

**Norbert Scholl**

**Frohbotschaft statt Drohbotschaft**

Die biblischen Grundlagen des Kirchenglaubens

1997

Copyright beim Autor

Norbert Scholl, geboren 1931 in Schweidnitz/Schlesien, Studium der Theologie und Philosophie, seit 1969 Professor für katholische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg, seit 1996 emeritiert.

## INHALT

### ZUR EINFÜHRUNG 5

### 1. FROHBOTSCHAFT STATT DROHBOTSCHAFT 8

#### I. Gott sucht die Menschen - Die Menschen suchen Gott

1. Die Welt ist Gottes Schöpfung  
„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1)
2. Der Mensch, ein Produkt der Evolution  
„Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ (Ps 8,6)
3. Gott und das Leid  
„Ich bin es, der euch tröstet“ (Jes 51,12)
4. Gewalt in der Bibel  
„Frieden verkündet der Herr seinem Volk und seinen Frommen“ (Ps 85,9)
5. Die Rede von der „Strafe Gottes“  
„Von deiner Güte, Herr, ist die Erde erfüllt“ (Ps 119,64)
6. Gottes „Eigenschaften“  
„Meine Wege kennen sie nicht“ (Ps 95,10)
7. Gott als Vater und/oder Mutter  
„Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch“ (Jes 66,13)
8. Die zehn Gebote  
„Deine Weisung macht mich froh“ (Ps 119,77)

#### II. Jesus, das Wort Gottes

1. Das auserwählte Volk  
„Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22)
2. Die Evangelien von der Kindheit Jesu  
„Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden“ (Lk 1,32)
3. Das öffentliche Wirken Jesu  
„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an die Frohe Botschaft“ (Mk 1,15)
4. Die Katastrophe des Kreuzes  
„Er hat unsere Leiden auf sich genommen“ (Jes 53,4; Mt 8,17)
5. Die Auferweckung Jesu  
„Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ (1 Thess 1,10)

#### III. Das Rätsel der Gestalt Jesu

1. Vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus  
„Wir verkündigen Christus als den Gekreuzigten“ (1 Kor 1,23)
2. Jesus, der Erlöser  
„Er hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen“ (Lk 1,68)

## **IV. Das Evangelium von der Auferstehung der Toten**

1. Das große Gericht  
„Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt“ (Joh 12,31)
2. Die Drohbotschaft von der Hölle  
„Ich habe kein Gefallen am Tod des Schuldigen“ (Ez 33,11)
3. Der Himmel Gottes  
„Selig die Toten, die im Herrn sterben“ (Offb 14,13)
4. Menschenwürdiges Sterben  
„In seiner Hand ruht die Seele allen Lebens“ (Ijob 12,10)

## **2. AUFBAU EINER GESCHWISTERLICHEN KIRCHE**

80

### **I. Die Gemeinden des Anfangs**

1. Trennung von Juden und Christen  
„Das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt“ (1 Kor 1,28)
2. Einheit und Vielfalt  
„Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32)
3. Gottes- und Menschendienst  
„Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“  
(Eph 4,24)

### **II. Das Zweite Vatikanum - Besinnung auf die Ursprünge**

1. Es gibt weder ein „oben“ noch ein „unten“  
„Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus“ (Eph 5,21)
2. Die biblischen Wurzeln des Petrusdienstes  
„Du bist Petrus, der Fels“ (Mt 16,19)
3. Von einem „Primat des Papstes“ steht nichts in der Bibel  
„Wenn du dich bekehrt hast, stärke deine Brüder“ (Lk 22,23)
4. Einheit und Vielfalt der Dienste  
„Es gibt verschiedene Dienste, aber nur einen Herrn“ (1 Kor 12,5)
5. Die eine Kirche  
„Alle sollen eins sein, damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21)

### **III. Zukunftsperspektiven**

## **3. VOLLE GLEICHBERECHTIGUNG DER FRAUEN**

106

### **I. Kein Sexismus in der Urkirche**

„Da ist nicht mehr Mann oder Frau - ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28)

### **II. Frauen im Leitungsdienst**

„Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde Kenchrää“ (Röm 16,1)

#### **4. FREIE WAHL ZWISCHEN ZÖLIBATÄRER UND NICHT-ZÖLIBATÄRER LEBENSFORM**

112

##### **I. Die Durchsetzung des Pflichtzölibats in der römischen Kirche**

„Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Ehefrau mitzunehmen, wie die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und wie Kephas?“ (1 Kor 9,5)

##### **II. Das Recht auf Eucharistie**

„Sie hielten miteinander Mahl in Freude und Eintracht des Herzens“ (Apg 2,46)

##### **III. Das Mahl der Einheit als Instrument der Spaltung**

###### 1. Eucharistiegemeinschaft unter Getauften

„Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren“ (Eph 4,3)

###### 2. Ökumenische Differenzen und Übereinstimmungen im Amtsverständnis

„Nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23,8)

#### **5. POSITIVE BEWERTUNG DER SEXUALITÄT ALS WICHTIGER TEIL DES VON GOTT GESCHAFFENEN UND BEJAHTEN MENSCHEN**

126

##### **I. Zwischen Rigorismus und Anpassung - Die Bewertung der Sexualität in zwei kirchenamtlichen Dokumenten**

###### 1. Eine Erklärung der Glaubenskongregation

„Wir wollen nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude“ (2 Kor 1,24)

###### 2. Das Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

„Ich gehöre meinem Geliebten, und ihn verlangt nach mir“ (Hld 7,11)

##### **II. Spezifische Formen und Gestalten der Sexualität**

###### 1. Selbstbefriedigung

„Die Not ist nahe, und niemand ist da, der hilft“ (Ps 22,12)

###### 2. Homosexualität

„Für den Reinen ist alles rein; für die Unreinen und Ungläubigen aber ist nichts rein, sogar ihr Denken und ihr Gewissen sind unrein“ (Tit 1,15)

###### 3. Sexualität älterer und behinderter Menschen

„Wenn das Mädchen an seiner Seite schläft, wird es unserem Herrn, dem König, warm werden“ (1 Kön 1,3)

##### **III. Lebensgemeinschaften**

###### 1. Nichteheleiche Lebensgemeinschaften

„Ich gehöre meinem Geliebten, und ihn verlangt nach mir“ (Hld 7,11)

###### 2. Die Ehe

„Die Ehe soll von allen in Ehren gehalten werden“ (Hebr 13,4)

###### 2.1 Die christliche Sicht der Ehe und Familie

###### 2.2 Verantwortete Elternschaft

###### 3. Gescheiterte Ehen und wiederverheiratete Geschiedene

„Nehmt euch um eures Lebens willen in acht und handelt nicht treulos!“ (Mal 1,16)

###### 4. Konfessionsverschiedene Ehen

„Wir sind Glieder seines Leibes“ (Eph 5,30)

#### **WIE GEHT ES WEITER NACH DEM KIRCHENVOLKSBEGEHREN?**

158

## ZUR EINFÜHRUNG

Das Kirchenvolksbegehren hat im deutschsprachigen Raum eine große Resonanz gefunden. Allein über 500.000 Menschen in Österreich und 1,6 Millionen in Deutschland haben durch ihre Unterschrift kundgetan, daß sie die darin erhobenen Forderungen unterstützen und sich zu eigen machen.

Das Kirchenvolksbegehren soll im Geiste des 2. Vatikanischen Konzils und der „Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer“ die vorhandenen Dialogprozesse und Initiativen zusammenführen, unterstützen und voranbringen, damit die katholische Kirche ihre Aufgaben in der weltweiten Ökumene wahrnehmen kann.

### **1. Aufbau einer geschwisterlichen Kirche:**

- Gleichwertigkeit aller Gläubigen, Überwindung der Kluft zwischen Klerus und Laien (*Nur so kann die Vielfalt der Begabung und Charismen wieder voll zur Wirkung kommen.*)
- Mitsprache und Mitentscheidung der Ortskirche bei Bischofsernennungen. (Bischof soll werden, wer das Vertrauen des Volkes genießt.)

### **2. Volle Gleichberechtigung der Frauen:**

- Mitsprache und Mitentscheidung in allen kirchlichen Gremien
- Öffnung des ständigen Diakonats für Frauen
- Zugang der Frauen zum Priesteramt

*(Die Ausschließung der Frauen von kirchlichen Ämtern ist biblisch und dogmatisch nicht begründbar. Auf den Reichtum an Fähigkeiten und Lebenserfahrungen von Frauen kann die Kirche nicht länger verzichten. Dies gilt auch für Leitungsämter.)*

### **3. Freie Wahl zwischen zölibatärer und nicht-zölibatärer Lebensform**

*(Die Bindung des Priesteramtes an die ehelose Lebensform ist biblisch und dogmatisch nicht zwingend, sondern geschichtlich gewachsen und daher auch veränderbar. Das Recht der Gemeinden auf Eucharistiefier und Leitung ist wichtiger als eine kirchenrechtliche Regelung.)*

### **4. Positive Bewertung der Sexualität als wichtiger Teil des von Gott geschaffenen und bejahten Menschen:**

- Anerkennung der verantworteten Gewissensentscheidung in Fragen der Sexualmoral (z.B. Empfängnisregelung)
- Keine Gleichsetzung von Empfängnisregelung und Abtreibung
- Mehr Menschlichkeit statt pauschaler Verurteilungen (z.B. in bezug auf voreheliche Beziehungen oder in der Frage der Homosexualität)
- Anstelle der lähmenden Fixierung auf die Sexualmoral stärkere Betonung anderer wichtiger Themen (z.B. Friede, soziale Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung..)

### **5. Frohbotschaft statt Drohbotschaft:**

- Mehr helfende und ermutigende Begleitung und Solidarität anstelle von angstmachenden und einengenden Normen
- Mehr Verständnis und Versöhnungsbereitschaft im Umgang mit Menschen in schwierigen Situationen, die einen neuen Anfang setzen möchten (z.B. wiederverheiratete Geschiedene, verheiratete Priester ohne Amt), anstelle von unbarmherziger Härte und Strenge.

Diese Forderungen sind, wie nicht anders zu erwarten, auch auf Widerstand gestoßen - vor allem bei den Kirchenleitungen. Nicht ganz zu Unrecht wurde der Vorwurf erhoben, hier würden vor allem strukturelle Veränderungen angestrebt, die das Eigentliche und die Substanz der Botschaft Jesu und des Christentums gar nicht berührten. So seien die Frage nach Gott und Probleme der Christologie völlig ausgeklammert. Man kann darauf antworten, daß es im Kirchenvolksbegehren tatsächlich zunächst und zuerst um Fragen einer Reform von Kirchenstrukturen geht, die freilich bei genauerem Hinsehen als Symptome einer viel tiefer greifenden Krise des christlichen Glaubens, vor allem in seiner römisch-katholischen Ausprägung, in Erscheinung treten.

Das war nicht immer so. Für viele Menschen bedeutete der christliche Glaube früher eine wichtige Lebenshilfe. Er hat ihnen in den Krisensituationen des Lebens Mut gegeben. Er hat ihnen Hoffnung eingeflößt, wenn sie ihr Leben verzweifelt wegwerfen wollten. Er hat ihnen Kraft gegeben, wenn sie schwach zu werden drohten. Er hat sie mit Freude erfüllt über die Zuwendung Gottes an die Menschen und über die Gemeinschaft der Mit-Glaubenden. Er hat Menschen dazu angetrieben, ihr Leben einzusetzen, um anderen Menschen zu einem menschenwürdigen Dasein zu verhelfen und ihnen das Leben wieder lebenswert zu machen.

Heute ist dieser Glaube allerdings für nicht wenige Zeitgenossen schal geworden. Manche Kirchenführer, vor allem im letzten Jahrhundert, haben ihn zu einer Drohbotschaft umgewandelt und mißbraucht. Darum haben sich viele von ihm abgewendet. Andere fühlen sich vom Glauben in der Form, wie er heute verkündet und dargeboten wird, nicht mehr angesprochen. Er erscheint ihnen bedeutungslos, nichtssagend, antiquiert. Manches an diesem Glauben wirkt auf sie wie ein Märchen aus längst vergangener Zeit. Anderes hält ihren bohrenden Fragen nicht stand. Das mag auch daran liegen, daß es die Theologen noch immer nicht recht fertig gebracht hat, die Ergebnisse ihrer Forschungen um eine rationale Durchdringung des Glaubensgutes „unters Volk“ zu bringen. Der „Glaube“ der Theologen und der „Glaube“ weiter Kreise des „normalen“ Gottesvolkes klaffen auseinander.

Das vorliegende Buch möchte die Forderungen des Kirchenvolksbegehrens untermauern und vertiefen. Es möchte damit helfen, die in der Präambel des Begehrens erwähnten „Dialogprozesse“ voranzutreiben und ihnen solide theologische Argumentationshilfen zu liefern. Weil in der 5.Forderung („Frohbotschaft statt Drohbotschaft“) Fragestellungen und Antworten neuerer theologischer Forschung untergebracht sind, wurde sie den übrigen vorangestellt (die 1.Forderung des KVB erscheint also hier als zweite usw.).

# 1. FROHBOTSCHAFT STATT DROHBOTSCHAFT

## I. Gott sucht die Menschen - Die Menschen suchen Gott

Die Frage nach Gott ist in den Tiefenschichten der menschlichen Psyche verankert. Auch mit zunehmender Bewußtwerdung des Menschen verschwindet sie nicht, sondern meldet sich immer wieder zu Wort. Selbst intensive atheistische Propagandatätigkeit vermag sie nicht auszulöschen. Der Mensch ist „unheilbar religiös“, mögen auch die Ausdrucksformen wechseln, mag sich der Glaube an Gott auch in Verzerrungen und Entstellungen, in vielerlei Variationen und Absonderlichkeiten darbieten, mag er auch manchmal über lange Zeit wie verschüttet und wie tot erscheinen.

Von den Uranfängen der Äußerungen menschlicher Religiosität bis hinein in unsere Gegenwart verläuft ein langer und verschlungener Weg mit vielen Abwegen, Irrwegen und Sackgassen. Das darf nicht verwundern. Denn woher soll der Mensch das Wissen nehmen, wie er in rechter Weise jene geheimnisvolle Macht ansprechen soll, die ihn ins Leben ruft, die ihn durchs Leben trägt, die ihn führt und beschützt, von der er sich aber auch bedroht und geängstigt fühlt, die ihn schließlich wieder in den Schoß der Erde zurückkehren läßt? Ist es eine einzige Macht oder sind es viele, vielleicht gute und böse Mächte? Wo wird diese geheimnisvolle, überweltliche Kraft in besonderer Weise erfahrbar? Wo kann man ihr begegnen? Wie kann man dieser Macht seine Wünsche und Sorgen, seine Hoffnungen und Befürchtungen, seinen Dank und seine Bitten vortragen? Wie soll dieses unaussprechliche Geheimnis benannt werden? Hat es einen Namen oder viele? Oder ist es vielleicht namenlos?

Manche religiösen Gemeinschaften haben ihre Erfahrungen mit diesem „ganz Anderen“ (M. Horkheimer) in einem oder mehreren Büchern niedergelegt. Auch die jüdisch-christliche Tradition hat ihre Erfahrungen mit Gott schriftlich fixiert. Darin ist wiederholt die Rede vom „Wort“ Gottes, das zu vielen Malen, auf vielfältige Weise und an vielen Orten vernehmbar wurde. Nach christlicher Glaubensauffassung ist dieses „Wort“ sogar Fleisch geworden - in Jesus, dem Mann aus Nazaret.

Dieses Zeugnis, dieses (alte und neue) „Testament“ vielfacher göttlicher Selbstmitteilung ist eine besondere Form von „Froher Botschaft“. Denn sie gibt Kunde von einem menschenfreundlichen, rettenden und befreienden, fürsorgenden und hingabebereiten Gott.

### 1. Die Welt ist Gottes Schöpfung

**„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde...“ (Gen 1,1)**

#### *Die Erzählungen der Bibel*

Schon das erste Kapitel der Bibel macht deutlich, daß die Welt kein Chaos darstellt, sondern daß sie vielmehr ein wohlgeordnetes Ganzes ist.

Nach dem aus der Zeit um 450 v.Chr. stammenden *jüngerne, ersten Schöpfungstext* (Gen 1-2,4a) „schafft“ Gott die Welt, indem er das Chaos zum Kosmos ordnet und die lebensfördernden Elemente von den lebensgefährdenden trennt.<sup>1</sup> Das geschieht - im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen orientalischen Schöpfungsmythen - völlig kampfflos: Gott ist der

<sup>1</sup> Ich folge hier M. Görg, *Der un-heile Gott*, Düsseldorf 1995, S.60-69

souveräne Herrscher, der es nicht nötig hat, am Anfang des Kosmos einen Kampf gegen die Mächte des Chaos, gegen Finsternis und Wasserfluten zu führen. Die aus Priesterkreisen stammenden Verfasser verfolgen mit dem Hervorheben der von Gott gestifteten, universalen Ordnung gleichzeitig ein kultisches Interesse. Darüber hinaus wollen sie die Heilighaltung des Sabbats theologisch untermauern, indem sie das Sieben-Tage-Schema in die Schilderung von der Entstehung des Kosmos einarbeiten: ein einleitendes Wort vom Schaffen Gottes und vom Schweben des Geistes über der Urflut (Gen 1,1.2) und ein feierliches Schlußwort vom Ruhen Gottes am siebten Tag (Gen 2,1-4a) umrahmen das göttliche Sechstageswerk, das seinerseits wieder in ein streng paralleles Dreier-Schema gegliedert ist:

<i>I. Einleitende Worte</i>	
<i>II. Werke der Trennung und Ordnung</i>	<i>Werke der Ausschmückung</i>
1. Licht/Finsternis	4. Die Leuchten am Himmel: Sonne, Mond, Sterne
2. Obere/untere Wasser	5. Wassertiere, Vögel
3. Trockenes Land/Meer	6. Landtiere, Mensch
<i>III. Schlußwort: Gottes Ruhen am 7.Tag (Sabbat) und Schlußsatz</i>	

Von besonderer Bedeutung ist die Erschaffung des Menschen (Gen 1,26-28). Der Mensch wird von Gott als „unser Abbild, uns ähnlich“ geschaffen. Er soll also das tun, was Gott getan hat: die lebensfördernden Elemente von den lebensgefährdenden trennen; er soll Leben und nicht Chaos schaffen; er soll ordnen und nicht zerstreuen. Den biblischen Schriftstellern geht es nicht um irgendwelche Aussagen über die metaphysische Qualität des Menschen, sondern um seine Funktion, die er im Hinblick auf die Schöpfung wahrzunehmen hat: „Tretet auf die Erde und beherrscht sie“ (Gen 1,28; in der Einheitsübersetzung leider mißverständlich mit „unterwerfen“ wiedergegeben). Herrschaft im biblischen Sinn besagt: Verantwortung übernehmen, Sorge für das umfassende Wohlergehen der „Beherrschten“ tragen, sich um das Anvertraute hegend und pflegend kümmern. Keinesfalls versteht die Bibel unter dem „Beherrschen“ eine Ausbeutung der lebensdienlichen Elemente dieser Erde, eine Vergewaltigung der Tierwelt oder eine Herrschaft von Menschen über Menschen.

Der *ältere Text über die Schöpfung* findet sich in Gen 2,4b-25. Er ist auffälligerweise dem jüngeren, priesterschriftlichen nachgeordnet und steht inhaltlich in deutlicher Spannung zu diesem. Schon diese Tatsache beweist, daß es den biblischen Schriftstellern weder um historische Genauigkeit noch um die Darlegung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse ging. Sie ließen sich vielmehr von theologischen Prinzipien leiten. Der Text schildert die Welt unter dem Bild eines Gartens, in den „Adam“ (hebr. „Erdling“ von adamáh =Erde) gesetzt ist. „Adam“ ist also kein Eigenname des ersten Menschen, sondern ein Kollektivbegriff für den Menschen überhaupt. Der Garten ist vermutlich eine metaphorische und idealtypische Übersetzung dessen, was die Verfasser sich unter den königlichen Palastanlagen in Jerusalem vorstellten (vgl. 1 Kön 7,1-12). „Adam“ hat den Auftrag, diesen Garten zu „bebauen“ und zu „hüten“ (Gen 2,15). Ihm kommt also prinzipiell eine ähnliche Aufgabe zu wie dem Menschen nach dem ersten Schöpfungstext.

Während dieser sich damit begnügt, die Erschaffung des Menschen als Mann und Frau zu erwähnen, widmet der zweite Text der Erschaffung der Frau und dem damit im Zusammenhang stehenden ersten Sündenfall des Menschen einen eigenen, größeren Abschnitt (Gen 2,18-25; 3,1-24). Die Erzählung von der Erschaffung der Frau war wohl ursprünglich eine eigene, selbständige Einheit, die später hier eingefügt wurde. Möglicherweise bietet der

Text Überlieferungsgut aus matriarchalischer Zeit, weil vom Mann ausgesagt wird, daß er Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen wird (Gen 2,24), während dies in späterer Zeit, zur Zeit des sogenannten „Jahwisten“ (nach dem dort verwendeten Gottesnamen „Jahwe“), unter patriarchalischen Verhältnissen, umgekehrt war (vgl. Dtn 24,2). Beachtenswert erscheint auch die positive Würdigung der Nacktheit des Menschen (Gen 2,25), die eine in altorientalischen Religionen häufig anzutreffende Dämonisierung der Geschlechtlichkeit im Rahmen der Fruchtbarkeitsreligionen aufhebt.

Die Erzählung vom Sündenfall, in der die Frau als „Ursprung allen Übels“ dargestellt wird, dürfte einen sehr konkreten Anlaß haben.<sup>2</sup> Der zur Zeit des Salomo (961-931 v.Chr.) lebende Verfasser nimmt Anstoß an der Heirat des Königs mit einer ägyptischen Prinzessin, die als erste Dame am königlichen Hof offenbar großen Einfluß ausübte (vgl. 1 Kön 3,1). Er sieht darin eine Gefährdung, weil er befürchtet, daß die fremde Frau den König Salomo zum Götzendienst verführen könnte. Diesen zeitgeschichtlichen Vorgang typisiert der Verfasser, indem er die Frau so negativ herausstellt. Das haben seine Zeitgenossen vermutlich richtig gedeutet. Spätere Generationen haben es aber als generelles Urteil über die Frau mißverstanden. Die Wirkungsgeschichte gerade dieses Textes hat nur zu deutlich gemacht, was im Namen einer mißverstandenen Interpretation geschehen kann und noch immer geschieht.<sup>3</sup>

Wenn diese Deutung zutrifft, erklärt sich auch das Bild der Schlange: es ist damit eine Hausgöttin gemeint, die in jedem ägyptischen Haushalt geläufig war und die später mit der berühmten Isis gleichgesetzt wurde. In einem anderen Buch der Bibel werden die Heiligtümer erwähnt, die Salomo für seine ausländischen Frauen auf der später als „Berg des Ärgernisses“ bezeichneten Anhöhe östlich von Jerusalem errichten ließ (1 Kön 11,1-8). Nur so ist auch der Fluch über die Schlange zu verstehen: „Auf dem Bauch sollst du kriechen und Staub fressen“ (Gen 3,14). Was ist das schon besonderes: die Schlange kriecht sowieso auf dem Bauch und muß Staub fressen. Darstellungen der ägyptischen Schlange, der Kobra, zeigen sie mit erhobenem Kopf - aggressiv und schützend zugleich. Die ägyptischen Pharaonen trugen die Stirnschlange am Kopf als Zeichen ihrer Macht, die gleichzeitig eine ständige Bedrohung für Israel darstellte. Der Fluch soll dieses Symbol der Überheblichkeit und Anmaßung brechen.

Auch der folgende Vers (Gen 3,15: „Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse“) ist leichter zu erklären, wenn der zeitgeschichtliche Hintergrund berücksichtigt wird. Zu denken ist an die Zeit des Königs Hiskija (728-699), der sich um eine Koalition mit Ägypten bemühte, um der Assyriergefahr zu begegnen (vgl. Jes 30,1-17). Andererseits hatte sich Hiskija bemüht, die religiöse Beeinflussung durch Ägypten zurückzudrängen. Der biblische Erzähler unterzieht diese „Schaukelpolitik“ einer deutlichen Kritik, die er freilich sehr geschickt zu verkleiden weiß. Hiskija drängt zwar durch das Verbot fremder Kulte (2 Kön 18,4) den religiösen Einfluß Ägyptens zurück und trifft damit die (ägyptische) Schlange „am Kopf“. Wegen seiner politischen Liäsonsbemühungen kann er die Schlange jedoch nicht gänzlich abschütteln. Darüber wird er schließlich zu Fall kommen (vgl. 2 Kön 20,12-21).

Es geht in den Schöpfungstexten um Theologie, die in einem deutlichen zeitgeschichtlichen Kontext steht, der jedoch überschritten wird. Die biblischen Autoren interpretieren ihre Zeit. Sie versuchen, das Hin und Her, an dem der Mensch zu leiden hat, illustrierend zu begründen. Sie verfolgen kein dogmatisch-spekulatives Interesse, sondern sind eher handlungsorientiert und -interessiert. Sie zeigen exemplarisch Folgen und Konsequenzen

---

<sup>2</sup> vgl. ebd., S.71-85

<sup>3</sup> vgl. ebd., S.72

menschlichen Handelns auf, erinnern aber auch immer wieder an die grundsätzliche Verwiesenheit Israels und jedes Menschen auf Gott, seinen Schöpfer.

### ***Die Auskunft der modernen Naturwissenschaften***

Weil eine sachgerechte *theologische* Deutung der biblischen Schöpfungstexte noch immer nicht bis in die hinterste Pfarrei geleistet wurde, erscheinen vielen modernen Menschen die biblischen Erzählungen von der Entstehung der Welt als Märchen und als längst überholt. Sie orientieren sich an dem, was die Naturwissenschaften darüber zu sagen haben. Sie vergessen dabei (und vielen ist es ja auch bis heute nicht gesagt worden), daß die Bibel mit ihren Schilderungen gänzlich andere Interessen verfolgt als die Naturwissenschaft.

Unsere heutigen Vorstellungen von der Entstehung des Universums haben sich im Rahmen der naturwissenschaftlichen Gesetze entwickelt und stellen ein im wesentlichen widerspruchsfreies Modell dar, das sich aus dem Dialog zwischen experimenteller Beobachtung und theoretischer Voraussage ergeben hat. Dieses Modell wird als *Evolutionstheorie* bezeichnet.

Es besagt, daß sich das Leben auf der Erde aus primitivsten Anfängen allmählich entwickelt hat. Der Genetiker Carsten Bresch bekennt: „Wenn man die Geschichte der Evolution naturwissenschaftlich sehr intensiv studiert und durch die Jahrtausende verfolgt und sieht, wieviel Wunderbares in dieser Natur vorhanden ist, dann bekommt man eine Ehrfurcht vor Vollkommenheit. Und diese Ehrfurcht vor Vollkommenheit ist etwas, das ich sehr nahe an einem religiösen Gefühl ansiedeln würde. Und wenn man diesen Glauben an eine Vollkommenheit gewinnt, erwartet man auch, daß diese Vollkommenheit nicht plötzlich zusammenbricht, ebensowenig wie man erwarten würde, daß die Naturgesetze, die über Jahrtausende im Universum Bestand gehabt haben, jetzt plötzlich ungültig würden“.<sup>4</sup>

Ein „Urknall“ (englisch: big bang) in einem Raumvolumen (nahe) Null wird heute von den meisten Wissenschaftlern als Anfang des Kosmos (vor 10-15 Milliarden Jahren) angenommen. Man kann ihn sich vorstellen als einen „Anfangszustand von chaotischem, ungeordnetem Charakter...Die heutige Kosmologie steht daher vor einem Rätsel, wie aus diesem Zustand der Unordnung...sich ein Zustand höherer Ordnung gebildet haben kann, der eine ausgesprochene Struktur aufweist, nämlich die Zusammenballung von Materie und Energie zu Galaxien.“<sup>5</sup>

Gleichzeitig mit der Entstehung des Sonnensystems bildeten sich aus den chemischen Elementen zunächst einfache, dann immer kompliziertere chemische Verbindungen (chemische Evolution). Dabei ist auffällig, welche Rolle der „Zufall“ in der gesamten Evolution spielt. Konrad Lorenz bezeichnete daher Zufall und Selektion als die „beiden Konstrukteure“ der Evolution. Zufall ist eine der großen Erklärungskategorien der Naturwissenschaft. Er ist in unserem Zusammenhang das „Zusammentreffen vieler voneinander unabhängiger Ereignisketten, die zur Bildung jener organischen Substanzen führte, ohne die das Leben vermutlich nicht entstanden wäre... Zufälle sind Ereignisse ohne Zielursache, ohne Teleologie.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> C. Bresch, Evolution - der Mensch, wie er ist, als Zwischenstufe? in: Herder-Korrespondenz 1978, S.286-293; hier: S.286f.; vgl.: C. Bresch, Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel? (FTB 6802) Frankfurt 1981; R. Riedl, Die Ordnung des Lebendigen. Systembedingungen der Evolution, Hamburg/Berlin 1975; R. Riedl, Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt, München <sup>2</sup>1980

<sup>5</sup> Der Weg der Physik. 2500 Jahre physikalischen Denkens, Texte von Anaximander bis Pauli. Ausgewählt und eingeleitet von Sh. Sambursky, Zürich/München 1975, S.8

<sup>6</sup> Ich folge hier einem Referat von P. Erbrich, Zufall in Biologie und Physik, in: zur debatte. Mitteilungen der katholischen Akademie Bayern 6/1989, S.7f.

