bzw. der Mutter einnahmen und letztere

38 Vgl. Schelkle, Bruder, 640. Vgl. auch Ratzinger, Volk, 153-155.

39 Vgl. Ratzinger, Brüderlichkeit, 625 mit diversen Quellenangaben. Vgl. auch Thesaurus linguae latinae 6, 1258-1259.

40 Vgl. Johannes Chrysostomus, Homiliae in Epistulam ad Hebraeos 25, 3; ders., Homiliae in Matthaeum 79 (80), 1.

41 Vgl. Dölger, Brüderlichkeit, 644.

eine nächste Entwicklungsstufe darstellten.⁴² Im Westen entwickelte sich sogar die Situation, dass mit Bruder bzw. Schwester jene bezeichnet wurden und bisweilen noch werden, die nicht „richtige“ Professmönche bzw. -nonnen werden. Hier ganz im Widerspruch zur Regel des heiligen Benedikts.⁴³ Eine substantielle Änderung hat hier das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens gebracht.⁴⁴

Sakramentalität und Geschwisterlichkeit

Freilich war der Väterzeit die Veräusserung des Kirchenbegriffs und die damit verbundene Verinnerlichung und Individualisierung des Heils noch fremd⁴⁵ und die grundsätzliche Verwiesenheit aufeinander als Geschwister, die zusammengehören und die letztlich auch nur in Gemeinschaft das Heil finden können, Common Sense. In dieser Linie ist bei Gregor von Nyssa das Heilswirken Gottes zusammengefasst im Wort des Auferstandenen an Maria Magdalena „Gehe hin

Die Geschwisterlichkeit wird so ganz radikal christologisch verortet.

zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich fahre auf zu meinem Vater und eurem Vater“ (Joh 20,17). Indem die Menschen die Gotteskindschaft durch

den Sündenfall verloren, verloren sie auch die Geschwisterlichkeit, die durch die Teilhabe an Christus, als dem ersten vieler Geschwister, wiederhergestellt wird. Dabei sind die Taufe Jesu und seine Auferstehung die Kumulationspunkte, an denen er zum Erstgeborenen der Wiedergeborenen bzw. zum Erstgeborenen von den Toten wurde. Die Häretiker:innen wiederum haben sich den Teufel zum Vater gewählt und gehören dementsprechend für Gregor nicht zur Familie Gottes bzw. zu den Geschwistern Christi, gleichwohl sich die Geschwisterlichkeit auf die ganze Menschheit bezieht, die in Christus angenommen und der göttlichen Natur teilhaftig geworden ist.⁴⁶ „Der Gedanke der Brüderlichkeit (lies: Geschwisterlichkeit; MM) ist hier in eine grosse christologische Synthese eingefügt und findet sich im Zentrum der Heilsökonomie angeordnet.“⁴⁷ Die Geschwisterlichkeit wird so ganz radikal christologisch verortet. Christ-Sein heisst, sich hineinnehmen zu lassen in das Mysterium Christi und zum Geschwister des Erstgeborenen der erneuerten und vollendeten Schöpfung zu werden, die teilhat an der Herrlichkeit Gottes, und zwar nicht als einzelne Individuen, sondern vielmehr als Geschwisterschaft, die ein Leib und ein Geist sind in Christo.⁴⁸

Wenn Gregor von Nyssa die Taufe als zentrales Momentum sakramentaler Eingliederung in die Geschwisterschaft Christi betrachtet, so lässt sich die Linie weiterziehen zu Johannes Chrysostomus, der das Sakrament der Eucharistie in diesem Sinne als Sakrament der Vereinigung des einen Leibes beschreibt.⁴⁹ Bereits die Didache hatte formuliert:

„Wie dieses Brot, das über die Berge verstreut war und gesammelt wurde, zu einem wurde, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich versammelt werden. Denn dein ist die Herrlichkeit und die Kraft durch Jesus in alle Ewigkeit.“⁵⁰

42 Vgl. Ratzinger, Brüderlichkeit, 626.

43 Vgl. z. B. Benediktusregel 60.62.

44 Vgl. PC 15.

45 Vgl. das Zitat aus dem Lumen Gentium-Kommentar von Ratzinger in Fussnote 5.

46 Vgl. Gregor von Nyssa, Contra Eunomium II,8; Ebd. XII,1.

47 Ratzinger, Brüderlichkeit, 624.

48 Vgl. Gregor von Nyssa, In Cant., hom. 15.

49 Vgl. Ders., Hom. 46 In Ioannem; Ders., Hom.

24 In I Cor.; Cyrill von Alexandrien, In Ioannem, 11, 11; Ders., De Sancta et consubstantiali Trinitate, Dialogus I. Vgl. auch de Lubac, H., Glaube, 88-105; Ders., Corpus, passim.

50 Didache 9, 4.

Prägnant lässt sich der patristische Anspruch mit Johannes von Damaskus zusammenfassen: „Wenn das Sakrament Vereinigung mit Christus ist und gleichzeitig Vereinigung aller miteinander, dann muss es uns wirkliche Einheit mit denen geben, mit denen wir das Sakrament zusammen empfangen“⁵¹. Dementsprechend geht es bei der Eucharistie auch nicht um eine individuelle Mystik der Vereinigung mit Jesus, sondern zielt auf die Verschmelzung der vielen Schwestern und Brüder in die Einheit des einen Leibes Christi.⁵² Modern gesprochen werden Gemeinschaft und Geschwisterlichkeit zum „letzten Sinn menschlicher Existenz (...). Der Mensch ist zur ganzheitlichen Gemeinschaft mit Gott und zur umfassenden Geschwisterlichkeit mit den Mitmenschen gerufen.“⁵³

Fazit

Schauen wir auf das Telos des Theorems „geschwisterliche“ Kirche, so scheinen, wie eingangs dargestellt, der Wunsch nach einer egalitäre(re)n und nicht mehr bzw. weniger hierarchisch-klerikalen Kirche sowie der Wunsch nach einer Kirche, die sich unterschiedslos an alle Menschen richtet und diese einlädt, dieses auszumachen.

Dabei zeigt sich die bei Gregor von Nyssa besonders deutliche Denklinie, dass in Adam alle Menschen zusammengehören und Christus gekommen ist, die durch den Sündenfall verloren gegangene Einheit wiederherzustellen, als starke theologische Grundlage zur Abwehr nationalistischer und anderer partikularistischer Konzepte, die darauf zielen Menschen auszuschliessen und Minderheiten gegeneinander auszuspielen. Die patristische Vision von der „Einheit der Nationen“, wie sie Ratzinger skizziert hat, spiegelt sich auch klar wieder in der Kirchenkonstitution

Die Einheit des Glaubens in Jesus Christus, die notwendigerweise eine vorbehaltlose Liebe zu allen Menschen impliziert, ist fundamentaler als alle nationalen, ethnischen, kulturellen, sozialen usw. Identitätsbestimmungen.

des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn die Einheit aller Menschen mit Gott und untereinander als Zielursache der Kirche ausgewiesen wird.⁵⁴ Wichtig ist immer wieder daraus die Konsequenz zu ziehen, dass die Einheit des Glaubens in Jesus

Christus, die notwendigerweise eine vorbehaltlose Liebe zu allen Menschen impliziert, fundamentaler ist als alle nationalen, ethnischen, kulturellen, sozialen usw. Identitätsbestimmungen und die grundlegenden ethischen Normen nicht an (konstruierte) Kulturräume ethnisch-kultureller Gruppen geknüpft sind.⁵⁵

51 Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa*, lib. 4, c. 13.

52 Vgl. Ratzinger, *Brüderlichkeit*, 639. Vgl. dazu de Lubac, *Corpus*, passim.

53 Guttierrez, *Theologie*, 254. Vgl. auch die Skizzen der Konkretisierungen der Geschwisterlichkeit bei Ratzinger, *Brüderlichkeit*, 639-643.

54 Vgl. LG 1,1.

55 Vgl. *Pars pro toto* Deutsche Bischofskonferenz, *Nationalismus*

56 Vgl. Augustinus, *Sermo* 272.

Ad intra muss sich die Geschwisterlichkeit der Christ:innen auch liturgisch ausdrücken, wenn die Vision der Kirchenväter sakramental erfahrbar werden soll. Der Anspruch Augustins, dass die Christ:innen in der Eucharistie das empfangen, was sie selbst sind, der Leib Christi,⁵⁶ muss liturgisch (wie auch in den anderen Grundvollzügen der Kirche) Erfahrung werden: ein Leib und ein Geist zu werden in Christus. Dabei gestaltet sich das Verhältnis von Geschwisterlichkeit und Eucharistie in patristischer Perspektive reziprok: Taufe und Eucharistie schaffen die geschwisterliche Einheit, wie umgekehrt die (orthodoxe) Geschwisterlichkeit

erst eucharistische Gemeinschaft ermöglicht. Hier zeigt sich aber auch – zumindest aus der Perspektive weiter Teile des heutigen mitteleuropäischen Christentums – eine problematische Seite altkirchlicher Konzeption von Geschwisterlichkeit, die durchaus spaltend statt einend wirken kann, wenn klar die Ausgrenzung von Häretiker:innen und Apostat:innen gefordert wird. Insofern diese Linien der frühen Kirche sich ganz einfügen in die Disziplin urchristlicher Gemeinden mit

Heutige Konzepte einer geschwisterlichen Kirche können nicht ohne Weiteres an die frühe Kirche anknüpfen.

sehr geringer Toleranz, bleibt leider festzustellen, dass heutige Konzepte einer geschwisterlichen Kirche nicht ohne Weiteres an die frühe Kirche anknüpfen können, vielmehr moderne Konzepte der Toleranz, des ehrlichen Dialoges und der Lernoffenheit vonnöten sind, um die Spannung zum Verständnis der Geschwisterlichkeit des Glaubens in der frühen Kirche aufheben zu können.⁵⁷ Hierfür braucht es das, was Ratzinger „Toleranz innerhalb der Kirche“ nannte. „Das Wissen darum, dass es in einem Leib viele Aufgaben gibt (1 Kor 12), sollte vor allem zur Respektierung des eigenen Weges der Anderen führen und zur Überzeugung, dass diese oder jene Form der Frömmigkeit nicht Sache aller ist, sondern dass es innerhalb der Einheit des Glaubens eine legitime Vielfalt von Wegen gibt, in denen sich der Reichtum der grossen Familie Gottes zeigt.“⁵⁸

Patristische Quellen

Ambrosius, De Nabuthe (PL 14)

Aristides von Athen, Apologie (SC 470, ed. B. Pouderon, M.-J. Pierre, 2003)

Athanasius, Orationes contra Arianos (PG 26, 12-468)

Augustinus, In Iohannis Evangelium Tractatus (CChr 36, ed. Willems, 1954)

—, Enarrationes in Psalmos (CChr 38-40, ed. Dekkers, 1956)

—, Epistolae (CSEL 34.44.57-58, ed. A. Goldbacher, 1895-1923)

—, Sermo 272 (PL 38,1246-1248)

aus En. Ps. 25 II, 2 (CCh 38,142-143): „Ne autem quisquam vestrum ita cogitet, fratres, cum christiano loquendam veritatem et cum pagano mendacium. Cum proximo tuo loquere. Proximus tuus ille est, qui tecum natus est ex Adam et Eva. Omnes proximi sumus conditione terrenae nativitatis: sed aliter fratres illa spe coelestis haereditatis. Proximum tuum debes putare omnem hominem, et antequam sit christianus. Non enim nosti quid sit apud Deum, quomodo illum praesciverit Deus ignoras. Aliquando quem irrides adorantem lapides, convertitur, et adorat Deum, fortasse religiosius quam tu, qui eum paulo ante irridebas. Sunt ergo proximi nostri latentes in his hominibus, qui nondum sunt in Ecclesia; et sunt longe a nobis latentes in Ecclesia. Ideoque qui non scimus futura, unumquemque proximum habeamus, non solum conditione mortalitatis humanae, qua in

⁵⁷ Vgl. Ratzinger, Brüderlichkeit, 643-645.

⁵⁸ Ratzinger, Brüderlichkeit, 643.

hanc terram eadem sorte devenimus; sed etiam spe illius haereditatis, quia non scimus quid futurus sit qui modo nihil est.“

aus Epistula 23, 1 (CSEL 34, 63-64): „Honorabili vero quod addidi, non ad hoc addidi, ut honorarem episcopatum tuum; mihi enim episcopus non es, neque hoc cum contumelia dictum acceperis; sed ex animo quo in ore nostro debet esse: Est, est, Non non. Neque enim ignoras, aut quisquam hominum qui nos novit ignorat, neque te esse episcopum meum, neque me presbyterum tuum. Honorabilem igitur ex ea regula te libenter appello, qua novi te esse hominem (...). Cur ergo te honorabilem in quantum homo es non appellem, cum praesertim de tua salute atque correctione, quandiu in hac vita es, desperare non audeam? Fratrem vero ut vocem, non te latet praeceptum nobis esse divinitus, ut etiam eis qui negant se fratres nostros esse, dicamus: Fratres nostri estis (...).“

aus Sermo 272: „si ergo uos estis corpus Christi et membra, mysterium uestrum in mensa dominica positum est: mysterium uestrum accipitis. (...) amen. esto membrum corporis Christi, ut uerum sit amen.(...) Estote quod uidetis, et accipite quod estis.“

Clemens von Alexandrien, Stomateis I-VI (GCS 15, ed. O. Stählin, 1906)

Clemens von Rom, Epistola ad Corinthios. Brief an die Korinther, (FC 15, ed. G. Schneider, 1994)

Basilius von Caesarea, Homilia 7. In divites (PG 31, 277-304)

—, Homilia 21. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit (PG 31,540-564)

—, Regulae brevius tractatae, 92 (PG 31, 1145-1148)

Benediktusregel – Regula Benedicti in Latein und Deutsch, hg. von der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 2013.

Cyprian von Karthago, De bono patientiae (CSEL 3/1, ed. W. Hartel 1868)

—, Epistula 62 (CSEL 3/2, ed. W. Hartel 1871)

Didache/Zwölf-Apostel-Lehre. Griechisch und deutsch, übersetzt von Georg Schöllgen (Fontes Christiani 1), Freiburg im Breisgau 1991

aus Didache 9, 4: „ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἓν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν. ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.“

Gregor der Grosse, Liber regulae pastoris I–IV (SC 381/382, ed. F. Rommel französische Übersetzung von Ch. Morel, Paris 1992)

Gregor von Nazianz, Orationes (PL 35, 395-1252)

- Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium libri. Refutatio confessionis Eunomii*, in: *Gregorii Nysseni opera 1-2*, ed. W. Jaeger, Leiden 1912
 —, *In Canticum Cantorum homiliae – Homilien zum Hohenlied* (FC 16/1–3 übersetzt von F. Dünzl, 1994)
 —, *Hom. 46 In Ioannem* (PG 59, 257-262)
 —, *Hom. 24 In I Cor.* (PG 61, 197-206)

Ignatius von Antiochien, Epheserbrief 10,3 (SC 10, 78): „ἀδελφοὶ αὐτῶν εὐρεθῶμεν τῇ ἐπιειδεῖα· (...).“ Vgl. auch Justin der Märtyrer, *Dialogus cum Tryphone* 96 (PG 6, 704a): „οἷς ἡμεῖς ἅπασιν λέγομεν ὅτι Ἀδελφοὶ ἡμῶν ἐστε, ἐπίγνωτε μᾶλλον τὴν ἀλήθειαν τοῦ θεοῦ.“

Irenäus von Lyon, *Adversus Haereses II-III* (FC 8/2-3, ed. N. Brox, 1993)

- Johannes Chrysostomus, *De Lazaro Concio* (PG 48, 963-1054)
 —, *In Matthaicum homiliae* (PG 58, 471-794)
 —, *Homiliae in Epistulam ad Hebraeos 25, 3* (PG 63, 13-236)

aus *In Matthaicum homiliae 50, 4*: „Μὴ τοίνυν τὸν οἶκον κοσμῶν, τὸν ἀδελφὸν θλιβόμενον περιόρα· οὗτος “γὰρ ἐκεῖνου “ ναὸς κυριώτερος. (...) ὅσα δὲ ἂν εἰς τὸν ἀδελφὸν ποιήσης πεινῶντα καὶ ξένον ὄντα καὶ γυμνόν, οὐδὲ ὁ διάβολος συλῆσαι δυνήσεται, ἀλλ’ ἐν ἀσύλῳ κείσεται θησαυρῷ.“

Johannes von Damaskus, *De fide orthodoxa* (PG 94, 790-1227)

- Justin der Märtyrer**, *Apologia* (PG 6, 327-470)
 —, *Dialogus cum Tryphone Judaeo* (PG 6, 471-800)

aus *Apologia I, 65.67* (PG 6, 428 a): „Ἡμεῖς δὲ μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφοὺς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι’ ἔργων ἀγαθοὶ πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν.“

Klemens von Alexandrien, *Stromateis II 9, 41, 2* (Anm. 10): „(...) ὁ δὲ ἐταῖρος ἕτερος ἐγώ· ἧ καὶ ἀδελφοὺς τοὺς τῷ αὐτῷ λόγῳ ἀναγεννηθέντας προσαγορεύομεν (...)“.

- Lactantius**, *Divinae Institutiones, liber V* (SC 204-205, introduction, texte critique, traduction par P. Monat, 1973&2000)
 —, *Divinae Institutiones, liber VI* (SC 509, introduction, texte critique, traduction par Ch. Ingremeau, 2007)

aus *Divinae Institutiones V, 6, 12*: „ut dixi, quam desertio divinae religionis putanda est; quae sola efficit ut homo hominem carum habeat, eumque sibi fraternitatis vinculo sciat esse constrictum: siquidem pater idem omnibus

Deus est, ut Dei, patrisque communis beneficia cum iis qui non habent, partiat, nulli noceat, nullum premat, non fores claudat hospiti, non aurem precanti; sed sit largus, beneficus, liberalis, quas regias esse laudes Tullius existimavit.“

aus *Divinae Institutiones* VI, 10, 4-8: „Summum igitur inter se hominum vinculum est humanitas: quod qui dirupit, nefarius et parricida existimandus est. Nam si ab uno homine, quem Deus finxit, omnes orimur, certe consanguinei sumus; et ideo maximum scelus putandum est, odisse hominem, vel nocentem. Propterea Deus praecepit inimicitias per nos nunquam faciendas, semper esse tollendas; scilicet ut eos, qui sint nobis inimici, necessitudinis admonitos mitigemus. Item si ab uno Deo inspirati omnes et animati sumus, quid aliud quam fratres sumus? Et quidem coniunctiores, quod animis, quam quod corporibus.“

Cyrrill von Alexandrien, *In Ioannem* (PG 73-74)

—, *Thesaurus de sancta et constubstantiali Trinitate, Dialogus I* (PG 75, 659-712)

Optatus von Minerve, *Contra Parmenianum* (CSEL 26, ed. C. Ziswsa, 1983)

Origenes, *De Oratione* (GCS 3, ed. P. Koetschau, 1899)

aus *De Oratione* 15,4 (GCS 3, 1899, 335): „τίσητε „υἱοὶ θεοῦ“ ἀδελφοὶ δὲ ἐμοῦ. ἀνέγνωτε γὰρ τὴν διὰ τοῦ Δαυὶδ ὑπ ἐμοῦ εἰρημένην περὶ ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα φωνήν· „ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά“ σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε. ἀδελφῶ δὲ προσεύχεσθαι τοὺς κατηξιωμένους ἐνὸς αὐτῶν πατρὸς οὐκ ἔστιν εὐλόγον· μόνῳ γὰρ τῷ πατρὶ μετ ἐμοῦ καὶ δι ἐμοῦ ἀναπεμπτέον ἔστιν ὑμῖν προσευχήν.“

Petrus Chrysologus, *Sermo* 123 (CCSL 24A, ed. A. Olivari, 1981)

Polycarp von Smyrna, 1. und 2. Brief an die Philipper, in: Fischer, J., *Die apostolischen Väter* (griechisch und deutsch), Darmstadt 1993

Tatianus, *Oratio ad Graecos* (Goodspeed, E. J. [Hg.], *Die ältesten Apologeten* [Edition, Griechisch], Göttingen 1915, 268–305)

aus *Oratio ad Graecos* 32: „Παρ’ ἡμῖν δὲ τῆς μὲν κενοδοξίας ὁ ἕμερος οὐκ ἔστιν, δογμάτων δὲ ποικιλίας οὐ καταχρώμεθα. λόγου γὰρ τοῦ δημοσίου καὶ ἐπιγείου κερωρισμένοι καὶ πειθόμενοι θεοῦ παραγγέλμασι καὶ νόμῳ πατρὸς ἀφθαρσίας ἐπόμενοι, πᾶν τὸ ἐν δόξῃ κείμενον ἀνθρωπίνῃ παραιτούμεθα, φιλοσοφοῦσιν τε οὐ μόνον οἱ πλουτοῦντες, ἀλλὰ καὶ οἱ πένητες προῖκα τῆς διδασκαλίας ἀπολαύουσιν· τὰ γὰρ παρὰ θεοῦ τῆς ἐν κόσμῳ δωρεᾶς ὑπερπαίει τὴν ἀμοιβήν. τοὺς δὲ ἀκροᾶσθαι βουλομένους πάντας οὕτως προσιέμεθα κἂν πρεσβύτιδες ὧσι κἂν μειράκια, πᾶσά τε

ἀπαξᾶπλῶς ἡλικία παρ’ ἡμῖν τυγχάνει τιμῆς· τὰ δὲ τῆς ἀσελγείας πόρρω κεχώρισται.“

Tertullian, *Apologeticum* (CSEL 69, ed. H. Hoppe, 1939)

—, *Adversus Marcionem* (FC 63/1-2, übersetzt von V. Lukas, 2015-16)

—, *De baptismo* (FC 76, übersetzt von D. Schleyer, 2006)

aus de baptismo 20, 5 (CChr 1, 295): „(...) cum de illo santissimo lavacro noi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de padre ...“

Literatur

Deutsche Bischofskonferenz, Völkischer Nationalismus und Christentum sind unvereinbar, Pressemitteilung vom 22.2.2024, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2024/2024-023a-Anlage1-Pressebericht-Erklaerung-der-deutschen-Bischoefe.pdf (09.04.2025).

Dölger, Franz Joseph, Art. Brüderlichkeit der Fürsten, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954) 641-646.

Enzyklika *Fratelli tutti* des Heiligen Vaters Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft v. 3. Oktober 2020, https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html (09.04.2025).

Fredriksen, Paula, *Augustine and the Jews. A Christian Defense of Jews and Judaism*, New York 2008.

Gianotti, Daniele, *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II: La teologia patristica nella Lumen gentium*, Bologna 2010.

Gray, Sherman W., *The Least of my Brothers. Matthew 25,31-46. A History of Interpretation*, Atlanta-Georgia 1989.

Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung*, Mainz 1992.

Harrison, Percy N., *Polycarp's two Epistles to the Philippians*, Cambridge 1936.

de Lubac, Henri, *Glaube aus Liebe. „Catholicisme“*, Einsiedeln 1979.

de Lubac, Henri, *Corpus Mysticum: Eucharistie und Kirche im Mittelalter*, Einsiedeln 1992.

Müller, Andreas, „All das ist Zierde für den Ort ...“ Das diakonisch-karitative Grossprojekt des Basileios von Kaisareia, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 13 (2009) 452-474.

- Puzicha, Michaela, *Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche*, Münster 1980.
- Ratzinger, Joseph, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*. Dissertation, in: ders., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Gesammelte Schriften 1)*, Freiburg i. Br. 2011, 43-550.
- Ratzinger, Joseph, *Brüderlichkeit (Lexikonartikel 1964)*, in: ders., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Gesammelte Schriften 1)*, Freiburg i. Br. 2011, 608-648.
- Ratzinger, Joseph, *Die Einheit der Nationen*, in: ders., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (Gesammelte Schriften 1)*, Freiburg i. Br. 2011, 555-607.
- Ratzinger, Joseph, *Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“*, in: ders., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Gesammelte Schriften 7/2)*, Freiburg i. Br. 2012, 645-791.
- Seewald, Peter, *Benedikt XVI. Ein Leben*, München 2020.
- Sivernich, Michael, *Henri de Lubac und Papst Franziskus*, in: *Stimmen der Zeit* 146 (2021) 377-378.
- Schelkle, Karl Hermann, *Art. Bruder*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 2 (1954) 631-640.
- Solando Pinzon, Orlando, *Villa Betancourt, A. C., La fraternidad en los Padres de la Iglesia*, in: Jose Antonio Casas Ramirez (Hg.), *La hermandad desde la Biblia. Aproximaciones textuales, contextuales e intertextuales a propósito de Fratelli Tutti*, Estella 2022.
- Thesaurus linguae latinae* 6, 1258-1259, <https://publikationen.badw.de/de/thesaurus/lemmata#43344> (02.04.2025).
- Wassilowsky, Günther, *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207)*, Freiburg im Breisgau 2004.
- Zawadzki, Ksiadz Jerzy, *Die Anfänge des „Anathema“ in der Urkirche*, in: *Vox Patrum* 30 (2010) 721-766.





Am Anfang ein Wort?

Familiensprachen in mehrsprachigen Beziehungen

Sprachen werden oft und initial in familiären Kontexten erworben: damit geht also immer Beziehung einher, die sich im Lauf des Lebens in vielen Bereichen und in mehrere Sprachen ausdifferenziert. Innerhalb dieser Beziehungen werden sprachliche Ressourcen entwickelt, Kinder lernen von Erwachsenen, aber auch Ältere sind durch die Jüngeren mit Veränderungen konfrontiert. Wie diese komplexen Gemengelagen in der soziolinguistischen Forschung untersucht werden und schließlich in die Gesellschaft wirken, steht im Fokus dieses Beitrags.

Judith Purkarthofer

Dr. phil., Juniorprofessorin für Germanistische Linguistik, Schwerpunkt Sprachliche Integration, an der Universität Duisburg-Essen

Sprachen werden in Beziehung erworben, indem wir Andere ansprechen und von ihnen angesprochen werden. Dies lässt sich, in dem entsprechenden theologischen Denkgebäude, als eine besondere Gabe an die Menschen verstehen: ein Wort, das Erkenntnis und Austausch ermöglicht. In aktueller soziolinguistischer Forschung stehen Sprachen weniger als Komplettpakete, die unverändert von Eltern an Kinder gegeben werden, denn als dynamische Konstruktionen im Fokus, die von allen Beteiligten genutzt, weitergegeben und auch verändert werden. Dennoch

Bezugnehmen aufeinander, die Orientierung an der geteilten Sprache ist eine Grundvoraussetzung für lebenslanges (Sprachen-)Lernen. Wenn wir mit Anderen interagieren, verändern sich Einstellungen, Bedürfnisse und Ausdrucksweisen.

bleiben sprachliche Praktiken stets an soziale Beziehungen gebunden, die den Rahmen bilden, in dem und von dem aus gesprochen wird.¹ Solches Bezugnehmen aufeinander, die Orientierung an der geteilten Sprache ist eine Grundvoraussetzung für

lebenslanges (Sprachen-)Lernen. Wenn wir mit Anderen interagieren, verändern sich Einstellungen, Bedürfnisse und Ausdrucksweisen und differenzieren sich im Lauf des Lebens in vielen Bereichen und in mehrere Sprachen aus. Innerhalb von Beziehungen werden sprachliche Ressourcen entwickelt, Kinder lernen von Erwachsenen, aber auch Ältere sind durch die Jüngeren mit Veränderungen konfrontiert. Wie diese komplexen Gemengelagen in der soziolinguistischen Forschung untersucht werden und schließlich in die Gesellschaft wirken, steht im Fokus dieses Beitrags. Der Blick richtet sich dabei auf die familialen Begrifflichkeiten zum Lernen von und mit Eltern und Geschwistern, den Identitätsentwürfen und Solidaritäten, die Beziehungen zugeschrieben werden und bedient sich dafür Konzepten der Soziolinguistik, linguistischen Anthropologie und Soziologie.

Familiensprachen erforschen

Die Familie wird als erste Instanz der sprachlichen Sozialisation verstanden und die meisten Kinder erwerben in ihrer familiären Umgebung eine oder mehrere erste Sprachen.² In der Linguistik begannen Forschungen zu Familiensprachen mit Tagebüchern, die Linguist:innen über den Spracherwerb ihrer Kinder anlegten – dabei erschienen zweisprachige Eltern und veränderte Sprachumgebungen durch temporäre Migration besonders interessant.³ Diese ersten Texte umfassten Wortlisten und Beobachtungen zum Sprachgebrauch über die Zeit, aber auch die Strategien der Eltern wurden beschrieben, mit denen sie auf die Sprachverwendung ihrer Kinder reagierten. Darin schwangen auch Einstellungen zu Sprachen mit, etwa zu wünschenswerten Ausdrucksweisen, dem Wunsch nach ausgewogener Verwendung und schließlich die Frage, wie die sprachlichen Ressourcen der Kinder von ihrer jeweiligen Umgebung wahrgenommen werden würden. Anschließend an diese ersten Zugänge werden in der Spracherwerbsforschung unter anderem Verläufe und Faktoren untersucht, die Geschwindigkeit oder Ausmaß der sprachlichen Entwicklung beeinflussen.⁴ So spielen dabei u.a. experimentelle Settings eine Rolle, also Situationen, die spezifisch geplant werden und dann auch über mehrere Teilnehmer:innen verglichen werden können. Auf diese Art lässt sich u.a. feststellen, in welchem Alter Kinder typischerweise

1 Purkarthofer / Plutzar, Sprachen.

2 Vgl. Tracy, Kinder.

3 Leopold, Speech Development, zu englisch-deutschem Aufwachsen; Ronjat, Développement, zu Aufwachsen mit Französisch und Deutsch.