Dennoch verlaufen bei einem zufälligen Zusammentreffen verschiedener Wirkursachen die daraus möglicherweise resultierenden chemischen, physikalischen oder biologischen Prozesse ihrerseits nicht „zufällig“, sondern durchaus gesetzmäßig ab - und zwar unumkehrbar. Es herrscht in der Natur ein eigenartiges „Streben“ danach, das Chaos zu überwinden und Ordnung zu schaffen. Dieses Grundgesetz besagt, daß aus zunächst kleinen Elementarteilchen über viele Entwicklungsstufen hinweg sich immer komplexere Strukturen und Muster bilden. „Das Musterwachstum ist das Grundprinzip aller Evolution“.<sup>7</sup> Dabei kann es Jahrmillionen dauern, bis diese (wenn auch manchmal nur vorläufige) Ordnung erreicht ist: für jede in unserer Zeit lebende Art hat es in der Vergangenheit Tausende von Arten gegeben, die ausgestorben sind

Der geniale Theologe und Naturwissenschaftler Teilhard de Chardin hat dieses Phänomen theologisch zu deuten versucht. Für ihn wohnt den Dingen ein merkwürdiger Drang nach Einigung, nach Einssein inne - ein „Drang“ freilich, der es nicht eilig hat. Die Evolution zeigt unendlich viel „Geduld“, die Entwicklung des Chaos zum Kosmos verläuft in unvorstellbar großen Zeiträumen - scheinbar zufällig, absichtslos, chaotisch. Aber je weiter die Entwicklung fortschreitet, desto deutlicher wird im ungeordneten Sein der Drang nach Einheit erkennbar. Innerhalb der geschaffenen Dinge ist der Mensch, das am weitesten fortgeschrittene Produkt der Evolution, stärker davon geprägt als die Pflanze, die Pflanze aber wiederum mehr als der Stein. Auf den ersten Blick erscheint es geradezu paradox: je komplexer, je vielfältiger das Sein eines Seienden sich darstellt, desto mehr ist es geeint. Das Zerfallen der „Einheit“, die ein Stein darstellt, ist keine so große Katastrophe wie das Zerfallen der Einheit „Mensch“. Höchste Einheit zeichnet sich aus durch höchste Vielfalt. Das höchste Sein ist zugleich das komplexeste und das geeinteste Sein.

Am Ende einer langen Entwicklung, die unter dem Zwang der Anpassung an sich ändernde Umweltbedingungen und unter dem dramatischen Einfluß globaler geologischer und klimatischer Katastrophen das vielfältige Leben auf unserer Erde hervorbrachten, erscheint der Mensch. Er ist ganz in die Geschichte der Entwicklung des Lebens eingebunden: seine Erbsubstanz wird codiert wie in den einfachsten Zellen; er steht in enger Verwandtschaft zu den heute lebenden Primaten. Doch trotz seiner grundlegenden „Verwandtschaft“ unterscheidet er sich in vielen Details von ihnen.

## 2. Der Mensch, ein Produkt der Evolution

**„Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ (Ps 8,6)**

### *Unterscheidende Merkmale des Menschen*

„Gefährlich ist es, wenn man den Menschen zu sehr darauf hinweist, daß er den Tieren gleicht, ohne ihm gleichzeitig seine Größe vor Augen zu führen. Noch gefährlicher ist es, wenn man ihn zu sehr seine Größe fühlen läßt, ohne ihm seine Niedrigkeit zu zeigen. Am gefährlichsten aber ist es, ihn in Unkenntnis über beides zu lassen. Aber sehr nützlich ist es, ihm das eine und das andere darzustellen“ (B. Pascal<sup>8</sup>).

Der Blick auf die Menschheitsgeschichte und die neueren Ergebnisse der Verhaltensforschung zeigen allerdings, daß es Mühe macht, ein trennscharfes Kriterium zwischen Tier und Mensch zu finden. Folgende Unterscheidungsmerkmale werden genannt:

- *Werkzeuggebrauch*. Doch inzwischen haben Experimente mit Affen ergeben, daß sie längere Kausalitätsketten überblicken können und geschickt Hilfsmittel benutzen, um ans Ziel

<sup>7</sup> C. Bresch, Evolution - der Mensch, wie er ist, als Zwischenstufe? in: Herder-Korrespondenz 1978, S.286-293; hier: S.287

<sup>8</sup> B. Pascal, Über die Religion, Heidelberg 1954, Fragment 418

zu gelangen. Bei Darwinfinken konnte beobachtet werden, daß sie künstlich ihren Schnabel mit einem gefundenen bzw. gesuchten Hölzchen verlängern, um an die Nahrung heranzukommen.

- *Werkzeugherstellung*. Auch Anfänge einer Werkzeugherstellung konnten bei Schimpansen festgestellt werden: sie spitzen Zweige zu, um mit ihrer Hilfe Termiten zur Nahrung aus ihrem Bau herauszuholen.

- *Sprache*. Eine sehr differenzierte Informationsweitergabe kennen die Bienen. Versuche, in Kommunikation mit Schimpansen zu treten, haben ergeben, daß sie in der Lage sind, etwa 150 bis 200 „Wörter“ zu behalten und sie sinngemäß und richtig zu „beantworten“. Sie verstehen den Konditionalsatz: „Wenn du die Banane auf den Teller legst, dann kriegst du eine Tafel Schokolade.“ Aus ihren Reaktionen ist ersichtlich, daß sie auch in der Lage sind, Abstraktionen zu verstehen wie: „Dieses ist ein Symbol für...“ Was ihnen freilich (noch?) fehlt, ist die wirkliche Sprache, die Lautbildung, die der Mensch durch eine Veränderung des Kehlkopfes erreichen konnte.

- *Bewußtsein*. Tiere besitzen durchaus ein Bewußtsein („Ich“ weiß), wenn auch kein reflexes Selbstbewußtsein („Ich“ weiß, daß ich weiß).

- *Ichbewußtsein*. Auch hier haben Versuche mit Affen ergeben, daß sie in der Lage sind, sich in einem Spiegel nach längerem Hinsehen wiederzuerkennen. Es ist also zumindest ein optisches Ichbewußtsein anzunehmen.

- *Geist und/oder Instinkt*. Hier ist wohl das deutlichste Unterscheidungsmerkmal zu sehen. Doch ist auch hier Vorsicht geboten. Denn was ist eigentlich „Geist“? Und besitzt der Mensch keine Instinkte? Hat ein Affe nicht mehr „Geist“ als ein Spulwurm? Und ist nicht auch unter Menschen die „Geisthaftigkeit“ keineswegs einheitlich und gleichmäßig ausgeprägt?

- *„Religion“*. In jüngster Zeit werden vor allem (anfängliche) religiöse Aspekte als Kriterien herangezogen. So verraten bestimmte Bestattungsriten (etwa beim Neandertaler, 70000 - 80000 v.Chr.), daß offenbar ein Transzendenzbewußtsein (oder vielleicht genauer: der Glaube an ein nachtodliches Weiterleben) zwar bei Menschen, nicht aber bei Tieren feststellbar ist: der Tote wird nach der aufgehenden Sonne ausgerichtet, Bärenschädel und Nahrungsbeigaben werden um den Toten herum gelegt, Steinabgrenzungen markieren das Grab, selbst Blumen werden aufs Grab gelegt.

Sichere Schlüsse auf das Vorhandensein religiöser Vorstellungen und Riten erlauben die Höhlengräber und die unterirdischen Kultstätten aus der Zeit zwischen 30000 und 80000 v.Chr. (die Zahlenangaben in der einschlägigen Literatur schwanken freilich etwas). Immerhin: „Religion“ gilt in der heutigen Forschung geradezu als Trennschärfekriterium für die Menschwerdung. Tier und Mensch unterscheiden sich voneinander zwar auch durch Werkzeuggebrauch, Werkzeugherstellung, Sprache, Bewußtsein, Ichbewußtsein, Geist und/oder Instinkt, vor allem aber durch ein im Bestattungswesen erkennbares Transzendenzbewußtsein. Das Bewußtsein der Endlichkeit und der Glaube an ein wie immer geartetes Fortleben nach dem Tode unterscheiden Mensch und Tier.

### ***Die Menschwerdung des Menschen***

Doch mit diesen Unterscheidungskriterien, so interessant sie gerade vor dem Hintergrund einer religiösen Fragestellung sein mögen, ist die Frage nach der Menschwerdung des Menschen noch nicht beantwortet: Wie kam der Mensch auf die Erde? Wie ist menschliches Leben entstanden?

Bis heute kann die Naturwissenschaft auf die Frage, ab wann unsere (tierischen) Vorfahren als Menschen zu gelten haben, keine schlüssige und befriedigende Antwort geben. „Nichts in der Evolution ist schwerer zu bestimmen als die Schwelle zur Menschwerdung.“<sup>9</sup> In jedem Fall hat es sich dabei nach heutigen Vorstellungen um einen sehr komplexen und langandauernden Prozeß gehandelt (also keine Erschaffung des Menschen „am sechsten Tag“!). Menschwerdung ist zu denken als „sehr allmählicher Übergang“ (C. Bresch), der „mehr quantitativ als qualitativ“ geschehen ist.

Nach der heute von den meisten Wissenschaftlern vertretenen Theorie ist das Alter der Menschheit auf 2-3 Millionen Jahre anzusetzen.<sup>10</sup> Die Evolution des Lebens insgesamt, also auch des menschlichen Lebens, steht unter dem Gesetz der Auslese des am besten Überlebensfähigen („survival of the fittest“). Überlebensfähig ist nur, wer sich so gut auf die Umstände, die sein Leben zu gefährden oder zu fördern vermögen, eingestellt hat, daß er der lebensbedrohenden Gefahr auszuweichen oder sie zu bestehen vermag und daß er das Lebensförderliche aufsuchen und ausnutzen kann. Diese Fähigkeit wird Anpassung genannt. Das seiner Umwelt am besten angepaßte und in ihr am ehesten überlebensfähige Lebewesen ist aber dann bedroht, wenn sich die Umwelt, an die es sich optimal angepaßt hat, zu verändern beginnt. Das kann so rasch geschehen, daß eine hochspezialisierte Spezies nicht schnell genug zu reagieren vermag und damit zum Aussterben verurteilt ist. Wir erleben diesen Vorgang im Augenblick in vielfältiger Weise: ganze Arten sterben aus oder sind zumindest ernsthaft vom Aussterben bedroht, weil sie dem durch Menschen verursachten Klimaveränderungen oder Umweltbelastungen nicht schnell genug folgen können.

Vermutlich war der nicht auf einen bestimmten Lebensraum fixierte und spezialisierte (Ur-) „Mensch“ umweltunabhängiger als andere inzwischen ausgestorbene Artgenossen. Dennoch stand (und steht) auch er unter dem Selektionsdruck, sich anpassen zu müssen, um überleben zu können. Doch im Unterschied zu anderen Lebewesen paßte er sich der Umwelt nicht dadurch an, daß sich seine Erbinformationen und damit seine körperliche Beschaffenheit änderten, sondern er benutzte und verfertigte Gegenstände aus seiner Umwelt und verfertigte sie zu Werkzeugen, um damit seine mangelhafte Spezialisierung auszugleichen. So paradox es klingen mag: Gerade die Tatsache, daß der Mensch ein „Mängelwesen“ (A. Gehlen) ist, bewahrte ihn vor dem Aussterben. Die fehlenden Krallen oder die im Vergleich zu Raubtiergebissen unterentwickelten Zähne ersetzte er durch Steinwerkzeuge zum Schneiden, Schaben und Schlagen oder durch hölzerne, bald schon im Feuer gehärtete Speere und knöcherne Stachel. Für das fehlende Haarkleid hängte er sich die Felle erbeuteter oder gefundener Tiere um. Offenbar lernte es der „Mensch“, Werkzeuge immer differenzierter zu fertigen und überlegt einzusetzen. Diese Sammler, Jäger oder Wildbeuter-Menschen waren also genötigt, sich wie andere Lebewesen den (wechselnden) Erfordernissen der Umwelt anzupassen; sie taten das aber mit anderen Mitteln: sie halfen sich mit eigens dafür hergestellten Werkzeugen. Ihr Wissen und ihre Fertigkeit wurden von ihren Kindern übernommen und nachgeahmt. Der Nachahmungstrieb ist eine wesentliche Voraussetzung der Menschwerdung. Durch Nachahmung entsteht Lebenserfahrung, Übertragung von Tradition von einer Generation zur anderen.<sup>11</sup>

Diese Situation änderte sich grundlegend erst vor etwa 10000 Jahren. In einem sich über Jahrtausende hinziehenden Prozeß, für den sich erste Ansätze auch wieder über Tausende von

<sup>9</sup> C. Bresch, Evolution - der Mensch, wie er ist, als Zwischenstufe? in: Herder-Korrespondenz 1978, S.286-293; hier: S.290

<sup>10</sup> Ich folge hier den Ausführungen von A. Keller, Das Bild des Menschen, in: zur debatte. Mitteilungen der kath. Akademie in Bayern 4/1986, S.25f.

<sup>11</sup> ebd., S.290

Jahren zurückverfolgen lassen, wurde der Mensch seßhaft. Er begann, Ackerbau und Tierhaltung zu entwickeln. Das Neuartige an dieser Einstellung zur Welt bestand darin, daß der Mensch nun nicht länger versuchte, sich der Umwelt anzupassen, sondern daß er zunehmend dazu überging, in umgekehrter Weise die Umwelt sich anzupassen. Im Laufe der Jahrtausende begann er, über das bloße Beobachten und Reagieren hinaus selbst zu experimentieren. Er versuchte, die beobachteten Prozesse und Zustände selber herbeizuführen oder herzustellen und die Ergebnisse seines Forschens und Experimentierens anderen mitzuteilen. Schrift und Wissenschaft begannen, sich zu entwickeln.

Damit eröffnete sich für die Menschheitsgeschichte die dritte Phase des Umgangs mit der Welt, die in unserer Zeit zunehmend die Oberhand gewinnt und deren unkontrollierte Ausweitung allmählich sogar zu einer Bedrohung für den Menschen und das Leben insgesamt zu werden droht. Der Mensch „unterwirft sich die Erde“- nicht im biblischen Sinne des Hegens und Pflagens, sondern im Sinne einer ausbeutenden Beherrschung. Er produziert seine eigene, künstliche Welt und vernichtet dabei nicht selten die vorgegebene, gewachsene und gewordene. Er ist dabei, „wie Gott“ (Gen 3,22) zu werden.

### ***Der Mensch als Leib-Geist-Seele-Einheit***

Weder das Erste („Alte“) noch das Zweite („Neue“) Testament kennen ein Zweiteilung des Menschen in einen sterblichen Leib und eine unsterbliche Seele. Das in deutschen Übersetzungen mit „Seele“ wiedergegebene hebräische Wort „nefes“ kommt von einem Stamm nfs (=blasen, Atem holen), und bedeutet ursprünglich Kehle, Gurgel. Im übertragenen Sinne wird es verwendet als Träger der Gedanken und Empfindungen. Nie wird im Ersten Testament „Seele“ getrennt vom Körper gesehen. „Seele“ ist der ganze Mensch (Gen 2,7), das Ich des Menschen (Ps 103,1). Deshalb ist die „Seele“ sterblich, sie kann „verwelken“ (Jer 15,9), „dahingerafft werden mit den Sündern“ (Ps 26,1), „sterben“ (Num 23,10). Israel sieht den Menschen als Ganzen, ohne die Spur einer Zweiteilung. Ersttestamentliches Denken fragt nicht nach den Komponenten menschlichen Seins, sondern es interessiert sich dafür, wie dieser Mensch geschichtlich handelt.

Die zweittestamentlichen Aussagen knüpfen an dieser Vorstellung an. Seine „Seele“ verlieren bedeutet das Leben verlieren (Mk 8,34-37). Auch das Jesus-Wort bei Matthäus „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, die Seele aber nicht töten können, sondern fürchtet vielmehr den, der Seele und Leib verderben kann“ (Mt 10,28) braucht keineswegs, wie das oft geschieht, so verstanden zu werden, als sei darin die Unsterblichkeit der Seele vorausgesetzt und ausgesprochen. Auch hier ist unter „Seele“ das Leben gemeint, vielleicht zur Verdeutlichung mit einer Akzentuierung auf dem Artikel „das“ (von Gott geschenkte neue) Leben.

Die Schrift beider Testamente sieht den Menschen als Ganzheit, als Leib-Seele-Geist-Einheit. Der Mensch ist als Ganzer hingefällig, gebrechlich, sterblich. Es gibt in ihm nichts von Natur aus Unsterbliches. Ein Leben über den Tod hinaus liegt allein in Gottes Hand. „Die Seele (ist) keine unsterbliche Göttin, sondern nur eine Einstellung auf Gott...Das ewige Leben (wird) dem Mensch zwar geschenkt, aber es ist nicht des Menschen, sondern nur Gottes. Die Gewißheit des jenseits beruht auf dem Erlebnis der göttlichen Liebe.“<sup>12</sup>

Der Glaube an eine (von Gott eigens geschaffene, individuelle) unsterbliche Geist-Seele kam erst durch das Zusammentreffen mit dem hellenistischen Denken auf. Für Platon kommt die Seele von außen, von „oben“, in diese sichtbare, materielle Welt. Die Seele ist von einem Demiurgen, einem Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen, erschaffen. Jede Seele

<sup>12</sup> J.M. González-Ruiz, Entmythologisierung der „anima separata“? in: Concilium 1969, S.40f.

besitzt einen eigenen Stern als ihre Heimat, muß aber in einer ewigen Reihe von Wiedergeburten in menschliche Leiber eingehen. Dazwischen kann sie Ruhepausen auf „ihrem“ Stern einlegen.. Auch Platons Schüler Aristoteles sah die Geist-Seele als etwas Ungeschaffenes, Präexistentes und Unsterbliches; sie ist göttlicher Abstammung und kommt in diese Welt von außen „zur Tür herein“.<sup>13</sup>

Die Geist-Seele ist nach hellenistischer Vorstellung das eigentlich Menschliche, der materielle Leib aber das Niedrige, die Seele in ihrer Entfaltung Hemmende und Versklavende. Der Leib ist das Gefängnis der Seele. Die Lebensaufgabe des Menschen kann nur darin bestehen, sich von der Materie, vom Leib, zu befreien, um in das Reich des Geistes zurückzukehren

Um bei der Bevölkerung Anklang finden zu können, mußte diese im gesamten Römischen Reich verbreitete Auffassung vom Christentum übernommen werden.

Im Gefolge dieser Vorstellung wurden die biblischen Ausdrücke gegen ihren ursprünglichen Aussageinhalt umgedeutet und damit mißverstanden. Daß der Mensch einen Leib und eine unsterbliche Geistseele besitzt, wurde als Bestandteil der biblischen Offenbarung gesehen und sogar zur offiziellen kirchlichen Lehre erhoben.<sup>14</sup> Erst die moderne Exegese hat aufgewiesen, daß diese dualistische Vorstellung vom Menschen nicht genuin biblisch und christlich ist, sondern von außen, von griechischem Denken beeinflusst, in das Christentum eindrang. Allerdings erfolgte dabei dennoch eine wesentliche Veränderung der hellenistischen Vorstellungen: die Hoffnung auf eine naturale Wiederherstellung des gesamten Menschen (mit Seele und Leib) war dem Hellenismus fremd. Hier setzte sich das biblische Ganzheitsdenken durch.

Aufschlußreich ist es auch, einmal den etymologischen Befund des deutschen Wortes „Mensch“ zu bedenken. Das Wort „Mensch“ gibt es nur im deutschen und niederländischen Sprachraum. Es ist vermutlich auf das vom Substantiv „Mann“ abgeleitete Adjektiv „männlich“ zurückzuführen. Vielleicht geht dieses auf die indogermanische Wurzel „men“ (=überlegen, denken, mahnen) zurück. Dann wäre der Mann bzw. der Mensch damit als denkendes Wesen definiert.<sup>15</sup>

Aus einer anderen Perspektive sieht das lateinische Wort „homo“ den Menschen. „homo“ ist verwandt mit „humus“ und weist auf die Erdgebundenheit des Menschen hin. Es steht daher in deutlicher Parallele zum hebräischen „Adam“, dem „Erdling“.

Denken als geistige Fähigkeit und Erdgebundenheit als Hinweis auf die materielle Konstitution kennzeichnen die polare Schichtung des einen Wesens „Mensch“. Der Leib des Menschen ist aus „Erde“, aus den Stoffen des organischen und anorganischen Bereichs gebildet. Als geistiges Wesen übersteigt der Mensch das bloß Materielle, wengleich der Geist ohne die Materie, ohne die „Gehirnmasse“, sich nicht entfalten kann. Was das „Geist-Sein“ des Menschen freilich genau bedeutet, ist bis heute nicht exakt auszumachen. Es kann nur durch die konkreten Äußerungen dieses Geistes umschrieben werden: Denken, Verstand, Gemüt, Gefühl, Wille.

<sup>13</sup> Platon, Timaios 41; Phaidros 245c,e. Aristoteles, De gen. animal. B3; 736 b.27; Metaphysik B 4

<sup>14</sup> Das 8. Allgemeine Konzil von Konstantinopel 869/970 sagte aus, „daß der Mensch eine Geistseele hat“ (D 657). Das 4. Laterankonzil 1215 definierte: „Und dann (schuf Gott) die menschliche Natur, wie ein Gemeinsames, aus Geist und Leib Konstituiertes“ (D 800). Das 5. Laterankonzil 1512-1517 präziserte: „Wir verdammen und weisen zurück alle, die behaupten, die menschliche Geistseele sei sterblich oder eine einzige in allen Menschen“ (D 1440).

<sup>15</sup> Der Große Duden. Bd. 7, Etymologie, Mannheim 1963, S.421. 435

### *Der Mensch als Person*

Die Eigenart der leib-geistigen Existenz des Menschen wird in der abendländischen Philosophie und Theologie als „Person-Sein“ bezeichnet. Was ist damit genau gemeint? „Auf die Frage: ‘Was ist deine Person?’ - kann ich nicht antworten - ‘mein Körper, meine Seele, mein Verstand, mein Wille, meine Freiheit, mein Geist’. Das alles ist noch nicht Person, sondern gleichsam erst deren Stoff... Person wird als die Tatsache bestimmt, daß der Mensch in sich stehe, aus sich handle, für sich verantwortlich und in Würde Zwecke seiner selbst sei.“ (Romano Guardini<sup>16</sup>). Das Wort „Person“ kommt vermutlich vom etruskischen „phersu“ und bedeutet Maske. Der Ursprung des Maskentragens wird wohl darin zu suchen sein, daß die alten Jäger sich in Tiere verkleideten, um Beute anzulocken oder Feinde zu verscheuchen. Häufig wird - in späterer Zeit - die Maske zu Kulttänzen oder Dämonenaustreibungen verwendet. Sie identifiziert den Träger mit einem anderen (höheren) Wesen. Sie löscht die Existenz des Maskierten aus und läßt ihn zu dem werden, dessen Maske er trägt. Der Maskenträger „spielt“ nicht, sondern wird verwandelt. In der antiken Tragödie trugen die Mimen darum grundsätzlich Masken vor dem Gesicht, durch deren Mundöffnung sie „hindurchtönten“. Häufig, aber etymologisch nicht zutreffend, wird darum „persona“ von dem lateinischen Wort „per-sonare“ (=hindurchtönen) abgeleitet.

Das entsprechende griechische Wort für Person heißt „prósopon“ (wörtlich: das, dem man sich gegenüber sieht); es kann die Bedeutung Maske oder auch Gesicht haben. In der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments wurde „prósopon“ häufig verwendet, um das „Antlitz Gottes“ zu bezeichnen (vgl. dazu etwa den bekannten aaronitischen Priestersegen; Num 6,24-26).

Heute versteht man unter Person „den Träger des Ich-Bewußtseins, der Selbstbejahung und der freien Selbstbestimmung. Person ist also das zu Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung fähige Wesen“ (J.M.Hollenbach<sup>17</sup>).

Wann aber wird der Mensch Person in diesem vollen Sinn? Als Antwort auf diese Frage werden in der heutigen Diskussion vor allem drei Positionen vertreten:

- Die strengste Auffassung geht davon aus, daß menschliches Leben im umfassenden Sinne schon ab dem Augenblick der Zeugung, also mit der Befruchtung gegeben ist. Was von Menschen gezeugt ist, gehört zur Gattung Mensch. Der Embryo ist daher von der Empfängnis an wie eine Person zu behandeln.<sup>18</sup>
- Zunehmend wird vor allem von Naturwissenschaftlern die Ansicht vertreten, daß erst mit dem Augenblick der Nidation der befruchteten Eizelle in der Gebärmutter Schleimhaut von menschlichem Person-Sein gesprochen werden kann. Verhältnismäßig viele befruchtete menschliche Eizellen gelangen nämlich überhaupt nicht zur Nidation, und es stellt sich damit die Frage, ob auch diese Zellen vollgültiges menschliches Leben sein sollen.
- Ein dritte Position geht noch weiter. Sie setzt bei der Diskussion um den „Gehirntod“ an und projiziert diesen auf den Beginn menschlichen Lebens zurück. Der Mensch wird als leib-geistiges Wesen definiert. Die Möglichkeitsbedingungen geistigen Verhaltens liegen in der Großhirnrinde. Ohne ein funktionstüchtiges Gehirn ist Geistigkeit nicht nachweisbar. Wenn ein Mensch als tot zu gelten hat, dessen Gehirn nicht mehr funktioniert, so kann ein Mensch nicht im Vollsinn als menschliche Person betrachtet werden, dessen Gehirn noch nicht funktioniert.

Die erste dieser drei Positionen klammert den Aspekt des Werdens völlig aus. Selbstverständlich liegt schon in der befruchteten Eizelle die volle Potentialität zu menschlicher Existenz. Doch darf man (als Christ) so weit gehen, das Leben einer befruchteten Eizelle ab dem ersten Tag schon als „berufen zur Auferstehung“ zu betrachten?

<sup>16</sup> R. Guardini, Welt und Person, Würzburg<sup>3</sup> 1950, S.87

<sup>17</sup> J.M. Hollenbach, Menschwerdung des Geistes, Frankfurt 1963, S.132

<sup>18</sup> vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München u.a. 1993, Nr. 2274

Diese Frage ist auch der zweiten der oben angeführten Positionen zu stellen: Ist die befruchtete *und* eingenistete Eizelle nicht vielmehr nur als *gattungsspezifisch menschliches Leben* zu werten, das erst in der Folgezeit der Entwicklung zum personalen Wesen wird? Sicher entwickelt sich der Mensch nicht *zum* Menschen. Aber er entwickelt sich *als* Mensch. Sind jedoch „unentwickelter“ und „entwickelter“ Mensch in gleicher Weise als „personales Wesen“ anzusprechen?

#### - „Person im Werden“

Richtig ist ohne Zweifel, daß menschliches Person-Sein nicht allein von der Aktualität und Aktualisierung der oben genannten Kriterien des Person-Seins (Ich-Bewußtsein, Selbstbejahung, Selbstbestimmung) definiert werden darf, sondern auch von der Potentialität her, d.h. von der realen Möglichkeit, sich zu einer bewußten und verantwortungsfähigen Existenz als Erwachsener zu entwickeln. Bewußtsein und Verantwortungsfähigkeit bilden sich heraus, indem die Mutter oder andere Bezugspersonen das Baby, vielleicht sogar schon den vorgeburtlichen Embryo, so behandeln, „als ob“ er bereits bewußt und verantwortungsfähig wäre.

Jede menschliche Person beginnt ihre Existenz unentfaltet. Sie ist von Anfang an nicht „fertig und abgeschlossen“, sondern Person-im-Werden, in der Entwicklung. Man könnte wohl auch sagen: Person-in-Evolution. Denn sie entwickelt (evolviert) ihr Person-Sein erst allmählich aus dem Stadium des gänzlich unbewußten Existierens zum Ich-Bewußtsein. Einen mehr oder minder gewichtigen Rest von Unbewußtem schleppt jeder Mensch zeitlebens mit sich herum. Menschliches Person-Sein entfaltet sich langsam zur Selbstbejahung und zur freien Selbstbestimmung. Nicht wenige Personen leiden vorübergehend oder auf Dauer unter einem erheblichem Mangel oder unter starker Eingeschränktheit dieser Merkmale der menschlichen Person. Wenn nämlich ein menschliches Wesen nicht in der Lage ist, die genannten Kriterien der Personalität wahrzunehmen und die Indikatoren der Personalität aktiv und aktuell zu vollziehen, so könnte daraus gefolgert werden, daß ein solches Wesen auch keine Person ist. Dieser Schluß ist gezogen worden, und er hatte (und hat) vor allem im Zusammenhang mit der Debatte um die Abtreibung, aber auch um die Tötung schwerstbehinderter Säuglinge und „lebensunwerten Lebens“ ethische Konsequenzen.<sup>19</sup>

Menschliches Leben ist definiert durch lebenslanges Werden und Verändern. Die Kriterien des Personalen (Ich-Bewußtsein, Selbstbejahung und freie Selbstbestimmung) sind ebenso Abstraktionen wie „der“ Mensch und „das“ Leben, und sie werden in der Konkretheit der wirklichen Lebensverläufe keineswegs einheitlich realisiert - teils mehr, teils weniger, teils nur in bescheidenen Ansätzen (die für Außenstehende gar nicht immer wahrnehmbar sein müssen), teils deutlich wahrnehmbar. Es gibt im wirklichen Leben kaum je scharfe, für jedermann klar erkennbare Einschnitte zwischen ihrem (Schon-)Vorhandensein und ihrem (Noch-) Nichtvorhandensein. Stets sind die Übergänge fließend, oder es handelt sich um Mischverhältnisse (ein Kriterium ist erkennbar, ein anderes nicht).