4 Vgl. Szagun, Sprachentwicklung.

zweiteilige Verbformen (z.B. hat geglaubt, ist gestanden) bilden können, oder auch, welche Ressourcen sie nutzen, um sich über Szenen zu verständigen, die sie in einem Video beobachten können. Daneben sind auch Aufnahmen von Sprecher:innen in spontaner Interaktion (z.B. in einem Gespräch am Esstisch) üblich, die schließlich auch zu einem größeren Augenmerk auf das sprachliche Verhalten der involvierten Erwachsenen oder Geschwister führten, wie u.a. Lanza in ihren sehr detaillierten Studien zur Interaktionsgestaltung von mehrsprachig aufwachsenden Kinder zeigen konnte.⁵ In diesen soziolinguistischeren Blick gerieten dann auch die Machtverhältnisse zwischen Sprachen und Sprecher:innen, die erklären können, warum manche Sprachen einfacher weitergegeben werden können (wenn ihr Nutzen anerkannt wird) und warum manche Sprachen eher nicht verwendet werden (z.B. weil die Sprecher:innen aufgrund früherer Verbote oder negativer Erfahrungen für ihre Kinder Stigmatisierungen vermeiden wollen).⁶ Dieses Thema spielt nach wie vor eine wichtige Rolle, nicht zuletzt, wenn sich im Lauf des Lebens personelle Veränderungen ergeben oder die Orientierung an Schulsprachen relevant wird.⁷

Im Feld der *family language policy* Forschung, das sich mit dem der sprachbiographisch orientierten Mehrsprachigkeitsforschung teilweise überlagert, steht die Einbettung von Familiensprachen in ihre soziale Umgebung im Fokus. In vielen Familien geben Elternteile ihre gemeinsame oder jeder seine Sprache an die Kinder weiter, die sich von der Umgebungssprache unterscheiden (können). In anderen haben die Eltern selbst zwei Sprachen, die sie miteinander und mit dem Kind verwenden und in wieder anderen Fällen entscheiden sich Eltern(teile) vor allem in der Umgebungssprache zu kommunizieren und ihre eigenen Erstsprachen nicht im selben Maß an die Kinder weiterzugeben. Wie gestalten Eltern und Kinder ihre Umgebung? Welche Entscheidungen werden, oft basierend auf eigenen Erfahrungen mit Mehrheits- oder Minderheitssprachen, getroffen und wie werden diese ausgehandelt? Dafür bedarf es neben den Aufnahmen in familiären Settings, beim Spielen oder Essen, auch Interviews und Gesprächen über die Motivationen der Beteiligten. Welche Handlungen setzen Eltern bewusst? Wie beschreiben Kinder die Sprachen ihrer Umgebung? Welche Pläne und Erfahrungen haben Personen im Zusammenhang mit ihren vielen verschiedenen Sprachen? Dieser Zugang wird als *Spracherleben* bezeichnet und das sich so entwickelnde *sprachliche Repertoire* umfasst nicht nur die Kompetenzen von Sprecher:innen, sondern eben auch das Wissen über Sprachgebrauch, ihre bisherigen Erfahrungen und Emotionen und ihre Vorstellungen für die Zukunft.⁸ Sich den eigenen Kindern in einer oder mehreren Sprachen zuzuwenden, begründet enorm wichtige Beziehungen. Das sind nicht nur die Beziehung zu Menschen, wie den Großeltern oder Tanten und Onkeln, sondern auch die Beziehungen zu Sprachen, in denen die Familie Geschichte(n) hat und in denen diese Geschichte dokumentiert ist – dazu gehören gerade auch Sprachen, die mit religiösen oder spirituellen Praktiken verbunden sind. Die Sprachen der Liturgie, die besondere Modalität des gemeinsamen Rezitierens, der sorgfältige Umgang mit bestimmten sprachlichen Praktiken: all das vermittelt als Form von Sprache Zugehörigkeit. Die Philosophin Judith Butler⁹ spricht sogar davon, dass wir zur Sprache nur

5 Lanza, Language Mixing.

6 Lane, Language.

7 Ballweg, Expectations.

8 Vgl. Busch, Mehrsprachigkeit.

9 Butler, Giving.

kommen, indem wir von einem Gegenüber adressiert werden – wir werden also angesprochen, um in eine Sprache oder Sprachgemeinschaft einzutreten.

Von der Muttersprache zu Familiensprachen

Für das erste Gegenüber wird im Deutschen (immer noch) die Mutter angenommen, was am alltagssprachlichen Begriff Muttersprache deutlich wird. Dieser weist auf die enge Bindung von Sprachen an Einzelpersonen hin, aber evoziert neben der Konnotation der *ersten* erworbenen Sprache auch eine tiefe *emotionale Bindung* – gerade dieses unklare Begriffsfeld macht den Begriff in der Wissenschaft aber auch umstritten: als Begriff für die Reihenfolge des Erwerbs ist er zu unkonkret (hier bietet sich Erstsprache eher an) und nicht nur die Mutter prägt natürlich die frühkindliche Sprachumgebung. Nahe Bezugspersonen und deren Sprachen in der Familie, aber auch darüber hinaus, die in enger Interaktion mit einem Kind agieren, prägen üblicherweise das sprachliche Repertoire eines Kindes. Die emotionale Verbindung zur Muttersprache, die in der Alltagsverwendung üblich ist, wird etwa von Sprecher:innen marginalisierter Sprachen genutzt, die den Begriff Muttersprache für Sprachen verwenden, die in der Familie präsent sind (oder waren) – was dazu führen kann, dass eine Person ihre Muttersprache gar nicht kann oder auch erst im Erwachsenenalter erlernt. Bildungen wie Vatersprache, Großelternsprache oder auch Geschwistersprache werden von Einzelnen zwar als ad-hoc-Bildungen verwendet, wenn sie konkrete Beschreibungen ihrer familiären Spracherfahrungen machen, aber sie haben sich im Gegensatz zur Muttersprache im Deutschen nicht weithin durchgesetzt (ähnlich wie in Türkisch, Finnisch und Griechisch). In anderen Sprachen sind allerdings durchaus auch Vatersprache (auf Polnisch), Geburtssprache (auf Englisch) oder Heimatsprache (etwa auf Russisch) üblich.

Die verschiedenen Bezeichnungen haben eine Anbindung an Zugehörigkeiten, aber schreiben damit auch bestimmte Erwartungen an die Personen im Umfeld eines Kindes fest. Gerade in mehrsprachigen Kontexten ist der Automatismus, als Muttersprache (nur) die Sprache seiner Mutter zu sprechen, nicht mehr gegeben, und im Zuge von Auseinandersetzungen mit transnationalen Mobilitäten wie etwa Auslandsadoptionen sind die Begrifflichkeiten oft nicht mehr ganz treffsicher. Während die Alltagssprache Sprecher:innen erlaubt, ihre Sprachen nach ihren Vorlieben zu bezeichnen, bleibt für die linguistische Forschung eine Herausforderung in den Überlegungen, welche sprachlichen Aspekte durch die Verwendung bestimmter Begriffe in den Vordergrund gerückt werden. Denn angesichts verschiedener Familienkonstellationen bleibt doch die Erfahrung, dass Kinder vorrangig von jenen lernen, die ihnen als verlässliche Bezugspersonen zugänglich sind: Eltern, Pflege- und Adoptiveltern, aber auch pädagogisches Personal und ältere Freund:innen.

Familien Sprachenpolitiken und intergenerationale Weitergabe

Der Fokus der Forschung zu Familien Sprachenpolitiken (*family language policies*) liegt einerseits auf migrationsbedingt mehrsprachigen Familien und Familien mit regionalen Minderheitensprachen (wie etwa Friesisch oder Sorbisch), aber andererseits auch auf binationalen Partnerschaften bzw. transnationalen Familien. Neben den individuellen Faktoren und sozialen Gegebenheiten ist vor allem der Blick auf das sprachliche Repertoire von jungen und älteren Sprecher:innen interessant.¹⁰ Die Repertoires ver-

Bei aller Veränderlichkeit von Familie und den damit verbundenen Sprachen geht die Forschung aber doch von einer Prämisse aus, und zwar der, dass Spracherwerb zuerst über eine Generationengrenze verläuft: Kinder lernen von Älteren, aber nicht nur von jenen, die ihnen eine Generation voraus sind.

ändern sich immer im Lauf eines Lebens und werden in Teilen von Eltern an ihre Kinder weitergegeben – die Repertoires von Eltern und Kindern sind jedoch nie komplett deckungsgleich. Bei aller Veränderlichkeit von Familie und den damit verbundenen Sprachen geht die Forschung aber doch von einer Prämisse aus, und zwar der, dass Spracherwerb zuerst über eine Generationengrenze verläuft: Kinder lernen von Älteren, aber nicht nur von jenen, die ihnen eine Generation voraus sind. Zum *Problem der Generationen*, wie es Karl Mannheim bereits am Beginn des 20. Jahrhunderts formuliert hat, möchte ich an dieser Stelle etwas ausführlicher werden.

Eine Generation ist weniger eine exakte Gruppe oder Dauer, sondern eine bestimmte Relation, die vom deutschen Philosophen Dilthey als ‚innerlich erfahrbar‘ beschrieben wird¹¹– sie ergibt sich aus einer „Gegenüberstellung von quantitativ meßbarer und nur qualitativ erfaßbarer innerer Erlebniszeit“.¹² Mannheim beschreibt aufbauend auf Dilthey fünf Charakteristika der Generationenfolge, die er explizit nicht nur innerhalb biologischer Familien verortet:

- a) das stete Neueinsetzen neuer Kulturträger;
- b) den Abgang der früheren Kulturträger;
- c) die Tatsache, daß die Träger eines jeweiligen Generationszusammenhanges nur an einem zeitlich begrenzten Abschnitt des Geschichtsprozesses partizipieren;
- d) die Notwendigkeit des steten Tradierens (Übertragens) der akkumulierten Kulturgüter;
- e) die Kontinuierlichkeit des Generationswechsels.

Die kontinuierliche Veränderung der Generationen erfordert also, dass Sprecher:innen permanent interagieren (e), um neue Mitglieder zu integrieren (a) und alte zu verabschieden (b, c) und somit das gesammelte und produzierte Wissen weiterzugeben (d). Umgelegt auf die Erforschung sprachlicher Praktiken bedeutet das, stets Momentaufnahmen einer Abfolge intergenerationaler Erfahrungen zu beleuchten. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft treffen also in der Frage der Familien Sprachen aufeinander und müssen berücksichtigt werden, um Sprachverwendung, -erhalt oder -verlust zu verstehen. In gewisser Weise ist dieses Ver-

¹⁰ Busch, Mehrsprachigkeit.

¹¹ Dilthey, Aufbau.

¹² Mannheim, Problem, Zitat ebd. 163: Distanzen zwischen biologischen Generationen (Großeltern/ Eltern/Kinder) sind in verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich ausgeprägt – die Zugehörigkeit zu einer sozialen Generation (Gen Z/Boomer/...) ergibt sich hingegen aus der Gleichzeitigkeit bestimmter Erfahrungen.

ständnis in Modellen des Spracherhalts bzw. der Revitalisierung von nicht (mehr) genutzten, marginalisierten Sprachen eingeschrieben: die Vitalität von Sprachen wird nicht zuletzt damit verknüpft, ob Kinder diese noch erlernen bzw. sie in allen Bereichen des Lebens, schriftlich und mündlich, verwendet werden¹³. Während die Rede von Großeltern, Eltern und Kindern relativ alltagsnah erscheint, sind die damit einhergehenden Vorstellungen von abgeschlossenen, klar abgrenzbaren Generationen in der Realität wenig anwendbar.

Auch die Idee der unidirektionalen Sprachweitergabe – nur von Älteren zu Jüngeren – kann kritisiert werden: Suslak¹⁴ hat dies, in Anlehnung an Mannheim, als *soziolinguistisches Problem der Generationen* beschrieben. Meek¹⁵ liefert dafür ein eingängiges Beispiel aus der Northern Athapascan Community in Kanada: in der relativ kleinen Gemeinschaft mit nur noch wenigen aktiven Sprecher:innen der Minderheitensprache wurden große Anstrengungen unternommen, für die Kinder Möglichkeiten des Sprachenlernens zu organisieren. Großeltern beteiligten sich im Schulunterricht, erzählen Märchen und Geschichten und wirken so als Sprachvorbilder. Dennoch stellten die Lehrkräfte fest, dass die Kinder nur wenig aktiv sprachen, und als sie sich auf die Suche nach Erklärungen machten, schilderten einige Kinder ihre Wahrnehmung, dass durch die besonders aktive Rolle von Älteren in der Gemeinschaft die Sprache als Privileg der Älteren verstanden wurde. Um sich also respektvoll gegenüber den Älteren zu zeigen, fühlten sich die Kinder nicht in der Position, die Sprache selbst (auch potentiell noch nicht immer adäquat) zu verwenden. Die in der Gesellschaft marginalisierte Sprache war also dahingehend schützenswert, dass sie gemeinsam mit anderen Privilegien erst von der jeweiligen Großelterngeneration genutzt werden dürfte – und die Kinder erwarteten, eines Tages auch zu dieser Generation zu gehören. Die von den Lehrenden nicht intendierte Konsequenz der Einbindung von Gemeindeälteren zeigt die enge Verflechtung von Sprachen, Alter und Rollenerwartungen, die gerade von Kindern oft sehr differenziert wahrgenommen werden. In Schulumgebungen in Deutschland und Mitteleuropa ist es vielleicht weniger die Generationenzugehörigkeit, aufgrund derer sich Kinder als illegitime Sprecher:innen fühlen, aber eine enge Verbindung von familiärer Herkunft und Sprachkompetenz ist oft zu beobachten: einsprachige Kinder werden als Modell für Deutsch herangezogen und Kinder mit (zusätzlichen) Familiensprachen neben Deutsch bleiben viele Jahre lang als Lerner:innen markiert, selbst wenn Deutsch ihre stärkste (und oft einzige) Bildungssprache ist.¹⁶ Gleichzeitig werden sie, qua familiärer Anbindung und oft nicht aufgrund ihrer eigenen Sprachkompetenzen, als Auskunftspersonen für ‚ihre‘ Sprachen adressiert, was vor allem im Fall von Unsicherheiten zu einer doppelten Marginalisierung führt.

Im folgenden Teil steht darum im Vordergrund, wie sich Geschwisterrelationen auf Sprachen und Sprachgebrauch auswirken, da sie eben gerade innerhalb derselben Generation angesiedelt sind und somit die wahrscheinlich längste Beziehung in einer Biographie darstellen.

13 Fishman, Language Shift.

14 Suslak, Problem.

15 Meek, Respecting.

16 Vgl. Gamper / Purkarthofer / Schroeder, Sprachliche Bildung.

Sprachen in der Familie und darüber hinaus – Wichtige Einflüsse im Spracherwerb

Kinder orientieren sich bereits als Ungeborene an sprachlichen Strukturen und Stimmen, die sie umgeben, und können sehr schnell nach der Geburt bekannte von unbekanntem Sprachen bzw. Stimmen unterscheiden.¹⁷ Während die meisten Untersuchungen zum frühkindlichen Spracherwerb (d. h. ab Geburt bis etwa zum Alter von drei Jahren) anhand von Eltern- bzw. Mutter-Kind-Interaktionen stattfinden, berichten mehrsprachige Familien häufig von der veränderten Sprachsituation für zweite und weitere Kinder. Geschwisterrelationen wirken

Mit dem Kindergartenbesuch des/r älteren Kinder wird die Mehrheitssprache häufig relevanter bzw. tritt in Konkurrenz zu den anderen Sprachen in der Familie.

sich auf Sprachen und Sprachgebrauch aus, da sie gerade innerhalb derselben Generation angesiedelt sind und somit die wahrscheinlich längste Beziehung einer Biographie darstellen.

In der dyadischen Eltern-Kind-Situation sind geplante Sprachhandlungen, etwa die Verwendung der ‚schwächeren‘ Sprache, und intentional gestaltete Sprachumgebungen in den Minderheitensprachen, für die sich Eltern bewusst entscheiden, leichter umzusetzen. Mit dem Kindergartenbesuch des/r älteren Kinder wird die Mehrheitssprache häufig relevanter bzw. tritt in Konkurrenz zu den anderen Sprachen in der Familie. Ein Beispiel aus einem Projekt aus Norwegen¹⁸ sei hier als knappe Illustration gegeben: In dem Gespräch der beiden Eltern (FG_M und FG_F) mit der Interviewerin kommt der Sprachgebrauch in der Familie zur Sprache.

Exzerpt 1¹⁹:

Z1 Int: das wär tatsächlich spannend, ich weiß nicht, wie spricht [die Tochter, Anm. der Aut.] jetzt mit ihm [dem Sohn, Anm. der Aut.]? Deutsch oder

Z2 FG_M: nur Deutsch

Z3 FG_F: jo, jo, manchmal sagt sie/manchmal sagt sie schon irgendwas wie ‚smiler du?‘ sagt sie manchmal

Z4 FG_M: echt?

Z5 FG_F: aber wenn die anderen kinder/also nicht wenn sie allein mit ihm ist dann nicht, aber in der Kita, dann spricht sie mit ihm Norwegisch

Die vierköpfige Familie ist zum Zeitpunkt der Interviews seit einem knappen Jahr in Norwegen und die Tochter besucht seit 10 Monaten den Kindergarten, während der jüngere Bruder dorthin nur beim Abholen mitkommt. Seine Umgebung ist also vorrangig deutschsprachig, während sich die Eltern und die Tochter im Alltag mit Norwegisch, neben Englisch, bewegen. Die Verwendung norwegischer Floskeln (Z3, in diesem Fall übersetzbar als *Da lachst Du*) ist eine typische Brücke, mit der die Tochter ihren Bruder in einer vor allem norwegisch markierten Umgebung integriert. Interessant ist hier auch, dass ein Elternteil von der Abholsituation berichtet und der zweite mit Erstaunen reagiert (Z4): bricht diese Sprachverwendung doch mit den Erwartungen für die Kommunikation in der Familie, also den Familiensprachpolitiken (wie in Z2 berichtet). Diese Erwartungen werden auch vom zweiten Elternteil unmittelbar bestätigt (Z3), bevor ihnen dann nach

17 Tracy, Kinder.

18 Purkarthofer/Steien, Prétendre.

19 Transkriptionskonventionen: , trennt Sinneinheiten, / Abbruch des Wortes bzw. Reformulierung

Wiederholung der Bestätigung mit vielen Unsicherheitsmarkierungen (wie der dreifachen Wiederholung von *manchmal*) etwas entgegengehalten wird. Im weiteren Verlauf des Projekts²⁰ zeigte sich ein durchaus üblicher, zunehmender Sprachwechsel hin zum Norwegischen, das nach Eintritt des jüngsten Kindes in den Kindergarten nun für alle in der Familie eine wichtigere Rolle einnahm. Die vorrangige Sprache in der Familie, vor allem mit den Eltern, blieb weiterhin Deutsch, aber gerade in der Kommunikation der Geschwister wurde Norwegisch immer häufiger.

Mit dem Interesse junger Kinder an den ihnen nahestehenden Älteren ist auch ein großes Interesse an den Sprachen der Älteren verbunden: in Familien, in denen eine andere Sprache gebräuchlich ist, wechseln die Geschwister oft spätestens im Schulalter miteinander in die Schulsprache.

Durch die überfamiliäre Verwendung, nicht zuletzt in ‚wichtigen‘ Kontexten wie dem Kindergarten, wird der Mehrheitssprache größere Bedeutung zugeschrieben, sicher auch bestärkt durch Kommentare, die auch junge Kinder schon in ihrer

Umgebung mitbekommen. Mit dem Interesse junger Kinder an den ihnen nahestehenden Älteren ist auch ein großes Interesse an den Sprachen der Älteren verbunden: in Familien, in denen eine andere Sprache gebräuchlich ist, wechseln die Geschwister oft spätestens im Schulalter miteinander

in die Schulsprache. Neben Sprachideologien hängt das auch oft mit lexikalischen Elementen zusammen, die nur in der Schulumgebung benötigt werden bzw. dann auch nur in dieser bekannt sind (Klassenvorstand, Ganztags, ...).²¹ Unterricht in Herkunftssprachen bzw. eine gut organisierte Einbettung der Familiensprachen in den schulischen Alltag kann diese Transfers entscheidend vereinfachen und auch den Loyalitätskonflikten vorbeugen, in denen sich Kinder wiederfinden können, wenn die Erwartung an sie herangetragen wird, dass ihre jeweils ‚anderen‘ Sprachen in einer Umgebung nicht willkommen sind.²²

Forschungen zum Sprachgebrauch von Jugendlichen zeigen, dass gerade in der Phase der Selbstfindung sich mehrsprachige Realitäten als Ort der Aushandlung der eigenen Positionen anbieten.

Erreichen die Kinder die Übergangsphase der Pubertät, gewinnen schließlich neben den Geschwistern in der eigenen Familie die „Wahlgeschwister“ der Peergruppe an Bedeutung. Forschungen zum Sprachgebrauch von Jugendlichen

zeigen, dass gerade in der Phase der Selbstfindung sich mehrsprachige Realitäten als Ort der Aushandlung der eigenen Positionen anbieten. Der britische Soziolinguist Ben Rampton²³ beschreibt die Sprachwahl von

Jugendlichen als einen kontinuierlichen Prozess, indem die Sprecher:innen auf verschiedene sprachliche Ressourcen, aus ihren Familien, aus Kultur und Musik und aus ihrer *peer group*, zurückgreifen. Einige dieser Stimmen erscheinen zuerst *fremd* und auch für die Jugendlichen kann sich diese Aushandlung anfühlen, als müssten sie sich gegenüber verschiedenen Ansprüchen behaupten. Mit der Zeit entwickeln sich aus den Begegnungen der jugendlichen Sprecher:innen aber besondere Sprachvarianten, die er *contemporary urban vernaculars* oder auch *Multiethnolekte* nennt und damit betont, dass sie nicht nur von Sprecher:innen verwendet werden, die die gleiche Familiensprache sprechen, sondern auch von

20 Vgl. Purkarthofer, Navigating.

21 Vgl. Tracy, Kinder.

22 Vgl. Purkarthofer, Lines.

23 Rampton, Linguistic Practice.

solchen, die einsprachig aufgewachsen sind. Damit werden sie nicht von jenen genutzt, die kein unmarkiertes Englisch sprechen (können), sondern von ein- und mehrsprachigen Jugendlichen, die damit ihre Zugehörigkeit zu einer diversen Gesellschaft vermitteln. Im Deutschen bietet sich als Pendant das von Heike Wiese²⁴ beschriebene *Kiezdeutsch* an, das ausgehend von Deutsch, Türkisch oder Arabisch Einflüsse verschiedener Sprachen kreativ und systematisch kombiniert. In beiden Sprachformen (wie auch in weiteren in vielen Ländern) werden neben dem mehrsprachigen Repertoire auch typische Markierungen aus der gesprochenen Regionalsprache verwendet, also Phänomene, die auch von älteren Sprecher:innen genutzt werden. Dazu gehören sprachliche Merkmale wie ‚sch‘ statt ‚ch‘ oder das Weglassen von Präpositionen. Die Bewertung von Jugendsprachen, wie diese Sprachvarietäten auch genannt werden, bezieht sich typischerweise also nicht auf sprachliche Merkmale, sondern vielmehr bestimmte Stereotype über Jugendliche, wie sie zu jeder Zeit existieren.

Sprachliche und generationale Zusammenhänge

Wenn am Anfang ein Wort steht, dann wird aus den diskutierten Aspekten recht deutlich, dass dieses Wort (und die damit verbundene Sprache) nicht ohne Kontext auftaucht und auch nur in der Auseinandersetzung mit anderen entwickelt. Dennoch: *ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist* (Joh 1,3) und Sprachfragen beschäftigen Familien und ihre Bezugspersonen nicht nur in der frühen Kindheit sondern im Lauf des ganzen Lebens. Sprachen wirken stets sowohl inkludierend als auch exkludierend: bestimmte Merkmale werden innerhalb von Gruppen als vertrauensstiftend wahrgenommen, aber dienen auch der Abgrenzung gegenüber anderen. Die Weitergabe zwischen Generationen, das Lernen von den Älteren aber auch die Veränderung, die durch Jüngere angestoßen wird, spiegeln zusammen mit dem Spracherleben der Sprecher:innen stets soziale Verhältnisse wider. Forschungen zu Familiensprachen und Spracherwerb, besonders unter Voraussetzungen der Mehrsprachigkeit, bieten uns eine Lupe dafür, Menschen in ihren komplexen und sich transformierenden Beziehungen zu verstehen und die Interaktion mit ihrer sozialen Umgebung zu betrachten.

Literatur

Ballweg, Sandra, Anticipating Expectations. Family Language Policy and its Orientation to the School System, in: *International Journal of Multilingualism* 19:2 (2022) 251-268.

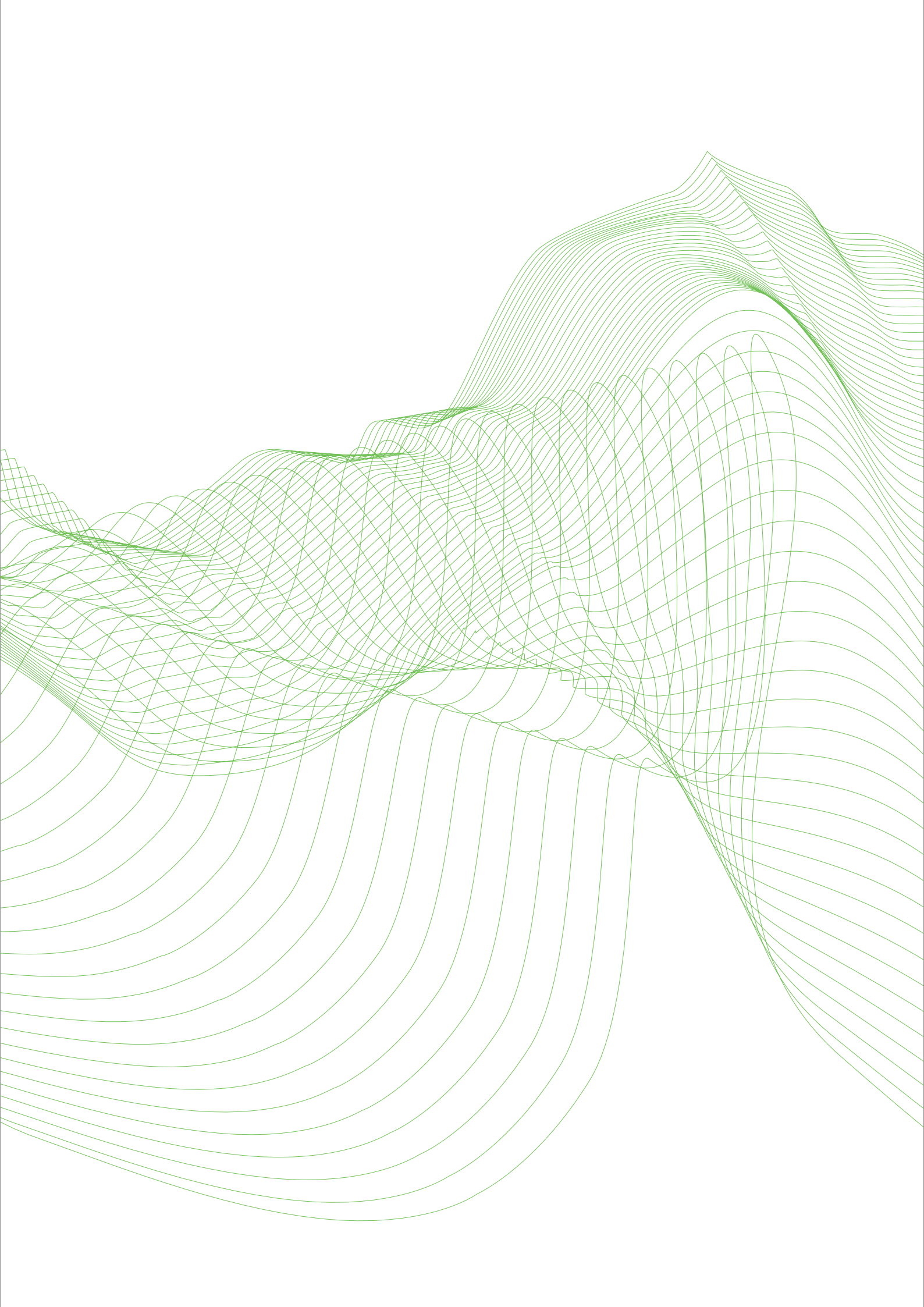
Busch, Brigitta, *Mehrsprachigkeit* (UTB 3774), Wien 3. Aufl. 2021.

Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, New York 2005.

24 Wiese, Kiezdeutsch.

- Dilthey, Wilhelm, Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat, in: *Gesammelte Schriften*, Band 5, Leipzig/Berlin 1924 [1875], 36-41.
- Fishman, Joshua A., *Reversing Language Shift. Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*, Clevedon (England) / Philadelphia 1991.
- Gamper, Jana / Purkarthofer, Judith / Schroeder, Christoph, Sprachliche Bildung und Mehrsprachigkeit in der Schule: eine Begriffskritik, in: *DDS – Die Deutsche Schule* 116:2 (2024) 202–211.
- Lane, Pia, “It feels Like Now This Is in Our Own Language”. Religion, Authenticity and Belonging, in: Pia Lane/Bjørghild Kjelsvik/Annika Bøstein Myhr (Hg.), *Negotiating Identities in Nordic Migrant Narratives. Crossing Borders and Telling Lives*, Cham (CH) 2022, 185-210.
- Lanza, Elizabeth, *Language Mixing in Infant Bilingualism. A Sociolinguistic Perspective* (online edition, Oxford 2023 [1997]), <https://doi.org/10.1093/oso/9780198235750.001.0001>.
- Leopold, W. F., *Speech Development of a Bilingual Child. A Linguist's Record*, 4 Bd., Evanston 1939-1949.
- Mannheim, Karl, Das Problem der Generationen, in: *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie* 7 (1928) 157-185, 309-330
- Meek, Barbara A., Respecting the Language of Elders. Ideological Shift and Linguistic Discontinuity in a Northern Athapascan Community, in: *Journal of Linguistic Anthropology* 17:1 (2007) 23–43.
- Purkarthofer, Judith, Navigating Partially Shared Linguistic Repertoires. Attempts to Understand Centre and Periphery in the Scope of Family Language Policy, in: *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 42:8 (2021) 732–746.
- Purkarthofer, Judith, “2 Lines of Exclusion and Possibilities of Inclusion: A Tale of Two Schools in Austria“, in: Latisha Mary / Ann-Birte Krüger / Andrea S. Young (Hg.), *Migration, Multilingualism and Education. Critical Perspectives on Inclusion*, Bristol / Blue Ridge Summit 2021, 16-34.
- Purkarthofer, Judith / Steien, Guri Bordal, “Prétendre comme si on connaît pas une autre langue que le swahili”. Multilingual Parents in Norway on Change and Continuity in their Family Language Policies, in: *International Journal of the Sociology of Language* 255 (2019) 109-131.

- Purkarthofer, Judith / Plutzer, Verena, Sprachen sind wie Beziehungen, man muss sie pflegen, in: Oliver Gruber / Michael Tölle (Hg.), Fokus Mehrsprachigkeit, Wien 2022, 154-164.
- Rampton, Ben, Linguistic Practice in Changing Conditions, Bristol / Blue Ridge Summit 2022.
- Ronjat, J., Le développement du langage observé chez un enfant bilingue, Paris 1913.
- Suslak, Daniel F., The Sociolinguistic Problem of Generations, in: Language & Communication 29:3 (2009) 199-209.
- Szagun, Gisela, Sprachentwicklung beim Kind. Ein Lehrbuch, Weinheim / Basel 6. Aufl. 2016.
- Tracy, Rosemarie, Wie Kinder Sprachen lernen. Und wie wir sie dabei unterstützen, Tübingen 2008.
- Truan, Naomi, (When) Can I say du to You? The Metapragmatics of Forms of Address on German-speaking Twitter, in: Journal of Pragmatics 191 (2022) 227-239.
- Wiese, Heike, Kiezdeutsch. Ein neuer Dialekt entsteht, München 2012.