Wenn also der Spezies „Mensch“ das Personsein zeitlebens grundsätzlich eignet, dürfen Glieder dieser Spezies, denen die Kriterien des Personseins aus irgendwelchen äußeren oder inneren Gründen ganz oder teilweise, auf Dauer oder vorübergehend abgehen, nicht anders behandelt werden als jene Individuen, die die Kriterien aktiviert haben und sie aktualisieren. Sonst wären allein schon ein Schlafender oder ein Ohnmächtiger im Hinblick auf ihr Personsein anders zu behandeln als ein Wacher und seiner Sinne Mächtiger.

<sup>19</sup> P. Singer, Praktische Ethik (Reclams Universal-Bibliothek 8033), Stuttgart 1984

### - Gemeinschaft und Geschichte

Die oben zitierten Definitionen des Menschseins als Person klammern den Aspekt der Gemeinschaft und der Geschichte aus. Die Entfaltung menschlicher Personalität geschieht aber nicht im Vakuum, sondern in einem raum-zeitlich gebundenen, geschichtlich wie gesellschaftlich bestimmten Kulturraum, der den Menschen prägt, den er aber auch seinerseits wieder mitgestaltet. Der Mensch ist ein „animal sociale“, ein Sozial-Wesen. Und er ist als solches hineingestellt in die gesamte Vergangenheit der Menschheit und der Weltgeschichte insgesamt. Er trägt die Spuren der Evolution an seinem Leib. Und er ist erst recht geprägt von seiner Umwelt (Familie, Schule, Arbeitswelt, Milieu, Kultur, Industrie, Kirche). Er findet sich vor in einem bestimmten Denk- und Sprachraum, der seinerseits wieder sein Denken und Sprechen maßgebend beeinflusst. Er ist hineingeboren in ein Volk mit einer bestimmten Geschichte, mit einem historischen Erbe, mit bestimmten gewachsenen oder auch über Nacht von außen aufgezwungenen gesellschaftlichen Strukturen. Zur Entfaltung seines Personseins bedarf er der Mitmenschen. Die Eltern, insbesondere die Mutter, sind sein „Schicksal“ und können sein gesamtes späteres Leben weitgehend vorprägen und vorbestimmen.

### - Biologie, Psychologie, Soziologie

In der gegenwärtigen anthropologischen Diskussion treten philosophische und erst recht theologische Aspekte stark in den Hintergrund. Das heutige Menschenbild ist vor allem bestimmt von Biologie, Psychologie und Soziologie. Die Theologie kommt nicht umhin, die Erkenntnisse dieser Wissenschaften und die daraus resultierenden Trends in ihre Reflexion über das (christliche) Menschenbild einzubeziehen.<sup>20</sup>

- In der *Biologie* haben Gestalt-, Ursachen- und Verhaltensforschung die soziale Bedingtheit des Menschen noch deutlicher ins Bewußtsein gerufen. Die Unspezialisiertheit der menschlichen Organe hat das Verständnis des Menschen als eines „unfertigen“ Wesens bestätigt: der Mensch bestimmt sich als Individuum und im Kollektiv als weltoffen, weltgestaltend und kulturschaffend. Selektion, Mutation und Domestikation als Faktoren der Hominisation üben einen entscheidenden Einfluß auf das Daseins-Bewußtsein des modernen Menschen aus: nichts in der Welt kann ohne Konflikt, sprunghafte Änderungen, Anpassung und Absonderung vorangehen.

- Die (*Tiefen-*)*Psychologie* hat den Blick auf das Unbewußte im Menschen gelenkt und der Frage nach Freiheit und Verantwortung, Schuld und Schuldfähigkeit neue Dimensionen eröffnet.

- Die *Soziologie* macht darauf aufmerksam, daß die politische Öffnung der christlichen Anthropologie eine wichtige Zukunftsaufgabe darstellt. Der Einfluß wirtschaftlicher Faktoren auf die Politik und damit auf die gesellschaftliche Struktur des Zusammenlebens ist unverkennbar und wird immer stärker. Es gibt „sündhafte Strukturen“, die Dasein und Verhalten des Menschen ganz wesentlich beeinflussen, Strukturveränderung bedeutet nicht selten Bewußtseinsveränderung. Wie nachhaltig sich ein bestimmtes Gesellschaftssystem auf die gesamte menschliche Denk- und Verhaltensweise auswirken kann, zeigen die Erfahrungen im Zusammenhang mit der deutschen Wiedervereinigung.

## 3. Gott und das Leid

### „Ich bin es, der euch tröstet“ (Jes 51,12)

Zu den Erfahrungen, die Menschen machen müssen, gehört auch das Leid. „Wie kann Gott das Leid zulassen? Warum muß gerade ich leiden?“ Diese Fragen sind schon für viele

<sup>20</sup> vgl. zum folgenden: A. Ganoczy, Neue Aufgaben der christlichen Anthropologie, in: Concilium 1973, S.417-425

zum Stolperstein ihres Glaubens geworden. Immer wieder hat die jüdisch-christliche Tradition nach Antworten gesucht. Und immer wieder ist sie damit gescheitert. Eine befriedigende Antwort darauf gibt es nicht. Ein Gott, der zugleich allmächtig und gütig sein soll, läßt sich mit dem vielfältigen Leid der Kreatur nicht vereinbaren. Albert Camus meint darum: „Vielleicht ist es besser für Gott, wenn man nicht an ihn glaubt“.<sup>21</sup> Das Leid wird zum „Fels des Atheismus“.<sup>22</sup>

Das Erste Testament berichtet von Erfahrungen, die Menschen im Leid und mit dem Leid machen. Sie erzählt von Jeremia, der seinem Gott bittere Vorwürfe macht: „Du hast mich betört, Herr, und ich ließ mich betören; du hast mich gepackt und überwältigt. Zum Gespött bin ich geworden den ganzen Tag, ein jeder verhöhnt mich“ (Jer 20,7). Sie zeigt uns Ijob, der mit dem „Allmächtigen“ ob seines Leidens hadert: er unterdrücke die Menschen, lege ihnen Frondienst auf, schließe ihnen wie ein Henker die Füße in den Block und gebärde sich wie ein toll gewordener Tyrann (Ijob 10,3.17; 13,27; 19,11; 30,21-23). Sie läßt den Prediger resignierend feststellen: „Man kann tun, was man will, es hat alles keinen Sinn. Man müht und plagt sich sein Leben lang, und was hat man davon?“ (Koh 1,14). Sie stellt schließlich den Knecht Gottes vor, der „unsere Krankheiten getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen“ hat (Jes 53,4).

Wenn die biblischen Schriftsteller über das Erzählen hinausgehen und nach grundsätzlichen Antworten auf die Frage nach dem Warum des Leidens suchen, kommen sie zu reichlich widersprüchlichen Ergebnissen:

- Leid erscheint als Strafe Gottes: „Der Herr läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen mißbraucht“ (Ex 20,7; Dtn 5,11). Er ist ein „gerechter Richter, der täglich strafen kann“ (Ps 7,12).
- Leid erscheint als besondere Erwählung Gottes: „Wen Gott liebt, den züchtigt er“ (Spr 3,12).

Was gilt nun: Leid als Strafe oder Leid als Auserwählung? Wie soll der Mensch herausfinden, ob das Leid für ihn Liebeserweis oder Züchtigung Gottes bedeutet? Er wird in ständiger Angst und Unsicherheit gehalten. Er weiß nie, woran er ist. Gott erscheint wie ein unberechenbarer Willkürherrscher. Wie einer, der offenbar eine Lust daran empfindet, Menschen leiden zu lassen - die einen als Zeichen seiner Auserwählung, die anderen zur Strafe! Dorothee Sölle hat wohl recht, wenn sie sagt: „Jeder Versuch, das Leid als unmittelbar oder mittelbar von Gott verursacht anzusehen,...(steht) in der Gefahr, sadistisch über Gott zu denken“.<sup>23</sup>

Die zwiespältige Deutung des Leids in der Bibel ist bis in die Gegenwart hinein auch in den christlichen Kirchen anzutreffen. Da ist vom Leid als einer „gerechten Strafe“ die Rede: „Gott ist ein gerechter Richter, der das Gute belohnt und das Böse bestraft“.<sup>24</sup> Da ist aber auch eine Glorifizierung des Leidens, eine „gewisse Leidensverliebtheit des Christentums“ (E. Ringel) festzustellen: „Leiden birgt eine besondere Kraft in sich, die den Menschen innerlich Christus nahebringt, eine besondere Gnade also“.<sup>25</sup> Was müssen Menschen denken, denen diese „Gnade“ nicht oder noch nicht zuteil geworden ist? Gewiß, es gibt Menschen, die im

<sup>21</sup> A. Camus, Die Pest, Hamburg 1985, S.84

<sup>22</sup> G. Büchner, Dantons Tod, 3. Akt

<sup>23</sup> D. Sölle, Leiden, Stuttgart/Berlin 1973, S.37

<sup>24</sup> Papst Johannes Paul II., Der christliche Sinn des menschlichen Leidens, Art. 10; zit. nach Herder-Korrespondenz 1984, S. 117-134

<sup>25</sup> ebd., Art. 26

Leid und durch das Leid Gott gefunden haben. Not lehrt beten. Aber Not lehrt auch fluchen. Es gibt wohl ebensoviele Menschen - wenn nicht mehr -, denen das Leid, das sie am eigenen Leib und bei anderen erfahren haben, zum Anlaß wurde, an Gott und seiner Liebe zu zweifeln oder sogar ganz von ihm Abschied zu nehmen.

Die Frage nach dem Warum des Leidens ist nicht so einfach zu beantworten, wie das bei Theologen manchmal geschieht. Auch Jesus wußte auf die Frage nach dem Sinn seines Leidens und seines qualvollen Todes keine Antwort. Er hatte nur eine Klage, ja eine Anklage auf den Lippen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34).

Angesichts des Leidens haben gutgemeinte Trostreden und salbungsvolle Mahnungen keinen Platz. Sie wirken unehrlich und unaufrichtig. Ein gescheiter und frommer Mann sagte einmal in einer schweren Krankheit, an der er später starb: „Im Leid, wenn es ernst wird, sind wir alle Analphabeten.“ Das gilt auch für jene, die das Leid anderer mit ansehen und miterleben müssen. Die Sprache wirklichen Trostes muß erst mühsam gelernt werden. Klischees sind hier nicht am Platz - auch religiöse, „christliche“ nicht. Die einzig glaubwürdige Antwort auf die herausfordernde Anfrage des Leidens ist das ehrliche Anteilnehmen und das aufrichtige Mit-leiden, die spürbare Solidarität. Die kann bis hinein in das Angefochtensein gehen, in die Gottesferne und Gottverlassenheit.

Solches Fragen und Hadern mit Gott bedeutet noch lange nicht Resignation und Kapitulation vor dem Leid. Und schon gar nicht läßt sich das Leid einfach Gott in die Schuhe schieben. Denn bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß das meiste Leid - auch das, was gern als „unabänderlich“ und „schicksalhaft“ hingestellt wird - von Menschen selbst verschuldet ist. Krieg ist kein „Natur-Schicksal“. Naturkatastrophen sind immer häufiger auf die von Menschenhand vorgenommenen Veränderungen und Eingriffe, auf Ausbeutung und Plünderung der Schöpfung zurückzuführen. Krankheit und Behinderung haben häufig ihre unmittelbaren Ursachen in menschlichem Versagen und in allzu mutwilligem und leichtsinnigem Experimentieren. Und auch für Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot oder wachsende Kriminalität kann Gott nicht verantwortlich gemacht werden.

Wer auch nur ein wenig über die vielfältigen und verworrenen Ursachen des Leids nachdenkt, wird sehr vorsichtig sein, deswegen den Vorwurf zu erheben: Wie kann Gott so etwas zulassen? Eine der wichtigsten Aussagen des Zweiten Testaments lautet: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8). Aus Liebe hat er diese Welt geschaffen. Sie steht unter dem Gesetz des Werdens und Vergehens. Und damit ist von Anfang an auch das Leid in sie eingestiftet. Eine leidlose Welt wäre eine göttliche Welt, wäre Gott selbst. Gott konnte nur eine Welt erschaffen, die nicht-göttlich und die damit notwendig unvollkommen ist. Schon allein in der Tatsache der notwendigen Unvollkommenheit liegt eine der Ursachen für das Leid in der Welt. Dennoch bezeichnet sie die Bibel als „gut“, ja als „sehr gut“ (Gen 1,31).

Zu dieser Welt gehört auch der Mensch, von dem die Bibel sagt, er sei nach Gottes Bild, ihm ähnlich (Gen 1,26 f.) erschaffen worden. Wenn der Mensch ein Bild Gottes sein soll, muß er (auch) frei sein, wengleich nicht in vollkommener, sondern - als Geschöpf - in unvollkommener Weise. Ein Mensch ohne jegliche innere Freiheit wäre kein „Bild Gottes“. Die Freiheit aber eröffnet die Möglichkeit, sie auch zu mißbrauchen, um anderen Leid zuzufügen.

Die schöpferische Liebe Gottes und das Leid stehen somit in einer tragischen Verquickung. Das Leid ist, wengleich indirekt, gott-gewollt, weil Gott in seiner Liebe den Menschen als freies Geschöpf - ihm ähnlich - will. Gott wegen des Leids anzuklagen, hieße im Grunde, ihn wegen seiner schöpferischen Liebe anzuklagen.

Aus dem Dilemma, in das Gott sich - anthropomorph gesprochen - durch die Erschaffung einer guten, wenn auch notwendig unvollkommenen Welt hineinmanövriert hat, gibt es für ihn, weil er die Liebe ist, nur einen Ausweg: die Solidarität mit den Geschöpfen, mit den Menschen. Wenn er schon den Mißbrauch menschlicher Freiheit um seiner Liebe willen nicht verhindern kann, so kann er sich aber aus ebendieser Liebe zu seiner Schöpfung selber dem Mißbrauch unterwerfen. Er kann selbst Geschöpf werden - unvollkommen und dem Leid ausgesetzt. Und er ist es nach christlicher Glaubensüberzeugung auch geworden - in Jesus von Nazaret. Mehr noch: er ist „Fleisch“ geworden (Joh 1,14). „Fleisch“ - das meint nicht: menschlicher Leib und schon gar nicht immaterielles Sein des Menschen. Fleisch bedeutet das Kreatürliche, Geschöpfliche, das Materielle. Nach christlicher Überzeugung unterwirft sich Gott mit seiner Inkarnation (von lat. caro = Fleisch) dem Gesetz des Werdens und Vergehens. Er liefert sich den Gesetzen seiner eigenen Schöpfung aus - dem Weinen und Seufzen, dem Röcheln und Stöhnen, dem Fressen und Gefressenwerden, dem grausamen Sterben und dem elenden Zugrundegehen. Er setzt die von ihm selbst der Schöpfung gegebene Ordnung nicht außer Kraft, sondern unterstellt sich ihr. Er bleibt kein weltferner, ungerührter, teilnahmsloser Zuschauer des Weltgeschehens und Weltleidens, sondern nimmt aktiv und passiv - d.h. leidend! - daran teil. Er solidarisiert sich mit seinen Geschöpfen bis zur letzten Konsequenz, bis in die Schattenseiten des Lebens, bis in die Nachtstunden des Leids. Er macht sich ohnmächtig gegenüber menschlichem Allmachtsstreben, das auf die Leiden anderer keine Rücksicht nimmt. Er läßt sich den Mißbrauch der Freiheit gefallen, wenn Menschen sich zu Herrschern über Menschen aufschwingen.

Ein urchristlicher Hymnus, den Paulus in den Philipperbrief (2,6-8) aufgenommen hat, bringt diese göttliche Solidarisierung in unnachahmlich wundervoller Weise zum Ausdruck:

„Er (Christus) war Gott gleich,  
hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein,  
sondern er entäußerte sich  
und wurde wie ein Sklave  
und den Menschen gleich.  
Sein Leben war das eines Menschen;  
er erniedrigte sich  
und war gehorsam bis zum Tod,  
bis zum Tod am Kreuz.“

Der vom Tod gezeichnete Theologe Romano Guardini soll seinem Freund Walter Dirks auf dem Krankenlager anvertraut haben, er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selbst nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine „Theodizee“ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?

#### 4. Gewalt in der Bibel

**„Frieden verkündet der Herr seinem Volk und seinen Frommen“ (Ps 85,9)**

##### ***„Gewalttexte“ in der Bibel***

Nicht wenige Christinnen und Christen verbinden mit dem Ersten Testament die Vorstellung von Gewalt, von blutrünstigen Eroberungen, vom Abschlachten der Feinde und von einem Gott der Rache. Dem stellen sie dann das Zweite Testament gegenüber als Botschaft von der Gewaltlosigkeit, von der Feindesliebe und von einem Gott der Vergebung und Liebe. Schon im 2. nachchristlichen Jahrhundert verlangte daher Markion, der Sohn des

Bischofs von Sinope, die Herausnahme des („jüdischen“) Ersten Testaments aus der christlichen Bibel. Bis in die Gegenwart hinein wird immer wieder behauptet, der Gott des Ersten Testaments erweise sich „überwiegend als zornig und gewalttätig“. Der Psychologe Franz Bugge zieht in seiner Streitschrift „Denn sie wissen nicht, was sie glauben“ (Reinbek 1992) daraus sogar die Konsequenz, daß man heute „redlicherweise nicht mehr Christ sein kann“ (Untertitel des Buches).

Besonders häufig ist von Gewalt und Gewaltanwendung die Rede im Zusammenhang mit der sogenannten Landnahme - vor allem in den Büchern Josua und Richter. Manche von ihnen wirken wie eine Aufforderung und Legitimation zu Genozid und „ethnischer Säuberung“:

- ° Da brechen die Israeliten sengend und mordend nach Kanaan ein (Jos 6-12).
- ° Da wird geschildert, wie die Städte Jericho und Ai in einem Gewaltstreich erobert werden (Jos 6; 8) und wie anschließend „alles Leben“ darin ausgelöscht wird (Jos 6,24; 8,24-29).

Wer die „Gewalttexte“ in der Bibel richtig verstehen will, kann das nur über eine ausreichende Erforschung der Texte selbst, ihrer Hintergründe und Zusammenhänge und der daraus sich ergebenden Interpretation erreichen. Darum soll das komplizierte Verhältnis von historischer Begebenheit und ihrer zeitlich meist viel späteren Darstellung in der schriftlichen Überlieferung hier am Beispiel der Landnahme illustriert werden.

Das Buch Josua schildert, wie „das Volk Israel“ (Jos 6,5 u.a.), von Osten kommend, den Jordan überschreitet und in einer spektakulären, blutigen Aktion die Städte Jericho und Ai und das mittelpalästinische Bergland *einschließlich Jerusalems* (Jos 12,9) erobert (Jos 1-9), wie es anschließend in zwei weiteren Eroberungszügen im Süden und Norden „das ganze Land“ (Jos 11,23) besetzt (Jos 10-11) und anschließend verteilt (Jos 13-21). Resümierend heißt es: „Alle ihre Feinde gab der Herr in ihre Gewalt. Keine von all den Zusagen, die der Herr dem Haus Israel gegeben hatte, war ausgeblieben; jede war in Erfüllung gegangen“ (Jos 21,45).

Dem aufmerksamen, bibelkundigen Leser wird sofort auffallen, daß von einem Fall Jerusalems zu diesem Zeitpunkt keine Rede sein kann. Diese Stadt konnte vor David nicht erobert werden (Ri 1,21; 2 Sam 5). David aber ist ungefähr 200 Jahre nach der Landnahme anzusetzen. Weiter wird der Leser feststellen, daß die im 10. Kapitel geschilderten Eroberungen reichlich stereotyp erzählt werden: konkrete Erinnerungen an Kämpfe sind nicht erkennbar. Selbst die recht anschauliche Darstellung der Einnahme Jerichos wird nach Art einer Prozession mit der Bundeslade geschildert. Archäologische Forschungen haben zudem gezeigt, daß die Mauern Jerichos schon mehrere Jahrhunderte vor dem Einzug der Mose-Gruppe zerstört worden waren. Andere Funde besagen, daß zumindest Teile des späteren Israel sich bereits vor 1200 im Land aufgehalten und Ackerbau betrieben haben. Auch von mehreren (durch Kriegszüge des Pharao?) zerstörten Städten ist die Rede. Nach 1200 ist archäologisch eine Welle neuer Siedlungen festzustellen, die sich in Anlage und Architektur von den einstigen Kanaaniterstädten grundlegend unterscheiden. Diese Siedlungen befinden sich vorwiegend in Gebieten außerhalb des Bereiches der ehemaligen kanaanitischen Stadtstaaten. In einigen Fällen, wie in Hasor und Ai, wurden solche Siedlungen auch auf verlassenen Ruinenhügeln errichtet. Über die ethnische Identität der Bewohner dieser Siedlungen geben die Funde keine Auskunft. Es ist jedoch anzunehmen, daß es sich um Kulturnomaden handelte, die mit dem Bau fester Niederlassungen zur Seßhaftigkeit übergingen.

Die meisten Exegeten vertreten daher heute die Ansicht, daß die gesamte Landnahme zunächst völlig gewaltfrei verlaufen sei. M. Görg schreibt: „Das Hineingelangen in das

Kulturland Palästina vollzog sich ganz anders, als es die Bibel darstellt. Das muß man so rigoros sagen Es gilt ohne Zweifel, daß von einer gewalttätigen Eroberung Palästinas in einer umfassenden Weise, wie wir es zu lesen glauben, gar keine Rede sein kann.“<sup>26</sup>

Wenn diese Deutung der archäologischen Funde richtig ist und wenn die daraus gezogenen Konsequenzen zutreffen, stellt sich die Frage: Wieso kommen dann die Schilderungen von brutalen Gewalttätigkeiten in die Texte? Warum werden sie so ausführlich dargelegt? Und vor allem: Warum werden sie als direkte Anordnung Gottes ausgegeben? Hätte man sie nicht lieber schamhaft verschweigen oder zumindest nicht so drastisch ausmalen sollen?

Dazu ist zu sagen, daß das Buch Josua zum deuteronomistischen Geschichtswerk (Jos, Richter, 1 und 2 Sam, 1 und 2 Kön) gehört, das wohl zur Zeit des Königs Joschija (641-609) begonnen wurde, das aber in seiner uns heute vorliegenden Fassung wahrscheinlich erst zur Zeit des Exils (586-538) oder danach entstanden ist. Die darin geschilderten Ereignisse datieren aber vor der Regierungszeit Davids, also vor dem 11. Jahrhundert. Zwischen dem historischen Ereignis und seiner Deutung liegt also mindestens ein Zeitraum von 600 bzw. 700 Jahren. Schon zur Zeit seiner Entstehung kommt dem Buch nur ein sehr beschränkter historischer Wert zu. Erst recht darf es nicht mit den heutigen Maßstäben der Geschichtsschreibung gemessen und in einen mitteleuropäischen Verstehensrahmen gezwängt werden. Den einzig adäquaten und legitimen Interpretations-Hintergrund kann nur die altorientalische Welt selbst liefern.

Einen Fingerzeig für das sachgerechte Verständnis liefert die schon oben zitierte Schlußbemerkung der Landnahmeerzählung (Jos 21,45): „Keine von all den Zusagen, die der Herr dem Haus Israel gegeben gegeben hatte, war ausgeblieben; jede war in Erfüllung gegangen.“ Sie macht deutlich, daß das Buch nicht von Historikern, sondern von Theologen verfaßt ist. Die deuteronomistische Landnahmeerzählung stammt wahrscheinlich aus den späteren Regierungsjahren des Königs Joschija. Von ihm erzählen die Königs- und Chronikbücher (2 Kön 22,1-23.30; 2 Chron 34; 35), daß er die Zerstörung der kanaanäischen und assyrischen Götterbilder anordnete (1 Kön 23,4-14), daß er Maßnahmen zur Wiederherstellung und Restaurierung des Jerusalemer Tempels befahl und ein riesiges Paschafest mit Tausenden von Opfertieren feiern ließ (2 Chron 35,1-15) und daß er die Schwäche der assyrischen Großmacht ausnutzte, um sein Territorium nach Norden auszuweiten. Sachgerecht muß also in den kriegerischen Darstellung der Landnahme eine Art Propagandaschrift gesehen werden, die für Joschijas Absichten werben und seine Aktionen legitimieren sollte. Der Verfasser des Buches Josua (bzw. der unter Joschija entstandenen Fassung dieses Buches) greift für seine propagandistischen Zwecke geschickt auf die Vergangenheit zurück und macht die Ereignisse der Landnahme, von denen er kaum eine detaillierte Kenntnis haben konnte, seinen aktuellen theologischen und politischen Intentionen dienstbar. Er schildert die Geschichte als fortschreitenden Abfall des Volkes von Jahwe. In der Anfangszeit, als sich das Volk noch strikt am Willen Gottes orientierte, gelang es, alle äußeren Feinde zu besiegen. Niemand konnte der Macht Jahwes widerstehen. Der Herr stand damals zu all seinen Zusagen und hat sie voll und ganz erfüllt. Das Hauptinteresse des Verfassers richtet sich nun darauf, die Hoffnung zu wecken, daß Jahwe auch heute, trotz des Abfalls vieler, sich von seinen Zusagen nicht abbringen läßt und weiterhin zu seinen Heilsverheißungen steht - wenn, ja wenn das Volk ihm in Treue dient und das Gesetz befolgt. „Es geht wohl eher um so etwas wie eine moralische Aufrüstung und Kräftigung der im

<sup>26</sup> M. Görg, Der un-heile Gott, Düsseldorf 1995, S.152 f.

Jahrhundert der assyrischen Oberherrschaft mut- und ziellos gewordenen Bevölkerung Judas.<sup>27</sup>

Eine Bestätigung für diese These bietet ein Vergleich mit einer anderen Schrift des Ersten Testaments, dem Buch Numeri. Dieses stellt wahrscheinlich „eine Art pazifistischen Gegenentwurfs zur deuteronomistischen Geschichtsschreibung“ dar.<sup>28</sup> Das Ziel dieses Werkes ist es, den im babylonischen Exil lebenden, mutlos gewordenen und angefochtenen Israeliten Trost zuzusprechen, indem es sie an die dauernde Gegenwart Gottes im Kult erinnert, die durch den Dienst der Priester vermittelt wird. Sein Hauptinteresse erstreckt sich darum auf Lebensordnungen durch Ritualgesetze, vor allem aber auf Kult und Opfer. Das Wort „Krieg“ kommt in dieser Schrift überhaupt nicht vor. Darum findet sich in ihm auch keine Schilderung von einer gewaltsamen Landeseroberung unter Josua (vgl. die völlig unterschiedliche Darstellung der Kundschaftererzählung in Jos 2 und Num 13,1-8.18).

Ein weiterer Gesichtspunkt für die breite Schilderung der Gewalt im Buch Josua, vor allem in der Form der „Vernichtungsweihe“ (vgl. Jos 6,24; 8,24-29), ist zu sehen in dem Bestreben, eine ideologische Grundlage für die Durchsetzung des Monotheismus (Elija = „Mein Gott ist Jahwe“ als „Schlachtruf“) und für die Kultreform des Königs Joschija zu schaffen. Bis zum Babylonischen Exil (586) gab es in Israel keineswegs den reinen Monotheismus in Form der Jahwe-(allein)-Verehrung. In den viereinhalb Jahrhunderten, in denen es eine oder auch zwei israelitische Monarchien gibt (ca. 1020-586 v.Chr.), herrscht in diesen eine polytheistische Religion vor, die sich von den Religionen ihrer Umwelt nicht unterscheidet.<sup>29</sup> Das Volk verehrte eine Vielzahl von Göttern und Göttinnen, von denen Baal und Aschera nur die bekanntesten sind. Der Kampf um die Jahwe-allein-Verehrung beginnt erst im 9. Jahrhundert. Eine besonders intensive Phase dieses Kampfes fällt in die Regierungszeit des Königs Joschija.