Geschwisterlichkeit

familiär – religiös – universal

Ein weiter und facettenreicher Bogen spannt sich von einer biblischen Brüderschar über Franziskus' „fraternitas“ zur „fraternité“ der französischen Revolution und zur „fratellanza“ in den Botschaften von Papst Franziskus. Der folgende Beitrag zeigt auf, wie sich die Idee weltweiter Geschwisterlichkeit bis zur „human fraternity“ der aktuellen UNO entfaltet hat.

Br. Niklaus Kuster

Dr. theol., Kapuziner, lehrt an den Ordenshochschulen PTH in Münster und ESEF in Madrid, am TBI in Zürich, an der Universität Luzern und an der TH Chur

UNO-Welttag der „Human Fraternity“

Zunächst lassen illustrative Beispiele aus den letzten Jahren erahnen, wie weit die bürgerlich proklamierte „fraternité“ der Französischen Revolution zurückliegt und was sie von der Geschwisterlichkeit unterscheidet, welche Weltreligionen heute als Zukunftsperspektive skizzieren. Das aufgeklärt-nationale Programm der Revolution von 1789 scheute sich nicht, Frauen aus den „droits de l’homme“ auszuschliessen und Andersdenkende umzubringen.¹ Diesen Februar sind es sechs Jahre, seitdem die christlich-islamische „Erklärung über die Geschwister-

Dadurch ist eine Vision aus zwei Weltreligionen zu einem Auftrag an die Nationen geworden.

lichkeit aller Menschen“ in Abu Dhabi unterzeichnet worden ist. Der 4. Februar als Tag der Unterzeichnung wurde vom UNO-Generalsekretär im

Folgejahr 2020 zum weltweiten Tag der „Human Fraternity“ erklärt.² Dadurch ist eine Vision aus zwei Weltreligionen zu einem Auftrag an die Nationen geworden. Papst Franziskus und Grossimam Ahmed al-Tayyeb, der als Rektor der Universität Kairo die wichtigste Lehrinstanz des sunnitischen Islam vertritt, berufen sich im gemeinsamen Credo der Erklärung auf den Schöpfer aller Menschen, um zu einer Geschwisterlichkeit ohne Grenzen aufzurufen und diese Vision auch mit handfesten Überlegungen zu konkretisieren.³ Für Papst Franziskus steht dieser Erklärung sein Vorbild Franz von Assisi Pate.⁴ Bei seiner Reise in die arabische Welt erinnerte er im Frühjahr 2019 daran, wie Bruder Franz 1219 in den Fünften Kreuzzug eingegriffen hatte. Politisch erfolglos, führte jene Friedensmission in Ägypten jedoch zu inspirierenden Erfahrungen des christlichen Mystikers mit der islamischen Welt und zur Begegnung mit Sultan Muhammad al-Kāmil im Heerlager am Nil.⁵ Papst Franziskus verdeutlicht den Zusammenhang in seiner Enzyklika „Fratelli Tutti“ vom Oktober 2020: Sie integriert die Botschaft von Abu Dhabi in die katholische Lehre und beruft sich auf die geschwisterliche Vision, die Franz von Assisi für die Menschheit als Ganze und die Schöpfung verkündet hat.⁶

1 Vgl. Gerhard, Menschenrechte, 127–149; Kestenholz, Gleichheit vor dem Schafott; Mousset, Women’s Rights.

2 United Nations, Human fraternity.

3 Die offizielle deutsche Version des Abu-Dhabi-Dokuments ist wenig lesefreundlich und sie enthält auf www.vatican.va trotz einer dem vatikanischen Staatssekretariat zugestellten Mängelliste weiterhin grobe Übersetzungsfehler. So wird etwa „Medienberichterstattung“ (copertura mediatica) mit „medizinischer Versorgung“ wiedergegeben. Für die praktische Arbeit mit der Erklärung findet sich eine korrigierte Version und eine sensiblere Übersetzung in: Kuster, Unser aller Vater, 87–116.

4 Zum franziskanischen Profil des aktuellen Bischofs von Rom: Kuster, Freiheit und Geschwisterlichkeit, 79–94 (= „Franziskus von Rom“).

5 Vgl. Dziri, Der Sultan und der Heilige.

6 Vgl. Papst Franziskus, FRATELLI TUTTI (= FT), 10–11 (Hinführung), 21–23 (FT 1–4) und 203–205 (FT 285).

Geschwister – Freunde – Gefährtinnen

Szenenwechsel zu einem unscheinbaren Praxisbeispiel aus der Schweiz. In der Woche der Religionen vom Herbst 2016 in Zürich fand eine jüdisch-christlich-islamisch-hinduistische Feier mit anschliessendem Dialoggespräch in Wiedikon am Abend des 9. November statt, dem Tag, als Donald Trumps erste Wahl zum Präsidenten der USA feststand. Diese Feier stand im Zeichen der gemeinsamen „Pilgerschaft zu Wahrheit und Frieden“. Die Delegationen der Religionen lasen aus ihren heiligen Schriften und feierten im Zeichen einer dreifachen Verbundenheit: „Geschwister – Freunde – Gefährtinnen“ stand dazu als Motto über der interreligiösen Feier. Geschwister wählen sich nicht aus. Sie sind einander sowohl familiär wie in der Menschheitsfamilie gegeben: glücklich, wenn sie sich verstehen und miteinander wachsen! Freundschaft ist keine Gegebenheit, sondern entsteht, wenn Menschen einander finden, gemeinsame Ziele entdecken und auf dem Weg dahin Kostbares teilen. Wird das Teilen alltäglich, werden Menschen

einander Gefährtinnen und Gefährten. Die zwischenmenschliche Erfahrung lässt sich auf das Miteinander der Religionen übertragen, wie die interreligiöse Feier an jenem Novemberabend im Hören auf die Bibel, den Koran und die Bhagavad Gita eindrücklich bestätigte. Jede dieser heiligen Schriften spricht von der grundlegenden Verwandtschaft aller Menschen, die ihren Ursprung der einen Schöpferkraft verdanken. Jede spricht von Freundschaft zwischen Gott und Mensch sowie zwischen Menschen, und alle vier Religionen kennen den Wert der Gefährtschaft: sei es als Bundesvolk und als Völkerfamilie unterwegs ans verbindende Ziel, als „Leute vom Weg“ in der Frühen Kirche, die alle ethnischen Grenzen überwand, oder pilgernd an Orte, an denen sich die Gemeinschaftserfahrung entgrenzt.⁷

Biblische Brüder und Halbbrüder

Unser Gang durch die Geschichte beginnt in biblischer Vorzeit. Das Volk Israels sah seine religiöse und nationale Identität ideell in zwölf Brüdern wurzeln, die es zu seinen Stammesvätern stilisierte. Diese verdanken sich, zusammen

Das Volk Israels sah seine religiöse und nationale Identität ideell in zwölf Brüdern wurzeln, die es zu seinen Stammesvätern stilisierte.

mit ihrer Schwester Dina, nach den Vätergeschichten einem gemeinsamen Vater und vier verschiedenen Müttern (Gen 30–34). Bereits die Abraham-Erzählung kennt das Motiv, dass ein

Vater mit zwei verschiedenen Frauen Kinder zeugt (Gen 15–21). Die Rückführung Israels und der anderen semitischen Völker auf die Halbbrüder Ismael und Isaak begründet schon früh eine Abgrenzung des Bundesvolkes (hebräisch *'am*) von den anderen Völkern (*gojim*) und speziell von den eigenen Nachbarn.⁸ Während Propheten wie Jesaja und Micha von der Völkerfamilie sprachen, die der eine Gott zu einem grossen Fest auf seinen Berg ruft,⁹ führte ein verschärfter Nationalismus in Israel in den Jahrzehnten nach Jesus zum jüdisch-römischen Krieg (66–70 n. Chr.), zur bleibenden Zerstörung des Tempels und zum Untergang des jüdischen Tempelstaates.¹⁰

Einer ist euer Vater

Die frühe Kirche erinnerte in ihren Erzählungen von Rabbi Jesus, in dem sie den Messias und Gottes Sohn erkannte, an dessen weite Hoffnung: „Viele werden kommen von Ost und West, Nord und Süd, um im Gottesreich zu Tische zu sitzen“ (Lk 13)¹¹. Die vom Auferstandenen ausgesandten Jünger sollen das Evangelium „allen Menschen“ und bis „an die Grenzen der Erde“ verkünden (Mk 16, Mt 28). Das Vaterunser als Schlüsselgebet der christlichen Bewegung verband sich mit einer neuen Geschwisterlichkeit: „Nennt niemanden auf Erden Vater, denn ihr alle seid Geschwister“, rufen sich die multikulturell und multiethnisch zusammengesetzten Gemeinden mit einem Jesuswort in Erinnerung: „[E]iner ist euer aller Vater, der im Himmel!“ (Mt 23). Agape-Feiern der frühen Gemeinden unterstreichen den neuen Familiensinn: Sklavinnen und Sippenoberhäupter setzten sich

7 Die interreligiöse Feier vom 9. November 2016 spiegelt sich in: Kuster, Spiegel des Lichts, 57–67 (= „Geschwister – Freundinnen – Gefährten“). Hier finden sich auch die Quellenangaben zu den Zitaten aus den Heiligen Schriften.

8 Vgl. Fischer, Die Erzeltern Israels.

9 Illustrativ sind die Prophetentexte zur Wallfahrt oder zum Fest der Völker: Jesaja 2 und 25 sowie Micha 4.

10 Vgl. Sasse, Geschichte Israels.

11 Schriftstellen werden nur nach Kapiteln verzeichnet, da die zitierten Verse biblisch auch in ihrem Kontext zu lesen sind.

Agape-Feiern der frühen Gemeinden unterstreichen den neuen Familiensinn: Sklavinnen und Sippenoberhäupter setzten sich geschwisterlich an denselben Tisch.

geschwisterlich an denselben Tisch. In der Ortskirche von Rom segneten mit Pius I. und Kalixtus I. zwei Bischöfe, die aus dem Sklavenstand stammten, im 2./3. Jahrhundert auch vornehme Matronen. Adalbert Hamman kommentiert diese Art von Transformation aus dem neuen Glauben: Die Tatsache, dass wiederholt auch Sklaven die frühe Kirche von Rom leiteten, „beleuchtet besser als alle Statistiken, bis zu welchem Grad die römische Gemeinde Brüderlichkeit verwirklicht hat (...). Man stelle sich die vornehmen Cornelii, Pomponii und Caecilii vor, wie sie den Segen von einem Papst empfangen, der noch das Brandzeichen seines früheren Herrn an sich trägt! So sieht die Revolution des Evangeliums aus: sie wirkt auf die sozialen Strukturen, indem sie das menschliche Herz verwandelt“¹². In der Verfolgung der christlichen Gemeinde von Karthago gingen um 200 mit der vornehmen Perpetua und ihrer Sklavin Felicitas zwei Frauen gemeinsam in den Kerker, die Arena und den Tod, die einander als Taufbewerberinnen Geschwister waren. Im mutigen Bekennen des Glaubens wurden sie auch als Leidensgefährtinnen erfahren, die einander bis in den Tod solidarisch bestärkten.¹³

Mönchsväter und Meister

Der Weg in die Reichskirche machte die christliche Bewegung im 4. Jahrhundert zur Massenreligion und verschärfte zwangsläufig die Hierarchisierung, die schon in der Zeit der staatlichen Verfolgungen eingesetzt hatte. In der asketischen Aussteigerbewegung, in der sich neue Formen des christlichen Zusammenlebens anbahnten, setzte sich schon früh ein meisterlich-hierarchisches Modell durch. Wüstenväter und Wüstenmütter übernahmen eine spirituelle Leadership über einen Kreis von Jüngern oder Jüngerinnen, die ihnen folgten. Antonius (251–356) ging als Abbas und „Mönchsvater“ in die Geschichte ein. Pachomios (287–346), Verfasser der ersten bekannten Klosterregel, erinnert als Generalabt an einen Feldherrn und seine Grossklöster im Niltal liessen Tausende von Mönchen in einer Art religiöser Kaserne mit strikter Disziplin auf engem Raum zusammenleben.¹⁴ Synkletika wird im Meterikon zusammen mit Sarrha und Theodora als lehrende Amma in Erinnerung gehalten.¹⁵ Benedikt von Nursia (480–547) bringt das väterlich-meisterliche Verhältnis zwischen Abt und Mönchen in seiner Regel geschichtsmächtig zum Ausdruck. Ihr Prolog beginnt mit den programmatischen Worten:¹⁶

12 Hamman, Die ersten Christen, 50, und mit erweitertem Blick auf „Das soziale Milieu“: 47–66.

13 Vgl. Seelbach, Perpetua und Tertullian; Rea/Clarke, Perpetua's journey.

14 Vgl. Pachomius, Klosterregeln; Siepen, Weg der Erkenntnis.

15 Vgl. Meterikon; Heine, Spiritualität von Asketinnen. Von den drei prominenten Wüstenmüttern werden Synkletika und Theodora im 4. Jahrhundert und Sarrha im Übergang zum 5. Jahrhundert verortet.

16 Holzherr, Benediktsregel, 41–46.

Obsculta, o fili, praecepta magistri,
et inclina aurem cordis tui
et admonitionem pii patris libenter excipe
et efficaciter comple,
ut ad eum per oboedientiae laborem redeas,
a quo per inoboedientiae desidiam recesseras.

Höre, mein Sohn, auf die Lehren des Meisters,
und neige das Ohr deines Herzens.
Nimm die Ermahnung des gütigen Vaters willig an,
und erfülle sie in der Tat.
So wirst du durch mühevollen Gehorsam heimkehren
zu dem, von dem du dich in tragem Ungehorsam
entfernt hast.

Georg Holzherr weist auf die Wurzeln dieser Eröffnung, die den „Grundton“ der Regel vorgibt, sowie auf die väterliche Rolle und die spirituelle Erfahrung des Meisters hin. Benedikt zitiert eine „Admonitio ad filium spirituale“, die dem Kirchenvater Basilius zugeschrieben wurde, jedoch aus dem südfranzösischen Kloster Lérins stammen dürfte, und folgt auch der italienischen Magisterregel: Der Abt gibt keine neue Lehre weiter, sondern biblische Weisheit, „die von den Vätern interpretiert und auf ein asketisches Leben übertragen wurde. Die Ausdrücke ‚Meister‘ und ‚Vater‘ erinnern aber auch daran, dass niemand Mönch wird, ohne vorher bei einem ‚Mönchsvater‘ in die Lehre gegangen zu sein. Diese Grundregel galt schon unter den Eremiten Ägyptens“¹⁷.

Transformation der Gesellschaft

Das Wort Jesu, nach dem in seiner Bewegung „niemand auf Erden Vater“ oder „Meister genannt“ werde, da der gemeinsame Glaube an den einen himmlischen Vater Geschwisterlichkeit schaffe und Christus der einzige Meister sei (Mt 23), geriet in der monastischen Kultur und durch die Mönchsmission der germanischen Völker auch in der frühmittelalterlichen Kirche weitgehend in Vergessenheit.¹⁸

Der Kontext dieser Neubesinnung, die das Gottes- und Menschenbild radikal veränderte, war zunächst ein wirtschaftlicher und sozialer Umbruch.

Es bedarf des neuen Evangelismus der religiösen Armutsbewegung, die im Hochmittelalter die Evangelien in Spannung zu einer in Reichtum und Macht gefangenen Amtskirche las.

Der Kontext dieser Neubesinnung, die das Gottes- und Menschenbild radikal veränderte, war zunächst ein wirtschaftlicher und sozialer Umbruch. Der Wechsel von der agrarischen Tausch- zur merkantilen Geldwirtschaft ging ab dem 12. Jahrhundert Hand in Hand mit der Wiedergeburt der städtischen Kultur, einer neuen Mobilität, bürgerlichem Bildungsdurst und kirchlich dem neu erwachten Selbstbewusstsein von Laien. Michel Hubaut spricht von einer „eigentlichen soziokulturellen Revolution“¹⁹, die sich zunächst in den italienischen Städten und deren Kommunalordnungen bemerkbar machte. Die hierarchisch-paternalistische Kirche kam dadurch ebenso in Bedrängnis wie die Feudalgesellschaft, deren Ordnung auf Herrschaft und Gefolgschaft basierte. Der französische Franziskaner skizziert in dichter Form, was die Historikerzunft zur Transformation der mittelalterlichen Gesellschaft im neuen Erwachen der urbanen Kultur und zur Bedeutung der evangelischen Armutsbewegung facettenreich aufzeigt. Im Kapitel über „die Lage der Kirche zur Zeit von Franziskus“ hält er Folgendes fest:²⁰

Franziskus und seine *fraternitas*

Da die feudal-klerikale Kirche mit ihrer Verkündigung des Evangeliums das einfache Volk und die bürgerliche Gesellschaft nicht mehr erreichte, „machten sich christliche Laien dies zum Auftrag“. Eine breite evangelische Bewegung entfaltete sich um 1200 rasant: Wanderprediger und Kreise, die das Evangelium selber lasen, sich davon betreffen liessen und es in der Volkssprache unter die

17 Holzherr, Benediktsregel, 47.

18 Vgl. Angenendt, Religiosität im Mittelalter; Angenendt, Frühmittelalter.

19 Hubaut, François et l'Église, 10.

20 Hubaut, François et l'Église, 7–41; wir fassen Kernaussagen aus dem französischen Original zusammen (29–32 und 38–41).

21 Die folgenden Darlegungen stützen sich

Menschen brachten. „Es zeigte sich ein unbändiger Durst nach neuer Einfachheit, evangeliumsgemässer Armut und geschwisterlichen Beziehungen“, wie sie im Ideal der Urkirche aufscheinen. Diese Bewegungen gingen von den neuen sozialen Schichten aus: „Handwerkern, Gewerbetreibenden und Kaufleuten. [...] Den Humiliaten oder Armen Lombarden, den katholisch Armen, den Waldensern und verwandten Aufbrüchen war gemeinsam, dass sie christliche Gemeinschaft geschwisterlich gestalten, sich entschieden am Evangelium ausrichten und der Sehnsucht einer sich neu gestaltenden Gesellschaft antworten wollten“. „All diese Aufbrüche in Europa sind [...] Ausdruck einer tiefen Vitalität, einer neu sprudelnden Energie und vielfältiger Bewegungen, die sich im Wunsch fanden, sowohl sozial wie religiös ein neues Zusammenleben zu verwirklichen. Franz von Assisi ist geprägt von dieser Gesellschaft im Umbruch, städtisch und mobil: Er, der Laie und weder Priester noch Mönch ist, wird eine neue Art des religiösen Lebens erfinden, nicht mehr eingeschlossen in Klöstern, sondern als Wanderbewegung von Brüdern. Strassen und Plätze sind die Orte geworden, wo das Leben spielt und wo Menschen und Ideen zirkulieren, und eben da gilt es das Evangelium zu leben. In den rasant wachsenden Städten siedeln sich seine *fraternités* nicht in den alten Zentren an, nicht im Schatten der Kathedralen, sondern an der Peripherie, ausserhalb der Mauern, in den neuen Vorstädten.“ Und „in einer Gesellschaft,

In einer Kirche, in der die gelehrte und oft stereotype Predigt die Volksmassen nicht mehr berührt, erfindet er neue Arten der Verkündigung.

in der die Ideen sich auf neuen Wegen immer schneller verbreiten, wählt er die neuen Kommunikationsmittel seiner Zeit. Franz selbst schreibt Briefe an die Lenker der Völker. In einer Ge-

sellschaft, in der neue soziale Milieus und Lebenswelten entstehen, sendet er seine Brüder, in diesen mit den eigenen Händen zu arbeiten. In einer Kirche, in der die gelehrte und oft stereotype Predigt die Volksmassen nicht mehr berührt, erfindet er neue Arten der Verkündigung und lässt seine Brüder das Evangelium wie Spielleute auf den Stadtplätzen in das Leben der Menschen sprechen. In einer Kirche, in der sich Laien zusammentun und sich immer häufiger in Bruderschaften emanzipieren, sorgt er für deren Begleitung und Ermutigung und schafft ihnen Gefässe fern der häretischen Gruppen“.

Franz fordert jedoch auch die Gesellschaft heraus, wo diese gegen die Werte des Evangeliums verstösst: „Gegen den neuen Kult des Geldes, der Rentabilität und der materialistischen Sinnsuche verwurzelt er seine geschwisterliche Bewegung im Vertrauen auf die nicht käufliche Bundestreue Gottes, die grosse Liebe, die freiwillige und lebensfrohe Armut und die Christusbefolgung. In einer kriegerischen und konfliktreichen Gesellschaft stehen seine Brüder gewaltlos für den Frieden ein, den Christus bewirkt. In einer Gesellschaft, in der sich der Stärkere gewissenlos gegen die Kleinen durchsetzt, lässt Franz seine Brüder dienen und an der Seite der Ausgeschlossenen leben. In einer Gesellschaft, die sich in soziale Schichten untergliedert und aufsplittert, gründet er eine *fraternitas*, die alle trennenden Schranken aufhebt und in der sich Adelige und Bürgerliche, Gelehrte und Bauern, Laien und Kleriker brüderlich und gleichwertig verbinden [...]. In einer Kirche, die in ihren Strukturen erstarrt ist, lehnt Franz jede Form von Vorrangstellung oder Ehrentitel ab: Vater, Abt, Prior, Oberer!“ Und „in einer Kirche, die sich vom



Islam bedroht fühlt und von Rache, Kreuzzug und bewaffneter Eroberung träumt, ruft Franz zur Mission mit leeren Händen auf, einem ökumenischen Dialog *avant la lettre*“.

Geschwisterlichkeit aus dem Evangelium

Wie tief diese franziskanische Prophetie in einer Geschwisterlichkeit aus dem Evangelium wurzelt,²¹ zeigen einige Schlüsseltexte auf, mit denen Franz von Assisi (1182–1226) seine Brüder, Klaras Schwestern, alle Gläubigen und schliesslich „alle Menschen, wo auch immer auf Erden“ ermutigte. Im Brief an seine Brüder scheut der Ordensgründer sich nicht, den berühmten ersten Satz im Prolog der Benediktregel umzuformulieren:²²

Benedikt von Nursia

Höre, mein Sohn,
auf die Lehren des Meisters,
und neige das Ohr deines Herzens.
Nimm die Ermahnung des gütigen Vaters
willig an,
und erfülle sie in der Tat.

Franz von Assisi

Hört, ihr Söhne Gottes und meine Brüder,
und vernehmt meine Worte mit euren Ohren!
Neigt das Ohr eurer Herzen
und folgt der Stimme des Gottessohnes!
Bewahrt Seine Gebote mit allen Fasern eures Herzens
und erfüllt Seine Räte in vollkommener Gesinnung.

Stellt sich Benedikt als Abt und Meister sorgsam über den jungen Mönch als seinen spirituellen Sohn, tritt Franz ganz in den Kreis seiner Brüder, die alle Söhne Gottes sind. Eine radikal geschwisterliche Sicht von Welt, Menschen und *fraternitas* lässt ihn mit dem Evangelium (Mt 23,8–10) auf jede Art menschlicher Meister und Väter verzichten. Gewiss streben auch Mönche ein radikales Leben in der Nachfolge Christi an, wozu die „Vorschriften des Magisters und die Mahnungen des Vaters“ anleiten sollen. Für Franz stellen jedoch die „Räte und Gebote“ des Gottessohnes die eigentliche und einzige wahre Regel dar: Der Doppelausdruck steht damals für das Evangelium in seiner Ganzheit, das Franz wie die Apostel „auf den Fussspuren Jesu“ zu leben ermutigt.²³

Die Lebensform von Klaras Schwestern fasst Franz in einen einzigen Satz zusammen, der Geschwisterlichkeit gleich in allen drei göttlichen Personen verwurzelt. Diese „*forma vivendi*“ der Schwestern entsteht in den Anfängen von San Damiano, das sich im Gegensatz zu den Brüdern nicht am Wanderleben der Apostel orientiert, sondern an Marta und Maria von Betanien: sesshaften Jüngerinnen Jesu, die in ihrem offenen Haus gastfreundliche Menschenliebe mit Gottesfreundschaft verbanden. Der komplexe lateinische Satz wird hier in drei Teilsätze gegliedert, um die Kerninhalte deutlicher zum Ausdruck zu bringen:²⁴

„Von Gott inspiriert, habt ihr Schwestern
euch zu Töchtern des himmlischen Vaters gemacht
und dient in ihm dem erhabenen König und der höchsten Autorität;

grundlegend auf den Beitrag zum internationalen Symposium der Universität Fribourg über Franziskanische Impulse zur interreligiösen Begegnung vom 4.-5. Mai 2012: Kuster, *Der eine Gott*, 13–34.

²² Übersetzt aus dem Urtext in der neuen kritischen Edition: Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, 210: „Audite, Domini Filii et fratres mei, et auribus percipite verba mea (Apg 2,14). Inclinate aurem (Jes 55,3) cordis vestri et obedite voci Filii Dei. Servate in toto corde vestro mandata eius et consilia eius perfecta mente implete“. Vgl. mit der oben zitierten lateinischen Fassung des ersten Prologverses in der Benediktregel.

²³ Vgl. Kuster, *Barfuss*, 39–64; Kuster, *Franz und Benedikt*, 185–228.

²⁴ Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, 380; und deutsch: *Franziskus-Quellen (= FQ)*, 68.

²⁵ Im lateinischen Wortlaut: „*fecistis vos filias et*

und ihr habt euch als Geliebte dem Heiligen Geist innig verbunden,
indem ihr das Evangelium Christi vollkommen (arm wie seine Jünger) lebt;
daher verspreche für mich und meine Brüder,
euch ebenso wie ihnen immer in sorgsamer Liebe verbunden zu sein“.

Diese Lebensform aus den Jahren 1212–1214 bringt auf dichteste Art das franziskanische Verständnis von Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit zum Ausdruck. Der Text beginnt mit der „*inspiratio divina*“. Die Lebenswahl der Schwestern verdankt sich der Initiative der göttlichen Geistkraft. Wo diese wirkt, „da ist Freiheit“ (2 Kor 3). Die Freiheit von Klaras Schwestern drückt sich in überraschend aktiven Verbformen aus: Die Schwestern machen sich entschlossen zu Töchtern Gottes, verheiraten sich mit dem Heiligen Geist und wählen die

Die Gleichheit von Klaras Schwestern wurzelt in ihrer Würde, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft und Bildung gemeinsam Töchter Gottes und ihm als wahrer Autorität verpflichtet zu sein.

radikale Nachfolge Christi.²⁵ Die dritte Beziehung spielt auf Jesu Rat an den Reichen und seine Zusage an den Jüngerkreis an: Wer dem Rabbi radikal folgt, wird hundertfach Geschwister erhalten (Mk 10; Mt 19). Päpstliche

Schreiben verwenden damals „*affectu paterno*“ lauter passive Verbformen, wenn sie vom Leben der Schwestern und ihrer Gottesbeziehung sprechen, und Isolation in strikter Klausur tritt an die Stelle der Christusbefolgung.²⁶ Die Gleichheit von Klaras Schwestern wurzelt in ihrer Würde, unabhängig von ihrer sozialen Herkunft und Bildung gemeinsam Töchter Gottes und ihm als wahrer Autorität verpflichtet zu sein. Klara wird daher ihre Prager Freundin Agnes, Schwester des böhmischen Königs Wenzel I., ermutigen, „vom Geist Gottes gerufen“ und allein „dem Höchsten verpflichtet“ sich durch keine menschliche Autorität von ihrem Weg abbringen und daran hindern zu lassen, „den armen Christus arm zu umarmen“²⁷. Geschwisterlichkeit spricht in der Lebensform von San Damiano schliesslich explizit aus der Zusage von Franz, seinen Schwestern ebenso wie seinen Brüdern sorgsam verbunden zu sein.

Jahre später zeigt Franz, dass seine geschwisterliche Vision über die eigene Bewegung hinaus alle Gläubigen einbezieht und in einem weiteren Schritt alle Menschen umfasst, welcher Religion oder Nation auch immer. Zunächst vertieft sein Rundbrief an die christlichen Gläubigen (*carta ad fideles*) die Grundbeziehungen zu den drei göttlichen Personen. Der Kerntext ist in der deutschen Ausgabe mit dem Titel „Vom Glück der neuen Familie Gottes“ überschrieben:²⁸

ancillas altissimi summi Regis Patris caelestis, et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti Evangelii“.

26 Ein geradezu erschütterndes Beispiel bietet Gregor IX. in einem Brief von 1238 an Klara, in dem er diese Lebensform der Frühzeit in seinem Sinn umformuliert: Klara-Quellen (= KQ), 379–382. 27 KQ 27–28; dazu: Kreidler-Kos/Kuster/Röttger, Christus arm umarmen, 73–139.

28 FQ 132 (2 Gl 48–53), Paolazzi, Francisci Assisiensis Scripta, 194.

29 FQ 136–137, Paolazzi, Francisci Assisiensis Scripta, 148–151.

Und auf all jenen Männern und Frauen
(die um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur
hilfreich begegnen) [1 Petr 2,13]
wird der Geist des Herrn ruhen [Jes 11,2],
und er wird sich in ihnen eine Wohnung und Bleibe schaffen [Joh 14,23].
Und sie werden Töchter und Söhne des himmlischen Vaters sein,
dessen Werke sie tun.
Und sie sind Geliebte, Geschwister und Mütter unseres Herrn Jesus Christus.

Seine Geliebten sind wir, wenn die gläubige Seele
 durch den Heiligen Geist mit Jesus Christus verbunden wird.
 Seine Geschwister sind wir ja, wenn wir den Willen seines Vaters tun,
 der im Himmel ist.
 Seine Mütter sind wir, wenn wir ihn durch die Liebe
 und ein reines Gewissen in unserem Herzen und Leibe tragen;
 wir gebären ihn durch ein heiliges Wirken, das anderen als Vorbild leuchtet.

Entgrenzter Geschwistersinn

Nachdem Franz mit seiner Friedensmission in den Fünften Kreuzzug eingegriffen und in Ägypten den Islam kennengelernt hatte, weitete sich seine geschwisterliche Vision auf alle Menschen aus. Die Erfahrung von Gottesfreundschaft und tiefer Humanität in der islamischen Welt liess den Mystiker erkennen, dass Gottes Geistkraft auch in anderen Religionen wirkt.