Die (deuteronomistische) drastische Schilderung von der an der Stadt vollzogenen „Vernichtungsweihe“ dient den Zielen der Jahwe-allein-Bewegung und der Polemik gegen einen trotz vielfacher Bemühungen noch nicht gänzlich behobenen religiösen Synkretismus (Dtn 7). Der König und seine Ratgeber verboten den Priestern in ganz Judäa, auf den Höhenheiligtümern weiterhin Weihrauch zu verbrennen und zwar nicht nur für Baal, sondern auch für die Sonne, den Mond, die Planeten und das ganze Heer des Himmels. In der Umgebung von Jerusalem mußten die Kulthöhen für die fremden Götter zerstört werden. Sogar der Jahwetempel mußte gereinigt werden von den Opfergeräten für Baal, Aschera und das Himmelsheer, von den Sonnenwagen und von den Häusern der „sakralen Prostituierten“ (vgl. 2 Chron 34,33; Dtn 7,1-5).

Vor diesem Hintergrund ist das folgende Text-Beispiel zu lesen: „So schlug Josua das ganze Land...niemand ließ er entkommen; alles, was lebte, weihte er dem Untergang, wie es der Herr (im hebr. Original: Jahwe), der Gott Israels, befohlen hatte...Aller dieser Könige und ihrer Länder bemächtigte sich Josua mit einem Schlag; denn der Herr (Jahwe), der Gott Israels, kämpfte für Israel“ (Jos 10,40.42).

Die Beispiele über Gewaltschilderungen im Ersten Testament sollen genügen. Sie zeigen, daß die breite Schilderung der Anwendung von Gewalt im Buch Josua keine

<sup>27</sup> N.Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders.(Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. QD 96, Freiburg/Basel/Wien 1983, S.74

<sup>28</sup> M. Görg, Der un-heile Gott, Düsseldorf 1995, S.161

<sup>29</sup> B.Lang, Die Jahwe-allein-Bewegung; in: ders. (Hg), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981, S.7-83; hier: S.53

historische Reminiszenz darstellt, sondern bestimmte aktuelle Intentionen verfolgt. Ähnliches gilt auch für andere ersttestamentliche Texte.

### **„Jahwe ist ein Krieger“ (Ex 15,3)**

Von besonderer Brisanz ist allerdings die Verquickung des Gottesbildes mit der Gewalt. „Jahwe ist ein Krieger“ (Ex 15,3), so steht es im sogenannten Siegeslied am Schilfmeer. Israel folgt hier einer gemein-orientalischen Tradition, nach der jede kriegerische Auseinandersetzung letztlich ein Krieg zwischen den Göttern der beteiligten Kontrahenten darstellt und jeder Sieg der eigenen Partei als ein Sieg des „eigenen“ Gottes über den fremden Gott oder die fremden Götter interpretiert wird.

Die Gotteserfahrungen Israels sind ganz offensichtlich von Anfang an höchst ambivalent, um nicht zu sagen widersprüchlich, und es wird auch gar nicht der Versuch gemacht, sie in ihrer Zwiespältigkeit zu harmonisieren oder gar zu vertuschen. Beide Gottesbilder - das des kriegerischen und das des kriegsverabscheuenden Gottes - stehen hart und unvermittelt nebeneinander.

- Da wird Jahwe einerseits dargestellt als einer, der Väter und Söhne, Feinde und Könige „zerschmettert“ (Jes 13,14; Ps 68,22; 110,5), der sich in einen regelrechten Blutrausch steigert: er „zerstampft“ die Völker in seinem Grimm, „ihr Blut spritzt auf“ und „befleckt“ seine „Kleider“ (Jes 63,1-6); andererseits erscheint Jahwe als einer, der wie „Eltern“ ist, die den Säugling auf die Arme nehmen und an ihre Wange heben (Hos 11,3f.).
- Da tritt Gott auf als einer, der befiehlt, „die Völker auszurotten“ (Ps 106,34); andererseits ist er wie ein Hirte, der seine Schafe sucht und sich selber um sie kümmert (Ez 34,11).
- Einerseits tritt Gott auf wie ein blutrünstiges Monster, dessen „Pfeile trunken sind von Blut“ und dessen „Schwert sich ins Fleisch frißt“ (Dtn 32,42); andererseits wird er dargestellt als Heiliger, der in der Höhe wohnt, der aber auch bei den Zerschlagenen und Bedrückten ist, um den Geist der Bedrückten wieder aufleben zu lassen (Jes 57,5).
- Gott wird erfahren als einer, der seine Rechte „glühen läßt wie einen feurigen Ofen“ und seine Feinde im Zorn verschlingt (Ps 21,10); aber auch als einer, der eben diesen „glühenden Zorn“ nicht vollstrecken kann, weil sein Herz sich gegen ihn wendet und Mitleid auflodern läßt (Hos 11,8f.)

Besonders anstößig erscheinen jene Texte, in denen Gott direkt die Tötung von Menschen befiehlt.

- Die Duldung des Tochter-Opfers von Jiftach (Rich 11,29-40), die Tötung der Erstgeburt der Ägypter (Ex 12,12f.), die Vernichtung der ägyptischen Verfolgertruppe (Ex 14;15), der Tod von Davids Kind mit Batseba als Strafe (2 Sam 12,15-23), die Tötung der Baals-Priester auf dem Karmel (1 Kön 18) und der blutige Sturz der Omriden-Dynastie (1 Kön 18; 2 Kön 9-11).
- Am bekanntesten ist die Aufforderung an Abraham, seinen Sohn zu opfern (Gen 22).

Was die Geschichte der Opferung des Isaak angeht, so sei hier nur soviel gesagt, daß der („jahwistische“) Grundstock der Erzählung eine alte, nichtisraelitische Kultätiologie darstellt, die erklären soll, warum man am Heiligtum des El jiræ („Gott sieht“; V.14) keine Kinderopfer mehr darbringt, sondern Tieropfer. Dank der Methoden der historisch-kritischen Exegese und der Möglichkeit einer genaueren zeitlichen Einordnung archäologischer Funde läßt sich heute sagen, daß das Menschenopfer in Israel nicht die Rolle spielte, die man ihm noch vor wenigen Jahren zuschrieb. Wenn solche überhaupt geschahen, handelte es sich um einen phönizischen Importkult aus exilisch-nachexilischer Zeit. Als die in der Isaakserzählung

genannte Kultstätte „El jiræ“ später in Vergessenheit geriet, der alte Überlieferungsstoff aber weiterhin tradiert wurde, stand das Interesse am allgemein menschlichen Schicksal des unschuldigen Kindes und vielleicht auch des unglücklichen Vaters im Mittelpunkt (in den Versen 1.3.8.9.12 begegnet der Gottesname Elohim, in den Versen 11.14.15.16 dagegen Jahwe). So wurde aus der Kultätiologie (Erzählung, die eine Kulturpraxis an dieser Stätte begründet) eine Erzählung von der Rettung des zum Opfer bestimmten Sohnes. Einer späteren (elohistischen) Überarbeitung ist nicht mehr am Historischen gelegen; sie verfolgt vor allem paradigmatische und didaktische Ziele und will Beispielhaftes aufzeigen. Darum bemüht sie sich, die Gestalt des Abraham als leuchtendes Vorbild für Gottesfurcht und Gehorsam darzustellen (vgl. Verse 1.6-8.12). So soll auch das Gottvertrauen Israels sein.<sup>30</sup>

Ehrliche und sachgerechte Bibelauslegung darf weder die eine noch die andere Gotteserfahrung ausblenden. „Das Angesicht Gottes zeigt Eigenheiten, die es nicht nur als liebevolles Antlitz, sondern auch als dämonische Fratze erfahren lassen. Der Mensch hat sein Kreuz mit diesem Gott, Hiob singt sein Klagelied davon; er sitzt in der Asche seinem Gott gegenüber, der ihm diese menschenunwürdige Existenz zumutet. Nein, dieser Gott ist nicht bloß 'human'“, so der Münchener Exeget Manfred Görg.<sup>31</sup> Beides gehört dazu: das Rätselhafte, Dunkle, Erschreckende, das Tremendum der Gotteserfahrung und das Lichte, Beseligende, Beglückende, das Fascinosum. Von diesen Erfahrungen redet die Bibel in Bildern und Bildgeschichten. Biblische Metaphern sind nicht einfach „Abbilder von etwas“, sondern „Bilder für etwas“. Eine gelungene Metapher läßt unerwartete Zusammenhänge und Horizonte aufbrechen und lebendig werden. Sie stellt Verknüpfungen und Vernetzungen zwischen den einzelnen Erfahrungen her und öffnet sie auf Gott hin.

Das Erste Testament (und das gilt auch für das Zweite, das Neue Testament) entfaltet keine „Gotteslehre“ im Stil einer kirchlichen Dogmatik oder eines Katechismus vergangener Zeiten. Es ist nicht „Wort Gottes“ im strengen Sinn. Vielmehr enthält die Bibel Erfahrungen, die Menschen mit einer Wirklichkeit gemacht haben, die ihnen heimlich-unheimlich, geheimnisvoll-vertraut, erschreckend-beglückend, unbegreiflich-faßbar, fern-nah erschien und die sie „Gott“ (Jahwe) nannten. Sie gibt Zeugnis von den deprimierenden und euphorisierenden Erfahrungen einzelner religiöser Menschen und vom Gelingen und Mißlingen der auch für uns bedeutsamen und exemplarischen Geschichte eines ganzen Volkes - Israel. „Die Bibel ist nicht Offenbarung, sondern sie wird Offenbarung, wenn man sich in den von ihr angestoßenen Prozeß hineinnehmen läßt. Dann kann man erkennen, daß man mal auf der Seite der Gewalttäter und mal auf der Seite der Opfer der Gewalt steht. Und man wird dabei mit Hilfe der Bibel erkennen, welche wahren und falschen Gottesbilder sich dabei einstellen.“<sup>32</sup>

### **„Er schlägt die Gewalttätigen mit dem Stock seines Wortes“ (Jes 11,4)**

Das Erste Testament enthält Texte, die die Anwendung von brutaler Gewalt schildern. Aber - das darf ebensowenig unterschlagen werden - es gibt auch Passagen, die deutliche Kritik an Gewalt und Gewaltanwendung üben oder die sogar eine ausgesprochen pazifistische Tendenz enthalten. Und die überwiegt. „Das Alte Testament ist eindeutig gewaltkritisch - in dreifacher Hinsicht: Erstens haben wir es in den Texten mit Aufdeckung der Gewalt zu tun. Zweitens wird klar gesagt: Gewalt ist widergöttlich; Gewalt ist Sünde. Und drittens bringen viele Texte die Vision einer gewaltfreien Zukunft zum Ausdruck“ (E. Zenger<sup>33</sup>).

<sup>30</sup> vgl. R. Kilian, Isaaks Opferung. Die Sicht der historisch-kritischen Exegese, in: Bibel und Kirche 3/1986, S.98-104

<sup>31</sup> M.Görg, Dieser Gott ist nicht bloß human, in: Publik-Forum 20/1992, S.18-20; hier: S.9

<sup>32</sup> E.Zenger, Gott und die tödlichen Netze der Gewalt, in: Publik-Forum 8/1992, S.18f.; hier: S.19

E.Zenger, „Das Alte Testament ist eindeutig gewaltkritisch“, in: Herder-Korrespondenz 10/1993, S.505-511; hier S.505.507

- ° Schon auf den ersten Seiten der Bibel, in der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte, ist die Vision eines gewaltfreien Zusammenlebens von Mensch und Tier angesprochen, indem ihnen ausschließlich pflanzliche Nahrung zugewiesen wird (Gen 1,29-30). „Es geht um die Sehnsucht, leben zu können, ohne Leben zu zerstören.“<sup>34</sup>
- ° Diese Vision findet sich auch schon 200 Jahre vorher beim Propheten Jesaja. Er entwirft in der bekannten Ankündigung des messianischen Reiches eine grandiose Utopie von Frieden und Gewaltlosigkeit: Der messianische Heilsbringer „schlägt die Gewalttätigen mit dem Stock seines Wortes... Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Hüften, Treue der Gürtel um seinen Leib. Dann wohnt der Wolf beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten. Kuh und Bärin freunden sich an, ihre Jungen liegen nebeneinander. Der Löwe frißt Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter, das Kind steckt seine Hand in die Höhle der Schlange. Man tut nichts Böses mehr und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist“ (Jes 11,4b.5-9).
- ° Gleich dreimal wird das Bild vom Umschmieden der Schwerter zu Pflugscharen in die Bibel aufgenommen (Jes 2,4; Mich 4,3; Joël 4,10), und Jesaja läßt jeden Soldatenstiefel und jeden blutbefleckten Mantel zu einem „Fras des Feuers“ werden (Jes 9,4).
- ° Der Gottesknecht (Israel? ein einzelner Frommer?) schweigt angesichts der ihm zugefügten Gewalt; darum wird er als Vorbild hingestellt (Jes 42,1; 53,10): „Er wurde mißhandelt und niedergedrückt... Wie ein Lamm, das man zum Schlachten führt, und wie ein Schaf angesichts seiner Scherer, so tat auch er seinen Mund nicht auf“ (Jes 53,7). Er wehrte sich nicht, er hielt seinen Rücken denen hin, die ihn schlugen, und denen, die ihm den Bart ausrissen, seine Wangen (Jes 50,6).
- ° Die Propheten werden nicht müde, die vielfältigen Formen von Gewalt zu verurteilen, die sich im Volk breitgemacht haben: Ausbeutung der Armen und Wehrlosen, Unterdrückung der Witwen und Waisen, Vergießen unschuldigen Blutes, Unrecht und Betrug (vgl. Jer 6,7; 7,5-7; 20,8; 21,12).<sup>47</sup> Dieses Leben in wahrer Solidarität wird freilich nur möglich sein, wenn Gott selbst am Ende der Zeiten die Herzen neu schafft: „Ich schenke euch ein neues Herz und gebe euch einen neuen Geist. Ich nehme euch das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch endlich ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch hinein“ (Ez 36,26).
- ° Die Priesterschrift endlich bemüht sich, die Wurzel aller Gewalt aufzuzeigen: die Sünde. Sie ist die eigentliche „Gewalt“ (hebr.: hamás; vgl. Gen 6,11).

Die Textbeispiele machen deutlich genug, daß es leicht möglich ist und leider immer wieder praktiziert wird, die Bibel gegen die Bibel auszuspielen. Wer nur die gewaltkritischen Texte des Ersten Testaments auswählt, kann daraus ein gänzlich anderes Buch machen als jener, der nur die Texte herauspicks, die (scheinbar!) die Gewalt verherrlichen. Nicht die Bibel ist das Problem, sondern wie mit ihr umgegangen und wie sie verstanden wird.

Das Gottesbild, wie es sich im Ersten Testament (und bei genauem Hinsehen auch im Zweiten Testament) widerspiegelt, stellt einen Gott vor Augen, der sich in widersprüchlicher Weise zu erfahren gibt - rätselhaft und unbegreiflich, erschreckend und begeisternd, abstoßend und faszinierend - und gerade darum wahrhaft „göttlich“. Wie bei diesem Gott Ferne und Nähe, Tremendum und Fascinosum, Gericht und Gnade, ahndende Gerechtigkeit und verzeihende Liebe in Einklang zu bringen sind, bleibt sein ureigenes Geheimnis. Auch der sich offenbarende Gott ist ein verborgener.

Grundsätzlich gilt:

1. Die Bibel ist kein historisches Werk, das zuverlässig und detailliert über Ereignisse erichtet, die sich so und nicht anders zugetragen haben. Das Erste Testament entstand in einer sehr wechselvollen Geschichte in einem Zeitraum von etwa 8 Jahrhunderten. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit eindringlichen Worten darauf hingewiesen, daß zum richtigen Verständnis der Bibel „genau“ zu achten ist „auf die vorgegebenen

<sup>34</sup> ebd., S.507, vgl. N.Lohfink, Die Schichten des Pentateuch und der Krieg, in: ders.(Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. QD 96, Freiburg/Basel/Wien 1983, S.51-110; hier: S.86-91

umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen..., die zur Zeit des Verfassers herrschten... Die Schrift *muß* in dem Geist gelesen und ausgelegt werden..., in dem sie geschrieben wurde.“<sup>35</sup> Dabei ist auch zu bedenken, daß jeder biblische Text immer nur als Teiltext der gesamten Bibel zu sehen (und zu lesen) ist; dh. konkret: neben Jos 6 muß Jes 9 oder 11 gestellt und beides (zumindest in Gedanken) synoptisch gelesen werden.

2. Die Bibel ist auch kein frommes Erbauungsbuch, das einfältig eine heile Welt vorgaukelt und alles Unheile - wie Gewalt, Krieg, Mord, Ungerechtigkeit, Zerstörung - außen vor läßt.
3. Die biblischen Texte sind nicht als zeitlose Wahrheit formuliert worden, sondern stehen in einem ganz bestimmten gesellschaftlichen, kulturellen, nationalen und religionsgeschichtlichen Kontext, von dem sie nicht einfach losgelöst werden dürfen. Nur wenn dieser Kontext mitreflektiert wird, können die Texte sachgerecht verstanden werden.
4. Das Erste Testament stellt die Gewalt in vielfacher Form und in erschreckender Häufigkeit dar. Es verschweigt und versteckt sie nicht, sondern läßt vielmehr wie ein Spiegel die Gewalttätigkeit der ganzen Welt und aller Zeiten aufscheinen. Einige Texte stellen ganz unverblümt und illusionslos dar, daß Gewalt grundsätzlich zum Schicksal des menschlichen Daseins gehört: „Die Erde war in Gottes Augen verdorben, denn sie war voll von Gewalttat“ (Gen 6,11).
5. Ein gut Teil der drastischen Gewaltschilderungen „geht auf das Konto altorientalischer Kriegsphraseologie. Vor allem die im Buch Josua geschilderten Gewalttaten aus vergangener Zeit dienen der ideologischen Untermauerung der rigorosen joschijanischen Kultreform und der aktuellen Kriegs-Propaganda samt der dazu notwendigen moralischen Aufrüstung.
6. Andere Texte, die von Gewalt handeln, zeigen deren schlimme Folgen auf (Kain und Abel, Sintflutgeschichte). Sie sind insofern eher als gewaltkritisch zu werten.

Trotz aller Richtigstellungen, wie sie heute von Exegeten vorgenommen werden und wie sie auch hier versucht wurden, läßt sich nicht leugnen, daß die Darstellung brutaler Gewalt im Ersten Testament eine verheerende Wirkungsgeschichte gehabt hat und teilweise noch immer hat. Auch der das Erste Testament durchziehende massive und unsachliche Spott über nichtjüdische bzw. nichtisraelitische Religionen ist als eine Form latenter und potentieller Gewalt zu bezeichnen, die freilich aus der Minderheitensituation, in der sich Israel befand, verständlich erscheint. Alle diese literarischen Gewaltdarstellungen werden leider durch Exegese, durch Aufhellung der historischen Bedingtheit und durch Zuhilfenahme tiefenpsychologischer Kategorien (E. Drewermann) nicht humaner und nicht unproblematischer. Zumal wenn sie - wie das vielerorts in den Lesungen beim Sonntagsgottesdienst geschieht - als „Wort des lebendigen Gottes“ ausgegeben werden. Es wird auch deutlich, wie gefährlich ein von fundamentalistischer Seite immer wieder in falschem Sinne eingefordertes „wortwörtlich-Nehmen“ der Bibel ist und zu welchen bedrohlichen, für Millionen von Menschen sogar tödlichen Folgen es geführt hat und noch immer führen kann. Dringend notwendig ist es daher, die gesicherten Erkenntnisse der historisch-kritischen Bibelauslegung so weit und so umfassend wie nur irgend möglich bekannt zu machen und die Irrwege der Christenheit im Hinblick auf Gewalt und Gewaltanwendung nicht zu verschweigen.

---

<sup>35</sup> II. Vatik. Konzil, Offbg., Art.12

## 5. Die Rede von der „Strafe Gottes“

### „Von deiner Güte, Herr, ist die Erde erfüllt“ (Ps 119,64)

Wenn einem „bösen“ oder „sündigen“ Menschen ein Unglück zustößt oder er von einer schweren Krankheit befallen wird, sehen nicht wenige „streng gläubige Christen“ dies als die (verdiente) „Strafe Gottes“ an. Auch in der Bibel findet sich diese Redeweise. Gott erscheint als einer, der den Mißbrauch seines Namens nicht ungestraft geschehen läßt (Ex 20,7), als „gerechter Richter, der täglich strafen kann“ (Ps 7,12), ja als einer, der „an den Nationen das Strafgericht vollziehen wird“ (Ps 149,7).

Andererseits ist jedem Erzieher, jedem Vater und jeder Mutter längst die Problematik des Strafens bewußt geworden. Es gibt wohl kaum einen Pädagogen, der sich heute noch für die Anwendung von Strafen einsetzt. Und selbst im staatlichen Strafvollzug wird man sich immer stärker der Tatsache bewußt, daß Strafe nur selten zur erhofften und beabsichtigten Besserung führt. Darüber hinaus können weder Strafrechts- noch Sozialwissenschaftler eine allgemein überzeugende Rechtfertigung der Strafe und eine einleuchtende Straftheorie vorlegen. Strafe wird definiert als „Einbuße, welche dem einer Straftat Schuldigen zum Ausgleich auferlegt wird für das, was er sich widerrechtlich angemäßt hat“<sup>36</sup>. Was heißt hier „Ausgleich“? Ein Diebstahl kann durch Rückgabe des gestohlenen Gutes „ausgeglichen“ werden, eine Brandstiftung durch Wiederaufbau des zerstörten Gebäudes. Aber was wird ausgeglichen, wenn der Dieb oder der Brandstifter ins Gefängnis gesperrt wird? Kann ein Mord durch den Vollzug der Todesstrafe am Mörder „ausgeglichen“ werden? Schuld kann nur durch angemessene Wiedergutmachung des angerichteten Schadens seitens des Schuldigen und durch Vergebung der Schuld seitens des Geschädigten „ausgeglichen“ werden. Aber zur Vergebung kann niemand verurteilt werden.

Auch eine theologische Begründung der Strafe fehlt bis heute. Der Mailänder Erzbischof Kardinal Martini hat sich 1987 sehr klar gegen die herrschende Justizpolitik und die Strafpraxis ausgesprochen: „Repressive Systeme, die sogar noch schlimmer sind, wenn sie vom nachtragenden Typ sind, bessern den Schuldigen nicht, im Gegenteil, sie erwecken die niedrigsten Instinkte des Menschen: Aggression und Zorn, Haß und Rache, Verrat und Betrug, Gewalt und Unbarmherzigkeit. Strafe, durch Gewalt auferlegt - auch wenn sie legal ist - kann kaum einen Menschen bessern“<sup>37</sup>.

Schuld kann nicht durch Strafe ausgeglichen werden. Man kann dem schuldig Gewordenen nur helfen, seine Schuld einzusehen. Und er selbst muß sich dann darum bemühen, sein eigenes Fehlverhalten, sein negatives, destruktives Tun, in das er sich - aus welchen Gründen auch immer - verstrickt hatte, durch andere, bessere, positive und konstruktive Handlungen aufzuwiegen, um so seine Schuld abzutragen und auf Versöhnung und Vergebung hoffen zu dürfen. Schuldig Gewordene sind ein Aufruf zu verstärktem pädagogischen Bemühen. Ihre Tat signalisiert, daß sie etwas umtreibt, was ihnen selbst vielleicht gar nicht bewußt ist. Daß es in ihrem Inneren kocht und brodelt, auch wenn man ihnen das von außen kaum anmerkt. Und meist sind die wahrhaft Schuldigen ganz woanders zu suchen. Aber auch dann fragt sich wieder, wie sie zu ihrem schuldhaften Handeln gekommen sind.

Ein Gott, der es nötig hat, zu strafen, ist ein pädagogischer Versager. Die „Strafe Gottes“ ist eine Projektion der Strafpraxis der Menschen. Weil sie glauben, strafen zu müssen,

<sup>36</sup> A. Scheuermann, Art. „Strafe“, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 9, Freiburg <sup>2</sup>1964, Sp. 1096

<sup>37</sup> Kardinal Martini, „Schuld und Sühne im Licht der Heiligen Schrift“. Referat in Wien 1987; zit. nach: Publik-Forum 19/1990, S.18

meinen sie, auch Gott müsse strafen (und legitimieren damit wieder ihre eigene schlechte Praxis). Weil sie schlechte Pädagogen sind, sehen sie auch in Gott einen schlechten Pädagogen (und waschen sich die Hände in Unschuld). Weil sie sich rächen, glauben sie auch an einen sich rächenden Gott (und sehen damit ihre Strafe als „gerecht“ an).

Göttliche „Strafe“ für die Schuld der Menschen besteht nicht in ihrer Züchtigung durch Krieg und Hunger, durch Katastrophen und Leiden. So kleinlich, so pädagogisch einfallslos, so engstirnig und nachtragend ist Gott nicht. Im Gegenteil! Von seiner Güte „ist die Erde erfüllt“ (Ps 119,64). Wie Gott mit der Schuld der Menschen umgeht, zeigt sich im Ersten Testament am besten in der Geschichte von Kain, der seinen Bruder Abel erschlagen hat (Gen 4). Kain muß sich vor Gott verantworten. Aber Gott verstößt ihn nicht, sondern nimmt ihn in seiner Schuld an. Er stellt Kain unter seinen besonderen Schutz. Er verhängt keine „Einbuße zum Ausgleich“ über ihn, sondern macht ihm Hoffnung und eröffnet ihm neue Lebensperspektiven.

Und im Zweiten Testament erfahren wir sogar den Namen dieser „Strafe“ Gottes: Jesus von Nazaret. In ihm überwindet Gott die Bosheit der Menschen durch reine Güte und Menschenfreundlichkeit (Tit 3,4), ihre Abwendung durch bedingungslose Zuwendung, ihre Schuld durch „Liebe bis zum Letzten“ (Joh 13,1).

## 6. Gottes „Eigenschaften“

### **„Meine Wege kennen sie nicht“ (Ps 95,10)**

Die Katechismus-Aufzählungen von Gottes Eigenschaften - allgütig, allweise, allmächtig, allbarmherzig - und die Ausführungen mancher Theologen erwecken den Eindruck, als wüßten sie über Gott und seinen Willen recht gut, allzu gut Bescheid. Mit fast traumwandlerischer Sicherheit werden Aussagen über die Eigenschaften Gottes und sein dreifaltiges Leben gemacht. Ist wirklich alles, was da als „Wille Gottes“ ausgegeben wird, auch tatsächlich der Wille Gottes? Woher weiß man das so genau? Wie lassen sich Gottes Eigenschaften erkennen? Wie kann man den „Willen Gottes“ erfahren? Wie kann man das „Wort Gottes“ so genau vernehmen? Kann man eigentlich alles, was in der Bibel steht, als „Wort des lebendigen Gottes“ bezeichnen? Jedermann weiß, daß die Bibel (Gott sei Dank!) durchaus Menschenwort ist - mit allen daraus resultierenden Konsequenzen.

Manchmal macht auch nur der Ton die Musik. Mit großer Selbstverständlichkeit führen manche Glaubensverkündiger das Wort „Gott“ beim Gottesdienst, bei der Predigt oder beim Religionsunterricht im Munde. Sie scheinen ihren Gott gut „im Griff“ oder im „Begriff“ zu haben. Sie bedenken nicht, daß sie mit ihrem vorgeblichen Bescheid-Wissen über Gott den Bestreitern der Existenz Gottes in die Hände arbeiten; denn nur allzu leicht entlarvt sich der Begriff als Konstrukt menschlicher Phantasie, als überhöhende Projektion menschlicher Wunschvorstellungen und Machtgelüste.

Besonders problematisch ist die Rede von der „Allmacht“ Gottes. Leider wird diese „Eigenschaft“ Gottes als einzige im Glaubensbekenntnis erwähnt. Auch in der Liturgie der Kirche taucht sie häufig auf. Und entsprechend tief hat sie sich eingepägt. Mit der Vorstellung von einem allmächtigen Gott, der „alles kann, was er will“, sind Generationen von Christen aufgewachsen. Mit diesem Gottesbild haben sie ihre Hoffnungen und Erwartungen verbunden; unter diesem Gottesbild haben sie aber auch gelitten, an ihm haben sich ihre Zweifel entzündet. An ihm ist bei nicht wenigen der Glaube an Gott zerbrochen.

Neuere exegetische Forschungen ergeben ein differenziertes Bild. Das Wort „allmächtig“ (bzw. „der Allmächtige“) ist eine Übersetzung des griechischen „pantokrátor“ (= Herrscher über das All). Dieses Wort hat eine doppelte Bedeutung. Einmal wird mit

„pantokrátor“ das Gottesverständnis des „(jahwe) sebaôt“ im hebräisch geschriebenen Ersten Testament wiedergegeben: Jahwe als Kriegsherr (vgl. Ex 15,3; 1 Sam 17,47), als Herr der (himmlischen und irdischen) Heerscharen (vgl. Ri 5,20). Zum anderen erinnert „pantokrátor“ aber auch an den Schöpfer-Gott, der über seine Schöpfung göttliche Macht ausübt, indem er wie ein guter und verantwortungsvoller Herrscher für sie Sorge trägt und sie im Dasein erhält. Mit „pantokrátor“ wird in der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel auch noch die gelegentlich dort verwendete Gottesbezeichnung „El Schaddáj“ wiedergegeben (vgl. v.a. Ijob 10,3.17; 13,27; 19,11; 30,21-23). „Schaddáj“ geht vermutlich auf eine akkadische Wortwurzel „šadú“ zurück, die „Berg“ bedeutet und, auf Gott angewendet, soviel wie „Erhabener, Hoher Herr“ bedeuten könnte.