Zurück aus Ägypten, schlägt Franz im Rundbrief an die Lenker der Völker und „an alle Menschen“ vor, überall auf Erden von der *salāt*, dem Alltagsgebet im Islam, zu lernen: Gläubige in allen Völkern und Religionen werden „brüderlich“ gebeten, mindestens einmal am Tag in ihren Alltagsgeschäften innezuhalten und die eine verbindende Mitte zu finden: „den Höchsten“, von dem jeder Friede ausgeht. In diesem Rundbrief „wünscht der kleine Bruder Franz, in Gott euer aller Diener [...] allen Menschen, zu denen dieses Schreiben gelangt, Lebensfülle und Frieden“²⁹. Weder Papst noch Kaiser richteten sich damals so universal an alle Menschen auf Erden.

Er suchte statt Streitgespräche einen brüderlichen Dienst anzubieten, statt Kampf Dialog, statt heiligen Krieg die gewaltlose Suche nach Frieden.

Das Bewusstsein, eine Menschheitsfamilie zu sein, in der alle zur Gottesliebe berufen sind, spricht kurz nach der Begegnung mit dem Islam auch aus einem Gebet, das Franz in die Regel von 1221 einfügt und mit einer glühenden Einladung verbindet: dass „alle Nationen und alle Menschen wo auch immer auf Erden, die sind und sein werden“ gemeinsam mit den Brüdern „aus ganzem Herzen Gott den Herrn lieben“³⁰.

In einem anderen Abschnitt ruft die Regel – in klarem Widerspruch zum Kirchenrecht und den Kreuzzugspredigten der damaligen Papstkirche – zum friedfertigen Zusammenleben mit Menschen andern Glaubens auf. Der Mystiker aus Assisi ist der erste Christ, der die interreligiöse Begegnung in das Programm seiner Gemeinschaft aufnimmt. Seine Ordensregel ermutigt dazu, geschwisterlich unter Andersgläubigen zu leben, mit ihrer Kultur vertraut zu werden, durch friedfertiges Leben zu wirken und erst aus dieser Erfahrung heraus – *inshallah*, „wenn es Gott gefällt“ – auch Glaubensfragen anzusprechen. Das Missionskapitel der Regel zeugt von einer Spiritualität, die dem heutigen interreligiösen Dialog Wege weist. Im Widerspruch zu seiner Kirche sieht Franz in den Muslimen nicht Ungläubige und Teufelssöhne, sondern Gottes Geschöpfe. Er selbst wagte sich unbewaffnet zu ihnen und stellte sich als *christianus* vor. Er suchte statt Streitgesprächen

30 FQ 91 (NbR 23), Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, 282–287.

31 FQ 81–82 (NbR 17); dazu Lehmann,

Franziskanische Mission, 238–271; Jeusset, Dieu

einen brüderlichen Dienst anzubieten, statt Kampf Dialog, statt heiligem Krieg die gewaltlose Suche nach Frieden, statt Verteufelung Verständigung, statt gewaltsamer Unterwerfung der Anderen die eigene geschwisterliche Unterordnung.

Um offen zu sein für Gottes Wirken in der anderen Religion, verzichtete Franz nach seiner Ägyptenerfahrung auf jede negative Wertung des Islam.

Nicht von der kirchlichen Lehre oder von missionarischem Eifer geleitet, sondern *inspirazione divina* sollen Brüder in die Welt des Islam gehen.

Nicht Kampf gegen, sondern Leben

unter Andersgläubigen ist ihr Ziel. Franz verwendet dazu das lateinische Verb *inter-esse*: ein engagiertes „unter ihnen leben“. Um offen zu sein für Gottes Wirken in der anderen Religion, verzichtete Franz nach seiner Ägyptenerfahrung auf jede negative Wertung des Islam – im Kontrast zu antiislamischen Kontroverstheologen. Schliesslich stellte der Ordensgründer sich und seine Brüder in den Dienst Andersgläubiger: „Will ein Bruder von Gott bewegt unter die Sarazenen gehen, soll er mit der Erlaubnis seines Ministers gehen [...]. Die Brüder aber, die hinausziehen, können in zweifacher Weise vom Geist geleitet unter ihnen leben. Die erste Art besteht darin, dass sie weder Streit noch Zank beginnen, sondern ‚um Gottes willen jeder menschlichen Kreatur‘ dienstbar sind und bekennen, dass sie an Christus glauben“³¹.

Weltreligionen in Assisi und „Friede allen Menschen“

Was mystisch Erfahrene schon im Mittelalter beherzigten,³² wird von der katholischen Kirche offiziell erst Jahrhunderte später im Zweiten Vatikanischen Konzil bekannt. Die höchste Versammlung der Kirche erklärt 1965 in „Nostra Aetate“: Da „alle Völker [...] ja eine einzige Gemeinschaft“ bilden und „Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen“ lässt, erstrecke sich seine „Güte [...] auf alle Menschen“ und es werden einmal „alle Völker in seinem Licht wandeln“ (NA 1). Die Erklärung schliesst, nachdem sie die grossen Weltreligionen gewürdigt hat, mit dem Credo, dass Gott „Vater aller“ Menschen ist, und dem Aufruf, die Gläubigen sollen „mit allen Menschen Frieden halten, so dass sie in Wahrheit Söhne und Töchter (*fili*) des Vaters sind, der im Himmel ist.“ (NA 5).

21 Jahre nach dieser Öffnung seiner Kirche für den interreligiösen Dialog lud Papst Johannes Paul II. Kirchen, Welt- und Naturreligionen zu einem gemeinsamen Friedensgebet in Assisi. Ganz im Sinne von „Nostra Aetate“ beteten die Delegationen im Oktober 1986 vor der Franziskuskirche gemeinsam im Kreis für eine friedlichere und gerechtere Welt.³³ Diesem Friedensgebet der Kirchen und Religionen folgten jährlich weitere in verschiedenen Städten der Welt, und prominente in Assisi: 1993 im Zeichen des Balkankrieges, 2002 nach dem Terroranschlag vom 11. September 2001 auf New York und 2011 auf Einladung Benedikts XVI. zu 25 Jahren seit dem ersten Weltfriedensgebet in der Stadt von Bruder Franz. Der Gastgeber schrieb in seiner Rede das Konzil fort. Sprach jenes in „Nostra Aetate“ noch zurückhaltend von „einem Strahl jener Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet“, bezeichnet Benedikt XVI. alle Religionen und

est courtoisie; Hoerberichts, Feuerwandler.

32 Von christlicher Seite lässt sich neben Franz von Assisi auch Caterina von Siena nennen, von islamischer Seite die Sufimystiker Dschaläl ad-Dīn Muhammad Rumi und Yunus Emre, alle aus dem 13./14. Jahrhundert.

33 Vgl. König/Waldenfeld, Friedensgebete von Assisi; Melloni, Da „Nostra Aetate“, 63–89.

34 Vgl. Comunità di Sant'Egidio, Lo spirito di Assisi.

35 Vgl. Papst Franziskus, *Laudato si'*, darin LS 62–100.



Kirchen als „Pilgernde zu Wahrheit und Frieden“. Auch seine eigene Kirche sei unterwegs zu tieferer Wahrheit und umfassendem Frieden, und agnostische Menschen würden als Suchende alle Religiösen ermutigen, auf der Suche zu bleiben. Pilgernde sind unterwegs zum alles verbindenden Ziel nicht Gegner, sondern Gefährtinnen, die voneinander lernen und sich ermutigen können.³⁴

Von Jerusalem nach Abu Dhabi

Papst Franziskus setzt diesen Weg beherzt fort: Zu seiner Amtseinsetzung waren im Frühling 2013 Delegationen anderer Kirchen und Religionen zugegen. Bei seiner Reise nach Israel und Palästina liess er sich zum Gebet an der Klagemauer von zwei Freunden, einem Imam und einem Rabbi, begleiten. Kurz danach lud er an Pfingsten 2014 zusammen mit dem ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. Israels Staatspräsident Shimon Peres und den Palästinenserpräsidenten Mahmud Abbas zu einem Friedensgebet für den Nahen Osten in die Vatikangärten. Die jüdischen,

Menschen jeder und ohne Religion, speziell aber politisch Verantwortliche sind aufgerufen, nach Kräften zu einer Kultur der Toleranz, der Gerechtigkeit und des Friedens beizutragen. Dazu gilt es alle nationalen und religiösen Extremismen, alles Unrecht, Terror und Gewalt, Unterdrückung und Exklusion zu überwinden.

christlichen und islamischen Gebete machten deutlich, dass Geschwister aus drei Religionen vor demselben Vater im Himmel stehen. Die Enzyklika „Laudato si“ von Pfingsten 2015 fordert die Menschheit im 2. Kapitel auf, von der „Weisheit der Religionen“ zu lernen: Diese ver helfe

dazu, den sozial und ökologisch zerstörerischen Utilitarismus zu überwinden.³⁵ Bereits einleitend verdeutlicht der Papst, dass moderne Menschen von Franz von Assisi eine neue Beziehungsfähigkeit lernen können: „zärtliche Liebe“ zu allen Geschöpfen und in dieser neuen Vertrautheit auch „die Sprache der Geschwisterlichkeit und der Schönheit“, nicht die „von Herrschern, Konsumentinnen und Ausbeutern“³⁶.

Am Friedenstreffen der Religionen, das im Herbst 2016 in Assisi stattfand, verzichtete Franziskus auf die Gastgeberrolle, die er der Comunità di Sant’Egidio und der franziskanischen Familie überliess, um sich als Vertreter der grössten Kirche geschwisterlich in den Kreis der Religionen einzureihen.³⁷ Die christlich-islamische „Erklärung zur Geschwisterlichkeit aller“ Menschen markiert einen nächsten grossen Schritt: Die Unterzeichner stehen für die zwei bedeutendsten Weltreligionen, vertreten die höchsten Lehrinstanzen der grössten Konfessionen und richten eine freundschaftlich erarbeitete Botschaft an die ganze Menschheit. Menschen jeder und ohne Religion, speziell aber politisch Verantwortliche sind aufgerufen, nach Kräften zu einer Kultur der Toleranz, der Gerechtigkeit und des Friedens beizutragen. Dazu gilt es alle nationalen und religiösen Extremismen, alles Unrecht, Terror und Gewalt, Unterdrückung und Exklusion zu überwinden. Das Schreiben, das vom Adressaten her an den Brief von Bruder Franz „an die Lenker der Völker und alle Menschen“ erinnert, beginnt mit einem

36 LS 11; der Vatikan lernt erst im Vorfeld der Enzyklika „Fratelli tutti“, das lateinische Wort *fraternitas*, italienisch *fratellanza* und englisch *fraternity*, deutsch mit „Geschwisterlichkeit“ zu übersetzen und gendersprachlich sensibler zu werden.

37 Vgl. Burigana, La Pace di Assisi.

38 Nach der Übersetzung in Kuster, Unser aller Vater, 103.

programmatischen Credo: „Der Glaube lässt Gläubige in anderen Menschen Brüder und Schwestern sehen, die unterstützt und geliebt werden. Aus dem Glauben an Gott, der das Universum, die Geschöpfe und alle Menschen – aufgrund seines Erbarmens – mit gleicher Würde erschaffen hat, sind Gläubige gerufen, diese menschliche Geschwisterlichkeit zum Ausdruck zu bringen. Sie tun es, indem sie die Schöpfung und das ganze Universum bewahren und jeden Menschen unterstützen, besonders die am meisten Bedürftigen und die Ärmsten.“³⁸

„Fratelli tutti“ – Geschwister ohne Grenzen

Die zweite franziskanische Enzyklika, am Franziskusfest 2020 am Grab des Poverello in Assisi unterzeichnet, integriert die christlich-islamische Erklärung von Abu Dhabi in die katholische Lehre.³⁹ Mit „Fratelli tutti“ aktualisiert und konkretisiert Franziskus von Rom zugleich die Vision seines Vorbildes in die heutige Zeit. Kapitel 8 geht über das Motto von Hans Küngs Weltethos hinaus, das sich „Friede unter den Nationen“ durch „Friede unter den Religionen“ erhofft:⁴⁰ Franziskus schreibt über „die Religionen im Dienst an der Geschwisterlichkeit in der Welt“ u. a.:

- „Offenheit gegenüber dem Vater aller“ und nicht „Vernunft für sich allein ist imstande, die Gleichheit unter den Menschen zu begreifen“ und „Geschwisterlichkeit zu schaffen“ (FT 272).
- „Aufrichtige Gottsuche“ in allen Religionen hilft, „uns alle als Weggefährten zu begreifen, als Brüder und Schwestern“ (FT 274).
- „Zwischen den Religionen ist ein Weg des Friedens möglich“, denn „Gottes Liebe ist für jeden Menschen gleich, unabhängig von seiner Religion“ (FT 281).

Die erste Aussage kann sich implizit auf die *fraternité* der französischen Revolution beziehen, die im Licht der aufgeklärten Vernunft formuliert und nationalistisch umgesetzt wurde, die „grande nation“ bald aber mit Terror und Europa mit Kriegen überzog.⁴¹ Die zweite Aussage nimmt das Pilgerbild des Friedentreffens von Kirchen und Religionen in Assisi auf. Sprach Benedikt XVI. von Pilgernden zu Wahrheit und Frieden, fügt Franziskus die grundlegende Verwandtschaft von Menschen aller Religionen „als Brüder und Schwestern“ hinzu: Gefährtinnen können sich verlieren, Geschwister sich höchstens einander entfremden. Die dritte Aussage erinnert an jüdische Propheten wie Jesaja und Micha, aber auch an den Sufimystiker Yunus Emre aus dem 13. Jahrhundert⁴² und an Franz von Assisi mit Kapitel 23 der ersten Regel. Was für Geschwister in einer Familie gilt, trifft auch auf die universale Geschwisterlichkeit zu: „Wie sehr muss unsere Menschheitsfamilie lernen, in Harmonie und Frieden zusammenzuleben, ohne dass wir alle gleich sein müssen“ (FT 100).

39 Zur islamischen Seite und Vorgeschichte dieser historischen Erklärung: Leimgruber, Vom Koran.

40 Küng, Weltethos, 41–62: „Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden“ (Grundlegung am 1. Kolloquium der UNESCO mit Religionsvertretern in Paris).

41 Es war der Schreckensherrscher Maximilien de Robespierre, der "liberté, égalité, fraternité" auf die Banner der Nationalgarden schreiben lassen wollte und schriftlich verbreiten liess: Discours sur l'organisation des gardes nationales, Paris 1790; zur Genese des Mottos: Michel Borgetto, La Devise: "Liberté, Égalité, Fraternité", Paris 1997.

42 Zu Yunus Emre (1240-1321): Emre, Ausgewählte Gedichte; Kuster/Rudolf von Rohr, Innere Tiefe, 143–144.

Literatur

- Angenendt, Arnold, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart, ¹1995.
- Angenendt, Arnold, Geschichte der Religiosität im Mittelalter, Darmstadt 1997.
- Bacht, Heinrich (Hg.), Pachomius. Klosterregeln. Gebote, Gebote und Weisungen, Gebote und Entscheidungen, Gebote und Gesetze, St. Ottilien 2010.
- Bagin, Martirij/Thiermeyer, Andreas-Abraham (Hg.), Meterikon. Die Weisheit der Wüstenmütter, Augsburg 2004.
- Berg, Dieter/Lehmann, Leonhard (Hg.), Franziskus-Quellen (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung. 1), Kevelaer 2009, ²2014 (= FQ).
- Borgetto, Michel, La Devise: „Liberté, Égalité, Fraternité“, Paris 1997.
- Burigana, Riccardo, La Pace di Assisi. 27 ottobre 1986. Il dialogo tra le religioni trent'anni dopo, Milano 2016.
- Comunità di Sant'Egidio, Lo spirito di Assisi. Dalle religioni una speranza di pace, Cinisello Balsamo 2011.
- Dziri, Amir/Hilsebein, Angelica/Khorchide, Mouhanad/Schmies, Bernd (Hg.), Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019), Münster 2021.
- Die Benediktsregel – Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt von Georg Holzherr, Fribourg ⁶2005.
- Die Friedensgebete von Assisi, mit einer Einleitung von Franz König und einem Kommentar von Hans Waldenfels, Freiburg i. Br. 1987.
- Fischer, Irmtraud, Die Erzeltern Israels. Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12–36 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 222), Berlin/New York 1994.
- Francisci Assisiensis Scripta – Francesco d'Assisi: Scritti. Edizione critica a cura di Carlo Paolazzi, Grottaferrata 2009.
- Gerhard, Ute, Menschenrechte auch für Frauen. Der Entwurf der Olympe de Gouges, in: Kritische Justiz 20 (1987) 127–149.
- Hamman, Adalbert, Die ersten Christen, Stuttgart 1985.

- Heine, Maria, Die Spiritualität von Asketinnen. Von den Wüstenmüttern zum städtischen Asketintum im östlichen Mittelmeerraum und in Rom vom 3. bis zum 5. Jahrhundert (Theologie der Spiritualität 13), Münster 2008.
- Hoerberichts, Jan, Feuerwandler. Franziskus und der Islam, Kevelaer 2001.
- Hubaut, Michael, Saint François et l'Église, Paris 2007.
- Jeusset, Jean Gwénolé, Dieu est courtoisie. François d'Assise, son Ordre et l'Islam, Rennes 1985.
- Kestenholz, Salomé, Die Gleichheit vor dem Schafott. Porträts französischer Revolutionärinnen, Darmstadt 1991.
- Kreidler-Kos, Martina/Kuster, Niklaus/Röttger, Ancilla, „Den armen Christus arm umarmen“. Das bewegte Leben der Klara von Assisi: Antworten der aktuellen Forschung und neue Fragen, in: Bernd Schmies (Hg.), Klara von Assisi. Zwischen Bettelarmut und Beziehungsreichtum. Beiträge zur neueren deutschsprachigen Klara-Forschung (Franziskanische Studien 51), Münster 2012, 73–140.
- Kuster, Niklaus/Rudolf von Rohr, Nadia, Innere Tiefe – grenzenlose Weite. Inspiration aus der franziskanischen Spiritualität, Ostfildern 2022, 143–144.
- Kuster, Niklaus, Barfuss in den Fussspuren Jesu: Zur Mystik des Franz von Assisi, in: Christian M. Rutishauser/Marie-Theres Beeler (Hg.), Porträts grosser Mystikerinnen und Mystiker, Edlibach 2005, 39–64.
- Kuster, Niklaus, Der eine Gott und die vielen Religionen – Die universale Vision des Franz von Assisi, in: Adrian Holderegger/Mariano Delgado/Anton Rotzetter (Hg.), Franziskanische Impulse für die interreligiöse Begegnung (Religionsforum 10), Stuttgart 2013, 13–34.
- Kuster, Niklaus, Franz von Assisi und Benedikt von Nursia. Was Bettelbruder und Mönchsvater spannungsvoll verbindet, in: Verum, pulchrum et bonum (Bibliotheca seraphico-capuccina 81), a cura di Yoannes Teklemariam, Roma 2006, 185–228.
- Kuster, Niklaus, Franz von Assisi. Freiheit und Geschwisterlichkeit in der Kirche (Franziskanische Akzente 6), Würzburg ³2023.
- Kuster, Niklaus, Spiegel des Lichts. Franz von Assisi – Prophet der Weltreligionen (Franziskanische Akzente 22), Würzburg 2019.
- Kuster, Niklaus, Unser aller Vater. Beten mit Franz von Assisi, Ostfildern 2020.

- Lehmann, Leonhard, Franziskanische Mission als Friedensmission. Ein Vergleich der frühen Quellen, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 92 (2008) 238-271.
- Leimgruber, Stephan, Vom Koran bis zur Erklärung von Abu Dhabi. Christlich-islamischer Dialog mit Fokus auf der Arabischen Halbinsel, Zürich 2023.
- Melloni, Alberto, Da „Nostra Aetate“ ad Assisi 1986. Cornici e fatti di una recezione creativa del Concilio Vaticano II, in: *Convivium Assisiense* 9 (2007) 63–89.
- Mousset, Sophie, *Women’s Rights and the French Revolution. A Biography of Olympe de Gouges*, New Brunswick/London 2006.
- Papst Franziskus, FRATELLI TUTTI. Enzyklika über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, Ostfildern 2020 (= FT).
- Papst Franziskus, *Laudato si’*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus. Die Umwelt-Enzyklika mit Einführung und Themenschlüssel, Stuttgart 2015.
- Rea, Jennifer A./Clarke, Liz, *Perpetua’s Journey. Faith, Gender & Power in the Roman Empire*, Oxford 2018.
- Sasse, Markus, *Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse, Archäologie, Sozialgeschichte, Religions- und Geistesgeschichte*, Neukirchen-Vluyn 2004.
- Schneider, Johannes/Zahner, Paul (Hg.), *Klara-Quellen. Die Schriften der heiligen Klara, Zeugnisse zu ihrem Leben und ihrer Wirkungsgeschichte (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung. 2)*, Kevelaer 2013 (= KQ).
- Seelbach, Larissa Carina, *Perpetua und Tertullian. Die Märtyrerin und der Kirchenvater*, Jena 2000.
- Siepen, Wolfgang, *Weg der Erkenntnis – Weg der Liebe. Grundzüge eines Vergleichs des spirituellen Meister-Schüler-Verhältnisses beim Buddha und bei Pachomius (Diss. Tübingen)*, Mainz 1992.
- United Nations, *Human fraternity for peace and cooperation*, <https://www.un.org/en/observances/human-fraternityhttps://www.un.org/en/observances/human-fraternity> (30.12.2024).
- Yunus Emre, *Ausgewählte Gedichte, türkisch-dt., übersetzt von Annemarie Schimmel*, Köln 1991.



Der Geschwister- begriff in der christlich- jüdischen Beziehungs- arbeit

Die Anwendung der Geschwistermetaphorik auf das Verhältnis von Judentum und Christentum ist historisch und theologisch fragwürdig und anfällig für ideologische Vereinnahmungen.

Daniel Vorpahl

Dr. phil., arbeitet am Lehrstuhl für Hebräische Bibel und Exegese der
Universität Potsdam

Die sogenannte „Woche der Brüderlichkeit“ war seit 1952 ein zentraler und weithin wahrgenommener Eventbaustein der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit. Im Juni 2023 hat der Deutsche Koordinierungsrat die etablierte Veranstaltungsreihe in „Christlich-Jüdische Zusammenarbeit“ umbenannt, jeweils ergänzt um die aktuellen Jahreszahlen des christlichen und des jüdischen Kalenders. Neben der dadurch betonten thematischen Ausdehnung auf das gesamte Jahr zielte diese Entscheidung vor allem auf den schon lange umstrittenen Begriff der Brüderlichkeit ab. Zur Erklärung seiner Entscheidung schreibt der Deutsche Koordinierungsrat, der Begriff „Brüderlichkeit“ sei „in größer werdenden Kreisen der Gesellschaft nicht mehr anschlussfähig“.¹

Leider erklärt der Deutsche Koordinierungsrat zumindest nicht öffentlich, welche Gesellschaftskreise er bei dieser Entscheidung im Sinn hatte und worin genau die mangelnde Anschlussfähigkeit zu diesen bestehe. Dabei wäre es durchaus aufschlussreich, ob der Begriff der Brüderlichkeit, gemäß früherer Kritik,² allein aus Gründen der Geschlechteregalität bzw. -diversität aufgegeben wurde, oder ob auch der Beziehungsstatus der Geschwisterlichkeit nicht mehr tragfähig erschien. Denn gerade dieser wird in der neueren Diskussion um die Suche nach einer geeigneten Verhältnisbestimmung inzwischen kritisch hinterfragt.³

Im Folgenden möchte ich eben dieser Beziehungsmetapher in Form einer exegetischen Gegenstandsanalyse auf den Grund gehen. Gemeint ist damit weniger eine Analyse der jüdisch-christlichen Beziehungsgeschichte als vielmehr der begrifflichen Bedeutungsdimensionen der Geschwisterlichkeit. Dafür werde ich zunächst beleuchten, mit welcher Verständnis- bzw. Aussagenvielfalt Geschwisterbegriffe in den Anfängen der jüdischen und der christlichen Traditionsbildung zur Anwendung kamen. Vor dem Hintergrund grober Entwicklungslinien der christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte möchte ich anschließend kritisch reflektieren, warum und woraufhin der Geschwisterbegriff im Zuge der christlich-jüdischen Dialogbestrebungen nach dem Zweiten Weltkrieg, unter dem Schatten des Ascheregens der Schoah, als interreligiöser Beziehungsbegriff etabliert wurde. Letztlich werde ich so der Frage nachgehen, inwiefern der Geschwisterbegriff für die christlich-jüdische Beziehungsarbeit geeignet ist, oder eben nicht.

Grundlagen des Geschwisterbegriffs

Der Ursprung des Geschwisterbegriffs liegt in der leiblichen Verwandtschaft von Menschen mit mindestens einem identischen biologischen Elternteil. Unmittelbar übertragen auf die Hebräische Bibel ist betontermaßen darauf hinzuweisen, dass dort in der Tat nicht zwischen Voll- und Halbgeschwistern unterschieden wird.⁴ Anhand des hebräischen Wortlauts der Tora lässt sich zudem aufzeigen, wie zumindest der Begriff Bruder (אָח, *ach*) immer wieder auch auf weitere Verwandtschaftsgrade angewendet wird (z. B. Gen 13,8; 14,14.16; 29,15 u. ö.), obgleich jeweils alternative Verwandtschaftsbegriffe zur Verfügung gestanden hätten.⁵ Auch wenn diese Ausdehnung eines Geschwisterbegriffs zunächst innerhalb der jeweils eigenen Sippe zu beobachten ist, zeigt sich doch, dass geschwister-

1 Deutscher Koordinierungsrat, FAQ – Häufig gestellte Fragen, URL: <https://www.deutscherkoordinierungsrat.de/dkr-wdb-namensaenderung-faq> (18.02.2025).

2 Vgl. Scholz, Die „Genderfrage“, 110.

3 Vgl. knapp Müllner, Antisemitismus, 307.

4 Vgl. Wolff, Anthropologie, 273f.

5 Vgl. Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 90.

liche Beziehungskonnotationen in der Tora keinesfalls auf einer biologischen Blutlinie basieren. Denn als Verwandtschaftskriterium spielt Blut innerhalb der Hebräischen Bibel generell noch keine Rolle.

Ein geteilter Ursprung bzw. gemeinsame Wurzeln kommen als Grundlage der biblischen Anwendung von Geschwisterbegriffen dennoch zum Tragen. Mehr noch als eine Herkunftskategorie ist Geschwisterlichkeit in der Hebräischen Bibel

Mehr noch als eine Herkunftskategorie ist Geschwisterlichkeit in der Hebräischen Bibel demnach eine Zugehörigkeitskategorie.

demnach eine Zugehörigkeitskategorie. Dies zeigt sich etwa dort, wo das Volk Israel in herausfordernden Notlagen mittels der maskulinen Pluralform „Brüder“ (אחים, *achim*) einen

Kollektivgeist zu evozieren sucht (z. B. Ex 2,11; 4,18; Num 20,3 u. Dtn 1,16). Letztlich wird also, wie im Buch Genesis schon auf der Sippenebene, auch auf der Volksebene an eine Verantwortungsgemeinschaft appelliert.⁶ „Das Verständnis gesamtgesellschaftlicher Verantwortung und gegenseitiger Rücksichtnahme basiert innerhalb der Tora demnach auf der direkten Übertragung familialer Strukturen auf das Nationalbewusstsein.“⁷

Allerdings tritt Geschwisterlichkeit in volksätiologischen Erzählungen der Tora, wie jenen zu den Ursprüngen der Ägypter:innen und Kanaanäer:innen (Gen 9–10) oder der Moabiter:innen und Ammoniter:innen (Gen 19,30–38), gleichwohl als betont spannungsreicher Beziehungsbegriff in Erscheinung. Dass ausgerechnet klassische Feindesnationen des Volkes Israel einerseits in ihrem Ursprung diskreditiert, andererseits aber zu Geschwistervölkern erklärt werden, rekuriert auf die nicht zu ändernde Zwangsläufigkeit dieser sehr engen und sehr langfristigen Verwandtschaftsform. Zugleich ermöglicht die Bezugnahme auf ein genuin geteiltes ethisch-normatives Sozialsystem, das Fehlverhalten des Geschwistervolkes umso strenger zu brandmarken, während man einander ausgesetzt bleibt.⁸ Insbesondere das Buch Genesis zeichnet zudem wiederholt in den Erzählungen von Geschwisterkonflikten eine schrittweise Entwicklung von Konfliktstrategien nach bzw. im Hinblick auf den Exodus vor und generiert daraus seine sozial-ethischen Prämissen.⁹

Auch das Neue Testament kennt einzelne Erzählungen rivalisierender Geschwister, generiert daraus jedoch einen anderen ethischen Impetus im Hinblick auf die Konfliktbewältigung. Hermeneutisch zu berücksichtigen ist dabei freilich, dass die neutestamentlichen Erzählungen über leibliche Geschwister zumeist von vornherein den Anspruch eines Gleichnisses (Mt 21,28–32) oder einer exemplarischen Lehrfunktion haben. Erzählungen wie die vom sogenannten verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) oder jene über die Schwestern Marta und Maria (Lk 10,38–42) hinterfragen dabei das Prinzip der Gleichbehandlung ungleicher Menschen auf der Suche nach einer übergeordneten Grundsätzlichkeit, die den Vergleich überwindet. Rainer Kessler spricht bezüglich dieser leiblichen Geschwister im Neuen Testament von einem „Kontrastmotiv“¹⁰. Um eben diesen Kontrast zu schärfen, fungieren hier abermals ausgerechnet Geschwister als Hauptfiguren der Gleichnis- bzw. Lehrerzählungen.

6 Vgl. Vorpahl, *Geschwisterlichkeit*, 92 u. 94f.

7 Vorpahl, *Geschwisterlichkeit*, 95.

8 Vgl. Vorpahl, *Geschwisterlichkeit*, 96.

9 Vgl. Vorpahl, *Geschwisterlichkeit*, 100f.

10 Kessler, *Kinder Israels*, 105.

Weitaus präsenter ist im Neuen Testament jedoch ein sinnbildlich erweiterter Geschwisterbegriff. Paulus etabliert diesen als „Anrede unter der Christusanhängerschaft“¹¹ und übernimmt jenen Sprachgebrauch wohl grundsätzlich aus der Hebräischen Bibel und der dort genealogisch hergeleiteten Identifizierung des Volkes Israel als stammesgeschwisterliche Nachfahren der Erzeltern.¹² Eine entsprechende Rede von Geschwistern wird im Neuen Testament jedoch letztlich auf die heidnische Völkergemeinschaft ausgeweitet (Apg 15,23), wofür abermals Paulus eine Verwandtschaft im Geiste als Basis der Geschwisterlichkeit postuliert (Gal 3,26.29).¹³ Die daraus resultierende Auffassung einer Gotteskindschaft prägt schließlich das sich entwickelnde Christentum in vielgestaltiger Weise.