Die Rede von Gott als einem „allmächtigen Vater“ ist erst im 4. nachchristlichen Jahrhundert belegt. Sie fand Eingang in das nicaenische Glaubensbekenntnis (Konzil von Nicaea 325). „Allmächtig“ erscheint hier als einzige „Eigenschaft“ Gottes. Sie muß also zur Zeit der Entstehung des Glaubensbekenntnisses ein besonderes Gewicht und eine besondere Bedeutung für die Christen besessen haben. Denn jede religiöse Rede über Gott sagt ja immer auch etwas aus über den Menschen, der diese Rede gebraucht, und über die konkrete Situation, in der er steht.

Zwei Erklärungsmöglichkeiten bieten sich dafür an:

- In den ersten drei Jahrhunderten sieht sich das Christentum im Römischen Imperium einer übermächtigen Staatsgewalt ausgesetzt. Das Bekenntnis zu einem allmächtigen Gott gewährt den verfolgten und machtlosen christlichen Gemeinden ein Gefühl der Sicherheit und Überlegenheit. Einen „allmächtigen Herrn der himmlischen und irdischen Heerscharen“ hinter sich zu wissen, nimmt die Angst und gibt Mut zum Widerstand. Und ebenso tröstet es seine Untertanen, daß es sich dabei um einen guten und verantwortungsvollen Herrscher handelt, der für sie Sorge trägt wie ein guter Vater. Aus diesem Grund erscheint auch die häufige Verwendung der Gotteseigenschaft „allmächtig“ in der Offenbarung des Johannes (geschrieben gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts) besonders plausibel, denn es handelt sich ja hier um eine Trost- und Ermutigungsschrift für die jungen Christengemeinden während der Verfolgungszeit durch den römischen Kaiser Diokletian (81-96 n.Chr.). Gottes Allmacht, so durften die Christen hoffen, wird am Ende stärker sein als die scheinbar schrankenlose Macht des Kaisers.
- Als das Christentum im römischen Reich zu Beginn des 4. Jahrhunderts die Oberhand gewinnt, erhält das Bekenntnis zum „allmächtigen“ Gott eine andere Funktion und Bedeutung. Nach Kaiser Konstantins Vorstellungen soll das universale Christentum zur geistigen und ideologischen Grundlage für das universale Reich werden. Der Kaiser beansprucht die geistig-geistliche Führungsrolle. Die Berufung auf einen allmächtigen Gott, der Herr ist über alle himmlischen und irdischen Heerscharen und von dem der Kaiser seine Herrschaft erhält, läßt die Macht des Kaisers unangreifbar, unanfechtbar und unumschränkt erscheinen. Wer dürfte es wagen, die kaiserliche Machtfülle in Frage zu stellen, die den irdischen Abglanz der universalen Allmacht Gottes darstellt? Je mächtiger der oberste Herr-Gott erscheint, desto mächtiger wird auch der Herr-Mensch, der Kaiser, der ja „von Gottes Gnaden“ ist. Wie der allmächtige Gott ist auch der Kaiser seinen Untertanen keine Rechenschaft über seine Machtausübung schuldig. Seine Machtfülle ist unbegrenzt.

Diese Sichtweise von göttlicher „Allmacht“ tritt nun mehr oder minder ausschließlich in den Vordergrund und verdrängt die anderen. Bis in unsere Zeit hinein ist es so geblieben.

Was für den Kaiser gilt, kann auch für den Papst, für die Bischöfe und für die gesamte Hierarchie der Kirche gelten. Wer sich auserwählt sieht zum Dienst eines allmächtigen Gottes, wird selber mächtig, weil er Anteil erhält (Anteil: griech./lat= klerus) an dessen Allmacht. Es ist darum nicht verwunderlich, daß eine monarchisch-hierarchisch strukturierte Kirche sich vor allem in ihrer Liturgie dieses Attributes für Gott gern bediente und bedient, um den Machtanspruch ihrer Führer zu legitimieren und immer wieder in Erinnerung zu rufen.

Aus ganz anderen Gründen gemahnen auch die schrecklichen Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit zur Zurückhaltung mit dem Begriff „Allmacht“. Günter Anders stellt in seinem

Buch „Ketzerien“ provozierende, aber nur allzu berechnete Fragen. Wenn es Gott gäbe, dann habe er Auschwitz und Hiroshima nicht verhindert. Er habe die Hände in den Schoß gelegt und beides zugelassen. „Wäre ein solcher Gott ein gerechter Gott?...Ein liebender Gott?...Ein barmherziger Gott?...Einer, zu dem wir beten dürften, ohne uns zu entwürdigen?...Einer, den wir anbeten dürften, ohne uns zu schämen?...Ohne uns zum Komplizen seines Zulassens zu machen?...Finden Sie nicht: dann schon besser kein Gott?“<sup>38</sup>

Nicht wenige Theologen äußern heute größte Bedenken gegen eine Weiterverwendung dieses Attributes im Credo und in der Liturgie. Christliche Glaubensüberzeugung geht davon aus, daß Gott sich nicht fein herausgehalten hat aus den Niederungen des Daseins und auf seinem himmlischen Thron in Macht und Herrlichkeit sitzen blieb - weitab von allem Leid der Menschen, von Not und Tod. Vielmehr, so glaubten es schon die ersten christlichen Gemeinden, sandte er seinen Sohn in die Welt; der „entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,7 f.). Dietrich Bonhoeffer, der vom Naziregime als Glaubenszeuge hingerichtet wurde, kann darum zu recht sagen: „Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt, und gerade und nur so ist er bei uns.“<sup>39</sup>

Kurt Marti, ein viel gelesener schweizer Pfarrer und Schriftsteller erinnert an den 1. Johannesbrief, in dem Gott als Liebe verkündigt wird. Zweimal heißt es dort: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8.16). Kurt Marti schreibt: „Daß dennoch kein einziges der bisherigen Glaubensbekenntnisse diesen johanneischen Kronsatz... aufgenommen hat, ist bereits Grund genug, sich mit diesem neutestamentlichen Brief zu befassen. Die offiziellen Lehrformulierungen der Kirchen scheinen hier einiges verdrängt zu haben, aus welchen Gründen auch immer“.<sup>40</sup>

Die christlichen Kirchen sollten sich wieder mehr auf die biblische Rede von Gott besinnen und auf die „Eigenschaften“, die ihm dort zugeschrieben werden. Gott wird im Ersten wie im Zweiten Testament mit einem gütigen Vater verglichen (Ps 106,1; 107,1; 118,29; Jer 33,11 / Mt 20,15; Lk 6,35). Die Menschen werden aufgerufen, barmherzig zu sein, wie auch Gott barmherzig ist (Ex 34,6 / Lk 6,36). Die Liebe Gottes zu seinem Volk wird erwähnt (Dtn 33,3 / 1 Joh 4,8). Seine Gerechtigkeit wird gepriesen (Ps 9,9; Tob 3,2 / Joh 17,25). Seine Weisheit wird bewundert (Ps 104,24 / R"m 16,27). Warum finden diese biblischen Attribute Gottes so wenig Verwendung - gerade bei jenen, die sich darauf berufen, die Bibel sei eine „Frohbotschaft“, ein „Wort des lebendigen Gottes“?

Die Kirchen sollten den Mut aufbringen, von der politisch, historisch und existentiell belasteten Vokabel „allmächtig“ in bezug auf Gott Abschied zu nehmen. Warum können nicht die in der Bibel genannten anderen Eigenschaften Gottes ins Credo aufgenommen werden? Hat die Tradition kirchlicher Lehrentscheidungen Vorrang vor dem Wort der Schrift? Warum kann es nicht statt „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen“ heißen: „Ich glaube an Gott, den gütigen und barmherzigen Vater, der die Liebe ist“? Das wäre eine echte Frohbotschaft!

<sup>38</sup> G. Anders, Ketzerien, München <sup>2</sup>1991, S.33 f.

<sup>39</sup> D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. E. Bethge, Neuausgabe München <sup>2</sup>1977, S.394

<sup>40</sup> K. Marti, Gottesbefragung. Der 1. Johannesbrief, Stuttgart <sup>2</sup>1982, S.9

## 7. Gott als Vater und/oder Mutter

### **„Wie eine Mutter ihren Sohn tröstet, so tröste ich euch“ (Jes 66,13)**

Vor allem von seiten feministischer Theologinnen und Theologen wird heute an der Rede von Gott als „Vater“ Anstoß genommen. Sie fordern immer dringlicher, auf Gott keine sexistischen Vorstellungen zu projizieren. Gott als Vater - das erscheine ihnen zu patriarchalisch, das erinnere sie zu sehr an die Figur des Familien- und Haustyrannen. „Vater“, so wird geltend gemacht, werde häufig gleichgesetzt mit „Herr“ und „Herrscher“. Die Eigenschaften, die man Gott zuschreibt, seien die Ergebnisse eines dualistischen und hierarchischen Denkens bei Männern. Nicht selten wird mit „Vater“ freilich auch genau das Gegenteil davon assoziiert: der Versager, der seine Familie im Stich läßt, um seinen beruflichen Ambitionen nachzugehen, der die Arbeit der Frau überläßt und selber „seine Ruhe haben will“.

Manche Tendenzen dieser theologischen Richtung erscheinen überzogen. Doch die Anfragen und Anregungen der feministischen Theologie haben viele hellhörig und sensibel gemacht. Sie haben dadurch gelernt, viel mehr auf die schon in den ersttestamentlichen Schriften und auch in den altchristlichen Glaubensformeln vorhandene „weibliche“ Seite des („männlichen“) Gottesbildes zu achten. Bei genauem Hinsehen ist nämlich leicht feststellbar, daß auch in die Glaubensbekenntnisse in bezug auf Gott, den „Vater“ Formulierungen Eingang gefunden haben, die im profanen Sprachgebrauch für die Frau vorbehalten sind. So lehrt schon das Konzil von Nicaea (325): „(Wir glauben)... an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes ein(zig)geborenen Sohn. Er ist *aus dem Vater geboren* vor aller Zeit“. Die Kirchenversammlung von Toledo (675) spricht davon, daß der Vater es ist, „von dem der Sohn die *Geburt* und der Heilige Geist den Hervorgang empfangen“. Der Sohn ist „gezeugt oder geboren... *aus dem Schoß des Vaters*“.

Wäre es wirklich gänzlich unbiblisch und dogmatisch falsch, wenn eine Gottesdienstgemeinde einmal statt „Vater unser im Himmel“ sprechen würde: „Mutter unser im Himmel“? Und wenn Pfarrer und Theologen, Religionslehrerinnen oder Religionslehrer gelegentlich auch einmal das Pronomen „sie“ statt „er“ für Gott verwenden würden? Feministische Theologinnen in den USA verwenden gern den Satz: „God, she is black“ (Gott ist eine Schwarze). Das will besagen: Gott steht ganz und gar auf seiten der Unterdrückten, der Frauen und der Schwarzen. Genau das lehrt auch die biblische Tradition. Der Gottesname heißt: JAHWE, Ich-bin-da - für euch, für die Versklavten und Ausgebeuteten, für die Schwachen und Ohnmächtigen.

Freilich sollte man nicht von einem Extrem ins andere fallen. Denn genau genommen unterscheidet sich das „Mutter“-Sein JAHWEs nicht von seinem „Vater“-Sein. Er ist, das zeigt der Blick in die Bibel, auch als „Vater“ der Barmherzige, der treulich Führende und Leitende, der Vergebende. So gesehen erscheint es letztlich ziemlich unwichtig, ob JAHWE nun als liebender Vater oder als liebende Mutter dargestellt wird. Es kann nicht darum gehen, den „Vater“-Gott durch die „Mutter“-Gott zu ersetzen oder zu verdrängen. Denn es handelt sich bei der Rede von Gott als „Vater“ wie als „Mutter“ um Bilder, die menschlicher Erfahrung und Anschauung entnommen sind - ähnlich wie Hirte, König, Gastgeber, Besucher, Bräutigam, Kriegsheld. Sie haben keine andere Funktion, als den jenseitig-fernen Gott den Menschen „näher“ zu bringen. In Wahrheit ist JAHWE kein sexistischer Gott. Doch für das richtige (christliche) Gottesbild sind die Hinweise der feministischen Theologie wichtig und hilfreich. Nicht zuletzt auch für die christliche Frömmigkeitspraxis.

## 8. Die zehn Gebote

### „Deine Weisung macht mich froh“ (Ps 119,77)

Gottes Weisungen, der „Dekalog“ (Ex 20,2; Dtn 5,6), beginnen mit einer Erinnerung an die mit Mose (und auch mit Abraham) begonnene Freiheits- und Befreiungsgeschichte:

„Ich bin der Herr dein Gott,  
der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Sklavenhause,  
herausgeführt habe;  
du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ .

Der Gott, der diese Weisungen erteilt, ist kein kalter Gesetzgeber, der monologisch seine Anordnungen erteilt, die er noch mit dem Hinweis verschärft, daß er ja schließlich „Herr und Gott“ sei. Was in den „Zehn Geboten“ niedergelegt ist, findet sich in ähnlicher Weise auch in Mesopotamien und Ägypten. Es ist uralte Menschenweisheit, die hier aufgeschrieben wurde. Es sind althergebrachte, weit verbreitete Erfahrungen über ein geregeltes menschliches Zusammenleben. Einmalig ist nach heutigem Forschungsstand allerdings, daß diese Regeln in Zusammenhang gebracht werden mit einer ganz konkreten geschichtlichen Gotteserfahrung, mit der Befreiung des Volkes aus Fremdherrschaft und Unterdrückung. Sie werden sogar mit Berufung auf dieses Ereignis begründet:

- Weil Gott sein Volk aus der Knechtschaft errettet und in die Freiheit geführt hat, *deshalb* darf der Mensch nicht mehr den Menschen knechten und in Unfreiheit halten.
- Weil Gott die Würde des Volkes Israel wiederhergestellt hat, *deshalb* darf der Mensch nicht die Würde anderer Menschen mißachten.
- Weil Gott das Wohl des Volkes bewirkt hat, *deshalb* muß der Mensch auf das Wohl der Mitmenschen bedacht sein und sich nach Kräften dafür einsetzen.

Die Schrift stellt für alle, die es vergessen haben sollten, denjenigen nochmals vor, der hier seine Weisungen erteilt. Es ist Jahwe, der sich als hilfreicher, befreiender, rettender und mitgehender Gott erwiesen hat. Er hat das Unheil des Volkes gewendet und es in die Freiheit geführt. Er hat das Schreien der Elenden gehört und sie aus ihrer Unterdrückung erlöst. Dieser Gott erteilt bestimmte Weisungen, weil er nicht will, daß sein Werk von Menschen wieder zunichte gemacht wird. Daß die wiedergewonnene Freiheit mißbraucht wird, um andere klein zu machen. Daß die Erlösung aus der Knechtschaft dazu führt, andere als Sklaven zu halten.

Die vertikale Linie der Gottesvorstellung wird unlösbar verbunden mit der horizontalen Linie der Mitmenschlichkeit und Solidarität. Gottesrecht wird zu Menschenrecht.

Und auch umgekehrt: Menschenrecht wird zu Gottesrecht. Das Ethos wird hineingenommen in den Kern der Religion. „Im biblischen Offenbarungsraum ist die Rückbindung des Menschen an Gott nur verwirklicht, wenn sie zugleich über den Mitmenschen geht“ (A. Deißler<sup>41</sup>).

Diese gegenseitige Verschränkung und Überschneidung von Menschenrecht und Gottesrecht, von Ethos und Religion, von Mitmenschlichkeit und Gottesverehrung, von Zuwendung zu den Menschen und Hinwendung zu Gott ist leider im Lauf der Geschichte des Christentums immer wieder mißachtet worden. Allzu oft hat man die Würde der Menschen mit Füßen getreten unter Berufung auf die Gott zu erweisende Ehre. Allzu häufig hat man gemeint, Gott dadurch groß machen zu müssen, daß man die Menschen klein macht. Allzu schnell war man bereit, die Rechte der Menschen zu beschneiden oder einzuschränken, um

<sup>41</sup> A. Deißler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Freiburg/Basel/Wien 1972, S.85

den „Willen Gottes“ zu erfüllen. Allzu oft hat man die befreienden Weisungen Gottes zu angstmachenden Normen und einengenden Geboten umfunktioniert, statt sie als helfende und ermutigende Begleitung und Solidarität zu deuten.

Wer den untrennbaren Doppelaspekt Menschenrecht und Gottesrecht für sein Handeln zugrundelegt, der wird zu einem ganz anderen Verhältnis gegenüber den Menschen gelangen. Der wird die „Zehn Gebote“ als das verstehen, was sie sein wollen und sollen: Erinnerung an das befreiende Handeln Gottes und Aufruf, es diesem Gott gleich zu tun. Frohbotschaft von einem Gott, der nichts anderes will, als seinen „Ebenbildern“, den Menschen, ein menschwürdiges Leben in dieser Welt zu ermöglichen.

## II. Jesus, das Wort Gottes

### 1. Das auserwählte Volk

**„Das Heil kommt von den Juden“ (Joh 4,22)**

#### *Geschichte*

Die jüdisch-christliche Glaubenstradition, von der ein Drittel der heutigen Menschheit geprägt ist, nahm ihren Anfang in den Gotteserfahrungen zweier Männer, die vor mehr als dreitausend Jahren in einem vergessenen Winkel des Vorderen Orients gelebt haben. Der eine hieß Abraham und gehörte wahrscheinlich zu einer Gruppe von Halbnomaden, die zwischen 2000 und 1700 v.Chr. aus der syrisch-arabischen Wüste und aus Mesopotamien in die Gebiete der heutigen Staaten Syrien und Israel einsickerten. Der andere, Mose, war vermutlich Angehöriger eines Nomadenstammes, der von den ägyptischen Pharaonen zu Fronarbeiten im östlichen Nildelta gezwungen wurde. Mose gelang mit einer Gruppe beherzter Stammesgenossen um 1200 v.Chr. die waghalsige Flucht aus Ägypten. Nachfahren dieser Gruppe drangen spätestens um 1100 v.Chr. in den südöstlichen und mittleren Teil des heutigen Staates Israel (bzw. der „West-Bank“) ein. Die Stämme vermischten sich mit der einheimischen Bevölkerung, den Kanaanitern, und wurden sesshaft. Um 1000 v.Chr. schlossen sie sich zu einem Stammesbund zusammen und wählten einen gemeinsamen König. Die ersten zwei Könige, David (ca.1010-970) und Salomo (ca.97-931), gaben dem kleinen Staatsgebilde einen gewissen Glanz. Doch schon nach Salomos Tod zerfiel das Reich in zwei Teile: Nordreich und Südreich. Es wurde so zum Spielball der beiden Großmächte im Norden und Süden. 722 v.Chr. wurde das Nordreich von den Assyern besetzt. 135 Jahre später fiel das Südreich in die Hände der Babylonier. 333 v.Chr. eroberten die Griechen unter Alexander dem Großen das Land; nach seinem Tod geriet es unter griechische Oberherrschaft. 63 v.Chr. folgten die Römer als Besatzungsmacht.

Man kann sich fragen, warum gerade die Glaubenserfahrungen dieses Volkes eine derart immense, bis heute höchst einflußreiche und tiefgreifende Wirkungsgeschichte gehabt haben. Es gab andere, weit bedeutendere und kulturell höher stehende Völker in jener Zeit: zuerst die Ägypter, später die Griechen und die Römer. Auch sie hatten ihre hochentwickelte Religion, ihren Kult, ihre Glaubenserfahrungen. Aber das alles ist heute Historie - eindrucksvoll in ihren Stein gewordenen Glaubenszeugnissen, staunenswert in ihren Kult-Monumenten, aber tot. Die Glaubenszeugnisse Israels sind weit weniger eindrucksvoll und staunenswert, sie bestehen fast ausschließlich im Schrift gewordenen Wort. Und das ist lebendig geblieben. Kaum ein Volk der Antike besitzt über einen Zeitraum von rund 1000 Jahren eine derartige Fülle von Schriftzeugnissen. Allenfalls die Griechen (aber hier ist zu fragen, ob nicht viele gerade ihrer philosophischen Schriften nur im Schlepptau der jüdisch-christlichen Tradition ihre Geltung behielten). Das Schrifttum des Volkes Israel (und danach des beginnenden Christentums) legt nach eigenem Bekunden Zeugnis von der Erfahrung ab, daß Gott „gesprochen“ hat „zu vielen Malen und auf vielerlei Weise“ (Hebr 1,1). Dieses über viele Generationen hinweg, in immer wieder unterschiedlichen und neuen Situationen vernommene „Wort“ Gottes ist aufgezeichnet worden - nach Menschenart

unvollkommen, manchmal widersprüchlich, bruchstückhaft, keineswegs immer in literarisch vollendeter Form. Und dennoch hat es etwas „bewirkt“ und „erreicht“ (vgl. Jes 55,11).

Mit dem Einmarsch der Römer verlor das Land seine unter den Makkabäern (168-142) erkämpfte politische Selbständigkeit. Im Jahr 37 vor der Zeitenwende wurde Herodes vom römischen Senat als König von Judäa eingesetzt. Herodes war Idumäer, Angehöriger des Stammes der Edomiter, die erst knapp 100 Jahre zuvor von den Makkabäern zwangsjudaisiert worden waren. Die Regierungszeit des Herodes zeichnete sich durch eine glanzvolle Bautätigkeit aus. Er gründete eine Reihe neuer Städte und schmückte schon bestehende mit großartigen Bauten aus. Er ließ in Jerusalem die Burg Antonia und den Königspalast errichten und begann eine großzügige Erneuerung des Tempels. Aus Angst um seinen Thron rottete er die Dynastie der Hasmonäer aus, die bisher die Herrschaft innegehabt hatte. Auch seine Frau Mariamne, die aus diesem Hause stammte, und die beiden Söhne, die er mit ihr hatte, ließ er umbringen. So ist es nicht verwunderlich, daß er wegen seines Privatlebens, wegen der durch die Bautätigkeit bedingten hohen Steuern und wegen seiner Förderung griechischer kultureller Einflüsse beim Volk unbeliebt war. Herodes ließ mehrere Festungen errichten (Machärus, Masada), die ihm wohl auch als Zufluchtsort bei Putschversuchen dienen sollten. Eine davon ist das Herodion, etwa 6 km südöstlich von Betlehem gelegen. Hier fand er auch seine letzte Ruhestätte.

Nach dem Tod des Herodes (4 v.d.Zeitenwende) reisten die drei in seinem Testament genannten erbberechtigten Söhne Archelaus, (Herodes) Antipas und Philippus nach Rom, um sich vom Kaiser Augustus (30 v.-14 n.d.Z.) als Nachfolger bestätigen zu lassen. Gleichzeitig begab sich eine starke jüdische Delegation von Jerusalem nach Rom, um vom Kaiser die Abschaffung der verhassten Herodianerherrschaft zu erreichen. Judäa sollte unmittelbar unter römische Verwaltung gestellt werden. Rom zögerte zunächst, dem Wunsch der jüdischen Delegation zu entsprechen, und teilte das Land, dem Testament des Herodes entsprechend, unter die drei Söhne auf: (Herodes) Antipas (4 v.-39 n.d.Z.) erhielt den Titel „Ethnarch“ (=Volksherrscher, Fürst) und bekam Galiläa und Peräa, Philippus (4 v.-34 n.d.Z.) wurde ebenfalls „Ethnarch“ über die transjordanisch-syrischen Gebiete und Archelaos wurde „Tetrarch“ (=Vierfürst; Verwalter des vierten Teils eines Gebietes, nicht König!) von Judäa (4 v.-6 n.d.Z.). Archelaos wurde nach 10jähriger Regentschaft auf Bitten der Juden hin von den Römern abgesetzt; sein Gebiet wurde der direkten Aufsicht eines römischen Statthalters unterstellt. Von 26-36 n.d.Z. bekleidete Pontius Pilatus dieses Amt.

Die römischen Statthalter residierten in Caesarea am Meer und legten sich im allgemeinen Zurückhaltung in ihrer Amtsführung auf. Nur gelegentlich, vor allem zu den hohen jüdischen Festen, begaben sie sich nach Jerusalem, um möglichen Ausschreitungen sofort begegnen zu können. Die Juden durften ihre inneren Angelegenheiten weitgehend selbst regeln. Die höchste gesetzgebende und richterliche Gewalt besaßen der Hohepriester und das von ihm präsierte Synedrion (=Sanhedrin, Hoher Rat) mit seinen 70 Mitgliedern (in Analogie zu Ex 24,1.9; Num 11,16). Zur Zeit Jesu waren als Hohepriester Hannas (6-15 n.d.Z.) und sein Schwiegersohn Kajaphas (18-36 n.d.Z.) tätig.

Um alle notwendigen Unterlagen für eine Besteuerung zu erhalten, führten die Römer von Zeit zu Zeit in den einzelnen Gebieten des Römischen Reiches Registrierungen (Census, „Volkszählung“) durch, bei denen alle Einwohner unter Angabe ihrer Heimatzugehörigkeit und ihrer Vermögensverhältnisse erfaßt wurden. Ein solcher Census ist für Syrien und Judäa aus dem Jahr 6 n.d.Z. belegt, als Archelaos abgesetzt und das Land unter römische Verwaltung genommen wurde. Ein Census, wie ihn Lukas (2,1) erwähnt, ist aus profanen Quellen nicht bekannt.

### ***Die sozialen Verhältnisse zur Zeit Jesu***

Die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse in Israel zur Zeit Jesu waren ähnlich wie in den anderen Gebieten rund ums Mittelmeer. Es gab zwei Bevölkerungsschichten: eine reiche Oberschicht, die die Macht ausübte und großes Ansehen besaß (Großgrundbesitzer, Senatoren, Ritter, „Freie“; insgesamt etwa 1-5% der Bevölkerung) und eine stark gegliederte Unterschicht, die kaum politische Macht besaß (Kleinbauern, Sklaven, Handwerker, Kaufleute, Lehrer, Tagelöhner). Das einfache Volk hatte ums nackte Überleben zu kämpfen. Nach dem Tod des Herodes und der danach folgenden weitgehenden Einstellung der Bautätigkeit gab es eine große Zahl von Arbeitslosen. Flavius Josephus berichtet, daß allein in Jerusalem nach Beendigung der Bauarbeiten am Tempel im Jahr 10 n.d.Z. für 18000 Arbeitslose Notstandsarbeiten ausgeschrieben wurden. Nicht weniger bedrückend war die Situation in der Provinz. Das Land gehörte meist Großgrundbesitzern, die ihre Untertanen auf skrupellose Weise ausbeuteten. Den spärlichen Lebensunterhalt verdiente sich das Volk durch Landwirtschaft, Handwerk und Kleinhandel. Das karge Gebiet von Judäa ermöglichte nur eine bescheidene Vieh- und Weidewirtschaft.

Manche Berufe waren verachtet - vor allem die Zollpächter. Sie standen im Dienst der römischen Macht und waren durch den unvermeidlichen Kontakt mit den „Heiden“ einer dauernden kultischen Verunreinigung ausgesetzt. Darüber hinaus benutzten sie ihre Stellung häufig zu persönlicher Bereicherung, indem sie die von den Römern festgelegten Zolltarife eigenmächtig heraufsetzten und die Mehreinnahmen für sich behielten.

Die verbreitete Arbeitslosigkeit zwang viele zum Betteln. Die Bibel fordert zum Almosengeben auf (Dtn 15,11; Spr 3,27) und berichtet von Beispielen dieser Armenfürsorge. Sie sieht darin einen zutiefst religiösen Akt, der dem Opfer gleichwertig ist (Tob 4,11).

### ***Religiöse Gruppierungen***

Es gab zur Zeit Jesu ein Vielzahl religiöser Gruppierungen. Zu den wichtigsten zählen Sadduzäer, Samaritaner, Pharisäer, Essener und Zeloten.

#### **Sadduzäer**

Ihr Name rührt wohl von Sadok her, der zunächst unter David, später unter Salomo vornehmster Priester in Jerusalem war (2 Sam 8,17; 15,24-36; 1 Kön 1,32-40). Sein Priestergeschlecht, die Sadokiden, verband in nachexilischer Zeit die priesterliche Funktion mit einer politischen Führungsrolle (Ez 44,15-31). Unter Herodes hatten sie stark an Einfluß gewonnen. Ihre Anhänger waren in Kreisen des jerusalemer Adels und der Priesterfamilien zu suchen. Sie vertraten eine eher konservative Richtung und sahen ihre Hauptaufgabe im Bewahren der überkommenen Tradition. Darum lehnten sie alle innerjüdischen Weiterentwicklungen der Lehre zur Anpassung an die Zeiterfordernisse und die Annahme einer mündlichen Tradition vehement ab. So verneinten sie eine Auferstehung der Toten, weil darüber in der Tora nichts geschrieben steht. Ihre religiöse Bedeutung im Judentum war allerdings gering. Weit stärkeren Einfluß übten sie im Hohen Rat aus, in dem sie in einer kleinen, aber rührigen Gruppe vertreten waren.