Eine besonders institutionalisierte Ausgestaltung von Geschwisterlichkeit findet sich innerhalb der christlichen Traditionsgeschichte schließlich in klösterlichen Verantwortungsgemeinschaften. Die kirchliche Gemeinschaft der ‚Gotteskinder‘ erhält dort das Antlitz einer konkreten Gemeindestruktur, wie etwa im Orden der Dominikaner. Deren praxisdemokratische Gemeindeordnung versteht die Brüderlichkeit der Ordensmitglieder als gelebten Zusammenhalt, bei gleichzeitiger Achtung der Würde des Einzelnen aufgrund der anerkannten Gleichheit aller vor Gott.¹⁴ Die Geschwisterlichkeit steht hier also bereits synonym für moralische Grundwerte und fußt zudem auf der gemeinsam geteilten Wurzel einer Gotteskindschaft.

Aus christlicher Traditionsperspektive sind grundsätzlich auch jüdische Menschen in den Geschwisterkorpus der Gotteskindschaft zu integrieren, da sie „an den Gott

Obwohl der Geschwisterbegriff also in beiden Religionen eine prägende Überlieferung und Anwendung gefunden hat, lässt sich aus ihm nicht ohne Weiteres schlussfolgern, inwiefern sie zueinander in einem geschwisterlichen Verhältnis stehen sollten.

Israels glauben“¹⁵. Mehrere Textstellen aus der Hebräischen Bibel bestätigen zudem die Vorstellung eines Vater-Sohn-Verhältnisses zwischen Gott und dem Volk Israel (z. B. Ex 4,22; Dtn 14,1; 32,6 u. Jes 63,16). Praktisch problematisch daran bleibt allerdings,

dass die christliche Vorstellung der Gotteskindschaft letztlich auf der Überzeugung fußt, dass diese „Geschwister in Christus“ (Kol 1,1-2) sind. Jene Glaubensgrundlage teilen jüdische Menschen jedoch nicht.

Umgekehrt lassen sich Menschen christlichen Glaubens nicht grundsätzlich in das Geschwisterverständnis der Hebräischen Bibel einordnen, da sie nicht zur genealogisch gewachsenen Volksgemeinschaft Israel gehören. Obwohl der Geschwisterbegriff also in beiden Religionen eine prägende Überlieferung und Anwendung gefunden hat, lässt sich aus ihm nicht ohne Weiteres schlussfolgern, inwiefern sie zueinander in einem geschwisterlichen Verhältnis stehen sollten.

Zur christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte

Die Rede von Judentum und Christentum als vermeintlichen Geschwisterreligionen entstammt einem Diskurs des 20. Jahrhunderts, der mit den Be-

11 Kessler, Kinder Israels, 106.

12 Vgl. Kessler, Kinder Israels, 107.

13 Vgl. Kessler, Kinder Israels, 109.

14 Vgl. Engel, „Unsere Demokratie“, 310–314.

15 Kessler, Kinder Israels, 110.

strebungen um einen interreligiösen Dialog nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in Gang kam. Dem vorausgegangen ist eine durchaus als toxisch anzusehende Beziehungsgeschichte.

Bereits von der Antike an entwickelte sich ein ausgeprägter Antijudaismus, der an jüdischer Orthopraxie Anstoß nahm, jüdische Rituale zum Anlass für denunzierende Verschwörungsmymen missbrauchte und die Individualität jüdischen Gemeindelebens als menschenfeindliche Arroganz überinterpretierte.¹⁶ Polemisch-theologisch formulierten frühchristliche Schriftgelehrte dies in anti-judaistischen Apologien mit meist heidenmissionarischem Impetus aus und erhoben dabei auch immer wieder mit Blick auf den erlösungsrelevanten Kreuzestod Jesu einen Gottesmord-Vorwurf.¹⁷ In der überlieferten rabbinischen Literatur wiederum finden sich Reaktionen auf das Christentum frühestens im 5. Jahrhundert in Form teils verschleierter Aussagen über die politische Macht Roms (BerR 63,6-7), die seit der Konstantinischen Wende zugleich für das Christentum als einflussreiche Staatsreligion stand.¹⁸ Deutlich abgrenzungsorientierte und diskreditierende Einzelaussagen zum Christentum sind dann aber erst im Babylonischen Talmud überliefert.¹⁹

Während es im Hochmittelalter vereinzelt zum intellektuellen Austausch zwischen jüdischen und christlichen Gelehrten gekommen sein mag, so sind die Beziehungen beider Religionsgemeinschaften in dieser Zeit doch vielerorts von den berüchtigten verschwörungstheoretischen Ritualmord-, Hostienfrevl- und Brunnenvergiftungsvorwürfen gegenüber der jüdischen Bevölkerung geprägt.

Mit der Vertreibung und Tötung jüdischer Menschen etablierten und verfestigten jene christlichen Verschwörungsmymen einen Antisemitismus, der letztlich in dem verheerenden Bestreben des deutschen Nationalsozialismus mündete.

Mit der Vertreibung und Tötung jüdischer Menschen etablierten und verfestigten jene christlichen Verschwörungsmymen einen Antisemitismus, der letztlich in dem verheerenden Bestreben des deutschen Nationalsozialismus mündete, das Judentum

in seiner Gänze auszulöschen. Die Rolle kirchlicher Akteur:innen in dieser Zeit reichte von Duldung und Mittäterschaft bis hin zu Protest und Unterstützung jüdischer Menschen.²⁰ Insbesondere institutionelle Reaktionen der Kirchen fielen jedoch zögerlich und inkonsistent aus, zumal seitens der damals amtierenden Päpste Pius XI. und Pius XII.²¹

Das Grauen der Schoah erschütterte aber auch die christlichen Theologien²² und evozierte letztlich das Bemühen um eine christlich-jüdische Annäherung im interreligiösen Dialog. Aus diesem Diskurs ging, in Reaktion auf die langwierige historische Abgrenzungsgeschichte von Judentum und Christentum, schließlich auch die Etablierung des Geschwisterbegriffs hervor.

Seit 1948 entstanden in Deutschland Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit,²³ deren Ziel es ist, den christlich-jüdischen Dialog kontinuierlich zu fördern. Maßgeblich für die Etablierung des Geschwisterbegriffs zur Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum war zudem die 1965 aus dem

16 Vgl. Jung, Christen und Juden, 37.

17 Vgl. Jung, Christen und Juden, 38f.

18 Vgl. Jung, Christen und Juden, 42.

19 Vgl. Schäfer, Die Geburt, 2f. u. Jung, Christen und Juden, 43f.

20 Vgl. Jung, Christen und Juden, 217–233.

21 Vgl. Jung, Christen und Juden, 227–229.

22 Vgl. Jung, Christen und Juden, 232f.

Zweiten Vatikanischen Konzil hervorgegangene Erklärung *Nostra Aetate*²⁴, die erstmals eine grundsätzliche Anerkennung des Judentums durch die römisch-katholische Kirche zum Ausdruck brachte und konkret den Wert „des brüderlichen Gespräches“ zwischen den Religionen betonte (NA 4).

Seitdem verweisen sowohl die katholische Kirche als auch evangelische und ökumenische Institutionen in Deutschland betontermaßen auf eine Geschwisterlichkeit zwischen Christentum und Judentum. Begründet wird diese zum einen mit gemeinsamen religionsgeschichtlichen Ursprüngen,²⁵ zum anderen mit übereinstimmenden traditionsgeschichtlichen Wurzeln innerhalb der Hebräischen Bibel²⁶ sowie schließlich mit dem erlösungsbiographischen Umstand, dass Jesus jüdisch war.²⁷ Eben diese Grundlagen einer christlich-jüdischen Geschwisterlichkeit will ich im Folgenden im Hinblick auf jenen Beziehungsbegriff kritisch reflektieren.

Grundlagen und Probleme einer christlich-jüdischen Geschwisterlichkeit

Wurzeln für die Rechtfertigung einer Geschwistermetaphorik zur Bestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum werden also zunächst in der biblischen Antike verortet. Demnach sei die Gemeinschaft der Kirche Teil des biblischen Gottesvolkes, aus dem sich das Judentum und das Christentum herausdifferenziert haben,²⁸ wie es auch in Anerkennung des Judentums in *Nostra Aetate* 4 ausformuliert ist. Historisch mag dies für den judenchristlichen Teil

Eine jahrhundertelange missionarische Öffnung und Fortentwicklung haben das heutige Christentum hingegen zu etwas werden lassen, dessen Selbstidentifikation allenfalls mit nostalgischem Verklärungswillen auf das Volk Israel der Tora verweisen kann.

des Frühchristentums zutreffen, der auch innerjüdisch als Gruppierung wahrgenommen wurde.²⁹ Eine jahrhundertelange missionarische Öffnung und Fortentwicklung haben das heutige Christentum hingegen zu etwas werden lassen, dessen Selbst-

identifikation, zumindest religionsgeschichtlich betrachtet, allenfalls mit nostalgischem Verklärungswillen auf das Volk Israel der Tora verweisen kann.

Wenn Thomas Fornet-Ponse hingegen davon spricht, dass beide Religionen „verschiedene Antworten auf die Herausforderungen durch die Tempelzerstörung“³⁰ darstellten, so ist zwar auch dies äußerst verknappt ausgedrückt, historisch und ideengeschichtlich jedoch deutlich näher an der Genese des Christentums als der Versuch, dieses am Bundesschluss während des Exodus Anteil nehmen zu lassen. Beide Religionen erscheinen so betrachtet eher als Kinder ihrer Zeit. In einem Umfeld hybrider religiöser Pluralität setzten langwierige Prozesse einer Bezugnahme auf die Hebräische Bibel einerseits sowie einer Abgrenzung, wenn nicht gar Abstoßung von parallelen Selbstfindungsprozessen auf der anderen Seite ein.³¹ Diese mündeten, auch in Auseinandersetzungen mit Hellenismus, Gnostizismus, Zoroastrismus u. a., in die allmähliche Entwicklung des Frühjudentums und beginnenden Christentums.³² Aus jenen spannungsreichen Findungs- und Konstruktionsprozessen unmittelbar geschwisterlich verbundene Identitäten her-

23 Vgl. Frania, *Defizite*, 159 u. Jung, *Christen und Juden*, 234f.

24 Text lat.-dt. bei Hünermann u. a., *Kommentar*.

25 Vgl. Fornet-Ponse, *Geschwister*, 343f.

26 Vgl. Fornet-Ponse, *Geschwister*, 345f.

27 Vgl. *Deutsche Bischöfe, Über das Verhältnis*, 163f. und Henrix, *Einführung*, 18f.

28 Vgl. Fornet-Ponse, *Geschwister*, 343.

29 Vgl. Jung, *Christen und Juden*, 41 u. 47–52.

30 Fornet-Ponse, *Geschwister*, 343.

31 Vgl. Boyarin, *Abgrenzungen*, 94–107 u. 225f.

Mit der Schoah war die Beziehung von Christentum und Judentum so ungeheuerlich grauenvoll und schmerzhaft geworden, dass es womöglich einer Verwandtschaft bedurfte, um überhaupt je wieder in Kontakt treten zu können.

zuleiten,³³ erscheint durchaus unterkomplex. Würden vergleichsweise die beiden politischen Fronten des Kalten Krieges als verschiedene Antworten auf die Herausforderungen nach dem Zweiten Weltkrieg bezeichnet werden, ergäbe sich daraus auch nicht notwendigerweise eine Geschwisterlichkeit von ideologischem Osten und Westen. Was sich zeitgleich vor einem gemeinsamen Hintergrund entwickelt, ist noch längst nicht verwandt.

Es sei mit diesem Gleichnis nicht zwingend die Geschwisterlichkeit von Christentum und Judentum in Frage gestellt, wohl aber die historisch bedingte Zwangsläufigkeit dieses Beziehungsbegriffs. Stattdessen ist bereits an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass der Geschwisterbegriff von jeher eine gewählte Selbstbezeichnung der christlich-jüdischen Beziehungsarbeit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs war und keine religionsgeschichtliche Erbverwandtschaft. Die jahrhundertelange Beziehungsgeschichte von Judentum und Christentum, die hier freilich nur in Ansätzen skizziert werden konnte, hinterließ zumindest keine deutlichen Spuren einer innigen Geschwisterliebe. Vielmehr müssten die geteilten Erfahrungen gerade auf Rivalität, Abgrenzung oder die Durchsetzung individueller Rechtsansprüche als Merkmale von Geschwisterlichkeit verweisen. Denn in der Tat ist Geschwisterlichkeit ein Grundkonflikt angeborener Konkurrenz um Ressourcen physiologischer und sozialer Grundbedürfnisse.³⁴

Mit der Schoah war die Beziehung von Christentum und Judentum so ungeheuerlich grauenvoll und schmerzhaft geworden, dass es womöglich einer Verwandtschaft bedurfte, um überhaupt je wieder in Kontakt treten zu können. „Der interreligiöse Dialog ist [folglich] ein wichtiges Instrument zur Wiedergutmachung jüdischer Verletzungen in der Vergangenheit“³⁵, ohne dass diese dabei relativiert und einseitig überwunden werden darf, wie Dalia Marx hervorhebt.³⁶

Wenn Rupert Frania also mit Blick auf antijudaistische Stereotype erklärt, christliche Identität könne nicht „auf Kosten der Juden“³⁷ hergestellt werden, so sollte dies auch für die Verwendung des Geschwisterbegriffs gelten. Metaphorische Verbrüderung kann hier nicht dem Zweck dienen, etwa die Geschichte des Christentums vom Antijudaismus reinzuwaschen. Eine konfliktschlichtende „Berufung auf die Brüderlichkeit“ funktioniert auch in Erzählungen der Tora (Gen 13,8; 29,15; 31,37 u. 19,7-10) „als Vertrauensgrundlage, zur Einforderung gewisser Rechte“³⁸, allerdings nur innerhalb der eigenen Volksgruppe. Gerade weil aber aus einer Geschwisterlichkeit auch soziostrategische Vorteile abgeleitet werden können, gilt: Die Funktionalität des Geschwisterbegriffs innerhalb der christlich-jüdischen Beziehungsgeschichte ist stets im Bewusstsein um den Konstruktionscharakter der Geschwisterlichkeit zu hinterfragen.

Selbst für dessen metaphorische Anwendung reicht die Feststellung von Gesinnungsparallelen nicht aus, sondern es bedarf eines geteilten Ursprungs, um sich von einer gemeinsamen Wurzel her zu verstehen. Erst daraus folgt auch die

32 Vgl. Boyarin, Abgrenzungen, 299f. u. 308–316 sowie Schäfer, Die Geburt, 35.

33 Vgl. Fornet-Ponse, Geschwister, 343.

34 Vgl. Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 101f.

35 Marx, Einige Gedanken, 34.

36 Marx, Einige Gedanken, 35.

37 Frania, Defizite, 159.

38 Vorpahl, Geschwisterlichkeit, 91.

Verbindlichkeit, dass sich jemand Geschwister nicht aussuchen kann. Im Hinblick auf eine solche Zwangsläufigkeit der Beziehungsgrundlage wird im Rahmen des christlich-jüdischen Dialogs besonders häufig auf die Hebräische Bibel bzw. das sogenannte Alte Testament als „gemeinsame[r] Glaubensquelle“³⁹ verwiesen. Dabei sollte jedoch nicht außer Acht bleiben, dass die auf jene Schriften bezogenen Identitätsanteile des Christentums lange Zeit darin bestanden, sich aus dieser Herkunft im Hinblick auf die Zukunft des Neuen Testaments zu emanzipieren. Dies führte zu einer Übersteigerung des sogenannten Alten Testaments, insofern dessen Erfüllung im Neuen Testament verortet wurde, wofür das Christentum eine vom Judentum grundverschiedene Deutungshoheit über deren Schriften für sich reklamierte.⁴⁰

Das Christentum kann die Hebräische Bibel demnach nicht in gleicher Weise als identitätsstiftend verstehen wie es das Judentum tut, sondern hat stets der eigenen Glaubensprämisse zu folgen, dass deren Offenbarung erst im Neuen Testament zur Erfüllung gelangt. Mitunter erwuchs daraus sogar „ein christlicher Exklusivanspruch auf diese Schriften, [die] in Christus und Kirche zur Vollendung gekommen“⁴¹ und demnach ausschließlich in einer christologischen Lesart recht zu verstehen seien. Mit dieser „Inanspruchnahme der Heiligen Schriften Israels durch die Kirche“⁴² war im Laufe der christlichen Schriftauslegungsgeschichte auch der Grundstein für ein antijudaistisches Gedankengebäude gelegt worden. Wenngleich heute christlicherseits Verständnismodelle entworfen werden, die Antijudaismen entgegenwirken sollen,⁴³ lässt sich jene Traditionsgeschichte christlicher Schriftauslegung doch nicht ausblenden, wenn von der Hebräischen Bibel als einem geschwisterlich geteilten Quellenkorpus die Rede ist.

Es gibt sogar vereinzelte christliche Stimmen, die den kanonischen Status des sogenannten Alten Testaments im Christentum des 21. Jahrhunderts als eine Art übergreifiger Aneignung ablehnen. Stattdessen solle das Christentum die Hebräische Bibel lediglich als „als Dokument einer religionsgeschichtlich vor dem Christentum aufgetretenen Religion achten“.⁴⁴ Zur Vollständigkeit dieser theologisch durchaus problematischen Betrachtung gehört allerdings auch, die Relevanz der Hebräischen Bibel im Judentum bis zum heutigen Tage anzuerkennen und zu berücksichtigen. Allein schon die in der Tora dokumentierte Befreiung aus Ägypten, die an den Bund geknüpften Gebote sowie die Basis einer festtagszyklischen Zeitordnung sind im Judentum maßgeblich identitätsstiftend. Folglich hat die Hebräische Bibel, auch wenn sie in beiden Religionen präsent ist, im Judentum einen bei weitem anderen Stellenwert als im Christentum, wo sie im Lichte der Anerkennung Jesu und des Neuen Testaments allzuoft ein Gegenstand hermeneutischer Abgrenzungsbestrebungen war oder noch immer ist.⁴⁵

Neben dem historisch gemeinten Rekurreren auf eine geteilte heilige Schrift ist schließlich auch die Aussage vom Glauben an denselben Gott im Diskursfeld des christlich-jüdischen Dialogs gang und gäbe.⁴⁶ Dabei ist diese Prämisse mit Blick auf das Judentum alles andere als selbstverständlich, insofern „eine Vergöttlichung Jesu“⁴⁷ im Widerspruch zur jüdischen Ein-Gott-Verehrung steht. Dem gesellte sich dann im 4. Jahrhundert n. d. Z. auch noch der christliche heilige Geist hinzu.⁴⁸

39 Deutsche Bischöfe, Verhältnis, Nr. 1.

40 Vgl. Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 41.

41 Kampling, „Von der Notwendigkeit“, 375.

42 Kampling, „Von der Notwendigkeit“, 376.

43 Z. B. Schmitz, Exegese; Frevel, „Die Juden“.

44 Hailer, Christologie, 93.

45 Vgl. Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 42.

46 Vgl. Hailer, Christologie, 104.

47 Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 43.

48 Vgl. Talabardon, Jüdisch-christlicher Dialog, 43.

Folglich fragt etwa Rainer Hauke: „Kann der trinitarische Gott wirklich der eine Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt werden?“⁴⁹ und konstatiert ein christliches Monotheismusproblem.⁵⁰ Denn in erster Linie ist die christliche Aussage vom Glauben an ein und denselben Gott eine Behauptung, die die Differenzen zwischen der trinitarischen Gotteswahrnehmung und dem Erscheinungsbild des Gottes Abrahams verwischt. Statt eines solchen „theologischen Imperialismus“, fordert Hauke, sollte das Christentum jedoch dem Judentum „zugestehen, sich

Mit dem Einbringen des Geschwisterbegriffs wird ein verbindlicher Beziehungsursprung zum Ausdruck gebracht und nicht etwa eine Wahlverwandtschaft angeboten.

und die Beziehung zueinander selbst zu definieren.“⁵¹ Mit dem Einbringen des Geschwisterbegriffs wird ein verbindlicher Beziehungsursprung zum Ausdruck gebracht und nicht etwa

eine Wahlverwandtschaft angeboten. Die Verwendung dieses Begriffs ging und geht indes initiativ und vorrangig von christlichen Akteur:innen aus.

Als problematisch betrachtet Dalia Marx zudem, dass der christlich-jüdische Dialog, insbesondere in Deutschland, von Christ:innen im Allgemeinen aus einer viel stärker theologisch konnotierten Perspektive geführt wird als von jüdischer Seite, wo es „generell eine geringere Auseinandersetzung mit Theologie im engeren und im abstrakteren Sinne gibt. Juden sind im Allgemeinen daran interessiert, wie Glaubenssätze und Meinungen in der Welt in unseren Taten zum Ausdruck kommen“,⁵² so Marx. Jüdischen Menschen gehe es vorrangig um einen Dialog, der Kenntnis und Verständnis für das Judentum vermittelt, ohne dieses zu objektifizieren. Ein solcher Austausch sollte dem Antisemitismus entgegenwirken und Gewalttaten sowie Verletzungen der Vergangenheit gewissermaßen reparieren bzw. für die Zukunft verhindern. Erschwerend hinzu kommt für die Aufrechterhaltung eines christlich-jüdischen Dialogs, dass beide Religionen enorm vielfältig sind, nicht nur in ihren Denominationen, sondern insbesondere in ihren Meinungsbildern von der eigenen und der anderen Rolle im Dialog. Christlich-jüdische Dialoge gibt es folglich viele, ohne dass sie in Generalunion zu ein und denselben Gesprächszielen beitragen würden.

Des Weiteren relevant für die Beurteilung der christlich-jüdischen Beziehungsdynamik dürfte ein Umstand sein, auf den Susanne Talabardon mit Blick auf christlich-jüdische Dialogbemühungen hinweist: „Oft unterhalten sich Expertinnen und Experten über Jahre hinweg miteinander, ohne dass dieser (trotzdem wichtige und fruchtbare) Austausch Konsequenzen für die theologische und halachische Reflexion der Mehrheit in jüdischen und christlichen Strömungen beziehungsweise Konfessionen oder aber für die gemeindliche Praxis hätte.“⁵³ Hinzu kommt, dass Talabardons binäre Geschlechterdifferenzierung nicht darüber hinwegtäuschen sollte, dass „das jüdisch-christliche Gespräch [jahrzehntelang] eine männerdominierte Angelegenheit“⁵⁴ war. Exemplarisch dafür steht etwa die Anrede von Papst Johannes Paul II. bei seiner für den christlich-jüdischen Dialog ebenfalls als wegweisend angesehenen Synagogenansprache in Rom am 13. April 1986, welche ausschließlich männliche Adressaten kennt.⁵⁵

49 Hauke, *Glauben*, 462.

50 Hauke, *Glauben*, 463. Vgl. zur Trinitätsproblematik nach dem Konzil von Nizäa auch Striet, „Judentum“; Ansorge, *Juden*.

51 Hauke, *Glauben*, 468.

52 Marx, *Einige Gedanken*, 34.

53 Talabardon, *Jüdisch-christlicher Dialog*, 41. Vgl. dazu auch Scholz, *Die „Genderfrage“*, 122.

54 Scholz, *Die „Genderfrage“*, 109.

55 Vgl. Papst Johannes Paul II., „Ihr seid“, 194.

Die Verbindung im Trennenden suchen – ein Fazit

In fachtheologischen Auseinandersetzungen mit dem christlich-jüdischen Dialog begegnet immer wieder ein Sinnspruch Schalom Ben Chorins, der von Thomas Fornet-Ponse folgendermaßen zitiert wird: „Der Glaube Jesu eint uns, aber der Glaube an Jesus trennt uns.“⁵⁶ Dieser griffige Ausspruch birgt allerdings einen Logikfehler, insofern er wohl darauf abzielen will, dass der historische Jesus jüdischen Glaubens war. Der vermeintlich mit dem Judentum einende Faktor bliebe dann aber Jesus selbst und nicht dessen Glaube, da Christ:innen diesen jüdischen Glauben eben nicht teilen.

Fornet-Ponse erklärt Ben Chorins Aussage damit, dass Jesu Wortlaut in Kontinuität zur antik-jüdischen Schriftgelehrtentradition zu betrachten sei, während seine Gottessohnschaft in Diskontinuität dazu auf die christliche Eschatologie verweise.⁵⁷ Diese im Kern zutreffende Einsicht aber macht Jesus nicht zum verbindenden Element zwischen den Religionen, sondern zum trennenden. Bereits im Jahre 2007 war diese Art der Abgrenzung zwischen Jacob Neusner und Benedikt XVI. von letzterem als Dialog missverstanden worden. Dabei hatte Neusner bereits 1993 insbesondere mit Blick auf die matthäische Bergrede argumentiert, dass Jesus die Kompetenzen eines Schriftgelehrten überschreite, weil er gegenüber der Tora eine Autorität beanspruche, die ihm nicht zustehe.⁵⁸ Benedikt XVI. hatte eben jene Ich-Autorität Jesu dann 2007, gemäß des christlichen Prophetieverständnisses, als eine dem Gottessohn verliehene Vollmacht erklärt⁵⁹ und Neusners Buch als überaus wichtig für den christlich-jüdischen Dialog gelobt.⁶⁰

Rainer Hauke bringt entgegen derartiger Aushandlungsversuche klar zum Ausdruck: „Der Glaube an Christus verbindet Christen mit Gott – und trennt sie zugleich von der jüdischen Tradition. Der durch Christus vermittelte Glaube an den einen Gott lässt die Christen zwar an denselben Gott wie die Juden glauben – aber das ist (nur) die christliche Perspektive“⁶¹. Hauke stellt konsequenterweise in Frage, ob sich das Judentum „diese Antwort wirklich gefallen lassen kann, ohne seinen Protest dagegen anzumelden.“ Schließlich wartet die von Judentum und Christentum geteilte Geschichte mit etlichen Anlässen für einen solchen Protest auf. Und insbesondere im Kontext des religiösen Geschwister-Diskurses gehört dazu, dass von katholischer Seite erst 1965, Jahre nach der Schoah, mit der vatikanischen Konzilserklärung *Nostra Aetate* die anhaltende Gültigkeit des Gottesbundes mit dem Volk Israel offiziell anerkannt wurde.⁶² Bis dahin hatte sich insbesondere das deutsche Christentum konfessionsübergreifend nur zögerlich zur sogenannten „Judenfrage“ geäußert⁶³ und sich bei anhaltendem Missionsanliegen⁶⁴ gewissermaßen damit einverstanden erklärt, dass von der eigenen Geburtsstunde an das jüdische Geschwisterkind bestenfalls zur „Adoption“ freigegeben worden war.

Da der Geschwisterbegriff ein basales Minimum an ursprünglicher Verbundenheit als gegeben voraussetzt, ist er als Beziehungsmetapher für das christlich-jüdische Verhältnis vor allem eine christliche Notwendigkeit, um angesichts der eigenen Antisemitismustradition und der Rolle der Kirchen während der Schoah überhaupt

56 Ben-Chorin, Schalom, Bruder Jesus. Mensch – nicht Messias. München 1972, 12, zit. nach Fornet-Ponse, Geschwister, 344.

57 Fornet-Ponse, Geschwister, 344.

58 Vgl. Neusner, A Rabbi, 30f., 50 u. 71.

59 Vgl. Benedikt XVI., Jesus, 134-137, 143 u. 152.

60 Vgl. Benedikt XVI., Jesus, 99 u. 134-137.

61 Hauke, Glauben, 469; folgendes Zitat ebd. 470.

62 Vgl. II. Vatikanum, Erklärung, 160 sowie dazu Fornet-Ponse, Geschwister, 345.

63 Vgl. Jung, Christen und Juden, 243 u. 250f.

64 Vgl. Jung, Christen und Juden, 251.

mit dem Judentum in einen Austausch treten zu können. Der Geschwisterbegriff impliziert eine geteilte genetische Ursprungsgeschichte statt der Feststellung einer reinen Gesinnungsgemeinschaft. Und diese braucht es als Grundlage eines christlich-jüdischen Dialogs. Wer mit Verweis auf einen solchen Ursprung von Geschwistern spricht, muss aber auch berücksichtigen, dass es dafür des Einflusses jeweils zweier Elternteile bedarf, die nicht alle identisch sein müssen. Wenn

Der Geschwisterbegriff impliziert eine geteilte genetische Ursprungsgeschichte statt der Feststellung einer reinen Gesinnungsgemeinschaft.

die altisraelitische Tradition als eine Art „Mutterreligion“ von Judentum und Christentum angesehen werden mag, so ist auch nach deren geistesgeschichtlichen „Väterkulturen“

zu fragen, die über hellenistische Philosophie, römische Glaubenskultur und gnostische Strömungen, bis hin zu zoroastrischen Einflüssen reichen mögen. Vor diesem Hintergrund mag die Vorstellung von Halbgeschwistern sogar passender erscheinen. Andererseits entstanden beide Religionen parallel zueinander und sind doch keine Zwillinge. Denn sie wurden eben nicht geboren, sondern sind in langwierigen, komplexen Entstehungsprozessen geworden.

Nicht weniger wichtig dürfte sein, die Geschwistermetapher als christlich-jüdisches Beziehungsmodell weder überzustrapazieren noch zu einseitig auszuleuchten. Ein Blick auf tatsächlich geteilte Ursprünge, wie die Schöpfungstradition oder das Gebot der Nächstenliebe, muss auch in den Blick nehmen, wie unterschiedlich mit diesen Gemeinsamkeiten umgegangen wurde und wird. Die Beziehungsgeschichte von Christentum und Judentum ist konfliktreich. In diesem Konflikt liegen sowohl der Grund als auch die dynamischen Deutungs- und Gestaltungsmöglichkeiten des Geschwisterbegriffs als Beziehungsmetapher. Dieses Potential sollte nicht durch eindimensionale theologische Prämissen, als Gemeinsamkeiten missverstandene Anknüpfungspunkte oder harmonisierende Schriftauslegung zur Phrasenhaftigkeit simplifiziert werden. Denn der christlich-jüdische Dialog ist gleichermaßen Chance und Notwendigkeit, bei denen das Christentum nach wie vor stärker in der Schuld des Judentums steht als andersherum.

Literatur

Ansorge, Dirk, Glauben Juden und Christen an denselben Gott?, in: Christian Frevel/René Dausner (Hg.), *Schulter und Schulter. Ein Studienbuch zur Rolle des Judentums in christlicher Theologie* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 26), Stuttgart 2024, 179-187.

Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. B. 2007.

Boyarin, Daniel, *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Judäo-Christentums*, Berlin 2009.