#### **Samaritaner**

Wahrscheinlich haben Rivalitäten innerhalb der zadokidischen Priesterschaft im 3. Jahrhundert v.Chr. zur Abwanderung einiger Priester und ihrer Familien auf den Berg Gerisim, südlich der von Herodes prunkvoll ausgebauten Provinzhauptstadt Samaria geführt (damals von ihm zu Ehren des Kaisers Augustus in „Sebaste“ umbenannt). Sie erbauten dort einen eigenen Tempel. Nachdem der Makkabäer Hyrkan I. im Jahre 128 v.Chr., der in der jerusalemer Kultzentralisation eine Machtmittel im Kampf gegen die Fremdherrschaft der Seleukiden sah, diesen Tempel zerstören ließ, wuchsen die separatistischen Tendenzen unter den Samaritanern. Sie führten schließlich zum völligen Bruch mit Jerusalem. Die Samaritaner galten seitdem als Heiden und ihr Kult als illegitim. Im Hinblick auf die Lehre vertraten sie ähnliche Ansichten wie die Sadduzäer: Heilige Schrift ist für sie nur die Tora, der sogenannte „samaritanische Pentateuch“ (mit erheblichen Varianten zur jüdischen Tora); alle übrigen Bücher und spätere Lehren der jüdischen Tradition werden nicht anerkannt. Zur Zeit Jesu bestand zwischen dem

jerusalemener Judentum und den Samaritanern ein feindschaftliches Verhältnis; die Bezeichnung „Samaritaner“ wurde als Schimpfwort gebraucht (Joh 4,48).

## Pharisäer

Eine besondere Rolle spielt in den Evangelien - vor allem bei Matthäus - die Auseinandersetzung Jesu mit den „Schriftgelehrten und Pharisäern“. Es gehört zu den in der gesamten Christenheit am weitesten verbreiteten und sich hartnäckig haltenden Vorurteilen, daß die Pharisäer die eigentlichen Gegner Jesu waren, daß sie ihn mit List und Tücke in die Falle zu locken versuchten und schließlich die Hauptschuld an seinem Tod trugen. „Pharisäisch“ gilt noch heute als Schimpfwort und bezeichnet eine Geisteshaltung, die geprägt ist von Selbstgerechtigkeit und Heuchelei.

Wir wissen heute aus zahlreichen zeitgenössischen jüdischen Quellen, daß Jesus selbst mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden ein Anhänger der pharisäischen Glaubenslehren und der pharisäischen Gesetzesauslegung war. Er bekennt sich mit ihnen zur leiblichen Auferstehung; er praktiziert ihre Frömmigkeitsformen, die vor allem in Wohltätigkeit, Gebet und Fasten bestehen (Mt 6,1-18); er teilt die liturgische Gewohnheit, sich an Gott als Vater zu wenden, und er betont den Vorrang der Gottes- und der Nächstenliebe. In der Exegese beginnt sich die Erkenntnis durchzusetzen, daß die große Rede gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten bis hin zu den Weherufen (Mt 23,13-31) weniger eine Abrechnung mit dem Pharisäismus (als der prägenden Kraft des Judentums zur Abfassungszeit des Mt.-Evangeliums) als vielmehr eine Mahn- und Warnrede nach innen, also an christliche Schriftgelehrte darstellt.<sup>42</sup> Die in den Evangelien geschilderte Feindschaft der Pharisäer gegen Jesus ist weitgehend ein Produkt nachösterlicher Polemik.

Die Pharisäer waren eine zur Zeit Jesu etwa 6000 Mitglieder umfassende jüdische Volksbewegung, die am Ende des 2. Jahrhunderts v. Chr. entstanden ist. Vermutlich bildeten sie eine Art von Bruderschaft, die aus mannigfachen Strömungen zusammengesetzt war. Beim einfachen Volk standen sie in hohem Ansehen. Zur Zeit Jesu engagierten sie sich gegen die selbstherrliche Regierung und gegen den wuchernden Klerikalismus der herrschenden Sadduzäer-Klasse. Sie galten wohl wegen ihres ernsthaften Bemühens, den Willen Gottes zu erfüllen, und wegen der Strenge ihrer Gesetzesbefolgung als die Gerechten im Lande. Dabei waren sie keineswegs so konservativ-reaktionär, wie man es nach der Darstellung in den Evangelien vermuten möchte. Im Gegenteil! Sie wandten sich gegen eine griesgrämige, unzeitgemäße Religion, indem sie den Mut aufbrachten, das in Jahrhunderten geschriebene Gotteswort für ihre Zeit weiter zu entwickeln. Sie bemühten sich, das Gesetz nicht nur zu bewahren und es verbindlich auszulegen. Vielmehr wollten sie es auch für die Gegenwart lebbar machen und Möglichkeiten aufzeigen, es in allen Situationen des Alltags konkret zu verwirklichen. Sie kamen damit einem weitverbreiteten Bedürfnis des Volkes entgegen, das nach Orientierung und Weisung verlangte. Die Auslegepraxis führte dann allerdings nicht selten zu eigenartigen Spitzfindigkeiten: Wie weit darf man sich am Sabbat bewegen? Darf man sich am Sabbat verloben? Darf man eine ärztliche Tätigkeit ausüben, wenn der Kranke nicht in unmittelbarer Lebensgefahr schwebt?

Es ist unschwer einzusehen, daß solche Überlegungen leicht zu einem Formalismus führen konnten und auch tatsächlich führten, der das Gesetz und damit den Willen Gottes völlig verrechtlichte. Dieser Gefahr waren sich die Pharisäer durchaus bewußt. Man sollte sie aber nicht an ihrem Versagen, das auch in der religiösen Praxis des Christentums festzustellen ist, sondern an ihren Leistungen messen.

## Die Essener

Keine religiöse Gruppierung des antiken Judentums kennen wir heute so genau wie die Essener.<sup>43</sup> Es gab zur Zeit Jesu etwa 4000 Essener, die vor allem in Jerusalem und seinem jüdischen Umland lebten. Im Jahr 167 v. Chr. hatte der Seleukidenherrscher Antiochus IV. Epiphanes den Jahwe-Kult im Tempel durch den Kult des Zeus Olympios ersetzen lassen. Damit war für die Essener der Tempelkult in Jerusalem nicht mehr legitim, obwohl sie, im Unterschied zu den Samaritanern, die Heiligkeit des Tempels nicht grundsätzlich bestritten. Als dann auch noch der traditionelle priesterliche 364-Tage-Sonnen-Kalender durch den bis heute im Judentum üblichen, ursprünglich babylonischen 354-Tage-Mond-Kalender des Seleukidenreiches abgelöst wurde, war für viele Essener das Maß voll. Sie zogen von Jerusalem fort. Eine der neuen Siedlungen, die sie gründeten, war Chirbet Qumran am Nordwestufer des Toten Meeres.

<sup>42</sup> vgl. H. Gollinger, Heil für die Heiden - Unheil für die Juden? Anmerkungen zu einem alten Problem mit dem Matthäusevangelium, in: M. Marcus u.a., Israel und Kirche heute. Beiträge zum christlich-jüdischen Dialog. FS E.L.Ehrlich, Freiburg/Basel/Wien 1991, S.201-211; hier: S.209

<sup>43</sup> Ich folge hier: H. Stegemann, Ein neues Bild des Judentums zur Zeit Jesu, in: Herder-Korrespondenz 1992, S.175-180

Quantitativ war die Union der Essener die mächtigste religiöse Elitegruppe des Judentums zur Zeit Jesu. Wer Mitglied dieser Gruppe werden wollte, mußte sich einer mindestens dreijährigen Aufnahme-prozedur unterziehen. Besonders wichtig war, daß er die Tora auswendig lernte. Wer es geschafft hatte, Vollmitglied zu werden, übereignete bei seiner endgültigen Aufnahme sein gesamtes Eigentum, seine Arbeitskraft und all sein Wissen der Gemeinschaft. Diese war streng hierarchisch gegliedert: an der Spitze standen die Priester, gefolgt von den Leviten, den gebürtigen Juden und den vom Heidentum zum Judentum übergetretenen Proselyten. Die Ehe galt als eine Art Pflichtdienst der Männer für Gott. Allerdings durfte jeder Mann nur einmal heiraten. Da die durchschnittliche Lebenserwartung der Frauen damals bei etwa 30 Jahren lag, dürfte vermutlich die Hälfte der männlichen Mitglieder faktisch ehelos gelebt haben.

Die Essener erwarteten, daß Gott möglichst bald einen der Nachkommen Davids zum triumphalen königlichen Messias machen werde. Er sollte Israel von der Fremdherrschaft befreien, alle Juden wieder im Heiligen Land vereinen und ein Staatswesen nach dem glanzvollen Vorbild Davids und Salomos wiedererrichten.

1947 wurden in einer Höhle in der Nähe der Siedlung Chirbet Qumran Schriftrollen gefunden, deren Veröffentlichung bis heute nicht völlig abgeschlossen ist. Eine davon ist die komplette Wiedergabe des Buches Jesaja, eine andere die berühmte „Tempelrolle“. Im Hinblick auf die Jesus-Bewegung verändern die Textfunde in Qumran nichts Grundsätzliches am neutestamentlichen Bild Jesu. Sie offenbaren vielmehr gravierende Unterschiede zur Jesusbewegung: Für Jesus und die Urgemeinde gibt es keinen Gesetzesrigorismus, keine monastische Lebensgemeinschaft, keine Absonderung von den Sündern und Gottlosen, keine Erwartung eines Heiligen Krieges, kein Hoffen auf einen priesterlichen und einen königlichen Messias, keine Restituierung des Tempelkultes und keine Errichtung eines Tempelstaates. Jesus selbst dürfte kaum Kontakt zu Essenern gehabt haben, weil in Galiläa keine Essener lebten. Deswegen kommen sie auch in den Evangelien nicht vor.

### Zeloten

Sadduzäer und Pharisäer waren gemeinsam bemüht, mit der römischen Besatzungsmacht auszukommen. Die Essener waren in die Emigration gegangen. Lediglich die „Zeloten“ (griech.= Eiferer) hatten sich, getrieben von einem politisch gefärbten Messianismus, den bewaffneten Widerstand zur Aufgabe gemacht („Dolchmänner“: Apg 21,38). Besonders verbreitet war diese Gruppe in Galiläa (vgl. Apg 5,37). Ihr Ziel war die Befreiung von der Römerherrschaft. Wie aus zeitgenössischen Quellen zu entnehmen ist, traten manche Führer solcher Aufstände mit messianischen Ansprüchen auf. Für jüdische Realpolitiker und natürlich insbesondere für die römische Besatzungsmacht galten sie als lästige und gefährliche Unruhestifter, die so rasch wie möglich zu beseitigen waren, falls man ihrer habhaft wurde.

## 2. Die Evangelien von der Kindheit Jesu

### „Er wird groß sein und Sohn des Höchsten genannt werden“ (Lk 1,32)

#### *Die sogenannten „Kindheitsevangelien“ (Mt 1-2; Lk 1-2)*

Über die Zeit bis zum öffentlichen Auftreten Jesu wissen wir so gut wie nichts. Was die Evangelien, vor allem Lukas und Matthäus, davon erzählen, ist theologisch hoch befrachtet, aber historisch kaum gesichert und für eine exakte Darstellung der Kindheit Jesu irrelevant. Jesus ist geboren in der Regierungszeit Herodes I., des Großen, wahrscheinlich im Jahre 7 oder 6 vor der Zeitenwende. Herodes regierte von 37-4 v.d.Z. Als Geburtsort ist wohl eher Nazaret als Betlehem anzunehmen. Betlehem wird nur in den ersten beiden Kapiteln des Matthäus- und Lukasevangeliums erwähnt und ist vor allem als „theologischer“ Geburtsort zu werten (Davidsstadt: Lk 2,4; Mt 2,4-6; vgl. aber Joh 7,40-43; Lk 4,24). Überall gilt Jesus als der „Mann aus Nazaret“. Auch ist Jesus, soweit wir wissen, nie nach Betlehem zurückgekehrt, obwohl ihm das anlässlich eines Besuchs in Jerusalem unschwer möglich gewesen wäre.

Die Kapitel 1 und 2 bei Lukas und Matthäus werden als „Kindheitsevangelien“ bezeichnet, weil sie eine aus der nachösterlichen Perspektive von Kreuz und Auferweckung her verkündigende Deutung des Glaubens sind, daß Gott in Jesus Mensch geworden ist. Es geht bei diesen Texten nahezu ausschließlich um theologische Aussagen über die

Vorgeschichte Jesu, entstanden aus dem Glauben der Gemeinde an ihn als ihren Herrn und Retter.

Im Zentrum des *matthäischen* Kindheitsevangeliums steht die Verkündigung Jesu als des im Ersten Testament verheißenen Messias, an dem sich das Schicksal des ersttestamentlichen Gottesvolkes erfüllt und in dessen früher Kindheit sich sein späteres Schicksal (Verfolgung und Kreuzigung) und das der christlichen Gemeinde schon andeutet (Ablehnung durch „die Juden“, Annahme des Evangeliums unter den Heiden im „Osten“). Matthäus gliedert seinen Text in drei Abschnitte: Stammbaum (Mt 1,1-17), Geburt Jesu (Mt 1,18-25; 2,1a) und Erzählung vom Besuch der Magier aus dem Osten und seinen Folgen (Mt 2,1b-23).

Der Stammbaum ist kunstvoll gegliedert in 3x14 Generationen. Für einen Juden verbarg sich in der Zahl 14 der Name „David“. Das Hebräische kennt nämlich kein eigenes Zahlensystem; jeder Konsonant (Vokale wurden ursprünglich nicht geschrieben) hat auch seinen Zahlenwert. So bedeutet D die 4, und W entspricht der 6; für D-W-D (David) ergibt sich somit der Wert 14.

Die Geburt Jesu wird nur kurz, genau genommen in einem Nebensatz erwähnt: „Als Jesus in den Tagen des Königs Herodes geboren war, kamen Magier...“; Mt 2,1a).

Sehr ausführlich wird der Besuch der Magier samt seinen Folgen geschildert. Es handelt sich hier wohl um eine ursprünglich selbständige Einheit ohne jeden Anspruch auf Historizität.. Im Vordergrund steht die Verkündigungsabsicht:

- Jesus ist der verheißene Messias (vgl. Mt 2,6 und 2 Sam 5,2),
- Jesus ist der neue Mose (Mt 2,13-15)
- Jesus ist der verheißene Stern, der über Jakob aufgeht (vgl. Num 24,17)
- Jesus wird von „ganz Jerusalem“ abgelehnt (vgl. Mt 26,1-4)
- Wer an Jesus glaubt, muß sich auf Verfolgungen gefaßt machen (vgl. Jer 31,15-16; Mt 5,11-12; 10, 23; 23,34).
- Zu Jesus pilgern die Heiden (vgl. Jes 60,3-8; Ps 72,10)
- Die Heiden, deren Repräsentanten die Magier sind, hoffen auf das Evangelium (Mt 12,18-21)

Die Verkündigungsabsicht des *lukanischen Kindheitsevangeliums* wird erkennbar in der kunstvollen Gestaltung einer überbietenden Parallele zwischen der Vorgeschichte Johannes des Täufers und Jesu:

<i>Johannes</i>	<i>Jesus</i>
<p><i>Ankündigung der Geburt</i> im Tempel zu Jerusalem Der Engel Gabriel als Gottesbote Empfänger der Botschaft: ein Mann, der Priester Zacharias = der Vater Elisabeth aus Haus Aaron Name (Johannes) von Gott bestimmt Der Vater soll das Kind benennen Johannes wird groß sein vor Gott Johannes wird dem Herrn vorausgehen</p>	<p><i>Ankündigung der Geburt</i> in der Provinz-„Stadt“ Nazaret Der Engel Gabriel als Gottesbote Empfänger der Botschaft: eine (Jung-)Frau, Maria = die Mutter Josef aus dem Haus Davids Name (Jesus) von Gott bestimmt Die Mutter soll das Kind benennen Jesus wird Sohn des Höchsten genannt werden Gott wird Jesus den (Königs-)Thron (Davids) geben</p>
<i>Die Begegnung der beiden Mütter und der (noch ungeborenen) Kinder. Lobpreis Marias.</i>	
<p><i>Geburt</i> Ortsname nicht angegeben Zeit nicht angegeben</p> <p>Lobgesang des Zacharias</p>	<p><i>Geburt</i> Zu Bethlehem, in der Stadt Davids Als Augustus Kaiser, Quirinius Statthalter waren Gewaltige Engelterscheinung (Engel als Repräsentanten der „himmlischen“ Welt) Lobgesang der Engel</p>

Auf einige wichtige Aussagen, die in der theologischen Diskussion eine Rolle spielen und die auch für manche Christen ein Glaubensproblem darstellen, soll noch ausführlicher eingegangen werden.

### ***Menschwerdung Gottes***

Christlicher Glaube bekennt, daß in Jesus das göttliche Wort „Fleisch“ geworden ist (Joh 1,14). Diese einmalige und exklusive „Fleisch-“ und Menschwerdung Gottes in dem Mann aus Nazaret bereitet heute zunehmend Probleme und wirft Fragen auf.

So berichtet der Missionswissenschaftler Walbert Buhlmann von einem Hindu, der als Arzt in einem katholischen Missionskrankenhaus in Indien arbeitet und der seine Auffassung über die Menschwerdung Gottes in Jesus so umschreibt: „Meine persönliche Philosophie ist gegründet in der Universalität aller Religionen. Ich glaube, daß Christus, Krischna, Zoroaster, Buddha, Mohammed ein und dieselbe Person waren, die in verschiedenen Zeiten Fleisch angenommen und die ein und dieselbe Botschaft verkündet hat mit den Unterschieden, die von den verschiedenen Kulturen und Zeiten abhingen.“<sup>44</sup>

Der indische Jesuit Sebastian Painadath sieht es so: „Christus ist eine universale Gestalt, eine universale Kraft des Göttlichen. Wir müssen in der Zukunft lernen, Christus aus dem engen Kirchendenken zu befreien. Gott offenbart sich in verschiedenen Formen, in verschiedenen Sprachen. Der eine Gott öffnet sich in verschiedenen Stufen, und in einer entscheidenden Stufe in Gottes Offenbarung ist Jesus Christus gekommen. Als Christ begegne ich Gott durch die historische Person Jesus von Nazaret, aber der Gott, der sich durch Jesus Christus geoffenbart hat, das ist der Gott, der mich auch durch die hinduistischen Schriften anspricht.“<sup>45</sup>

Aus ganz anderen Gründen lehnen auch christologische Entwürfe einiger feministischer Theologinnen den Gedanken einer einmaligen Menschwerdung Gottes in der Gestalt eines Mannes ab. Das sei sexistisch; eine Heilsbedeutung für alle Menschen könne Jesus schon deshalb nicht haben, weil er ein Mann und noch dazu ein Weißer gewesen sei. Auch für diese Theologinnen ist Jesus von Nazaret nicht die einzige Menschwerdung Gottes; sie setzen Jesus vielmehr in Beziehung zu anderen messianischen Gestalten. Mit der Relativierung Jesu Christi als der einzigen und endgültigen Inkarnation Gottes verbinden sie den Gedanken einer „fortlaufenden Menschwerdung Gottes.“<sup>46</sup>

Solche Gedanken wirken wahrscheinlich zunächst überraschend. Sie scheinen dem christlichen Dogma von der Menschwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes in Jesus Christus diametral zu widersprechen. Aber man sollte die Überlegungen nicht voreilig für „nicht rechtgläubig“ erklären und abschmettern, sondern sich doch einmal ernsthaft fragen, ob jener Gott, der nach christlicher Überzeugung das Heil aller will, tatsächlich nur diesen einen einzigen Jesus von Nazaret als authentischen und autorisierten Kündler der Heilsbotschaft berufen hat - für alle Menschen zu allen Zeiten.

<sup>44</sup> W. Buhlmann, Jesus, Buddha, Krischna - und der eine Gott, in: Publik-Forum 24/1991, S.16; vgl. dazu: J. Hick (Hg.), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, Gütersloh 1979; M.v. Brück/J. Werbick (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg/Basel/Wien 1993 (QD 143)

<sup>45</sup> S. Painadath, zit. nach: C. Modehn, Karriere nach unten, in: imprimatur 1994, S.100-106; Zitat S.105 (ohne Quellenangabe)

<sup>46</sup> D. Strahm, in: Wörterbuch der feministischen Theologie; zit. nach: Publik-Forum 24/1991, S.17

Und es ist weiter zu fragen, ob in diesem Fall auch andere vernunftbegabte Wesen, sollte es sie denn auf anderen Planeten und in anderen Sonnensystemen geben, nur deshalb keine Kunde von dem lebendigen Gott erhalten, weil Gott „seinen eingeborenen Sohn“ nun einmal auf den winzigen blauen Planeten Erde „gesandt“ hat. Kann ein Gott, der „*die* Liebe ist“ (1 Joh 4,16), seine Liebe derart einschränken? Liebe überwindet die Grenzen, sie ist universal, sie erlischt nicht. Wenn die Liebe Gottes wirklich so begrenzt und so eng wäre, dürfte wohl Gott nicht als „*die* Liebe“ schlechthin bezeichnet werden.

Die jüdisch-christliche Tradition bekennt sich zu der Überzeugung, daß Gott sich den Menschen mitgeteilt hat. Er hat das nicht auf eine einzige Weise getan, sondern „viele Male und auf viererlei Weise“ (Hebr 1,1). Dieser Gott, der die Liebe ist, hat sein Mitteilen nicht mit Jesus plötzlich beendet (welche wahre Liebe hört einmal auf, sich zu verschenken?), sondern er teilt sich den Menschen noch immer mit - viele Male und auf viererlei Weise. Für Christen ist Jesus die besondere Offenbarung oder Inkarnation Gottes. Aber außer Jesus Christus gab und gibt es andere, ebenso „gültige“ Offenbarungen. Der britische Theologe John Hick sieht es so: „Jesus war ‘totus deus, ‘ganz Gott’ in dem Sinne, daß seine Liebe genuin die Liebe Gottes wirksam auf Erden war, aber er war nicht ‘totum dei’, das Ganze Gottes in dem Sinne, daß die göttliche Liebe ausgeteilt worden wäre ohne Rückhalt in jeder oder gar in der Summe seiner Taten.“<sup>47</sup>

### ***Empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria***

In zahlreichen kirchlichen Dokumenten und bei nicht wenigen Gläubigen wird - unter Berufung auf Lk 1,27 und Mt 1,23 - die „Jungfrauschaft“ Marias noch immer ausschließlich physiologisch verstanden.<sup>48</sup> Aber macht man sich die Sache damit nicht zu einfach? Wird man damit überhaupt der Intention der beiden Evangelisten gerecht? Ist ihre Aussage wirklich nur als gynäkologischer Befund zu werten? Oder steckt dahinter nicht in erster Linie und vor allem ein theologisches und christologisches Interesse?

Jedermann weiß, daß ein Liebesgedicht anders zu lesen und zu verstehen ist als ein Polizeiprotokoll. Dieses hat Tatsachen möglichst objektiv und unvoreingenommen zu beschreiben, jenes ist subjektiv und darf durchaus voreingenommen sein. Das eine läßt die Fakten sprechen, beim anderen reden die Bilder. Die Einsicht ist wohl nicht schwer, daß die Aussagen der Heiligen Schrift eher mit einem Liebesgedicht als mit einem Polizeiprotokoll zu vergleichen sind. Die Evangelisten wollten bekennen und bezeugen, was dieser Jesus für sie bedeutet. Sie wollten ihm eine Liebeserklärung machen - subjektiv und voreingenommen. Dazu bedienten sie sich der Bildersprache. Gewiß, ihren Ausführungen lagen harte und handgreifliche Fakten zugrunde: Jesus von Nazaret ist eine historische Gestalt - geboren, gekreuzigt, gestorben. Aber die Evangelisten wollten vor allem zeigen, daß in Jesus noch etwas anderes aufleuchtete. Daß in ihm Gott am Werk war. Von Gott aber kann man nicht in der Form eines Tatsachenberichts oder eines Polizeiprotokolls sprechen. Wer von Gott reden will, braucht Bilder. Er verwendet Symbole und Illustrationen, die all das „sagen“ können, wovon das Herz voll ist. Den Menschen der Antike war das noch geläufig. Von Geburt und Tod, von den Grenzzonen menschlicher Erfahrungen sprachen sie in Bildern und Symbolen. Sie umhüllten so das in ihnen manifest werdende Geheimnis von Werden und Vergehen, von Sein und Nichtsein mit einem schützenden und verbergenden Schleier.

<sup>47</sup> J. Hick, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of the Religion*, London 1973, S.159; zit. nach: K.-J. Kuschel, *Christologie - unfähig zum interreligiösen Dialog?* in: ders. (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt 1994, S.142

<sup>48</sup> vgl. *Katechismus der katholischen Kirche*, München/Wien u.a. 1993, Nr. 496.499

So ist auch die Rede von der geistgewirkten Empfängnis Jesu und von der Jungfrauengeburt zu verstehen: nicht als historisch-biographische oder physiologisch-biologische Aussage, sondern als literarisches Stilmittel, um das Unsagbare sagbar zu machen.

Die Evangelisten und vor ihnen schon die ersten christlichen Gemeinden, in denen die „Kindheitsevangelien“ entstanden, konnten dabei vor allem auf Vorbilder in Ägypten zurückgreifen. Noch heute finden sich in alten Tempelbauten (Deir el Bahari, Luxor, Philae, Dendera) eigene „Geburtskapellen“ (sogenannte Mammisis), die der Feier des göttlichen Geburtsgeschehens gewidmet sind. Immer ist dabei die Mutter des göttlichen Kindes als Jungfrau gedacht, die dem göttlichen Partner in der Gestalt des Geistgottes Amun auf erhöhter Liegestatt gegenüber sitzt und ihre Verbindung mit einer Gebärde der Hingabe kundtut.

Die Evangelien nach Matthäus und Lukas wollen mit der Bildrede von Geistesempfangnis und Jungfrauengeburt eine frohe Botschaft bringen. Sie wollen eine theologische und christologische Aussage machen. Sie wollen mit Hilfe der gängigen antiken Bilder- und Symbolsprache verkünden, wer Jesus für sie ist und warum sie an ihn glauben: Jesus ist der Höhepunkt aller bedeutenden Männer in Israel, die als erlebte und erbetete Kinder dargestellt werden (Simson, Samuel, Johannes der Täufer u.a.). Er wurde geboren ganz aus Gnade. Er ist das Geschenk Gottes an die Menschheit. So etwas konnten Menschen nicht zustande bringen. Hier mußte der Gottesgeist selbst tätig werden. Darum „muß“ Maria, die Mutter Jesu, „Jungfrau“ sein. Denn Jungfrau bedeutet: in Erwartung sein, frei für das Leben, offen für das Empfangen. Maria erwartet nicht nur „etwas“, sie erwartet alles von Gott. Sie sehnt sich nach dem größeren, nach dem göttlichen Leben. Sie ist bereit, Gottes Geschenk an die Menschheit in Empfang zu nehmen. Sie will sich dafür in Dienst nehmen lassen. Die Geburt Jesu ragt weit hinaus über die jedes Menschenkindes. Es gibt nichts im Schoß der Menschheit, nichts in der menschlichen Fruchtbarkeit, das ihn hätte hervorbringen können.<sup>49</sup>

### 3. Das öffentliche Wirken Jesu

**„Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an die Frohe Botschaft“ (Mk 1,15)**

#### *Jesus, der Jude*

Die Schriften des Zweiten Testaments bezeugen: Gott hat sein Wort „den Israeliten gesandt“ (Apg 10,36). Nach christlicher Überzeugung ist es in Jesus geschichtliches Ereignis geworden. Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus, dessen Hoffnungen und Ängste er teilte. Er brachte „von seiner jüdischen Herkunft her ein reiches geistliches Erbe aus den religiösen Überlieferungen seines Volkes in die christliche Völkerwelt ein.“<sup>50</sup> Er wird in der Beobachtung der religiösen Weisungen seines Volkes erzogen. Er fordert Respekt vor dem jüdischen Gesetz und ruft zur Beachtung seiner Vorschriften und zum Gehorsam auf (Mt 5,17-20; 8,4). Er nimmt an den üblichen Wallfahrten nach Jerusalem teil (Lk 2,41-50; Joh 2,13; 7,10). Er predigt in Synagogen (Mt 4,23; 9,35; Lk 4,15-18; Joh 18,20). Seine Sendung gilt ausschließlich den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24).<sup>51</sup> Kurz: „Jesus war Jude und ist es immer geblieben.“<sup>52</sup>

<sup>49</sup> vgl. Dokumentation des holländischen Katechismus. Dt. Übersetzung. Studienausgabe, als Manuskript gedruckt im Verlag Herder Freiburg 1967, S.84 f.