- Die Deutschen Bischöfe, Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Erklärung der deutschen Bischöfe, Bonn 1980.
- Engel, Ulrich, „Unsere Demokratie soll Ausdruck unserer Brüderlichkeit sein“ – Eine theologische Rekonstruktion von Geschwisterlichkeitskonzeptionen in katholischen Ordensgemeinschaften am Beispiel des *Ordo Praedicatorum*, in: Ulrike Schneider/Helga Völkening/Daniel Vorpahl (Hg.), *Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten*, Frankfurt a. M. 2015, 303–318.
- Fornet-Ponse, Thomas, *Geschwister im Glauben. Zur Besonderheit des christlich-jüdischen Verhältnisses*, in: Mariano Delgado/Michael Sievernich/Klaus Vellguth (Hg.), *Transformationen der Missionswissenschaft. Festschrift zum 100. Jahrgang der ZMR, St. Ottilien 2016*, 342–350.
- Frania, Rupert, *Defizite im jüdisch-christlichen Gespräch*, in: Christophorus 4/39 (1994) 157–159.
- Frevel, Christian, „Die Juden“, ihre Schrift und ihre theologische Bedeutung in hermeneutischen Modellen der Gegenwart, in: Ders./René Dausner (Hg.), *Schulter und Schulter. Ein Studienbuch zur Rolle des Judentums in christlicher Theologie (Kohlhammer Studienbücher Theologie 26)*, Stuttgart 2024, 105-118.
- Hailer, Martin, *Christologie – judentumsvergessen, antijüdisch? Eine Sichtung neuer Entwürfe*, in: Alexander Deeg/Joachim J. Krause/Melanie Mordhorst-Mayer/Bernd Schröder (Hg.), *Dialogische Theologie. Beiträge zum Gespräch zwischen Juden und Christen und zur Bedeutung rabbinischer Literatur (SKI.NF 14)*, Leipzig 2020, 89–107.
- Hauke, Rainer, *Glauben Juden und Christen an denselben Gott? Eine fundamentaltheologische Argumentationsreihe*, in: Tanja Pilger/Markus Witte (Hg.), *Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum*, Leipzig 2012, 457–470.
- Henrix, Hans Hermann, *Einführung und Analyse*, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche*, Bonn 1985, 12–44.
- Hünemann, Peter u. a. (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil: Latein.-Dtsch. Studienausgabe*, Freiburg i. Br. 2004f.

- Jung, Martin H., *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008.
- Kampling, Rainer, „Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichts“. Reflexion über ein aktuelles Wort, in: Tanja Pilger/Markus Witte (Hg.), *Mazel tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum. Festschrift anlässlich des 50. Geburtstages des Instituts Kirche und Judentum*. Leipzig 2012, 373–386.
- Kessler, Rainer, *Kinder Israels und Gottes Kinder – Geschwisterlichkeit in der Hebräischen Bibel und im Neuen Testament*, in: Ulrike Schneider/Helga Völkening/Daniel Vorpahl (Hg.), *Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren soziokulturellen Kontexten*, Frankfurt a. M. 2015, 105–116.
- Marx, Dalia, *Einige Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog in Deutschland*, in: Alexander Deeg/Joachim J. Krause/Melanie Mordhorst-Mayer/Bernd Schröder (Hg.), *Dialogische Theologie. Beiträge zum Gespräch zwischen Juden und Christen und zur Bedeutung rabbinischer Literatur (SKI.NF 14)*. Leipzig 2020, 33–39.
- Müllner, Ilse, *Antisemitismus aufdecken/vermeiden/widerstehen als theologische Aufgabe*, in: Christian Frevel/René Dausner (Hg.), *Schulter und Schulter. Ein Studienbuch zur Rolle des Judentums in christlicher Theologie (Kohlhammer Studienbücher Theologie 26)*, Stuttgart 2024, 300–308.
- Neusner, Jacob, *A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial, Interfaith Exchange*, New York 1993.
- Schäfer, Peter, *Die Geburt des Judentums aus dem Christentum*, Tübingen 2010.
- Schmitz, Barbara, *Exegese des Alten Testaments angesichts des jüdisch-christlichen Dialogs*, in: Christian Rutishauser/dies./Jan Woppowa (Hg.), *Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Studienhandbuch für Lehre und Praxis (utb 6259)*, Tübingen 2024, 107–123.
- Scholz, Susanne, *Die „Genderfrage“ im jüdisch-christlichen Dialog*, in: Alexander Deeg u. a. (Hg.), *Dialogische Theologie. Beiträge zum Gespräch zwischen Juden und Christen und zur Bedeutung rabbinischer Literatur (SKI.NF 14)*, Leipzig 2020, 109–127.
- Striet, Magnus, *Das „Judentum“ als Religion in der Selbstvergewisserung „des christlichen Glaubens“*, in: Christian Frevel/René Dausner (Hg.), *Schulter und Schulter. Ein Studienbuch zur Rolle des Judentums in christlicher Theologie (Kohlhammer Studienbücher Theologie 26)*, Stuttgart 2024, 173–179.

Talabardon, Susanne, Jüdisch-christlicher Dialog aus jüdischer Perspektive, in: Christian Rutishauser/Barbara Schmitz/Jan Woppowa (Hg.), Jüdisch-christlicher Dialog. Ein Studienhandbuch für Lehre und Praxis (utb 6259), Tübingen 2024, 41–56.

Vorpahl, Daniel, Geschwisterlichkeit als sozialetische Matrix des Volkes Israel in der Tora, in: Ulrike Schneider/Helga Völkening/Daniel Vorpahl (Hg.), Zwischen Ideal und Ambivalenz. Geschwisterbeziehungen in ihren sozio-kulturellen Kontexten, Frankfurt a. M. 2015, 85–103.

Wolff, Hans Walter, Anthropologie des Alten Testaments, München, 5. Aufl. 1990.

„Alle Völker, Nationen und Sprachen“ (Dan 3,4)

Eine „katholische“ Lektüre des Danielbuches im jüdisch-christlichen Horizont

Die Internationale Jüdisch-Christliche Bibelwoche verbindet seit fast 60 Jahren Jüdinnen und Juden mit Christinnen und Christen aus mehreren Ländern zu einer geschwisterlichen Lerngemeinschaft. 2024 standen die ersten sechs Kapitel des Danielbuches im Zentrum des intensiven Austausches.

Regina Wildgruber

Dr. theol., Leiterin des Referats Weltkirche im Bistum Osnabrück

Ein „katholisches Hintergrundrauschen“

Mit dem Danielbuch hat sich die Jüdisch-Christliche Bibelwoche eine Lektüre ausgewählt, die das Spannungsfeld jüdischer und christlicher Bibellektüre besonders anschaulich macht.¹ Bei einer jüdisch-christlichen Lektüre von Daniel stellt sich nämlich sofort die Frage: Welchen Text wollen wir miteinander lesen? Denn das Danielbuch ist nicht nur in sich zweisprachig – hebräisch und aramäisch – es gibt auch zwei griechische Fassungen, die teilweise deutlich vom hebräisch-aramäischen Danielbuch abweichen. Eine dieser griechischen Textfassungen bildet die Grundlage des Danielbuchs in vielen christlichen Bibelausgaben. Was das im Detail bedeutet, ist eine komplexe Frage, die hier nicht mein Thema sein wird.

Festhalten möchte ich aber, dass das Danielbuch durch seine Rezeption im Judentum und im Christentum mit zwei Weltsprachen der Antike verbunden ist: Mit dem Aramäischen als der Sprache des großen Achämenidenreichs und mit dem Griechischen als der gemeinsamen Sprache des hellenistischen Kulturraums, wie er sich in den Jahrhunderten vor und nach Beginn unserer Zeitrechnung zwischen Asien und dem Mittelmeerraum erstreckte.

Grundlage meiner heutigen Auseinandersetzung mit dem Danielbuch ist die hebräisch-aramäische Fassung. Auch wenn das gerade nicht die Fassung ist, die ich als katholische Christin im Gottesdienst verwende, möchte ich heute versuchen, das Danielbuch als „katholisches“ Buch zu lesen. Ich finde, das geht ziemlich gut ...

Zunächst und vor allem ist das Danielbuch natürlich ein jüdisches Buch. Es geht um jüdische Protagonisten und um ein Thema, das untrennbar mit dem Judentum und seiner Geschichte verwoben ist – um die Erfahrung der Diaspora.

Zunächst und vor allem ist das Danielbuch natürlich ein jüdisches Buch. Es geht um jüdische Protagonist:innen und um ein Thema, das untrennbar mit dem Judentum und seiner Geschichte verwoben ist – um die Erfahrung der Diaspora. Es geht um die Treue zum Gott Israels, die seine Anhängerinnen und Anhänger oft genug in schwierige Situationen und Dilemmata bis hin zur Lebensgefahr bringt. Diese Erfahrungen begleiten Jüdinnen und Juden seit biblischen Zeiten.

Katholisch ist im Danielbuch die Bühne. Ich verstehe „katholisch“ dabei nicht als Bezeichnung einer christlichen Denomination (mit einer in Rom angesiedelten Kirchenleitung), sondern im wörtlichen Sinn als „allumfassend“. So verstanden ist die Katholizität von Anfang an ein wichtiges Merkmal des Christentums: Es wendet sich an Menschen aus der ganzen Welt. „Geht in alle Welt“, beauftragt der auferstandene Christus am Ende des Markusevangeliums seine Apostel (Mk 16,15). Und in der Pfingstgeschichte werden „fromme Männer aus allen Völkern unter dem Himmel“ (Apg 2,5) Zeugen eines von Gottes Geist gewirkten Wunders: Sie hören die Jünger Jesu – obwohl allesamt Galiläer – in ihrer eigenen Sprache sprechen.

¹ Vortrag bei der 56. Internationalen Jüdisch-Christlichen Bibelwoche im Juli 2024 in Haus Ohrbeck bei Osnabrück. Der Vortragscharakter wurde beibehalten.

Die Katholizität als Hinwendung zu Menschen aus aller Welt ist für das frühe Christentum so wichtig, dass das Stichwort in die ersten, offiziellen Glaubensbekenntnisse aufgenommen wird. Im Glaubensbekenntnis von Nizäa und Konstantinopel aus dem 4. Jahrhundert unserer Zeitrechnung heißt es: „Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“. Dieser Text stammt aus einer Zeit, bevor sich das Christentum in verschiedene Konfessionen aufspaltete. Er ist somit gemeinsames Erbe aller Kirchen – egal ob sie heute katholisch, evangelisch oder orthodox heißen.

Diese Verständnis von Katholizität ist jedoch kein christliches Alleinstellungsmerkmal und auch keine Erfindung des Neuen Testaments. Auch das Danielbuch hat – so verstanden – ein „katholisches Hintergrundrauschen“. Das wird implizit schon an den beiden Sprachen deutlich, in denen das Buch rezipiert wurde – den Weltsprachen Aramäisch und Griechisch. Aber der weltweite Horizont wird im Buch auch explizit benannt. Die Formulierung „alle Völker, Nationen und Sprachen“ begegnet mehrfach in Daniel 3 (3,4.7.31; vgl. 3,29) und wird in Daniel 5,19 und 6,26 wieder aufgenommen. Auch im Danielbuch spielt die Hinwendung zu Menschen aus aller Welt also offenbar eine wichtige Rolle. Wie genau, das möchte ich im Folgenden genauer betrachten.

Eine religiöse Annäherung in mehreren Schritten

Das Danielbuch spannt ein ganz weites Panorama auf. Mit der Verschleppung von Daniel und seinen Gefährten an den Hof des Königs von Babylon wird die Wirklichkeit eines Weltreichs zum Hintergrundbild der Danielerzählungen: das Neubabylonische Weltreich, das sich im 6. Jh. v. Chr. zwischen dem Persischen Golf und dem Mittelmeer erstreckt. Allein diese Vorstellung macht klar, welche enorme Vielfalt von Ethnien, Sprachen und Kulturen in einem solchen politischen Raum anzutreffen ist.

Das erzählerische Setting spielt damit ein Thema ein, das in der Bibel Israels/im Alten Testament fast von Anfang an präsent ist: die unüberschaubare Vielfalt der Völker und die Frage nach der Rolle des Gottesvolks Israel darin.

Das erzählerische Setting spielt damit ein Thema ein, das in der Bibel Israels/im Alten Testament fast von Anfang an präsent ist: die unüberschaubare Vielfalt der Völker und die Frage nach der Rolle des Gottesvolks Israel darin. Die Antwort Gottes auf das menschengemachte Chaos unter den Völkern, wie sie die Geschichte vom Turmbau zu Babel in Genesis 11 erzählt, ist die Berufung Abrams in Genesis 12 – zum Segen für alle Völker! „(...) in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“ (Gen 12,3), heißt es dort. Der weltweite Horizont ist also von Anfang an mit dem Gottesvolk Israel untrennbar verbunden.

Was heißt das nun in einer Situation, in der die Israeliten Daniel, Asarja, Hananja und Mischaël sich mitten unter den Völkern wiederfinden? Nicht als Besucher oder Reisende, sondern als Deportierte, in einer Situation der Abhängigkeit von den Kriegsgewinnern, die schnell lebensbedrohlich werden kann.

Die Vertreter der Völker haben im Danielbuch ein Gesicht und einen Namen. Es sind die Könige, Nebukadnezar II. und seine Nachfolger, die als Gegenüber von Daniel und seinen Gefährten erscheinen. Als politische Repräsentanten der Vielvölkerstaaten, die sie beherrschen, stehen sie auch symbolisch für die Völkerwelt. Diese Könige sind keine Sympathieträger. Das trifft vor allem auf Nebukadnezar zu, historisch ein Unterdrücker und Kriegsherr, der einen absoluten Tiefpunkt in der Geschichte des Gottesvolkes Israel markiert. Im Danielbuch wird er als Eroberer Jerusalems und Zerstörer des Tempels eingeführt, der weder am Schicksal der Eroberten noch an interreligiösen Dialogen interessiert ist. Nach der Rückkehr von seinem Kriegszug nach Juda – wieder zu Hause in Babylon – durchläuft er offenbar einen ganz erstaunlichen Lernprozess. Er wird – mehr oder weniger – zu einem Verehrer des Gottes Israels. Dabei spielen Daniel und seine Gefährten die entscheidende Vermittlerrolle.

Das ist ziemlich überraschend, denn lernbereit erscheint dieser König eigentlich überhaupt nicht. Er benimmt sich wie ein Willkürherrscher und Despot, der buchstäblich bereit ist, über Leichen zu gehen. In Daniel 2 setzt er die babylonischen Weisen unter Druck, ihm nicht nur einen Traum zu deuten, sondern ihm auch zu sagen, was er geträumt hat. Weil das natürlich keiner kann, will er alle Weisen töten lassen – auch Daniel und seine Gefährten. Und in Daniel 3 lässt der gleiche König die drei jungen Israeliten Hananja, Asarja und Mischael in einen glühenden Ofen werfen, weil sie nicht bereit sind, eine monumentale Statue anzubeten.

Dieser König ist nicht harmlos, ganz im Gegenteil. Und ausgerechnet dieser König erfährt in den Kapiteln Daniel 2-4 eine fundamentale Wandlung, macht einen Lernprozess durch, der ihn am Ende als Bekenner des Gottes Israels erscheinen lässt. Das wird am Ende der Kapitel 2, 3 und 4 deutlich, wo Nebukadnezar die Erfahrungen, von denen die jeweiligen Kapitel erzählen, mit einer Art Gebet oder Lobpreis abschließt. Das allein wäre schon bemerkenswert. Hinzu kommt aber, dass dabei auch eine deutliche Entwicklung sichtbar ist.

Die Sprache der Bibel – tastende Übersetzungsversuche

Werfen wir einen Blick in den Text: Am Ende des 2. Kapitels hält Nebukadnezar fest: „In Wahrheit, euer Gott, er ist Gott der Götter und Herr der Könige und offenbart Geheimnisse, da du [Daniel] dieses Geheimnis offenbaren konntest“ (Dan 2,47). Am Schluss von Kapitel 3 heißt es: „Gepriesen sei der Gott Schadrachs, Meschachs und Abed-Negos, der seinen Engel gesandt und seine Knechte gerettet hat (...)“ (Dan 3,28) sowie „es gibt keinen anderen Gott, der so retten kann“ (Dan 3,29). Und in der Einleitung zu Kapitel 4 bekennt der König: „Es schien mir gut, die Zeichen und Wunder kundzutun, die der höchste Gott an mir getan hat. Wie groß sind seine Zeichen und wie mächtig seine Wunder! Sein Reich ist ein ewiges Reich, und seine Herrschaft (währt) von Generation zu Generation!“ (Dan 3,32-33).

In den Äußerungen des Königs spiegelt sich eine immer größer werdende Nähe zum Gott Israels. Zuerst scheint er vor allem beeindruckt von dessen Fähigkeiten. Mit Hilfe seines Gottes war Daniel in Kapitel 2 als einziger unter den Weisen Babylons in der Lage, dem König sowohl seinen Traum mitzuteilen, als auch diesen zu deuten. Dieser Gott muss ein sehr mächtiger Gott sein, der über allen anderen Göttern steht. Die „Theologie“ Nebukadnezars geht in Daniel 2 also klar von der Existenz einer Vielzahl von Gottheiten aus – wie es dem babylonischen Denken entspricht. Der mächtigste Gott ist für ihn nach der Begegnung mit Daniel aber nicht, wie zu erwarten wäre, der babylonische Stadtgott Marduk oder sein Namensgeber Nabu, sondern „euer Gott“. Euer Gott – worauf bezieht sich das Possessivpronomen? Vor dem Hintergrund der Erzählung kann es sich nur auf Daniel und seine Gefährten beziehen, eine konkrete Gruppe, die der König kennengelernt hat.

Ist dem König an diesem Punkt der Handlung schon klar, dass dieser Gott der Gott Israels ist? Ganz eindeutig lässt sich das nicht sagen. Mit der Formulierung „Gott der Götter“ bewegt sich Nebukadnezar auf jeden Fall im Sprachraum der Bibel. Als „Gott der Götter“ und „Herr der Herren“ wird der Gott Israels in Psalm 136,2 und in Deuteronomium 10,17 bezeichnet – beides Texte, die ebenfalls einen weiten Horizont aufspannen. So verbindet Psalm 136 das Schöpfungshandeln Gottes mit

Die Anordnung Eigenname Gottes – „Gott der Götter“ – „Herr der Herren“ wirkt aber auch wie eine Übersetzung: Während der Eigenname Gottes exklusiv an seine Geschichte mit Israel gebunden ist, sind die Formulierungen „Gott der Götter“ und „Herr der Herren“ unabhängig davon verständlich.

der Rettung Israels aus Ägypten. „Gott der Götter“ ist dabei die zweite Gottesbezeichnung, die im Psalm verwendet wird – direkt nach dem Gottesnamen im ersten Vers. Die Mehrzahl der Gottesbezeichnungen ist dabei sicher ein wirksames literarisches Mittel, das gleich zu Beginn des Psalms eine

sich steigernde Dynamik erzielt. Die Anordnung Eigenname Gottes – „Gott der Götter“ – „Herr der Herren“ wirkt aber auch wie eine Übersetzung: Während der Eigenname Gottes exklusiv an seine Geschichte mit Israel gebunden ist, sind die Formulierungen „Gott der Götter“ und „Herr der Herren“ unabhängig davon verständlich.

Ein expliziter Bezug zum Leben in der Fremde findet sich in der Parallelstelle zu Psalm 136 in Deuteronomium 10,17: Mose erinnert das Volk daran, dass der Lebendige „der Gott über den Göttern und der Herr über den Herren“ ist. „Er lässt kein Ansehen gelten und nimmt keine Bestechung an. Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – und auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen“ (Dtn 10,17-19). Gott der Götter und Herr der Herren wird hier in erster Linie als Superlativ verwendet, um deutlich zu machen, dass der Lebendige über allem steht. Dass die Erläuterung des Gottesnamens durch die Umschreibung „Gott der Götter“ und „Herr der Herren“ aber mit einem Hinweis auf die eigene Erfahrung der Fremde verbunden wird, scheint zumindest erwähnenswert. Es wäre jetzt natürlich schön, wenn Nebukadnezar in Daniel 2 wie in Psalm 136 und Deuteronomium 10 auch die Formulierung „Gott der Götter und Herr der Herren“

verwenden würde. Leider tut er das nicht. Er spricht stattdessen vom „Herrn der Könige“. Diese Bezeichnung ist nicht als Gottesbezeichnung in der Bibel belegt. Vielmehr scheint sie eine persische Wendung aufzunehmen und erklärt sich in Daniel 2 aus der Vision des Königs. In ihr wird deutlich, dass die Macht der Könige nicht unbegrenzt ist, sondern dass es einen Herrn der Könige gibt, der das Machtgebäude der Könige zum Einsturz bringen kann und wird.

Ob der König nach seiner Erfahrung mit den „Jünglingen im Feuerofen“ immer noch von der Existenz vieler Götter ausgeht, lässt sich aus dem Lobpreis am Ende von Kapitel 3 nicht ableiten. Deutlich ist aber, dass sich die Sprache des Königs weiter an biblische Sprache annähert. Er spricht eine Art Beracha, einen Lobpreis auf Gott, wie er auch an vielen anderen Stellen in der Bibel vorkommt und wie er heute noch am Anfang vieler jüdischer Gebete steht. Nebukadnezar redet Gott dabei nicht als Gegenüber an – er spricht über ihn in der dritten Person. Und nach wie vor versteht er diesen Gott nicht als seinen Gott, sondern als den der jüdischen Jünglinge. Aber er stellt dessen Einzigartigkeit noch deutlicher heraus: Es gibt keinen anderen Gott, der so retten kann. Das ist kein Bekenntnis zur Einzigkeit des Gottes Israels. Aber könnte man sagen, dass der König auf dem Weg zu dieser Einsicht ist? Immerhin teilt er Israels grundlegende Gotteserfahrung: Dieser Gott ist der einzige, der rettet. Die Erfahrung der Rettung aus der Sklaverei Ägyptens und vor der tödlichen Bedrohung Pharaos am Meer ist in der Bibel untrennbar mit der Einsicht verbunden, dass der Gott, der so rettet, der eine und einzige ist. Mit seinem Lobpreis des Gottes von Hananja, Asarja und Mischäel ist Nebukadnezar schon nahe an einer Aussage aus dem Jesajabuch: „Wendet euch zu mir und lasst euch retten, alle Enden der Erde, denn ich bin Gott und keiner sonst“ (Jes 45,22).

In der Einleitung zu Kapitel 4 ist Nebukadnezar endgültig im Sprach- und Erfahrungsraum der Bibel angekommen: Zeichen und Wunder, so bekennt er, hat



der höchste Gott an ihm getan. Von Generation zu Generation währt dessen Herrschaft. „Zeichen und Wunder“ – diese Formulierung bezieht sich an vielen Stellen in der Bibel auf die Rettung Israels am Meer, insbesondere im Buch Deuteronomium, wo die Wendung gleich an vier Stellen begegnet (Dtn 6,22; 7,19; 29,2; 34,11). Die Wendung „von Generation zu Generation“ begegnet fast ausschließlich in den Psalmen. Nebukadnezzar verwendet sie gleich zweimal. In der Rahmung der sehr persönlichen Geschichte, die er in Daniel 4 erzählt, kommt die Formel am Anfang (Dan 3,33) und am Ende (Dan 4,31) vor.

Anders als in Daniel 2 und 3, wo Nebukadnezzar Zeuge von Gottes Handeln wurde, macht er in Daniel 4 eine Erfahrung am eigenen Leib. Er durchlebt eine existenzielle Krise, er verliert den Verstand und gewinnt ihn wieder zurück. Wie genau das vonstattengeht, wird in dem etwas eigenartigen und rätselhaften Kapitel 4 gar nicht so deutlich. Die Überwindung dieser Krise führt aber dazu, dass Nebukadnezzar in der Sprache der Bibel den Gott Israels preist. Die Formulierung „von Generation zu Generation“ qualifiziert dabei die Herrschaft Gottes als dauerhafte, ewige Herrschaft. Für ihn, der bisher als Kriegsherr und Willkürherrscher seine Macht zu sichern gesucht hat, ist das eine einschneidende Erkenntnis: Seine Macht als König ist begrenzt, er ist abhängig von Gott – von dem Gott, der Zeichen und Wunder tut. Damit meint Nebukadnezzar nicht die Befreiung Israels aus Ägypten. Vielmehr deutet er seine eigene Geschichte – er verliert seinen Verstand und erhält ihn zurück – als „Zeichen und Wunder ... die der höchste Gott an mir getan hat“. Mit anderen Worten: Er hat seine eigene Rettungserfahrung mit dem Gott gemacht, der als einziger zu retten vermag.

Was bisher implizit zur Rolle des Königs gehörte – als Herrscher über einen Vielvölkerstaat Zugang zu den Völkern der Erde zu besitzen – wird in der Einleitung zu Daniel 4 explizit benannt. Nebukadnezzar wendet sich mit seiner Erzählung „an alle Völker, Nationen und Sprachen, die auf der ganzen Erde wohnen“ (Dan 3,31). Er nimmt damit seine Rolle als Multiplikator wahr und präsentiert seine Erfahrungen auf einer weltweiten Bühne. Alle Menschen sollen es hören. Anders als sein Vorgänger Nebukadnezzar singt König Belschazzar in Daniel 5 keine Loblieder. In der Dynamik des Danielbuchs ist er das negative Gegenbeispiel Nebukadnezars. Als dessen Sohn und Nachfolger hätte er es besser wissen müssen. Anders als sein Vater ist er aber ignorant und bleibt bei dieser Haltung. Mit ihm nimmt es kein gutes Ende.

Der Lernprozess von König Nebukadnezzar wird von seinem Nach-Nachfolger in Daniel 6 fortgeführt und auf den Punkt gebracht. Dieser dritte König im Danielbuch trägt den Namen Darius, der Meder. Anders als Nebukadnezzar hat er kein historisches Pendant. Die Volksgruppe der Meder spielt zwar in der Geschichte des Achämenidenreichs eine wichtige Rolle, Könige namens Darius sind aber ausschließlich persische Könige. Als zweites Reich zwischen Babyloniern und Persern braucht es in der internen Chronologie des Danielbuchs ein medisches Reich. Alle Versuche, darüber hinaus einen historischen Anhaltspunkt für „Darius, den Meder“ zu finden, führen zu keinem Ergebnis. Anders als König Nebukadnezzar ist König Darius Daniel von Anfang an sehr zugetan. Nur

durch eine Intrige kann er dazu gezwungen werden, seinen geschätzten Beamten zum Tod zu verurteilen. Er versucht alles, um das zu verhindern. Selbst als das Urteil vollstreckt ist und Daniel sich bereits in der Löwengrube befindet, bleibt der König Daniel verbunden. In aller Frühe (!) eilt er zur Löwengrube – und wird Zeuge eines Wunders: Gott hat Daniel vor dem Rachen der Löwen gerettet. Darauf reagiert der König wiederum mit einem Lobpreis: „Denn er ist der lebendige Gott und bleibt in Ewigkeit; und sein Königreich wird nicht zerstört werden, und seine Herrschaft (währt) bis ans Ende. (Er,) der rettet und befreit und Zeichen und Wunder im Himmel und auf der Erde tut, er hat Daniel aus der Gewalt der Löwen gerettet“ (Dan 6,27-28).

Im Lobpreis von König Darius kehren Elemente aus den Lobgebeten von Nebukadnezar wieder, nun aber noch einmal gebündelt, fast eine Art Glaubensbekenntnis: Der Gott Daniels ist der lebendige Gott, seine Herrschaft hat keine Grenzen, weder zeitlich – er bleibt in Ewigkeit –, noch räumlich – er handelt im Himmel und auf der Erde. Mit den Stichworten „retten und befreien“ sowie „Zeichen und Wunder“ klingt in der Sprache der Bibel ein weiteres Mal die Rettung Israels am Schilfmeer an. Das Stichwort „Himmel und Erde“ erinnert an

In meiner eigenen Lesegeschichte des Danielbuchs ist mir dieser „katholische Horizont“ des Danielbuchs ans Herz gewachsen. Ich sehe darin das mutige Zeugnis einer Minderheit, die nicht nur für ihre eigenen Belange eintritt, sondern auch einen Lernprozess bei der Mehrheit anstößt.

die Schöpfung als das grundlegende Wunder Gottes. Darius ruft in seinem Lobgebet somit die allumfassende Herrschaft des Gottes Israel aus. Es bleibt aber nicht bei dem persönlichen Bekenntnis. Was der König verstanden hat, soll für all seine Untertanen gelten: „Von mir ergeht der Befehl, dass man

in der ganzen Herrschaft meines Königreichs vor dem Gott Daniels zittert und sich fürchtet!“ (Dan 6,27). Das erinnert wiederum an eine Formulierung aus den Psalmen, wo es in Psalm 2,11 heißt: „Dient dem HERRN mit Furcht, und jauchzt mit Zittern!“ Der Aufforderung, die dort an die Könige und an die Richter der Erde ergeht (Ps 2,10), kann König Darius angesichts der Rettung Daniels nachkommen und seine Erkenntnis an alle Menschen in seinem Reich weitergeben.

Minderheit und Mehrheit

Mit dem Bekenntnis von König Darius kommt der generationenübergreifende Lernprozess der Könige im ersten Teil des Danielbuchs zum Abschluss. Aus den Kriegsherren und Verfolgern sind nach drei Generationen „Promotoren“ des Gottes Israels geworden. Als Zeugen seines rettenden Handelns und aufgrund eigener Erfahrungen haben sie eine Beziehung zum lebendigen Gott aufgebaut und können ihn loben und preisen. Dabei nutzen sie ihre Multiplikatorenfunktion als Könige vieler Völker und werden zum Sprachrohr des einen Gottes, der rettet und befreit. Alle Völker können nun von ihm erfahren.

In meiner eigenen Lesegeschichte des Danielbuchs ist mir dieser „katholische Horizont“ des Danielbuchs ans Herz gewachsen. Ich sehe darin das mutige Zeugnis einer Minderheit, die nicht nur für ihre eigenen Belange eintritt, sondern

auch einen Lernprozess bei der Mehrheit anstößt. So etwas geht nicht zum Nulltarif. Dialog bringt Risiken mit sich und er braucht Ressourcen – zum Beispiel für das Übersetzen des eigenen Denkens in die Denk- und Sprachwelt der anderen. Wer in Dialog tritt, riskiert auch, sich dadurch zu verändern. Diese Erfahrungen prägen das Danielbuch, aber sie werden auch seit vielen Jahren im geschützten Raum der Jüdisch-Christlichen Bibelwoche Jahr für Jahr erprobt. Wir leben heute in einer Welt, in der es schon lange nicht mehr die Mehrheit und die Minderheit gibt. Vielmehr leben wir in multiplen und komplexen Minderheitssituationen. Die Anforderungen an die Dialoge unserer Tage sind hoch. Das Danielbuch vermag es, jüdische Minderheitserfahrung mit einem „katholischen“, weltweiten Horizont zu verbinden – und das auf eine Weise, die augenzwinkernd, leichtfüßig und charmant ist. Ich bin froh, dass wir dieses ermutigende Buch im Dialog miteinander entdecken dürfen.



Geschwister im Glauben über den Tod hinaus

Zur persönlichen Anrede der Verstorbenen in der Begräbnisfeier

Was in der katholischen Begräbnisliturgie selbstverständlich ist, nämlich den und die Verstorbene direkt als Bruder oder Schwester anzusprechen, ist in anderen christlichen Kirchen umstritten. Der Beitrag eröffnet Zugänge, um die Potentiale der persönlichen Anrede der Verstorbenen im Trauerprozess neu zu entdecken. (Red.)

Jonas Miserre

Mag. Theol., B.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München

So sieht das entsprechende (deutschsprachige) Rituale am Ende des Requiems vor, dass der Leichnam noch einmal bei der letzten Verabschiedung als Bruder bzw. Schwester in der Gemeinschaft der Gläubigen begrüßt wird.

Im römischen Ritus für die Feier des Begräbnisses gibt es mehrere Elemente, bei denen die Zugehörigkeit der verstorbenen Person zur Gemeinschaft der Gläubigen über den Tod hinaus zum Ausdruck gebracht und etwa durch eine direkte Anrede verbalisiert wird. So sieht das entsprechende (deutschsprachige) Rituale am Ende des Requiems vor, dass der Leichnam noch einmal bei der letzten Verabschiedung als Bruder bzw. Schwester in der Gemeinschaft der Gläubigen begrüßt wird. Diese Form der Anrede des Verstorbenen steht in einer langen Tradition, da das Gebet

für Verstorbene bereits in biblischen Texten anklingt (vgl. 2 Makk 12,44) und seit ältester Zeit in der christlichen Praxis der Totensorge verankert ist. Beispielsweise werden bei Tertullian (um 150–220) und Cyprian von Karthago (um 200/10–258) die Darbringung von Opfern und Gebete für die Verstorbenen erwähnt. In den Apostolischen Konstitutionen lässt sich bereits eine recht differenzierte Ordnung des Gebets für die Verstorbenen nachweisen, das hier auch bewusst mit der Eucharistiefeyer verknüpft wird.¹

In dieser herausgehobenen Gedächtnisfeier des Paschamysteriums Christi hat auch das christliche Totengedenken seit frühester Zeit seinen vornehmsten Platz eingenommen. Dies drückt sich beispielsweise in der Bitte von Augustins Mutter Monika (um 332–387) an ihren Sohn aus, die dieser in den *Confessiones* überliefert: „Begrabt diesen Leib, wo ihr wollt; macht euch seinetwegen keine Sorgen. Nur darum bitte ich euch: gedenket meiner am Altare Gottes, wo immer ihr auch seid.“² Augustinus (354–430) hat sich selbst besonders ausführlich in seiner Schrift *De cura pro mortuis gerenda*, mit der er auf einen Brief des Paulinus von Nola (um 354–431) antwortet, zum christlichen Umgang mit den Verstorbenen geäußert und dabei die große Bedeutung des Gebets herausgestellt:

„Den Verstorbenen, um die wir uns sorgen, nützt nur das, was wir nach heiligem Brauch durch das Opfer am Altar und durch die Opfer unserer Gebete und Almosen für sie erfliehen, allerdings mit dem Vorbehalt, dass unsere Fürbitten nicht allen, für die wir sie einlegen, von Nutzen sind, sondern nur denen, die während ihres irdischen Lebens sich den Segen daraus gesichert haben. Weil wir aber nicht unterscheiden können, wer die sind, die sich dieses Verdienst erworben haben, so müssen wir unsere Fürbitten für alle Wiedergeborenen (vgl. 1 Petr 1,23) aufopfern, so dass keiner von denen übersehen wird, denen dadurch geholfen werden kann und soll. Besser ist nämlich ein Überschuss an Fürbitten für die, denen sie weder Vorteil noch Nachteil bringen, als ein Mangel an Fürbitten für die, denen sie nützen.“³

Im Hinblick auf liturgische Ordnungen ist bereits im stadtrömischen *Ordo Romanus* 49, einem der ältesten mittelalterlichen Zeugnisse der Liturgien des Westens für die Feier des Begräbnisses, jene Form der Verabschiedung der Verstorbenen im Modus der persönlichen Anrede im Gebet enthalten, die für die

1 Vgl. Merkel, Bestattung, 744.

2 Augustinus, *Confessiones* IX,11.

3 Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* XVIII,22.

römischen Ordnungen des lateinischen Westens charakteristisch geblieben ist.⁴ Analog findet sich auch in der Tradition der Kirchen des christlichen Ostens ein liturgisch ausgestalteter Abschiedsgruß, bei dem die Anwesenden zum Sarg treten, sich bekreuzigen und die Stirn des Verstorbenen oder das Kreuz in dessen Händen küssen.⁵ Bereits die östlichen Theologen des Mittelalters haben dabei auch die Verbindung zwischen Lebenden und Verstorbenen über den Tod hinaus betont:

„Schließlich wird der ‚Letzte Gruß‘ gesungen wegen ihres [der Toten] Auszuges aus diesem Leben und wegen der Trennung, aber auch weil immer noch Gemeinschaft und Einheit besteht, da wir auch nach dem Tode keineswegs getrennt werden. Denn wir gehen alle denselben Weg und kommen alle an denselben Ort und werden niemals getrennt. Denn wir leben für Christus und werden mit Christus vereinigt. Wir gehen zu ihm [...] und wenn die Auferstehung geschehen ist, werden wir, die Gläubigen, alle vereint in Christus sein.“⁶

Diesem eher selbstverständlichen und unbefangenen Verständnis des Gebets für die Verstorbenen, das seinen höchsten Ausdruck in der Feier der Eucharistie für diese fand, widersetzten sich die Reformatoren mehr oder weniger strikt. Während Martin Luther (1483–1546) wenigstens noch im privaten Bereich das Gebet für

Diesem eher selbstverständlichen und unbefangenen Verständnis des Gebets für die Verstorbenen, das seinen höchsten Ausdruck in der Feier der Eucharistie für diese fand, widersetzten sich die Reformatoren mehr oder weniger strikt.

einen Verstorbenen tolerieren wollte und auch Philipp Melanchthon (1497–1560) dieses in engen Grenzen für möglich hielt, ging Johannes Calvin (1509–1564) in seiner Ablehnung so weit, dass er sogar jedes Fürbittgebet für Verstorbene verneinte. Diese theo-

logische Perspektive schlug sich fortan auch in den jeweiligen liturgischen Begräbnisriten nieder. Mit dem Anliegen, alle Elemente auszusondern, die eine persönliche Kontaktaufnahme mit den Verstorbenen und einen Dienst für deren Seelenheil andeuteten, richteten die Reformatoren die Begräbnisfeier konsequent auf die Hinterbliebenen aus. Sogar das Glockenläuten wurde teilweise umgedeutet von einer Aufforderung zur Fürbitte für die Verstorbenen hin zur Anzeige des Todes eines Gemeindemitglieds, verbunden mit dem Aufruf zur Teilnahme am Trauergeleit.⁷

In den folgenden Jahrhunderten zeigte sich in den reformatorisch geprägten Kirchen dagegen eine Tendenz, die verstorbene Person durch die Verwendung der persönlichen Anrede wieder enger in die Gebete miteinzubeziehen. In diese Richtung gehen auch aktuelle Entwicklungen liturgischer Agenden, die – nach einer zwischenzeitlichen Zurückhaltung gegenüber der persönlichen Anrede von Verstorbenen – diese nun wieder expliziter einbeziehen. Vor allem ist hier der traditionsreiche sogenannte Valet-Segen zu erwähnen. Dabei handelt es sich um einen direkt auf den Verstorbenen bezogenen trinitarischen Abschiedssegens, der seine Wurzeln in der hochmittelalterlichen Gebetstradition hat und der in einigen

4 Vgl. Andrieu, *Les Ordines Romani*, 525f.; Bürki, *Feier des Todes*, 1136–1144.

5 Vgl. Hollerweger, *Begräbnisfeier*, 17.

6 Simeon von Thessaloniki, *De ordine sepulturae*.

7 Vgl. Merkel, *Bestattung*, 748.

Agenden evangelischer Landeskirchen in Deutschland wieder eine zentrale Rolle erhalten hat:

„Es segne dich Gott, der Vater, der dich nach seinem Ebenbild geschaffen hat. Es segne dich Gott, der Sohn, der dich durch sein Leiden und Sterben erlöst hat. Es segne dich Gott, der Heilige Geist, der dich zu seinem Tempel bereitet und geheiligt hat. Der Dreieinige Gott sei dir gnädig im Gericht und schenke dir das ewige Leben.“⁸

Teilweise kann im Gottesdienst zur Bestattung als Geleitwort vor dem Gang zum Grab die mittelalterliche Antiphon „Zum Paradies mögen Engel dich geleiten“ eingefügt werden, in der die verstorbene Person ebenfalls direkt angesprochen wird.⁹ Wie unentschieden die Agenden jedoch insgesamt mit Blick auf die Verwendung der Anrede der Verstorbenen in der zweiten Person (Singular) sind, illustrieren die Auswahlmöglichkeiten der Texte, wie beispielsweise in Verbindung mit Ps 121,8: „Der Herr behüte unseren/deinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit.“¹⁰ Offenbar möchte man die konkrete Formulierung der persönlichen Entscheidung der jeweiligen gottesdienstlichen Leitung überlassen, die mit der Situation der Gemeinde vor Ort vertraut ist und die diesbezüglichen Traditionen kennt. Die einleitenden Erläuterungen ermutigen aber auch, die Aussegnung der Verstorbenen mit dem Valet-Segen neu zu entdecken.¹¹ Wie sehr sich die Perspektiven zu diesem Thema jedoch unterscheiden, wird deutlich, wenn der einleitende Text der Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD mit einem gewissen Unbehagen formuliert: „Ob man für die Verstorbenen beten und sie mit einem Segenswort persönlich anreden kann, hängt davon ab, wie eng oder wie weit man das Gesamtbild der Heilszuwendung Gottes fasst.“¹² Fragt man nach den Kriterien in der pastoralen Praxis, nach denen die persönliche Anrede der Verstorbenen gewählt wird, ist es laut einer Umfrage unter nord-

... es wäre sicher lohnend, die Potentiale der persönlichen Anrede der Verstorbenen im Trauerprozess neu zu entdecken.

deutschen Pastorinnen und Pastoren von großer Bedeutung, ob die Anrede in Verbindung mit einer Urne oder einem (offenen oder geschlossenen) Sarg erfolgt. Insgesamt wird jedoch

klar zum Ausdruck gebracht, dass die Trauerfeier sich primär an die Trauernden und nicht an die verstorbene Person richtet.¹³

Insgesamt wäre es sicher lohnend, die Potentiale der persönlichen Anrede der Verstorbenen im Trauerprozess neu zu entdecken. Schon ein cursorischer Blick auf die kulturellen Praktiken im Angesicht des Todes von Angehörigen zeigt, dass es bereits verschiedenste Formen der direkten Kommunikation der Hinterbliebenen mit den Verstorbenen gibt, sei es in der persönlichen Zwiesprache am Grab, bei der die Verstorbenen gewissermaßen als „innere Repräsentanz“ erscheinen, oder in der Form der direkten Anrede in Traueranzeigen, in denen ein letzter Dank, Gruß oder Wunsch formuliert wird. Erinnert sei an dieser Stelle auch an die florierenden Formen digitaler Gedenkkultur, bei denen Verstorbenen auf Gedenkportalen und virtuellen Friedhöfen ein letzter Gruß entgegengebracht werden kann. Eine Auswertung ergab, dass Verstorbene hier bezeichnenderweise in der

8 Agende für Evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, 35.

9 Vgl. ebd., 54; Ignatzi, In paradisum.

10 Ebd., 55 [Kursivierung im Original].

11 Vgl. ebd., 21.

12 Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD, 31.

13 Vgl. Brouwer, Abschied, 231f.

Regel persönlich angesprochen werden.¹⁴ Daran anknüpfend, könnte auch die katholischerseits breit durch nicht-eucharistische Formen des Gottesdienstes zum Totengedenken wie etwa die Totenvesper, das Hausgebet für Verstorbene und die Totenandacht entfaltete Tradition vertieft werden, die jeweils verstorbene Person bewusst in das Gebet miteinzubeziehen. Vor dem Hintergrund einer sich rasant wandelnden Sepulkalkultur, bei der der direkte Kontakt mit Toten zunehmend professionalisiert und damit auch distanziert und abstrahiert wird, könnte hier ein für den Trauerprozess hilfreicher Aspekt neue Kraft entfalten. Als grundlegende Konstante ist dabei die Bedeutung der durch die Taufe gestifteten Gemeinschaft

Vor dem Hintergrund einer sich rasant wandelnden Sepulkalkultur, bei der der direkte Kontakt mit Toten zunehmend professionalisiert und damit auch distanziert und abstrahiert wird, könnte hier ein für den Trauerprozess hilfreicher Aspekt neue Kraft entfalten.

in Christus und untereinander neu zu entdecken, die – ausgerichtet auf die Vollendung bei und in Gott – Lebende und Verstorbene verbindet: „In der Taufe bist du mit Christus begraben worden und hast in ihm neues Leben empfangen. Der Herr vollende an dir,

was er in der Taufe begonnen hat.“¹⁵ Die Du-Anrede der Verstorbenen in Liturgien im Umfeld des (gerade eingetretenen) Todes und des Begräbnisses überbrückt dabei nicht leichtfertig den durch das Faktum des Todes eingetretenen Abbruch des Beziehungsgefüges zwischen den Verstorbenen und den Hinterbliebenen im irdischen Kontext. Allerdings vermag sie die intensive und über die diesseitigen Bezüge von Raum und Zeit hinausgehende Gemeinschaft zwischen Lebenden und Verstorbenen zu verdeutlichen, die in der gemeinsamen Taufe begründet ist.¹⁶

Insofern ist die direkte Anrede der Verstorbenen in ökumenischer Sensibilität nicht einseitig als Dienst an diesen selbst zu verstehen, auch wenn damit etwas

Wohl verstanden, ist die direkte Anrede erst recht ein wichtiger Dienst an den Hinterbliebenen in ihrem Prozess der tastenden Suche nach einer Neubestimmung der persönlichen Beziehung zur verstorbenen Person.

von der über das irdische Leben hinausgehenden Zusage der Treue Gottes durch die Taufe ausgesagt wird. Wohl verstanden, ist die direkte Anrede erst recht ein wichtiger Dienst an den Hinterbliebenen in ihrem Prozess

der tastenden Suche nach einer Neubestimmung der persönlichen Beziehung zur verstorbenen Person und kann sogar für die mit dem Begräbnisdienst beauftragte Seelsorgerin oder den Seelsorger eine große Hilfe sein. Indem diese Beziehung mit Verweis auf die verbindende Kraft der Taufe gedeutet und gestärkt wird, scheint etwas von der lebensbejahenden und unter anderem in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* (SC) des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) ausdrücklich betonten österlichen Perspektive der Begräbnisliturgie auf (vgl. SC 81).¹⁷ Eine so verstandene Liturgie weist damit letztlich auch über sich hinaus auf den, der sich selbst geoffenbart hat nicht als „Gott von Toten, sondern von Lebenden“ (Mt 22,32 parr.).

¹⁴ Vgl. ebd., 233.

¹⁵ Die kirchliche Begräbnisfeier, 67.87.105.108.124.141; vgl. Manuale, 57.75.97.120.

¹⁶ Auch die trinitarische Formel des oben erwähnten Valet-Segens ist als Verweis auf die Taufe zu lesen. – Vgl. Brouwer, Abschied, 243; Schulz, Segnungen, 77.

¹⁷ Im Terminus *indoles paschalis* des lateinischen Originaltextes schwingt freilich ein umfassenderer Bezug des christlichen Todes zum Paschamysterium Christi mit, der in der deutschen Übersetzung nicht deutlich wird.

Quellentexte

Agende für Evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden, Bd. 3: Die Amtshandlungen, Teil 5: Die Bestattung, hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Hannover 1996.

Agende für die Union Evangelischer Kirchen in der EKD, Bd. 5: Bestattung, im Auftrag des Präsidiums hg. von der Kirchenkanzlei der UEK, Bielefeld 2004.

Andrieu, Michel, *Les Ordines Romani du haut Moyen Age*, Tome IV: Les textes (Ordines XXXV–XLIX) (SSL 28), Louvain 1956.

Augustinus, *Confessiones* (dt. Übersetzung zit. nach der Edition in: <https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-251/versions/aug-conf-bkv/divisions/142> [Zugriff: 11.04.2025]).

Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda* (dt. Übersetzung nach: Augustinus, *Die Sorge für die Toten*, übertragen von Gabriel Schlachter, eingeleitet und erläutert von Rudolph Arbesmann, Würzburg 1994).

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

Simeon von Thessaloniki, *De ordine sepulturae* (PG 155, 685 B; dt. Übersetzung nach: Hollerweger, *Begräbnisfeier* [s. unter Literatur], 17 Anm. 13).

Literatur

Brouwer, Christian, *Abschied von Dir. Die persönliche Anrede von Verstorbenen in protestantischen Trauer- und Begräbnisritualen*, in: Thomas Klie u. a. (Hg.), *Praktische Theologie der Bestattung* (PThW 17), Berlin – München – Boston 2015, 229–250.

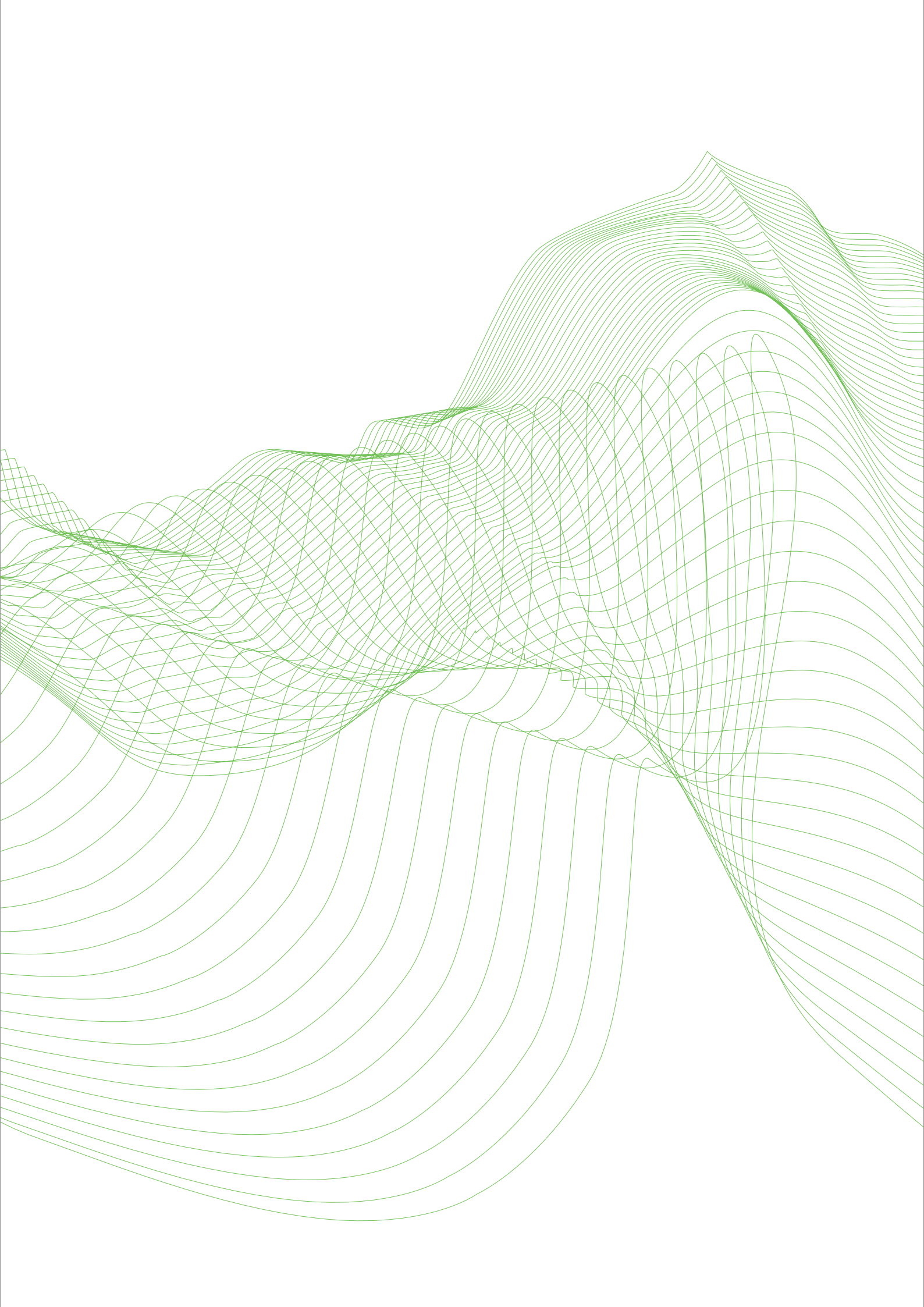
Bürki, Bruno, Die Feier des Todes in den Liturgien des Westens. Beispiele aus dem 7. und 20. Jahrhundert, in: Hansjakob Becker/Bernhard Einig/Peter-Otto Ullrich (Hg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium II (PiLi 4), St. Ottilien 1987, 1135–1164.

Hollerweger, Hans, Die erneuerte Begräbnisfeier, in: LJ 24 (1974) 13–30.

Ignatzi, Hans-Joachim, Art. In paradisum, in: LThK³ 5 (1996) 442f.

Merkel, Friedemann, Art. Bestattung IV. Historisch, in: TRE 5 (1980) 743–749.

Schulz, Frieder, Segnungen in evangelischer Sicht, in: Andreas Heinz /Heinrich Rennings (Hg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale [FS Balthasar Fischer] (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst“), Freiburg i. Br. 1987, 72–83.



Verbindungen für die Ewigkeit

Das Reichenauer „Verbrüderungsbuch“ von 824 und das „Buch der Verbundenheit“ 2024

Das „Buch der Verbundenheit“ auf der Bodenseeinsel Reichenau hat im 1300-Jahr-Jubiläum anlässlich der Klostergründung durch den Wandermönch Pirmin das größte „Verbrüderungsbuch“ des frühen Mittelalters wiederaufleben lassen. Über 30 000 Menschen aus allen Kontinenten haben sich im Jahr 2024 eingetragen. Der Eintrag ihrer Namen bekundet eine geschwisterliche Verbundenheit über die Zeiten hinweg.

Berthold Winkler

Theologe und Sozialpädagoge

Im und mit dem Jubiläumsjahr 2024 war es möglich, auf der Insel Reichenau und im benachbarten Konstanz einen gemeinschaftlich-kulturellen Erinnerungsraum zu schaffen. Mit diesem Essay versuche ich, die neu angeeignete Vergangenheit in Form des „Verbrüderungs-Buches“ für die Zukunft zu erschließen.

Das „Verbrüderungsbuch“ von 824 Vom Inselkloster zur Klosterinsel

Seit dem 2. Jahrhundert gehören neben Wüsten und Bergen besonders Inseln zu den bevorzugten Standorten für Einsiedler- und Mönchsgemeinschaften. Die Verbindung von Mönchtum, wilder Natur und Kultur weist die sogenannte „insula (augia) felix“ auf, eine von fünf Insel-Klöstern am und im Bodensee. In karolingischer und ottonischer Zeit war das am Rhein im Untersee gelegene Insel-Kloster Reichenau (lat.: monasterium augiensis) eine einflussreiche Benediktinerabtei im Frankenreich – heute ist die Klosterinsel ein Teil des Unesco-Weltkultur- und Welterbdokumentenerbes und mit den verbliebenen Kirchen und Glocken eine faszinierende „Sakrallandschaft“.¹

Reichenau, die größte Bodensee-Insel mit einer Länge von 4,5 und einer Breite von 1,5 km, gilt heute als eine „Traum-Insel“, die vorwiegend als Wein-, Gemüse-, Kräuter-, Glocken- und Kloster-Insel im Herzen Europas bekannt und beliebt ist. Mehr als die Hälfte der Fläche der Insel Reichenau ist Landschaftsschutzgebiet.

Zeitweise gab es neben dem durch den Hl. Pirmin 724 gegründeten Kloster noch sechs weitere geistliche Gemeinschaften, darunter auch zwei Frauengemeinschaften. Erhalten geblieben ist das Klostergebäude in Reichenau (Mittelzell) mit dem Münster St. Maria und Markus (2024 zur „Basilika Minor“ erhoben) und ein neu angelegter Klostersgarten. Von den einst über 20 Kirchen zeugen heute noch die Kirchen St. Peter und Paul und St. Georg mit romanischen Fresken aus dem 9. Jh. von dem einstigen religiös-kulturell-politischen Zentrum im frühmittelalterlichen Karolinger- und Ottonen-Reich Europas.



Münster St. Maria und Markus

Im 16. Jh. verlor die ehemalige Reichsabtei große Teile ihres Besitzes und ihre Eigenständigkeit in Auseinandersetzungen mit dem Konstanzer Bischof. 1757 wurden die verbliebenen Mönche vertrieben und das Kloster wie das Bistum im Zuge der Säkularisation 1803 aufgelöst und an das Land Baden übereignet. Seit 2001 sind wieder Mönche in der Cella St. Benedikt² auf der Insel Reichenau (Niederzell) anwesend.

Bedrohung und Gebet

Ein zentrales Dokument und Erbe früher monastischer Gebetskultur stellt das sog. Reichenauer „Verbrüderungsbuch“ dar. Auf der Basis von „Gebets-Ver-

¹ Vgl. dazu Derschka, Klosterinsel.

² Cella St. Benedikt.

brüderungs-Verträgen“ mit über 50 Geistlichen Gemeinschaften hatten die Mönche zwischen dem 7. und 12. Jh. ein spirituelles Beziehungsnetz geknüpft, das von Irland bis Sizilien, von Spanien bis nach Osteuropa reichte. In der Zeit danach geriet das Verbrüderungsbuch in Vergessenheit, erst 1924 und nun 2024 wachten Forschergeist und Bewunderung³ wieder auf.

Auf der Basis von „Gebets-Verbrüderungs-Verträgen“ mit über 50 Geistlichen Gemeinschaften hatten die Mönche zwischen dem 7. und 12. Jh. ein spirituelles Beziehungsnetz geknüpft, das von Irland bis Sizilien, von Spanien bis nach Osteuropa reichte.

„Es ist so etwas wie das Internet des Mittelalters und ein Dokument der europäischen Vernetzung“, erläuterte Dr. Olaf Siat, der Kurator der Landesausstellung in Konstanz. Und der Direktor des Karlsruher Generallandesarchivs, Wolfgang Zimmermann, ergänzte: Den Mönchen ist es gelungen, Teil eines großen gemeinsamen Kommunikations- und Wissensraumes zu sein. Mit Kontakten zu Islam, nach Nordafrika und ganz Europa.⁴

Das Reichenauer „Verbrüderungsbuch“ steht im Schnittpunkt vielfältiger Ereignisse, die als äußere Bedrohungen und inneres Erleben, strukturelle Abhängigkeiten von der Reichspolitik und monastisch-spezifische Entwicklungen das Entstehen eines einzigartigen Werkes beeinflusst haben.

Am Beginn der Klostergeschichte der Abtei Reichenau steht nicht zuletzt das unerwartete Eindringen von „Fremdlingen“⁵ aus Irland und Schottland. Nach der „Apologia“ von Stephan White⁶ gingen von Irland aus etwa 25 Missionare nach Schottland, 44 nach England, 81 nach Gallien, 13 nach Italien und 115 nach Germanien. Von Luxeuil, dem von Columban d. J. (540-615) gegründeten Kloster in den Vogesen, sind später möglicherweise über 600 Missionare ausgezogen. Verursacht waren die Wanderbewegungen entweder durch Flucht vor den einfallenden Wikingern oder zwischen dem 6. und 9. Jh. anlässlich einer freiwilligen „Peregrinatio“, einer missionarischen Wanderung (zu zweit, zu dritt, zu sieben oder in der Zwölferschaft) mit der Folge einer Vielzahl von Klostergründungen („Schottenklöster“) unter der „Columban“-Regel. Die Herkunft Pirmins ist ungewiss. Für einen irischen Ursprung spricht die von ihm vertretene Lehre der Peregrinatio.⁷

Nach der Klostergründung von etwa 724 auf der Reichenau hat Pirmin weitere 11 Klöster gegründet bzw. erneuert. Darunter Gengenbach, Schwarzach, Murbach, Marmoutier (Maursmünster), Neuwiller-les-Saverne (Neuweiler), Schuttern (erneuert) und Weißenburg. In Hornbach verstarb er am 3. November – vermutlich im Jahr 753 – und wurde dort begraben.

Die vermutete Idylle und Wildheit des Insel-Klosters Reichenau und der rasche Aufstieg zu einer der bedeutendsten Reichsabteien im Frankenreich fällt in eine Zeit vielfältigster Krisen im Frühen Mittelalter. Neben politischen Auseinandersetzungen im Reich, Völkerwanderungen und christlichen Missionsversuchen streiten sich auch „Sonne und Kreuz“,⁸ Wandermönche und Benediktiner um die geistige Hoheit im Frankenreich. Mit Anbruch des Jahres 822 sah sich das

3 UNESCO-Welterbe.

4 Nach Hasenauer, 1300 Jahre.

5 Waldenfels, Das Fremde denken.

6 Treffer, White.

7 Peregrinatio.

8 Streit, Sonne und Kreuz.

Frankenreich wiederholt mit massiven Wetterkatastrophen⁹, Ernteausfällen, Epidemien und Hunger konfrontiert. Gefragt war ein erhöhtes „Bedrohungsmanagement der Eliten des Reiches und damit auch der großen Klöster“¹⁰. Für das Überleben der Klöster und damit Gott versöhnlich gestimmt bleibt und das Reich prosperiert, mussten die Äbte Vorsorge treffen.

„Ministerium“ der Gebetshilfe

Abhilfe brachten unterschiedliche Maßnahmen, wie schriftliche Aufzeichnungen über Besitz und Abgaben (Polypstacha), dokumentierte Rechtsgeschäfte (Traditionsbücher) und „libri memorialia“ (Verzeichnisse für das Totengedenken in Gottesdienst und Gebet). Im Gedenken an Kloster-Stifter und zur Sicherung ihres Seelenheils sollen Traditions- wie Verbrüderungs-Bücher die Gemeinschaft von Lebenden und Toten aufrechterhalten. Damit erfüllen sie im „Kontingenzsturm“ ihrer Zeit die Funktion eines „Krisen- und Erlösungs-Narrativs“,¹¹ indem sie die angesprochenen Ereignisse in einen „sinnstiftenden Kontext einbetten“: in die göttliche Versöhnung. Der Schutz der „ecclesia“ und die Pflicht der Eliten, das eigene „ministerium“, d. h. die Versicherung gegenseitiger Gebetshilfe als Teil der Problemlösung ernst zu nehmen und damit die karolingische „correctio“¹² umzusetzen, stand nach Einschätzung von Ziegler im Vordergrund



Das in Zürich lagernde Reichenauer Verbrüderungsbuch in der Landesausstellung in Konstanz 2024

des „Bedrohungsmanagements der Großen“, zu denen die Reichsabtei Reichenau mit ihren Äbten und Bischöfen gehörte.