<sup>50</sup> Die deutschen Bischöfe, „Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum“: Nr. 26 der Schriftenreihe „Die deutschen Bischöfe“, erhältlich über: Sekretariat d.d.Bischöflichen Konferenz, Bonn 1980

<sup>51</sup> Vatik. Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen (Hg.), Hinweise für die richtige Darstellung von Juden und Judentum in Katechese und Predigt (24.6.1985), Art. 12; zit. nach: Herder-Korrespondenz 1985, S.467-471; hier: S.469

Erst auf dem Hintergrund des Jude-Seins Jesu werden sein Wort und sein Werk richtig verständlich. Denn als Jude hatte Jesus einen geschichtlich handelnden Gott vor Augen. Und im geschichtlichen Handeln, in der Hinwendung an seine Umwelt, an die heilsbedürftigen Menschen seiner Zeit macht darum auch Jesus Gott erfahrbar.

### **Jesus läßt sich von Johannes taufen**

Unter den Menschen, die zu Johannes an den Jordan kamen, um sich taufen zu lassen, war nach dem einmütigen Zeugnis der synoptischen Evangelien auch Jesus (vgl. Mk 1,9-11; Mt 3,13-17; Lk 3,21-22). Warum tat er das? Hatte er es nötig, seinen Lebenswandel zu ändern wie die Zöllner und die Soldaten (vgl. Lk 3,10-14). Die Evangelien geben keine Auskunft über seine möglichen Motive.

Johannes wird gern mit der jüdischen Siedlung Chirbet Qumran am Nordwestufer des Toten Meeres in Verbindung gebracht. Dort hat man mehrere Einrichtungen für Tauchbäder gefunden. Auch meint man, Aussagen der Qumrantexte würden Anklänge zeigen an das, was in den Evangelien über Jesus zu lesen ist und außerdem sei die Taufstelle am Jordan von Qumran nicht allzu weit entfernt. Die Forschungen haben allerdings ergeben, daß eine Zulassung zu den Tauchbädern erst nach mindestens einjährigem Tora-Studium und einer anschließenden Prüfung erfolgte, daß diese Tauchbäder - wie im ganzen Judentum bis heute üblich - jeder für sich und an sich selbst durchführte und daß schließlich Johannes nach dem Zeugnis des Johannes-Evangeliums nicht am Westufer des Jordan (an dem Qumran liegt), sondern am Ostufer taufte (Joh 1,28).<sup>53</sup>

Vielleicht war die Taufe durch Johannes die erste prophetische Symbolhandlung, mit der Jesus sein öffentliches Wirken begann. Er unterstrich damit, daß der Täufer recht hat, wenn er von ganz Israel Umkehr und Hinwendung zu Gott verlangt. Niemand darf sich davon ausnehmen. Solidarisches Handeln ist gefordert. Freilich: Jesus riskiert damit, in den Augen jener, die Augenzeugen seiner Taufe werden, als Sünder und der Umkehr Bedürftiger zu erscheinen. Offenbar erlaubte aber der Ernst der Situation es nicht, persönliche Bedenken und Rücksichtnahmen in den Vordergrund zu stellen.

Was Jesus während der Taufe oder unmittelbar danach erfahren hat, wissen wir nicht. Die Evangelisten versuchen mit ihrer Schilderung, ein Geschehen, das von Johannes erst für die Zukunft angekündigt war, als „schon jetzt“ mit der Taufe Jesu anbrechendes darzustellen: Gottes Geist kommt auf Jesus herab (vgl. Lk 3,6 - Lk 3,22). „Wie eine Taube“ schwebt der Geist hernieder (Mk 1,10 parr.). Die Taube als Symbol des Geistes Gottes ist im Ersten Testament nicht bekannt, wohl aber als Metapher für Schönheit, Reinheit und Liebe, als Bild für die Liebenden selbst (vgl. Hld 4,1; 6,9). Im vorderorientalischen Raum galt die Taube als Lieblingsvogel und als Bote der jeweiligen Mutter-, Fruchtbarkeits- und Liebesgöttin. Offenbar lassen die Evangelisten in die Erzählung von der Taufe Jesu das Symbol der Taube einfließen, um damit ein Liebesverhältnis anzudeuten, das zwischen Jesus und Gott, seinem Vater, besteht und das auch verbal in Worten aus dem Ersten Testament (Ps 2,7; Jes 42,1) zum Ausdruck gebracht wird.<sup>54</sup> Vielleicht klingt auch das von der (jahwistischen) Noach-Geschichte her bekannte Bild der Taube mit dem Ölzweig im Schnabel an, die davon Kunde gibt, daß die Erde wieder bewohnbar (Gen 8,8.11.12) und der Fluch von ihr genommen ist

---

<sup>52</sup> ebd., S.469

<sup>53</sup> vgl.: H. Stegemann, Die Bedeutung der Qumranfunde für das Verständnis Jesu und des frühen Christentums, in: Bibel und Kirche 1/1993, S.10-19

<sup>54</sup> vgl. S. Schroer, Der Geist, die Weisheit und die Taube. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 1986, S.197-225

(Gen 8,22). So kann Jesus sein öffentliches Wirken beginnen, „erfüllt von der Kraft des Geistes“ (Lk 4,14).

### ***Jesus verkündet und verwirklicht eine neue Lebenspraxis***

Markus faßt am Anfang seines Evangeliums die wesentlichen Punkte der Predigt Jesu zusammen: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Was ist das Reich Gottes?

#### **Das Reich Gottes**

Das Motiv befindet sich bereits in der jüdischen Apokalypik: „Zur Zeit jener Könige (die am Ende eines längeren Zeitraumes auf Nebukadnezar folgen werden) wird der Gott des Himmel sein Reich erreichen, das in Ewigkeit nicht untergeht; dieses Reich wird er keinem anderen Volk überlassen. Er wird alle jene Reiche zermalmen und endgültig vernichten; es selbst aber wird in alle Ewigkeit bestehen“ (Dan 2,44). Die Herrschaft über dieses Reich wird dem „Menschensohn“ übertragen werden (Dan 7,14). Die Vorstellung vom „Reich Gottes“ besitzt einen stark politisch und apokalyptisch gefärbten Charakter.

Das war zur Zeit Jesu nicht anders. Auch jetzt verband man vor allem politische Erwartungen mit dem Anbruch des Gottesreiches: Befreiung von der römischen Besatzungsherrschaft und die Wiedererrichtung der davidischen Dynastie (vgl. PsSal 17; Mt 17,20; 20,21; Lk 19,11; Apg 1,6). Manche hatten freilich die Hoffnung aufgegeben, daß menschliches Vermögen eine Änderung herbeiführen könnte. Sie erwarteten den Umschwung allein von Gott (vgl. Äthiop.Hen 92; 103 f.; Dan 7) Anders gefärbt waren die rabbinischen Hoffnungen. Die Rabbinen sahen in der Schuld des Volkes die Hauptursache für die gegenwärtige Misere. Wenn Israel nur einen Tag lang das ganze Gesetz erfüllen würde, brähe das Reich Gottes an.

Die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu setzt andere Akzente. Zunächst verknüpft Jesus den Anbruch des Gottesreiches mit seiner Person und seinem Handeln (Lk 11,20). Darum fordert er konsequente Nachfolge (Mk 10,17-23) und ein neues Verhalten (Bereitschaft zur Vergebung: Mt 18,21-35; zur selbstlosen Hilfe für die in Not Geratenen: Mt 25,31-46; Lk 10,25-37), ja sogar Feindesliebe (Lk 6,27; Mt 5,43-47). Das Reich Gottes ist nicht Menschenwerk, sondern Geschenk Gottes (Mt 11,4; Lk 7,18-23; Mk 4,1-9.26-29), dem man sich aber tatkräftig zuwenden muß (Mt 18,21-35; 25,31-46; Lk 6,27; 10,25-37). Im Ersten Testament ist es angekündigt (Jes 61,1; 58,6; Lev 25,10). Der Anbruch des Gottesreiches bewirkt Heil (Lk 4,18f.; Mt 4,23). Predigt vom Reich Gottes und Heilung gehören zusammen (Mt 4,23; 9,35; Lk 10,9). Als „Reich-Gottes-Gebet“ kann das Vaterunser verstanden werden (Mt 6,9-13; Lk 11,2-4).

Eigenartig ist die Spannung zwischen dem „schon jetzt“ und dem „noch nicht“ dieses Reiches:

- Es ist schon gekommen und mitten unter den Menschen (Lk 11,20; 17,21) - gleichzeitig steht es aber in seiner Vollendung noch aus: „Dein Reich komme“ (Lk 11,2; Mt 6,10).
- Es ist diesseitig und besteht in realen gesellschaftlichen Veränderungen (vgl. Lk 7,36-50; 19,8. 22,25f.; Mk 1,40), in der Stillung auch des physischen Leidens (Krankenheilungen) und des Hungers (Mt 14,13-21) - Und es ist jenseitig (Mk 9,1; 14,25).

„Reich Gottes meint:

- die Nähe Gottes selbst, und zwar eine den Menschen annehmende, vergebende und damit aufrichtende Nähe;
- Heilung und Befreiung des Menschen von allem, was ihn quält und was ihn hindert, Mensch zu sein: von Krankheiten, von verunmenschlichenden Mächten, von Mutlosigkeit, von der Unfähigkeit zur Kommunikation (Taubheit, Stummheit, Blindheit) und von der quälenden Sorge um das Morgen;

- ein neues Verhalten der Menschen zueinander: Ende allen ungerechten Umgangs mit anderen, Geschwisterlichkeit statt Herrschaft, Zusammenführung bislang Verfeindeter, Friede, der aus Versöhnung erwächst, kurz: Liebe als der Weg, auf dem die Verwandlung der Welt geschieht;
- Fülle des Lebens; Brot und Wein in Überfluß und für alle;
- Befreiung von der Herrschaft des Todes.

Ein klassisches Symbol für das Reich Gottes, von Jesus oft praktiziert und in seinen Gleichnissen als Bild für das Reich Gottes verwendet, ist das Festmahl, ein für seine Zeitgenossen leicht verständliches Bild: Reich Gottes bedeutet Freude, Gemeinschaft, Teilen, Sattwerden, Verbundenheit mit Gott.<sup>55</sup>

### **Gleichnisse**

Die Botschaft Jesu ist nicht in abstrakt-theologischer Redeweise überliefert, sondern anschaulich-konkret. Sie zu verstehen setzt kein langjähriges Studium voraus; jedermann kann begreifen, was sie aussagen wollen. Jesus bevorzugt für seine Verkündigung die literarische Form der Gleichnisse. Die Themen sind Gott und sein Handeln, der Mensch, sein Verhalten, sein Ziel, das Volk Gottes, Satan, Sünde, Tod und Gericht, Auferstehung und Heil. Immer geht es in ihnen in irgendeiner Weise um das Kommen des Gottesreiches.

Die Gleichnisse haben eine lange Auslegungsgeschichte. Sie beginnt schon nach Ostern, als man anfing, die Reden Jesu zu sammeln und auf konkrete Gegebenheiten und Bedürfnisse der jeweiligen Gemeinden anzuwenden. Man nahm sich diese Freiheit zur Veränderung und Anpassung in der Überzeugung, daß der Auferweckte bei seinen Gemeinden ist, daß er in ihrer Mitte lebt (vgl. Mt 18,20) und daß er darum auch zu ihnen sprechen und ganz konkret auf ihre Bedürfnisse eingehen würde (wenn er leibhaftig unter ihnen sein könnte). Der Prozeß der Gleichnis-Rezeption in die Überlieferung der Evangelien führte dazu, daß in manchen Gleichnissen bestimmte bildhafte Züge im Hinblick auf die Situation dieser Gemeinde eine allegorische Verdeutlichung erhielten (vgl. Lk 14,16-24 ⇒ Mt 22,1-14). Andere Gleichnisse, die ursprünglich an die Gegner Jesu gerichtet waren, finden neue Adressaten in den „Jüngern“, d.h. in den Gliedern der jungen Kirche (vgl. Lk 15,3-7 ⇒ Mt 18,1.12-14). Wieder andere erhalten durch die Einordnung in einen bestimmten Kontext des jeweiligen Evangeliums einen je spezifischen, nicht selten anderen „Sitz im Leben“ (vgl. Mk 13 ⇒ Mt 24; Lk 21).

Die Gleichnisse laden die Zuhörerinnen und Zuhörer ein, zu Jesu Person und seiner Sendung Stellung zu nehmen. Sie stellen eine Herausforderung dar, ihren Alltag und ihre Umwelt anders sehen zu lernen. Sie erzählen von Gott und seiner Gerechtigkeit, indem sie vom Menschen und seiner Gerechtigkeit (oder auch Ungerechtigkeit) sprechen. Sie öffnen die Augen für die Welt Gottes, indem sie den Blick auf die Umwelt des Menschen richten. Sie weisen auf die Güte und Barmherzigkeit, auf die Liebe und Treue Gottes, indem sie das Augenmerk auf die Güte und Barmherzigkeit, auf die Liebe und Treue der Menschen lenken. Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf werden in gegenseitige Wechselbeziehung gebracht. Jesus eröffnet den Zugang zu Gott, indem er den Zugang zu Welt und Umwelt erschließt.

### **Die Bergpredigt (Mt 5-7; Lk 6,20-49)**

Eine besondere Stellung in der Botschaft Jesu nimmt die „Bergpredigt“ (bzw. die „Feldrede“ bei Lukas) ein. Sie bedeutet seit eh und je eine ungeheure Herausforderung. Und gerade heute sind manche ihrer Forderungen höchst aktuell und viel diskutiert.<sup>56</sup> Ungelöst ist (und wird wohl auch bleiben) die Frage, wie diese Forderungen zu verstehen und zu erfüllen

<sup>55</sup> vgl. F.J.Nocke, Eschatologie, Düsseldorf 1982, S.39-51

<sup>56</sup> Ich beziehe mich hier auf: H.-J. Venetz, Die Bergpredigt. Biblische Anstöße, Düsseldorf/Freiburg <sup>2</sup>1989

sind. Die einen schlagen vor, sie als eine Art „Gesinnungsethik“ zu betrachten. Andere meinen, damit solle den Menschen deutlich gemacht werden, welch ein schlechtes und unchristliches Leben sie führen. Für die einen gilt sie nur für Ordensleute und Pfarrer; „normale Christen“ könnten sich mit der Erfüllung der Zehn Gebote begnügen. Wieder andere unterscheiden zwischen dem, was ein Christ in einem öffentlichen Amt (z.B. als Richter) durchzuführen hat, und dem, was von ihm im Privatleben verlangt ist. Jeder Lösungsversuch enthält sicher ein Körnchen Wahrheit. Doch wie jemand sich von der Bergpredigt herausfordern lassen möchte und wie weit er bereit ist, sich ihre Handlungsmaximen zu eigen zu machen, wird er wohl mit seinem Gewissen selbst ausmachen müssen.

Jesu Botschaft ist ein Programm neuen, aufbauenden menschlichen Verhaltens in der konkreten Welt. Die Forderungen der Bergpredigt gelten darum für alle. Sie sind der Aufruf, sich ernsthaft auf den Weg zu einer wirklich besseren, gerechteren und humaneren Welt zu machen. Dieses Ziel ist wohl nur zu erreichen über eine sittlich möglichst hochstehende Haltung jedes einzelnen Menschen und sein davon motiviertes Handeln. Die schwierige Liebe gegenüber allen Arten von Feinden, die anspruchsvolle Moral einer richtig verstandenen aktiven Gewaltlosigkeit, die Option für die Armen, Entrechteten, Verfolgten und Unterdrückten, der lebenslange Kampf gegen die innere Gespaltenheit, anders zu handeln als zu reden, und die radikale Ernstnahme des Gebotes der Nächstenliebe - das alles sind Themen von höchster und allgemein gültiger Aktualität. Zur Verwirklichung braucht es beides: Geist und Praxis, und zwar gleichermaßen auf der individuellen Ebene wie auf der Ebene des wirtschaftlichen, sozialen, nationalen und internationalen Lebens.

### **Der Ruf zur Umkehr**

Ähnlich wie Johannes der Täufer verlangt auch Jesus von jenen, die zu ihm kommen und ihn hören wollen, Umkehr und Bewußtseinsveränderung (Mk 1,15). Und die radikal und total. Was er da fordert, sprengt festgefahrene Strukturen und Verhaltensschemata. Jesus sympathisiert mit Zöllnern und Sündern, mit Dirnen und Ausgestoßenen, mit Armen und Habenichtsen, weil sie ganz einfach Menschen sind, „Söhne und Töchter Abrahams“ (Lk 19,9). Sie haben zuerst ein Recht auf Zuwendung. Sie sind die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 15,24), ihnen geht er nach und läßt die vielen braven Lämmer in ihrem wohlbehüteten Pferch zurück (Lk 15,1-7). Freilich kümmert er sich auch um die „Wohlanständigen“ (Joh 3), um die Etablierten (Lk 7,36-50) und um die Reichen (Lk 19,2). Er geht ins Gericht mit jenen, die um einer zur Schau getragenen Frömmigkeit willen die Unterhaltspflicht für die Eltern vernachlässigen (Mk 7,9-13). Er macht sich kultisch unrein und riskiert darüber hinaus noch eine Ansteckung, weil er einen Aussätzigen berührt, der wie alle seine Leidensgenossen von der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen ist (Mk 1, 41). Er deckt die Heuchelei und das falsche Bewußtsein jener Buchhalter und Verwalter der Religion auf, die es zu allen Zeiten gibt und die das „Reich der Himmel vor den Menschen verschließen“ (Mt 23,13). Er zerbricht das uralte Freund-Feind-Schema, weil er im Mitmenschen, auch im Oppositionellen, nicht den Gegner und Rivalen sieht, sondern den möglichen Partner und Mitarbeiter, den Hausgenossen im Reiche Gottes (Mt 5,43-48).

### ***Jesus bemüht sich um den Geist der Versöhnung mit den Sündern***

Schuld und Versagen lassen sich nicht aus der Welt schaffen. Oft genug wird jemand schuldig, ohne daß er es eigentlich richtig gewollt hat. Jesus weiß es: „Niemand ist gut außer Gott allein“ (Mk 10,18). Und darum räumt er niemand das Recht ein, sich über andere zu erheben und sich selbst für besser einzustufen. Nicht mehr das Festgenageltsein auf eine manchmal problematische und vielleicht auch schuldbeladene Vergangenheit bestimmt das Verhältnis zum Mitmenschen, sondern die Hoffnung auf die Zukunft, auf den neuen Anfang.

Jeder soll zuerst den Balken im eigenen Auge herausziehen, bevor er sich über den Splitter im Auge des anderen aufregt (Mt 7,3). Versöhnung ist angezeigt, nicht nur „siebenmal“, sondern „siebzimal siebenmal“ - ohne Einschränkung, ohne Begrenzung (Mt 18,21). Denn Gott ist ein Gott der Barmherzigkeit.

Jesus erfüllt mit seinem Handeln den Traum und die Hoffnung vieler Menschen, die sich in ihrem Leben verrannt haben, die in einer Sackgasse gelandet sind, die nicht mehr aus noch ein wissen. Er zeigt ihnen, daß es für einen Neu-Anfang nie zu spät ist. Er macht ihnen Mut zur Umkehr. Er lehrt sie, vorwärts zu schauen - in die Zukunft. Er hilft ihnen beim Aufstehen, wenn sie gestrauchelt sind. Er weist ihnen den Weg, wenn sie sich verirrt haben. Nicht das Alte, das Gewesene gilt mehr, sondern die „neue Lehre voll Macht“ (Mk 1,27).

Jesus lebt die Versöhnung, die er predigt. Nicht die als fromm Geltenden beruft er in den Kreis seiner Freunde und Vertrauten (vielleicht hätten sie auch gar nichts von ihm wissen wollen), sondern biedere Handwerker - Fischer vom See Gennesaret, Analphabeten, Widerstandskämpfer wie Simon Zelotes und Judas Ischarioth, Kollaborateure mit der römischen Besatzungsmacht wie den Zöllner Matthäus. Ein bunt zusammengewürfelter Haufen, eine fürwahr „schlechte Gesellschaft“ (A. Holl). Aber eine versöhnte.

Diese gelebte Versöhnung ist Zeichen für die Vergebung der Sünden durch Gott selbst. An zwei Stellen in den Evangelien ist davon die Rede, daß Jesus ausdrücklich zu Menschen sagt: „Deine Sünden sind dir vergeben“ (Mk 2,9 parr.; Lk 7,48). Nicht wenige Exegeten stellen heute allerdings infrage, ob Jesus wirklich so gesprochen hat. Denn die urkirchliche Verkündigung bringt die Vergebung der Sünden erst mit dem Tod Jesu in Verbindung. So sagt Paulus: (Jesus) „ist gestorben für unsere Sünden“ (1 Kor 15,3; Gal 1,4). Sünden zu vergeben ist und bleibt das Hoheitsrecht Gottes. Doch „ob Jesus selbst Sündenvergebung ausdrücklich zugesprochen hat oder nicht, ist weit weniger wichtig, als daß er in seinem Handeln tatsächlich Sündenvergebung gebracht hat.“<sup>57</sup> Durch die menschlich-offene Art, wie Jesus, der vom Vater gesandte „Sohn“, mit schuldig Gewordenen und als Sünder Abgestempelten umging, vollzog sich für alle sichtbar und überraschend Vergebung. Weil das Handeln Jesu für die Augen- und Ohrenzeugen so „ganz anders“ und souverän erschien, konnten sie darin die „theologische Verdichtung der in Jesu Gegenwart erfahrenen Nähe und Zuwendung Gottes sehen.“<sup>58</sup>

In seiner Liebe zu den Menschen geht er „bis zum letzten“ (Joh 13,1) und überwindet damit alle Entfremdung zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Gemeinschaft, zwischen Mensch und Gott.

### ***Jesus sucht die Gemeinschaft mit allen Menschen***

Wiederholt erzählen die Evangelien davon, daß Jesus mit Menschen Mahl gehalten hat oder daß er von anderen dazu eingeladen wurde. Er praktiziert damit eine gute Gewohnheit der Orientalen: Gemeinsames Essen und Trinken ist Ausdruck für Gemeinschaft. Beim Propheten Obadja werden die Verbündeten bezeichnet als „Männer, die dein Brot aßen“ (Obd 7; vgl. Ps 41,10). Unter einem Weinstock sitzen und die Frucht dieses Weinstocks genießen ist für die Schriften des Ersten Testaments ein Zeichen des Glücks (vgl. Mich 4,4; 2 Kön 18,31). Zum Festmahl gehört der Wein; er ist (wie Korn und Öl) eine Gabe Gottes (Hos 2,10).

<sup>57</sup> E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern, in: Abhandlungen zur Theologie des Alten und des Neuen Testaments, Bd. 28, Zürich <sup>2</sup>1962, S.10

<sup>58</sup> H. Thyen, Baptisma metanoias eis aphasin hamartion, in: E. Dinkler (Hg.), Zeit und Geschichte, Tübingen 1964, S.108 f.. Vgl. I. Maisch, Die Heilung des Gelähmten. SBS 52, Stuttgart 1971, S.86-90

Daher spielt er auch im Kult eine große Rolle (vgl. Ex 29,38-41; Num 15,2-15; Lev 23,15) und ist unverzichtbarer Bestandteil des Paschamahles.

Den jüdischen Tischgenossen Jesu war also der Gleichnis- und Symbolcharakter solchen Mahlhaltens durchaus bewußt. Und Jesus hat ihn wohl auch gelegentlich eigens zum Ausdruck gebracht. Jedenfalls überliefert der Evangelist Lukas die Bemerkung eines Gastes, der zusammen mit Jesus zu einem Festessen bei einem führenden Pharisäer eingeladen war: „Selig, wer im Reich Gottes am Mahl teilnehmen darf“ (Lk 14,15).

Doch Jesus feiert nicht nur mit jenen, die sich schon jetzt ihres Platzes beim himmlischen Mahl sicher wähnen. Er ladet alle zur Teilnahme ein, Zöllner und Sünder, Neugierige und Suchende, Satte und Hungerige, Reiche und Arme, Freunde und Feinde.

Diese offene Tischgemeinschaft ist nicht ein zufälliges, durch die Situation bedingtes Handeln. Sie ist auch nicht ein aus caritativ-humanen Überlegungen und Impulsen gespeistes Unternehmen. Sie gehört vielmehr zum festen Programm der Verkündigung Jesu. Sie ist demonstratives Zeichen für die Nähe der alle Menschen umfassenden und alle angehenden Gottesherrschaft. Sie ist Signal dafür, daß Gottes Heilswille sich den Ausgestoßenen und Verachteten ebenso zuwendet wie den Getreuen und Frommen. Sie ist ein erstes Aufleuchten des anbrechenden Gottesreiches: „Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen“ (Mt 8,11).

So mag Jesus noch im Angesicht des Todes seine engsten Vertrauten zu einem letzten Abschiedsmahl versammelt haben. Was genau dabei geschehen ist und was tatsächlich gesprochen wurde, wissen wir nicht. Aber die Evangelien berichten davon, daß Jesus in dem Geschick des Brotes und Weines, im Zerrissen- und Verschüttet-, im Gekaut- und Getrunkenwerden sein eigenes Schicksal symbolisch abgebildet sah: „Das ist mein Leib - das ist mein Blut“ (1 Kor 11,23-26; Mk 14,22-25 parr). Sein Tod sollte zum Zeichen des Heils, zum „Brot des Lebens... für alle“ werden.

### ***Jesus schenkt Kranken neuen Mut***

Kranken- und Besessenenheilungen zählen zu den auch von skeptischen Kritikern nicht bestrittenen Taten des historischen Jesus. „Dynamis“, Machttaten, werden sie bei den Synoptikern häufig genannt. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein wurden diese Machttaten Jesu als Beweise für die Gottheit Jesu herangezogen. In einem weitverbreiteten „Grundriß der katholischen Dogmatik“ hieß es: „Die Wunder sind... 'Zeichen', welche die in Jesus wohnende göttliche 'Herrlichkeit', d.h. die göttliche Macht und Majestät und damit sein göttliches Wesen offenbaren.“<sup>59</sup> In der Tat scheint dieser Schluß zwingend zu sein: Nur Gott kann Wunder wirken; Jesus hat Wunder gewirkt; also ist er Gott(es Sohn). Problematisch wird dieses „Beweisverfahren“, wenn man zur Kenntnis nehmen muß, daß zur Zeit Jesu auch andere Männer Ähnliches vollbracht haben (über Frauen ist bis heute nichts bekannt). Da wird von einem „Gottesmann“ Apollonius von Tyana (1.Jh.n.Chr.) berichtet, er habe Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben. Da werden dem römischen Kaiser Vespasian (69-79 n.Chr.) wunderbare Heilungen zugeschrieben. Da erfahren wir, daß im Wallfahrtsort Epidauros, dem Lourdes der Antike, Lahme, Stumme und Blinde gesund wurden. Auch aus dem Judentum zur Zeit Jesu sind Wundertaten bezeugt.

Der Zugang zu den biblischen Wundererzählungen wurde und wird erschwert durch ein Verständnis, das in den Wundern außergewöhnliche und unerklärliche, die Gesetze der Natur objektiv durchbrechende und darum, wenn überhaupt, nur von Gott allein zu bewirkende Geschehnisse sieht. Für die Menschen der Bibel stellen sich jedoch die Zusammenhänge

<sup>59</sup> L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 1952, S.156

anders dar. Kennzeichnend für ihren Zugang zum „Wunder“ ist die persönliche, existentielle Betroffenheit angesichts einer unerwarteten Errettung aus Not und Gefahr, aus Hunger und Krankheit. Ein solches Ereignis wird verstanden als Zeichen der Zuwendung und Offenbarung der Macht Gottes. Dabei kann es sich durchaus um ein alltägliches, „gewöhnliches“ Geschehen handeln, das auch auf natürliche Weise zu erklären ist. Allein die Art und Weise des Zustandekommens hier und jetzt macht es zu einem „Zeichen“ göttlicher Heilszuwendung (Mt 16,1-4; Mk 16,17; Joh 2,18), zu etwas „Erstaunlichem“ (Mt 21,15). Um diese Heilszuwendung zu erkennen, bedarf es der Bereitschaft, sich auf Gott einzulassen und für sein Heilshandeln in der Welt zu öffnen. Wo diese Bereitschaft nicht gegeben ist, können keine „Wunder“ geschehen (Mk 6,5; Lk 4,16-30).

Die Erzählungen über Krankenheilungen und Dämonenbannungen Jesu werden von den Evangelisten in ein damals verbreitetes und gängiges literarisches Formschema gekleidet. Die elementare Grundstruktur einer stilechten Wundergeschichte sei hier an einem Beispiel aus Epidauros und aus den Evangelien verdeutlicht.<sup>60</sup>

Struktur	Text von Epidauros	Text des Evangeliums (Mk 1,29-31)
1. Art des Leidens	Euhippos trug eine Lanzenspitze sechs Jahre im Kiefer.	Die Schwiegermutter des Simon lag mit Fieber im Bett. Sie sprachen mit Jesus über sie,
2. Heilender Eingriff	Während des Schlafes nahm ihm der Gott die Lanzenspitze heraus und gab sie ihm in die Hände.	und er ging zu ihr, faßte sie bei der Hand und richtete sie auf, und das Fieber verließ sie,
3. Feststellung des Heilerfolgs	Als es Tag geworden war, ging er gesund heraus, die Lanzenspitze in Händen.	und sie diente ihnen.