Die wichtigsten Zeugnisse der Reichenauer „fraternitas“ bestehen aus dem Verbrüderungsbuch und dem in einem Liturgiecodex überlieferten Necrologium Augiense, in das die früheren Totenlisten der Mönchsgemeinschaft eingegangen waren.

Seit Karl Schmid (gest. 1993) und seinem Schüler- und Kolleginnenkreis konnten viele Namen des Reichenauer Verbrüderungsbuches durch Queruntersuchungen von anderen Verbrüderungsbüchern genauer verifiziert werden. „Damit die Toten nicht durch das Vergessen aus dem Herzen getilgt werden“ (Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*, 6), war seit dem 4. Jh. in Kirchen und Klöstern mit den „Toten-Bruderschaften“, Einungen und Zünften eine Gebetskultur in brüderlicher Fürsorge um das wechselseitige Seelenheil entstanden. Die Stundengebete und täglichen Messfeiern der Mönche, jahreszeitlichen Gedenktage und Heiligenverehrungen schufen ein tragfähiges Netz von Gebetsleistungen und Anlässen für die Erfüllung spiritueller Bedürfnisse.

9 Vgl. Ziegler, *Suche*, 65,

10 Ebd., 107.

11 Han, *Krise*, 32f.

12 Patzold, *Correctio*.

Das Reichenauer „Verbrüderungsbuch“¹³ lässt sich als „Memoria-Triptychon“ verstehen: als „Toten-Gedenkbuch“, „Freundschafts-Buch“ und „Buch des Lebens“.

Ein Toten-Gedenkbuch – Liber memorialis augiensis

Das Kloster Reichenau hat die bereits seit Klosterbeginn 724 angelegten Mitgliederlisten der eigenen „fraternitas“ zunächst als „Totenlisten“ geführt, vermutlich ab der 770-er Jahre.¹⁴ Eine

Das Reichenauer „Verbrüderungsbuch“ lässt sich als „Memoria-Triptychon“ verstehen: als „Toten-Gedenkbuch“, „Freundschafts-Buch“ und „Buch des Lebens“.

Intensivierung des Totengedenkens und Austausches der Listen ergab sich nach den Synoden in Attigny 762 und in Dingolfing 770. Als Beginn der in

einem Buch zusammengefassten Listen und Eintragungen im Kloster Reichenau wird mit dem Historiker Karl Schmid das Jahr 823/824 angenommen. Die „Jenseitsvisionen“ des Mönches Wetti kurz vor seinem Tod haben der Erstellung und Führung des „Verbrüderungsbuches“ einen enormen Schub verliehen.

Bis auf das Salzburger Verbrüderungsbuch (784) wurden alle noch erhaltenen Verbrüderungsbücher aus St. Gallen, Remiremont, Pfäfers, Brescia und Corvey sowie die der Britischen Inseln in der ersten Hälfte des 9. Jh. erstellt. Als das größte unter acht noch erhaltenen Gedenkbüchern enthält das Reichenauer „Verbrüderungsbuch“ 38.232 Namen von Mönchen und Nonnen, Stiftern und Gönnern, Königen und Adligen, Freunden und Fremden. Insgesamt handelt es sich um Listen aus über 50 Klöstern und 3 Hochstiften, die später auch mit Frauengemeinschaften ergänzt wurden.

Freundschafts-Buch – Liber amicitiae augiensis

Das Netz der seit 762 eingegangenen Gebetsverbrüderungen mit Klöstern, Gemeinschaften und Freunden im damaligen Europa schuf mit den wechselseitigen Gebetsverpflichtungen eine verbindliche Gebets-Gemeinschaft einer „con-fraternitas“ für die Seelen-Vorsorge. Die jeweiligen Verbrüderungsverträge zwischen der Reichenau und St. Gallen (800), St. Blasien u. a. Klöstern entfalteten sich wie im Schneeballsystem und ihre Verbindungslinien galten als „Reliquienstraßen“ in Europa. Sie bewirkten den regelmäßigen und je neu angepassten Austausch von Listen (Namen, Gruppen, Konvente, Herrscherfamilien u. a.) der „amicorum viventium“.

Buch des Lebens – Liber vitae augiensis

Als sog. „liber vitae“ steht das „Verbrüderungsbuch“ in der Tradition altchristlicher „Diptychen“, die zur kollektiven „Totenmemoria“ im täglichen Hochgebet genutzt wurden. Durch das Gebetsgedenken in der Liturgie und der vorausgegangenen Eintragung der Namen war nach mittelalterlicher Vorstellung

- der eingetragene Name – und damit die bezeichnete Person – Gott anvertraut
- damit der Einzug in das himmlische Jerusalem in Aussicht gestellt
- die Linderung der zu erwartenden Sündenstrafen verbunden
- die Hoffnung auf das ewige Leben gegeben.

¹³ Reichenauer Verbrüderungsbuch.

¹⁴ Ein Schiffunglück mit Mönchen, Klerikern und Laien ist für ca. 770 aufgeführt.

Diese Vorstellungen hatten in der biblisch inspirierten Metapher vom „Buch des Lebens“ eine spirituelle Dimension. Und so changiert der Begriff „*liber vitae*“ meist zwischen dem himmlischen „Buch des Lebens“ und dem ver-schriftlichten „Verbrüderungsbuch“. In dieser Gebetsbitte allerdings kommt der unmittelbare Zusammenhang klar zum Ausdruck: „Du mögest, Herr, diejenigen, deren Namen im liturgischen Lebensbuch aufgeschrieben sind, auch in deinem himmlischen Lebensbuch aufschreiben.“

Als tieferen Sinn für die sich wandelnde Form des Gedenkens hin zu einem täglichen Totengedenken im Kapitels-Offizium verweist Joachim Wollasch auf das damit mögliche „Zusammenstehen mit den Heiligen [...] indem die gedenkende Gemeinschaft verstorbene Mitglieder von Tag zu Tag in namentlichem Aufruf in die liturgische Praxis hineinnahm, erhielt das Gedenken für Verstorbene erst die Qualität einer den Einzelnen und eine Generation überdauernde Memoria.“¹⁵

Analog zu den drei Dimensionen des „Verbrüderungsbuches“ – Gedenkbuch, Freundschaftsbuch und Buch des Lebens – können drei soziologisch erkennbare Beziehungs- und Resonanzmuster das Gewicht und die Verbreitung des Verbrüderungsbuches und ihrer flankierenden „Gebets-Verbrüderungs-Verträge“ sichtbar machen.

Bruderschaft als Code einer Gemeinschaft – *fraternitas*

Fraternitas in der Abtei Reichenau meint „Bruderschaft, Brüderlichkeit, Bruderschaft, Bruderliebe, Verbrüderung und auch Schwurfreundschaft“.¹⁶ Die „Brüdergemeinschaft“ mit Abt, Bruderrat (*consilium fratrum*), Ältestenrat (*consilium seniorum*), Mönchen und mit Künstlern, Dichtern, Ärzten, Bibliothekaren, Geschichtsschreibern lebte eine „*vita communis*“ im Kloster (*monasterium*).

Eingetragen unter den sogenannten „*caritate fratres conscripti*“, den „in Liebe verzeichneten Brüdern“ im Reichenauer Verbrüderungsbuch waren kirchliche und weltliche Würdenträger, Wohltäter, Stiftungen und Freundschaftsdienste, die Herrscher und ihre Angehörigen, auch Arme, Kranke und Pilger, Angehörige und Freunde der Mönche. Sie alle gehörten zum engeren Kreis der Bruderschaft. Als „Gegengaben“ für finanzielle Geschenke an das Kloster bot dieses ein Anniversar-gedenken und sozial-caritative Leistungen beim Tod eines Konventmitgliedes an.

Gebets-Verbrüderungen als „network of memory“ – *con-fraternitas*

Im Sinne der „*con-fraternitas*“ verbanden sich die Reichenauer Mönche bereits ab 760 in der Synode von Attigny und in späteren Verträgen mit anderen Klöstern, Gemeinschaften und Freunden in einem europaweiten Netzwerk im gesamten Frankenreich. Mit über 50 bis etwa 100 Konventen und Kapiteln des fränkischen Reiches als ihren „*con-fratres*“ stand die Abtei in Verbindung, darunter (an erster Stelle) mit St. Gallen. Durch den Abschluss von „Gebets-Verbrüderungs-Ver-

¹⁵ Wollasch, Anfängen, 71.

¹⁶ Vgl. Schieder, Brüderlichkeit; vgl. Schneider, Brüdergemeine, 111 Anm. 37.

tragen“ und den Austausch von Listen zwischen diesen Klöstern weitete sich der Kreis der „confraternitas“ in Sinne eines „network of memory“.

Ewige Verbundenheit im Gebets-Gedenken – *coniuncti in aeternum*

Die „Totenmemoria“ erfolgte im Wissen um die Gegenwart der lebenden und verstorbenen Brüder der eigenen Kommunität, also einer trans-irdischen „fraternitas“. Namensnennung und Gebet für nahe und ferne, anwesende und unsichtbare „Brüder“ beruhte auf der Idee, sie nicht zu vergessen, und außerdem in der Hoffnung, dass die Namensanrufung und -vergegenwärtigung deren Seelenweg unterstütze bei gleichzeitiger Gewährung von Schutz und Hilfe für persönliche oder kollektive Bedürfnisse (Kriege, Wetterextreme und moralische Anliegen).

Die namentliche Nennung in Verbrüderungsbuch und Totenlisten sowie bei der „memoria“ schuf unter allen Beteiligten ein unsichtbares Gemeinschaftsnetz, das ich hier in Ergänzung der bisherigen Vergeschwisterungsstufen (*fraternitas – confraternitas*) nun „*coniuncti in aeternum*“ nenne.



Das „Buch der Verbundenheit“ von 2024 „Wir knüpfen ein Band“ – Jubiläums-Motto 2024

Im Reichenauer Jubiläums-Motto „Wir knüpfen ein Band“ kommt zum Ausdruck, dass Insel und Festland, Einheimische und „A‘gschwemmte“, Deutsche und Migranten, Erdbewohner und planetarische Gemeinschaft aneinander anknüpfen und freundschaftlich miteinander verflochten sind – im Sinne von „Ich bin im WIR“.

Drei Leitideen sollten das Jubiläum prägen:

- Wir schaffen Verbindungen: Die Gemeinde Reichenau zeigt sich offen nach außen und nach innen.
- Vom Gestern zum Heute: Das Jubiläum stärkt das Bewusstsein für die Geschichte des Klosters und der gesamten Gemeinde. Es zeigt die Bedeutung der Geschichte für die Gegenwart und die Zukunft.
- Etwas schaffen, das bleibt: Die Gemeinde Reichenau schafft mit dem Jubiläum etwas, das bleibt.¹⁷

Kulturell vielfältiges Wirken der Reichsabtei Reichenau

Wertvolle und selten sichtbare Klosterschätze aus der Zeit zwischen 800 und 1200 präsentierten eine Landesausstellung¹⁸ in Konstanz sowie das Reichenauer Museum, ein neu gestalteter Klostergarten sowie der Münsterschatz in St. Maria und Markus.¹⁹ Gezeigt wurden selten ausgestellte Prachthandschriften, Goldschmiedearbeiten, Reliquienschreine, Prachtgefäße oder kostbar verzierte Bibelhandschriften. Erinnert wurde dabei an berühmte Äbte, die am Hof der Könige als Ratgeber und Diplomaten wirkten, sowie an bedeutsame Gelehrte, wie Wahlfried Strabo (808-849) und den Universalgelehrten Hermann den Lahmen (1013-1054); letzterer hatte eine Weltchronik geschrieben, Mathematik erforscht

¹⁷ Leitlinien der Gemeinde Reichenau für Jubiläums-Projekte der Bürgerschaft

¹⁸ Landesausstellung.

¹⁹ Eröffnung.

und bis heute gesungene Kirchenlieder komponiert („Salve Regina“). Neben diesen Ausstellungsorten bilden die drei Kirchen der Insel und ihre Museen einen ständigen Ausdruck des historischen Klostererbes und bieten eine moderne und interaktive Dauerausstellung zur Klostergeschichte.²⁰

Zum Jubiläums-Programm²¹ auf der Insel gehörten auch eine 14-tägige „Zeitreise“ im Format eines historischen Musik-Theaters, eine Vortragsreihe des



Historischen Geschichtsvereins Konstanz sowie ein neu angelegter Klostergarten nach dem „Hortulus“ von Abt und Dichter Wahlfried Strabo. Schreibwerkstätten im Museum, Konzerte, Nachbarschafts-Begegnungen, Open-Air-Festspiele, eine Video-Installation im Münster sowie prachtvolle Gottesdienste und Prozessionen an den drei

Inselfeiertagen ergänzten das Jubiläumsprogramm.

Inselfeiertagen ergänzten das Jubiläumsprogramm.

Das Jubiläumsprojekt: Verbrüderungsbuch 2.0

Eine Projektgruppe²² mit Prof. Dr. Dieter Geuenich, Berthold Winkler, Karl Wehrle, Joachim Sauer präsentierte im Auftrag der katholischen und politischen Gemeinde Reichenau das „Buch der Verbundenheit“ als „Verbrüderungsbuch 2.0“. Von März bis November 2024 befand es sich im Reichenauer Münster und lud die Besucher:innen ein, sich darin einzuschreiben mit ihrem Vornamen und Wohnort.



Das neu geschaffene „Buch der Verbundenheit“ wurde vom Reichenauer Neubürger Berthold Winkler initiiert. In enger Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Dieter Geuenich als historischem „Verbrüderungsbuchexperten“ entstand ein dreibändiges, hochformatiges Buch, das der Historiker der Gemeinde als Geschenk übereignete. Der Grafiker Joachim Sauer vom „Medienbureau Reichenau“ illustrierte Buch, Plakate, Broschüre und Roll-Up. Karl Wehrle, Leiter des

Touristik-Büros, beriet und unterstützte das Projekt.

20 Zwei wichtige neue Veröffentlichungen trugen historische Erinnerungen zum Jubiläum bei: Derschka, Kloster; ders., Geschichte u. Zang, Buchausstellung (auch blog).

21 Jubiläumsprogramm – Bildergalerie.

22 Buch-Übergabe; Geuenich, Verbrüderungsbuch; Winkler, Zukunftsprojekt.

23 Eröffnungsfeier – Bildergalerie.

Mit Musik, Gesang und Vorträgen wurde das Projekt am 21. März 2025 im Münster eröffnet.²³ Fast 200 Menschen nahmen daran teil und trugen sich als Erstunterzeichner ein: Das „Jubiläums-Dokument der Tausend Namen“ wurde täglich im Reichenauer Münster zur persönlichen Einschreibung bereitgestellt. Von 21. März bis 4. November 2024 (Pirminsfest) haben sich über 30 000 Menschen mit

ihrem Vornamen und Wohnort, aus allen Kontinenten kommend, im Buch eingetragen.

Das Roll-Up neben dem „Buch der Verbundenheit“ lud Besucher und Besucherinnen aus aller Welt täglich ein: „Verbinde Dich – Mach mit“ bei der Aktion, miteinander ein unsichtbares Band zu knüpfen. Dazu erläuterte der Einladungstext:

Wir können im Jubiläumsjahr

- uns dieser „Geschichte“ des „Verbrüderungsbuchs“ erinnern und mit den Namen Verstorbener in ein vielstimmiges Gespräch über Liebe und Tod kommen;
- im „Buch der Verbundenheit“ je neu mit anderen Menschen uns einschreiben in eine weltoffene Gemeinschaft.
- Und diese Einschreibung hat dieselbe Wirkung wie das, was die Mönche mit ihrem „Verbrüderungsbuch“ angeregt haben: als Personen, die sich einen „Namen gemacht haben“, sichtbar werden im „Buch der Menschheit“.

Parallel zur Einschreibung im Reichenauer Münster bot die Homepage die Möglichkeit ein, sich mit dem eigenen Vornamen und Wohnort im „Buch der

Verbundenheit“ sich einzutragen; diese Einladung besteht weiterhin.²⁴



Als Gedenkbuch mit den 38.232 Namen lag das „Verbrüderungsbuch“ jahrhundertlang auf dem Altar, bis es 1862 der Züricher Zentralbibliothek einverleibt wurde. Nun wird am 25. April 2025 das aktuelle „Buch der Ver-

bundenheit“ mit fast 31.000 Einschreibungen voraussichtlich im Markusalter der Reichenauer Basilika Minor seinen Platz finden. So wie der „Markusschrein“ am Eingang der Kirche einlädt, die geheimnisvolle Wirkung der Reliquien zu erkunden, wird künftig das „Buch der Verbundenheit“ mit dem unsichtbaren Band der eingeschriebenen Namen ausstrahlen und die spirituelle Allianz²⁵ mit den Besucher:innen erweitern. Parallel dazu wird die Möglichkeit der „online“-Einschreibung weiter bestehen.

Allverbundenheit

Am Ort der „Namens-Einschreibung“ im Reichenauer Münster verschränkten sich die Frage nach der mittelalterlichen Totengedenkpraxis der Mönche (Verbrüderungsbuch: alte Erzählung) mit einer kurzen Besinnung über das eigene Leben und gemeinsamer Welterkundung (Buch der Verbundenheit – neue

24 Online-Einschreibung – Webseite.

25 Fricker, Facebook.

Erzählung) heute. „Die Mönche wollten, dass sie nicht in Vergessenheit geraten [...] Den heutigen Menschen dürfte es ähnlich gehen, der Wunsch nach Überleben und einem guten Angedenken ist greifbar.“²⁶

Die Mönche wollten, dass sie nicht in Vergessenheit geraten ... Den heutigen Menschen dürfte es ähnlich gehen, der Wunsch nach Über-Leben und einem guten Angedenken ist greifbar.

Gespräche mit Besucher:innen beim „Buch der Verbundenheit“ im Reichenauer Münster zeigten, dass die Sorge um das eigene Seelenheil im irdischen wie auch im jenseitigen Leben nicht nur eine Sache des Frühen Mittelalters war, sondern universell angelegt ist als eine spirituelle Spurensuche.²⁷ Manche Besucher:innen blieben vor dem Roll-Up stehen und lasen die kleinen Gedankenimpulse, die eine Brücke herstellten vom „Verbrüderungsbuch“ aus dem Jahr 824 zum aktuellen Jubiläumsbuch 2024. Dann traten sie ehrfürchtig an das Nachfolgebuch und schrieben sich ein. Obwohl sie nur den Vornamen und Wohnort einzutragen hatten, schrieben viele den Vor- und Familiennamen, manche auch ihre Adresse ein.

Infolge des täglichen Hereinströmens hunderter Besucher:innen ins Reichenauer Münster gab es ein stetes „Wandern und Wundern“.²⁸ Es schien, als suchten die „Touristen“ eine alt-vertraute, mittlerweile verlorene Be-Heimat-ung in einer „Woanders“-Kirche, fern von der eigenen Kirchengemeinde. Wenn ich am Abend nochmals zum „Buch der Verbundenheit“ ging, bestaunte ich selbst die vielen Namenseinträge. Ihre Zahl schwankte zwischen 50 und 150 pro Tag und jeder Eintrag war natürlich individuell ausgeführt und mehr oder weniger gut identifizierbar.

Oft saß ich mehrere Minuten vor dem PC und suchte in Google Maps einen einzigen, nicht gut lesbaren Wohnort zu verifizieren. Jeder Eintrag und Schriftzug ließ einen individuellen Menschen erahnen und in mir ein andächtiges Gefühl entstehen in meiner gedanklichen Verbundenheit mit dem Namensträger.

Insel-Experiment der Ewigkeit

Das „Glück“ des Reichenauer Erbes in Gestalt des „Verbrüderungsbuches“ lässt sich beschreiben als „einen langen Schweif, der ins Vergangene reicht. Es nährt sich von all dem, was gelebt worden ist. Nicht Glänzen, sondern Nachleuchten ist seine Erscheinungsform. Wir verdanken es der Rettung des Vergangenen. Sie benötigt eine narrative Spannkraft, die das Vergangene in die Gegenwart einspannt und es in ihr fortwirken, ja wiederauferstehen lässt.“²⁹

Das Nachleuchten des spirituellen Erbes in Form des dreifaltigen „Verbrüderungsbuches“ und seiner Re-Inszenierung im „Buch der Verbundenheit“ von 2024 sollte in diesem Essay aufscheinen. Mir selbst ist aufgegangen, dass dieses zentrale Erbe des „Verbrüderungsbuches“ und dessen kollektiven Totengedenkens sich in meinem Verständnis gewandelt hat. Viele Jubiläumsveranstaltungen durchstreiften und erstreckten³⁰ sich über die ganze Existenz, zwischen dem „noch nicht“ des befremdlichen, unsichtbaren Lebens vor der Geburt und dem un-

26 Ebd.

27 Vgl. dazu auch Bucher, Verbundenheit.

28 Hermann/Bils, Wandern.

29 Han, Krise, 33.

30 Heidegger, Sein, 390.

bekanntem, nicht mehr sichtbarem Leben nach dem Tod. Letztlich ist am Ausleuchten der Zeitemstände und Seelenstimmungen der mönchischen Vorfahren zu erkennen, dass das ursprüngliche, von Angst um das Seelenheil geprägte „Krisen-Narrativ“ sich durch das Vertrauen in das „Eingeschriebensein“ im himmlischen Buch des Lebens zu einem „Erlösungs-“ und „Zukunftsnarrativ“ gewandelt hat.

Viele der Jubiläumsveranstaltungen haben – wie z. B. die jährliche Fasnet und auch die drei Inselfeiertage mit Markusfest, Hl. Blutfest und Maria Himmelfahrt – gemeinschaftsstärkenden Charakter. Vor allem die Geschichten, wie die Reliquien des Hl. Georg, Hl. Markus und dem Hl. Blut auf die Insel kamen oder wie Pirmin bei der Klostergründung 724 Schlangen und allerlei Getier angetroffen habe, können als „symbolische Techniken der Einhausung“³¹ betrachtet werden, die Einheimischen und Fremden bei den jährlichen Inselfeiertagen die Chance der Beheimatung anbieten. Und darunter wabern aber heikle Fragen nach dem, wer ist Einheimischer im Lokal-Heimatlichen, wer Gast, wer Fremder aus der globalen Welt, wer Gegner und Feind.

Religionen bestätigen nach Rainer Bucher³², dass „das Einzig-Sein, das Auf-sich-gestellt-Sein, das Mit-sich-zuletzt-Alleinsein des Menschen“ eine tatsächliche

Haben wir da etwas verloren, was im „Vater Unser“ auch schon anklingt: das gleichzeitige Leben „wie im Himmel, so auf Erden“?

Heimatlosigkeit darstelle: „Denn, so sagen die Religionen: „Heimat, wirkliche Heimat, gibt es nur bei Gott“. Diese „Noch-nicht-Spannung“ bezüglich einer jenseitigen Beheimatung

im Reich Gottes konnte möglicherweise auf der traditionsreichen Klosterinsel Reichenau gemildert oder verdrängt werden, zumal in einem Jubiläumsjahr, in dem Freude und Stolz angesagt sind. Doch Rainer Bucher verweist darauf, dass die „Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit“ ausbalanciert werden müsse, denn Menschen sind „Bürger zweier Welten“: einer kurzzeitig irdischen und einer gehofft ewig-himmlischen, wie es das Lied von Gerhard Thurmaier, 1935, ausdrückt:

„Wir sind nur Gast auf Erden und wandern ohne Ruh
mit mancherlei Beschwerden der ewigen Heimat zu.
Die Wege sind verlassen, und oft sind wir allein.
In diesen grauen Gassen will niemand bei uns sein.
Nur einer gibt Geleite, das ist der Herre Christ.
Er wandert treu zur Seite, wenn alles uns vergisst.“³³

Offen bleibt die Frage nach diesem unsichtbaren „Geleite“ und der Wirksamkeit der Toten-Gedenk-Gebets-Kultur, die mit rechtlicher Vertragskonsequenz von „Gebetsverbrüderungen“ in ganz Europa eingefordert wurde. Haben wir da etwas verloren, was im „Vater Unser“ auch schon anklingt: das gleichzeitige Leben „wie im Himmel, so auf Erden“?

31 Han, Krise, 10f.

32 Bucher, Glaube.

33 Thurmaier, Georg, Wir sind nur Gast auf Erden, GL [2013] 505.

Literatur

- Art. Brüderlichkeit, Bruderschaft, in: Lexikon des Mittelalters 2 (1983) Sp. 737-741.
- Augustinus, Pro cura mortuis gerenda, CSEL 41, Zycha.
- Bucher, Anton A., Verbundenheit. Über eines der tiefsten Bedürfnisse, Münster 2022.
- Bucher, Rainer, Der christliche Glaube und die menschliche Sehnsucht nach Heimat, in: feinschwarz, 6. November 2020, feinschwarz.net/glaube-und-heimat/.
- Derschka, Harald, Geschichte des Klosters Reichenau, Lindenberg 2025.
- Derschka, Harald, Klosterinsel im Bodensee, in: Gabriela Signorini (Hg.), Inselklöster – Klosterinseln. Topographie und Toponymie einer monastischen Formation (Studien zur Germania Sacra NF 9), Berlin 2019, 149-166.
- Derschka, Harald, Wie herrscht ein Kloster, <https://www.podcast.de/episode/627857926/wie-herrscht-ein-kloster> (11.04.2025).
- Fricker, Ulrich, Verbrüderungsbücher auf der Insel Reichenaus. Das Facebook des Mittelalters, in: Reutlinger Generalanzeiger v. 30. März 2024, https://www.gea.de/land_artikel,-verbr%C3%BCderungsb%C3%BCcher-auf-der-insel-reichenau-das-facebook-des-mittelalters-_arid,6883571.html (11.04.2025).
- Geuenich, Dieter u. a., Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau, Hannover 1979.
- Han, Byung-Chul, Die Krise der Narration, Berlin 2023.
- Hasenauer, Volker, 1300 Jahre Klosterinsel Reichenau. UNESCO-Welterbe kehrt auf die Reichenau zurück v. 20. April 2024, <https://www.kath.ch/newsd/1300-jahre-klosterinsel-reichenau-unesco-welterbe-dokumente-kehren-erstmal-an-den-bodensee-zurueck/> (11.04.2025).
- Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Tübingen 1979.
- Hermann, Mari/Bils, Sandra (Hg.) Vom Wandern und Wundern. Fremdsein und prophetische Ungeduld in der Kirche, Würzburg 2017.
- Patzold, Steffen, Correctio an der Basis. Landpfarrer und ihr Wissen im 9. Jahrhundert, in: Julia Becker/Tino Licht/Stefan Weinfurter (Hg.),

Karolingische Klöster. Wissenstransfer und kulturelle Innovation, Berlin 2015, 227-254.

Peregrinatio, in: <https://de.wikipedia.org/wiki/Peregrinatio> [Zugriff: 11.04.2025].

Reichenauer Verbrüderungsbuch, <https://de.wikipedia.org/wiki/Verbr%C3%BCderungsbuch> (11.04.2025).

Schieder, Wolfgang, Art. Brüderlichkeit, Bruderschaft, Brüderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe, in: Otto Brunner (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1972, 552-581.

Schneider, Reinhard, Brüdergemeine und Schwurfreundschaft. Der Auflösungsprozess des Karolingerreiches im Spiegel der caritas. Terminologie in den Verträgen der karolingischen Teilkönige des 9. Jahrhunderts (*Historische Studien* 388), Husum 1964.

Streit, Jakob, *Sonne und Kreuz. Irland zwischen Megalithkultur und frühem Christentum*, Stuttgart 2001.

Treffer, Gerd, Stephan White, Der Irlandflüsterer: Begründer der irischen Nationalgeschichtsschreibung und sein Ingolstädter Professoren-hintergrund, in: *Historische Blätter Ingolstadt* 13 (2023), <https://www.ingolstadt.de/Rathaus/Aktuelles/Meldungs-Archiv/Stephan-WHITE-Der-Irland-Fl%C3%BCsterer-Begr%C3%BCnder-der-irischen-Nationalgeschichtsschreibung-und-sein-Ingolst%C3%A4dter-Professoren-hintergrund-von-Gerd-Treffer.php?object=tx,2789.5.1&ModID=7&FID=3052.19246.1&NavID=2789.737&La=1> (11.04.2025).

Waldenfels, Bernhard, Das Fremde denken, in: *Zeithistorische Forschungen*, 3/2007, <https://zeithistorische-forschungen.de/3-2007/4743> (11.04.2025).

Winkler, Berthold, Zukunftsprojekt „Kloster-Genossenschaften“. Klöster verschwinden, Genossenschaften boomen, in: *feinschwarz*, 24. November 2021, feinschwarz.net/zukunftsprojekt-kloster-genossenschaft-kloester-verschwinden-genossenschaften-boomen/

Wollasch, Joachim, Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern, in: Remigius Bäumer (Hg.), *Kirche am Oberrhein. Festschrift für Wolfgang Müller*, Freiburg 1980, 59-78.

Zang, Gerd, Buchvorstellung „Leben auf der Reichenau 1757-1955“, <https://www.youtube.com/watch?v=IJPprzkA3SE> (11.04.2025).

Ziegler, Elena Angelika, Auf der Suche nach Ordnung. Karolingisches Bedrohungsmanagement angesichts extremer Wetterphänomene 820–830, Tübingen 2002.

Internetadressen

Buch-Übergabe, <https://reichenau1300.insel-reichenau.eu/2024-03-01-Buch%20Der%20Verbundenheit/index.html> (11.04.2025).

Cella St. Benedikt, <http://www.benediktiner-reichenau.de> (11.04.2025).

Der gar nicht „einsame Forscher“ Gerd Zang, <https://reichenau-blog.de/2020/07/20/der-gar-nicht-einsame-forscher-gert-zang/> (11.04.2025).

Eröffnung der Landesausstellung, <https://reichenau1300.insel-reichenau.eu/2024-04-19%20Er%20C3%B6ffnung%20Landesaustellung/index.html> (11.04.2025).

Eröffnungsfeier – Bildergalerie, <https://reichenau1300.insel-reichenau.eu/2024-03-21-Buch%20der%20Verbundenheit/index.html> (11.04.2025).

Jubiläumsprogramm – Bildergalerie, <https://reichenau1300.insel-reichenau.eu/> (11.04.2025).

Landesausstellung, <https://www.ausstellung-reichenau.de/> (11.04.2025).

Online-Einschreibung – Webseite, <https://www.verbunden-reichenau1300.de/> (11.04.2025).

Weitere Fotos, <https://reichenau1300.insel-reichenau.eu/2024-03-21-Buch%20der%20Verbundenheit/index.html> (11.04.2025).