Wie an dem Beispiel leicht erkennbar, wird die Struktur der Gattung „Wundererzählungen“ durch ein bestimmtes Inventar von typischen „Bauelementen“ geprägt:

- |                                 |   |
|---------------------------------|---|
| 1. Art des Leidens              | Ernsthaftigkeit und Dauer Krankheit, bisherige erfolglose Bemühungen der Ärzte  |
| 2. Heilender Eingriff           | a) Heilungs-Gestus: Handauflegen, -ausstrecken, Berühren<br>b) Heilungs-Wort: Befehl, Beschwörungsformel, fremde, unverständliche Laute |
| 3. Feststellung des Heilerfolgs | Wieder-Gebrauch des kranken Organs, Vorweisen des entfernten Fremdkörpers   |

Nach damaliger Auffassung gehörte alles, was das Leben des Menschen einschränkt und seine Lebenskraft mindert, zum Bereich des Todes: Krankheit, Verlassenheit, innere und äußere Bedrängnis. Die Domäne des Todes beginnt nicht erst mit dem letzten Atemzug. Sie tritt schon überall in Erscheinung, wo die Qualität menschlichen Lebens eine merkliche Schwächung erfährt. Der Tod ragt mitten ins Leben hinein. Gott aber ist der Herr des Lebens. Mit dem von Jesus verkündeten Anbruch des Gottesreiches muß auch die Macht des Todes schwinden.

Die *Heilungshandlungen* Jesu zielen daher auf das Heilwerden des ganzen Menschen; er macht „einen Menschen als ganzen gesund“ (Joh 7, 23). Er beugt sich nicht dem gesellschaftlichen und religiösen Druck, der ärztliche Tätigkeit am Tag der Ruhe, am Sabbat,

<sup>60</sup> aus: A. Weiser, Was die Bibel Wunder nennt, Stuttgart 71988, S.41

verbietet: er stellt die durch psychische oder physische Defekte abgebrochene oder behinderte Kommunikationsfähigkeit wieder her (Mk 3,1-6). Jesu Krankenheilungen sind Vorzeichen der endgültigen Heilung der Menschen von allem, was sie quält und in ihrem vollen Menschsein einschränkt: körperliche und seelische Leiden, Depression und Resignation, Isolation und Vereinsamung, Sprachlosigkeit und Verslossenheit. Jesus bestätigt die Hoffnungen und Erwartungen der Propheten über die Endzeit: „Kein Mensch in der Stadt wird mehr sagen: Ich bin krank“ (Jes 33,24).

Auch *Dämonenbannungen* sind durch Jesus geschehen. Denn quellenkritisch ist der Vorwurf der Gegner Jesu, er treibe durch Beelzebul, den Obersten der Dämonen die Dämonen aus (Mk 3,22; Lk 11,15), gut gesichert. Allerdings ist dabei zu beachten, daß zahlreiche Krankheiten, vor allem psychischer Natur, in der Antike dem Einfluß böser (Schadens-) Geister zugeschrieben wurden. Freilich geht es auch hier den Evangelien um mehr. Sie wollen aufzeigen, daß mit Jesus die Gottesherrschaft und damit das Ende der Satansherrschaft gekommen ist. Die Macht der Dämonen ist gebrochen. Ihr schädlicher Einfluß auf die Menschen schwindet

Jesu Dämonenaustreibungen sind Hinweise auf die unwiderrufliche Befreiung des Menschen von allen Mächten und Gewalten, die ihn besetzt und gefangen halten: Angst und Aggression, Geld und Gier, Sklaverei und Unterdrückung, Folter und Tyrannei. Sie überwinden Isolierung und Aussatz, öffnen die Augen für das Neue und Überraschende, lehren die Menschen den aufrechten Gang und stärken ihnen das Rückgrat. Sie machen Menschen hellhörig für das Wort Gottes.

Jesu *Geschenk- und Rettungswunder* (was immer dabei, historisch gesehen, sich wirklich ereignet hat) sind Ausblicke auf die verheißene Fülle des Lebens und die Befreiung aus der Herrschaft des Todes.

Für ein sachgerechtes Verständnis der Wundererzählungen sind die 1970 von Rudolf Pesch aufgestellten Thesen noch immer richtungweisend und gültig:

- „1. Bei der Befragung der neutestamentlichen Wundergeschichten darf die Historizität des Erzählten nicht vorausgesetzt, sie muß erwiesen werden.
2. Angesichts der fortgeschrittenen Erkenntnis der Forschung fällt demjenigen die volle Beweislast zu, der Wundergeschichten als Quellen für den historischen Jesus beansprucht.
3. Ausnahmslos schildern die Wundergeschichten keinen historischen Verlauf von so oder so Passiertem; sie können daher sinnvollerweise überhaupt nur im Blick auf ihre historischen Grundlagen (Tat Jesu, Christologie der Urkirche, missionarische Verkündigung etc.) befragt werden.
4. Die historischen Grundlagen können Vorgänge aus dem Leben Jesu sein, sind aber in den überwiegenden Fällen Umstände der Urkirche (die freilich mit dem Leben Jesu in verschiedenen vermittelter Beziehung stehen).
5. Die flache Alternative 'historisch-unhistorisch' taugt bei der Befragung von Wundergeschichten zu nichts. Historische Wirklichkeit wird in aller Literatur gespiegelt (wie diese selbst ein Stück derselben ist); zu fragen ist jeweils: welche?
6. Jesu Machttaten als solche können nicht als 'ipsissima facta Jesu' (als ureigene Taten Jesu, N.S.) beansprucht werden. Sie sind auf die Deutung durch das Wort Jesu angewiesen.
7. Jesu Machttaten sind 'Illustrationen' seiner Botschaft, die Wundergeschichten 'Illustrationen' der urkirchlichen Christologie.
8. Jesu Leben und Botschaft ist der unmittelbare Horizont zum Verständnis seiner Machttaten.“<sup>61</sup>

Die entscheidende Frage, die sich mit den Wundererzählungen in den Evangelien stellt, ist also nicht, ob sie historisch sind. Entscheidend ist die Intention ihrer Aussage. Sie sind Zeichen dafür, daß mit Jesus das Reich Gottes anbricht. Und daß damit den physisch oder psychisch Kranken Heil widerfährt, daß die Ausgestoßenen, die „Aussätzigen“, nicht mehr

<sup>61</sup> R. Pesch, Jesu ureigene Taten? QD 52, Freiburg/Basel/Wien 1970, S.143. 148

„draußen“ bleiben und „unrein, unrein“ rufen müssen, daß die Besessenen, die nicht mehr Herr über sich selbst sind, wieder ungeschmälert sie selbst sein dürfen, daß die Menschen das wenige Brot, das ihnen zur Verfügung steht, miteinander teilen, so daß alle satt werden, daß sie keine Angst zu haben brauchen vor Sturm und Wellen, vor Mächten und Gewalten, die ihr Leben bedrohen, weil Jesus mit ihnen in einem Boot sitzt, daß ihnen schließlich sogar der Tod nichts anhaben kann, weil Jesus von den Toten erweckt wurde.

### ***Jesus bekennt sich zur Würde und Gleichberechtigung der Frau***

Häufig wird darauf hingewiesen, daß die Rechte der Frau im Judentum erheblich eingeschränkt gewesen seien. Nicht einmal das Studium der Tora und die Teilnahme am Pessachfest sei ihnen gestattet worden. Das trifft sicher im Großen und Ganzen zu. Doch erwähnt Philon von Alexandrien eine Gemeinschaft von Frauen, die zölibatär in einer Art Kloster zusammen lebte und sich dem Studium der Tora gewidmet habe. Der Mischna-Traktat (M.Pesachim 8,1) läßt erkennen, daß Frauen auch am Pessachfest teilnehmen durften.<sup>62</sup> Grabinschriften in der jüdischen Diaspora zeigen sogar, daß Frauen als Synagogenvorsteherinnen und als Leiterinnen jüdischer Gemeinden gewirkt haben. Es gab auch eine Rechtstradition, derzufolge sich jüdische Frauen von ihren Männern scheiden lassen konnten.<sup>63</sup> Dennoch war die Benachteiligung der Frau (z.B. die Nichtanerkennung als Zeuginnen vor Gericht) im antiken Judentum durchaus an der Tagesordnung. Es galt für einen jüdischen Mann sogar schon als unschicklich, eine Frau in der Öffentlichkeit auch nur anzusprechen (vgl. Sir 9,3-9).

Gerd Theißen hat in seiner „Soziologie der Jesusbewegung“ aufgezeigt, daß in den überlieferten Jesusworten häufig den Themen mit „männerspezifischen“ Inhalten solche mit „frauenspezifischem“ Inhalt gegenüber gestellt werden. Er spricht dabei von „geschlechtssymmetrischen Paarbildungen“ (vgl. Lk 15,3-7.8-10; Mt 6,25-28 [„säen, ernten“ - „spinnen“]).<sup>64</sup> Daß Frauen zu den ständigen Begleiterinnen Jesu gehörten, bezeugt der Evangelist Lukas; er nennt sogar Namen (Lk 8,1-3). Es sind Angehörige aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten: „Maria Magdalena, aus der sieben Dämonen ausgefahren waren, Johanna, die Frau des Chuzas, eines Beamten des Herodes, Susanna und viele andere“ (Lk 8,2 f.). Diese Frauen „haben von Anfang an entscheidend dazu beigetragen, daß das Christentum sich nicht als eine reine ‘Männerreligion’ etablierte.“<sup>65</sup> Daneben gab es die ortsansässigen „Sympathisantinnen“, bei denen Jesus gelegentlich zu Gast war (Mt 8,14; Lk 10,38-42). Unter den von Jesus Geheilten gibt es zahlreiche Frauen (Mk 1,29-31; 5,22-24.35-43; 5,25-42; 7,24-30; Lk 13,10-17). Für beide Geschlechter gilt der gleiche Maßstab. Das einzig Entscheidende ist der Glaube. Dennoch läßt sich nur schwer ausmachen, inwieweit und ob überhaupt Jesus mit seiner erkennbaren Unbefangenheit gegenüber Frauen die zeitgenössische Norm durchbrach.

Von der mosaischen Tradition bestimmt war auch die Einstellung Jesu zur Ehe. Schon der älteste, jahwistische Schöpfungstext (um 900 v. Chr.) läßt den Ehebund in der liebenden Zuwendung Gottes verankert erscheinen: „Dann sprach Gott, der Herr: Es ist nicht gut, daß der Mensch (Adam) allein bleibt. Ich will ihm eine Hilfe machen, die ihm entspricht“ (Gen 2,18). Der hebräische Urtext lautet genauer: „...eine Hilfe wie sein Gegenüber.“ Darin sind die

<sup>62</sup> B. Brooten, Jüdinnen zur Zeit Jesu, in: B.Brooten/N.Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, München 1982, S.148-151; hier: S.141ff.

<sup>63</sup> B. Brooten, Konnten Frauen im alten Judentum die Scheidung betreiben?, in: Evangelische Theologie 1982, S.65-80

<sup>64</sup> G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, München <sup>2</sup>1978, S.5-9

<sup>65</sup> J. Blank, Frauen in der Jesus-Bewegung, in: G. Dautzenberg u.a. (Hg.), Die Frau im Urchristentum. QD 95, Freiburg/Basel/Wien 1983, S.9-91; hier: S.90

Aspekte der Gleichartigkeit wie der Ergänzung enthalten.<sup>66</sup> Menschsein ist also auf ein gleichartiges, gleichberechtigtes, gleichwesentliches Gegenüber angelegt. In dieser eigenartigen Zwei-Einheit sieht der jüngere, priesterschriftliche Schöpfungstext (um 450 v.Chr.) eine Abbildhaftigkeit Gottes: „Dann sprach Gott: Laßt uns den Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich; ...Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie“ (Gen 1, 26-28). Mit dieser Rede von der Gottes-Abbildhaftigkeit des Menschen ist nicht ein „Etwas“ am Menschen - eine unsterbliche Seele etwa - gemeint, sondern der ganze Mensch. Der Schöpfer schuf ein Geschöpf, „das ihm entspricht, zu dem er reden kann und das ihn hört.“<sup>67</sup> Der Mensch ist also grundsätzlich partnerschaftlich, auf ein Gegenüber hin angelegt. Er ist von der Bibel „als ein Gemeinschaftswesen, als ein zu zweit Existierender gesehen, und so etwas wie Menschlichkeit kann es dann auch nur bezogen auf den zu zweit existierenden Menschen geben.“<sup>68</sup>

Im konkreten Alltag wurde diese Abbildhaftigkeit allerdings vielfach getrübt. Das Deuteronomium gestattet die Ausstellung einer Scheidungsurkunde, wenn der Mann sich von seiner Frau trennen möchte, weil er an ihr „etwas Anstößiges entdeckt“ hat (Dtn 24,1). Grundsätzlich steht dieses Recht nur dem Mann zu. Und es wird nicht einmal gesagt, was mit dem „Anstößigen“ genau gemeint ist. Unter den Männern der einzelnen Rabbinen-Schulen werden sehr verschiedenartige Gründe genannt, die von einer „schweren sittlichen Verfehlung“ bis zum „Anbrennenlassen einer Speise“ oder zu der Tatsache reichen, daß der Mann eine Frau gefunden hat, die schöner ist.<sup>69</sup>

Als Jesus nach seinem Standpunkt zu diesem Problem gefragt wird, entlarvt er zunächst die verkehrte Absicht der Fragenden. Sie wollen wissen, ob es (dem Manne) erlaubt sei, seine Frau aus der Ehe zu entlassen (Mk 10,2). Wer nach einer Erlaubnis fragt, will etwas für sich gewinnen, will seinen Aktionsradius ausweiten. Die lapidare Antwort Jesu lautet: „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). „Jesu Gegenfrage reißt eine Kluft zwischen verschiedenen menschlichen Haltungen auf.“<sup>70</sup> Die Zwei-Einheit des Menschen ist Gottes Setzung. Sie ist Geschenk des Schöpfers an das Geschöpf. Sie macht den Menschen zum Abbild Gottes. Jesu Antwort bringt die in den Schöpfungstexten ausgesagte Würde und Gleichberechtigung der Frau in Erinnerung. Er gesteht dem Mann keine Privilegien mehr zu. Jesu Antwort ist kein juristischer Bescheid, sie hat andere Qualität. Sie hebt die ganze Diskussion auf eine höhere Ebene. „Sie appelliert an den freien Gehorsam des Menschen als des Geschöpfes Gottes: Die Ehe ist auf Bindung und Haftung hin geschaffen, auf Einheit hin; wer sich mit einer ‚Erlaubnis‘ solcher Bindung und Haftung entziehen will, wer die Ehescheidung gesetzlich erlaubt, handelt wider Gottes Willen, handelt unmenschlich.“<sup>71</sup>

Weil es Jesus nicht um eine formale Rechtssetzung geht, sondern um „freie Treue“ (R. Pesch), versteht auch jener die Antwort falsch, der daraus ein gesetzliches Verbot der Ehescheidung ableitet. Denn er begibt sich damit genau auf jene Stufe, die Jesus mit dem Hinweis auf das Gebotene überschritten hat. „Gesetze sind für Jesus keine brauchbaren (unheiligen) Mittel zum Zweck (der Einheit der Ehe), vielmehr heiligen für ihn die Mittel (die

<sup>66</sup> vgl. G.v. Rad, Das erste Buch Mose. Kap. 1-12,9 (Das Alte Testament Deutsch 2), Göttingen <sup>2</sup>1958, S.66

<sup>67</sup> C. Westermann, Genesis. Biblischer Kommentar, Neukirchen-Vluyn 1966, S.208. 217

<sup>68</sup> ebd., S.221

<sup>69</sup> vgl. R. Pesch, Die neutestamentliche Weisung für die Ehe, in: N. Weil/R. Pesch u.a., Zum Thema Ehescheidung, Stuttgart 1970, S.24-40; hier: S. 27

<sup>70</sup> R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung, Freiburg 1971, S.24

<sup>71</sup> ebd., S.28 f.

freie Treue) den Zweck. Die von Jesus gewollte Gemeinschaft sollte nicht durch Gesetze eingeengt, sie sollte im unaufhaltsamen Vormarsch im unermeßlichen Raum des Guten sein... So wie man zwei Menschen nicht zwingen kann, einander zu lieben, und wie es gegen die Würde des Menschen verstößt, ihn zur Ehe mit einem bestimmten Partner zu verpflichten, so widerspräche es auch dem Geist des Evangeliums, moralische oder gar physische Zwangsmittel anzuwenden, um die Erfüllung der Worte Jesu durchzusetzen.“<sup>72</sup>

### ***Jesus beruft Menschen in seine Nachfolge***

Jesus handelt nicht als einsamer Rufer in der Wüste, wie das Johannes der Täufer getan hat. Jesus ist trotz seiner Einzigartigkeit kein Einzelgänger. Als charismatischer Wanderprediger ohne berufliche oder familiäre Verpflichtungen führt er ein wohnsitzloses Leben, das nur vor dem Hintergrund der hochgespannten eschatologischen Naherwartung seiner Zeit verständlich erscheint. Eine größere Gruppe von Frauen und Männern schließt sich ihm an. Diese Menschen begleiten ihn auf seinen Wanderungen „von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf“ (Lk 8,1). Sie werden Zeugen seiner Machttaten. Ihnen vertraut er das „Geheimnis des Reiches Gottes“ an (Mk 4,11 parr.).

In den Evangelien werden die Frauen und Männer, die Jesus - zunächst im ganz wörtlichen Sinn - nachfolgten, „Jünger“ genannt. Richtiger müßte man von „Jüngerinnen“ und „Jüngern“ sprechen. Lukas weiß von 70 bzw. 72 solcher „Jüngerinnen“ und „Jünger“ zu berichten (Lk 10,1.17<sup>73</sup>), eine Zahl die wohl eher symbolisch zu verstehen ist im Hinblick auf die von Mose erwählten 70 Ältesten des Volkes Israel (Num 11,16).

Wer sich Jesus anschließen und ihm nachfolgen will, muß es sich gut überlegen. Nach Lukas stellt Jesus harte, geradezu unmenschlich klingende Forderungen: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter, Frau und Kinder, Brüder und Schwestern, ja sogar sein Leben gering achtet, dann kann er nicht mein Jünger sein. Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein“ (Lk 14,26 f.). G. Theißen bezeichnet diese Lebensweise als „Wanderradikalismus“: glaubwürdig konnte dieses Ethos nur von Außenseitern der Gesellschaft gelebt und weitergegeben werden, darum hätten sich auch viele Außenseiter der Jesusbewegung angeschlossen.<sup>74</sup>

Aufgabe der Jüngerinnen und Jünger ist es, den Anbruch der Gottesherrschaft in Wort und Tat zu verkünden. Dazu werden sie von Jesus als Vorboten „in alle Städte und Ortschaften“ gesandt, „in die er selbst gehen wollte“ (Lk 10,1). Und auch hierbei ist Jesus mit seinen Anforderungen nicht zimperlich. Sie sollen keinen Geldbeutel, keine Vorratstasche und nicht einmal Schuhe mitnehmen. Es geht so radikal um Gott und seine Heilsbotschaft, daß jede menschliche Ausrüstung eher hinderlich als förderlich wäre und die Eindeutigkeit des Unternehmens nur gefährden könnte (vgl. Mk 6,7-13). Jesus sendet sie „wie Schafe mitten unter die Wölfe“ (Lk 10,3), denn nach seiner Vorstellung bricht jetzt die vom Propheten Jesaja erwartete Heilszeit an, in der der „Wolf beim Lamm wohnt, der Panther beim Böcklein liegt, Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Knabe kann sie hüten“ (Jes 11,6). Die Jüngerinnen und Jünger sollen nicht alleine auftreten, sondern zu zweit - als Zeugen der Sache Gottes; denn „erst auf die Aussage von zwei oder drei Zeugen darf eine Sache Recht bekommen“ (Dtn 19,15). Der Auftrag, den Jesus den Jüngerinnen und Jüngern gibt, ist eindeutig: „Heilt die Kranken und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist euch nahe“ (Lk 10,9). Zuerst geht es um das unmittelbare, existentielle Wohl und Heil der Menschen. Nur physisch

<sup>72</sup> ebd., S.83 f.

<sup>73</sup> Die Zahlenangabe schwankt in den alten Handschriften

<sup>74</sup> G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, München <sup>2</sup>1978, S.15-21

und psychisch Gesunde sind wirklich aufnahmefähig für eine Verkündigung, die auf ihr seelisch-geistiges Heil abzielt. In der Heilung geschieht der Anbruch des Gottesreiches.

Jüngerin oder Jünger Jesu zu sein bedeutet: „Indienstnahme für seine Sache, die Verkündigung der nahen Gottesherrschaft, Mitarbeit an dem, was Jesus als seine Aufgabe ansieht, Proklamation des Kommens Gottes in Güte und Vergebung, Aufruf zur Umkehr, Demonstration der geschehenden Ankunft Gottes in Worten und Taten.“<sup>75</sup>

Aus den Jüngern wählt Jesus zwölf aus. Sie sollen die Gründungsväter und die endzeitlichen Repräsentanten des neuen Zwölf-Stämme-Volkes Israel sein: „Wenn die Welt neu geschaffen wird und der Menschensohn sich auf den Thron der Herrlichkeit setzt, werdet ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten“ (Mt 19,28). Die Zwölf sind zwar von Jesus erwählt (Lk 6,13-16), doch geht ihre Auswahl letztlich auf den Willen des Vaters zurück, von dem auch Jesus selbst sich gesandt weiß: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Mt 10,40). Ihre Aufgabe ist es, zu predigen und im Namen Jesu die Dämonen auszutreiben (Mk 3,14 f.). Ein Führungsprivileg kommt ihnen nicht zu. Im Gegenteil! Jesus lehnt alles Herrschen von Menschen über Menschen strikt ab: „Ihr wißt, daß die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein“ (Mk 10,42 f.). Von einer „Hierarchie“, einer geistlichen Herrschaft, als Stiftung Jesu kann keine Rede sein.<sup>76</sup>

Auch spezielle kultische Aufgaben kommen den Zwölfen nicht zu. Jesus selbst nahm dem Kult gegenüber eine eher distanziert-kritische Haltung ein: Gehorsam gegenüber Gott und seinem Wort ist mehr wert als alle Opfer (Mk 12,32-34); Versöhnung mit dem Bruder hat Vorrang vor dem Dienst am Altar (Mt 5,23 f.); einen bevorzugten Ort oder eine bestimmte Zeit für das Gebet kennt er nicht (vgl. Mt 6,5 f.). Jesus schafft den Unterschied zwischen Sakral und Profan ab und wendet sich damit gegen das verbreitete Denken der Antike und auch des Judentums. Die neue Beziehung zu Gott, die Jesus begründet, bedeutet das Ende jedes kultischen Opfer- und Tempel-Priestertums. „Deshalb hat Jesus keinen sakralen Raum mehr nötig; er bewegt sich frei zwischen den Menschen in ihrer eigenen Situation: die Schöpfung selbst ist der Ort des göttlichen Handelns.“<sup>77</sup>

„Die Zwölf“ als direkte Zeugen des Handelns Jesu konnten keine „Nachfolger“ haben. Ihre Funktion war einmalig. Wohl aber gab es sehr bald in nachösterlicher Zeit Menschen („Jüngerinnen“ und „Jünger“), die bereit waren, die Aufgaben missionarischer Verkündigungspraxis, wie sie Jesus den „Zwölf“ gestellt hatte, zu übernehmen. Für die besonders Herausragenden unter ihnen kommt die Bezeichnung „Apostel“ (Gesandte) auf, die im nachhinein auch auf die „Zwölf“ übertragen wird. Unter diesen Aposteln finden sich Män-

<sup>75</sup> Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979, S.250

<sup>76</sup> An dieser Tatsache ändern auch die Aussagen des „Katechismus der katholischen Kirche“ (ohne Belegstellen!) und des Codex Juris Canonici nichts: „Christus selbst ist der Urheber des Amtes in der Kirche. Er hat es eingesetzt, ihm Vollmacht und Sendung, Ausrichtung und Zielsetzung gegeben“ (Katechismus der katholischen Kirche, München u.a. 1993, Nr.874) und: „Kraft göttlicher Weisung gibt es in der Kirche unter den Gläubigen geistliche Amtsträger, die im Recht auch Kleriker genannt werden; die übrigen dagegen heißen auch Laien“ (CIC, can. 207, §1).

<sup>77</sup> M. Houdijk, Eine Diskussion aus letzter Zeit über die neutestamentlichen Grundlagen des Priestertums, in: Concilium 1972, S.775

ner wie Paulus, Barnabas (1 Kor 9,6) und der Herrenbruder Jakobus (Gal 1,19; 1 Kor 15,7), aber auch (zumindest) eine Frau wie Junia (Röm 16,7).<sup>78</sup>

#### 4. Die Katastrophe des Kreuzes

##### **„Er hat unsere Leiden auf sich genommen“ (Jes 53,4; Mt 8,17)**

Das öffentliche Wirken Jesu endete nach menschlichem Ermessen in einer Katastrophe. Jesus hat den Tod sicher nicht gesucht, aber er lag in der Konsequenz seines Handelns. Er mußte bei der Kompromißlosigkeit seiner Reden damit rechnen, daß seine jüdischen Gegner, die wohl vor allem unter den Sadduzäern zu suchen sind, ihn nicht einfach gewähren lassen würden. Vor allem aber war es die römische Besatzungsmacht, die jeden Aufruhr und jede (vermutete) Vorbereitung dazu sofort im Keim erstickte. Jesus hatte unter Teilen der Bevölkerung Galiläas die Erwartung geweckt, daß er vielleicht der heiß ersehnte politische Messias, der Befreier Israels aus der Unterdrückung durch die römischen Besatzer sein könnte. Und solche Hoffnungen mußten über kurz oder lang zu Unruhen unter der Bevölkerung führen. Römische wie jüdische Kreise hatten also Gründe genug, ihn bei passender Gelegenheit möglichst rasch und unauffällig zu beseitigen.

Angesichts dieser Situation entschloß sich Jesus offenbar, die Flucht nach vorn anzutreten und die Entscheidung in Jerusalem zu suchen. Anläßlich des Osterfestes (wahrscheinlich im Jahr 30 unserer Zeitrechnung) ließ er es im Vorhof des Tempels zum Eklat kommen. Mit einer symbolischen Handlung (Umstoßen der Tische der Geldwechsler und der Taubenhändler) provozierte er seine jüdischen Gegner und erregte die Aufmerksamkeit der argwöhnischen Römer (Mk 11,15-19 parr.). Für die Juden bedeutete sein Vorgehen eine Störung des offiziell verordneten Ablaufs des Tempelkultes und damit indirekt eine Kritik am Tempel überhaupt (vgl. Mk 11,15-17; 14,58). Die Römer sahen darin eine Störung der öffentlichen Ordnung, die zumal während des Osterfestes sowieso stets gefährdet war; leicht hätte sich daraus eine allgemeine Revolte entwickeln können. Beiden Parteien mußte darum aus unterschiedlichen Gründen daran gelegen sein, den ohnehin lästigen Wanderprediger aus der unruhigen Nordprovinz zu liquidieren. Jesus wurde gefangen genommen und in einem bis heute nicht geklärten Verfahren von Pontius Pilatus zum Tode verurteilt. Daß politische Gründe den Ausschlag gegeben haben, bezeugt der am Kreuz angebrachte Hinweis auf die Art seines Verbrechens: „König der Juden“ (Mk 15,26).

Alle vier Evangelisten erzählen von der Passion Jesu. Aber sie tun das durchaus nicht einheitlich. Sie setzen unterschiedliche Schwerpunkte und Akzente. Denn den Evangelisten liegt nichts daran, das, was tatsächlich geschehen ist, möglichst genau wiederzugeben. Historisch gesichert ist allein, daß Jesus nach nur kurzer öffentlicher Wirksamkeit vom Repräsentanten der römischen Besatzungsmacht in Judäa, dem Präfekten Pontius Pilatus (26-36 n.Chr.) zum Tod am Kreuz verurteilt und (wahrscheinlich am 24. Nisan [= 7. April] des Jahres 30) hingerichtet wurde. Der Kreuzigung könnten vorausgegangen sein: Verhaftung durch ein Kommando des Hohenpriesters am Ölberg (mit Hilfe eines Verräters aus dem Kreis der Jünger?), Vernehmung durch die jüdischen Autoritäten (allerdings wird von manchen Exegeten die Frage aufgeworfen, ob eine Beteiligung des Jerusalemer Synhedrions überhaupt denkbar ist, weil Pilatus möglicherweise gar kein halbwegs reguläres Gerichtsverfahren gegen Jesus durchführte, sondern „kurzen Prozeß“ mit ihm machte<sup>79</sup>), Übergabe an Pilatus mit der Anklage des messianischen Aufruhrs, Verurteilung, Auspeitschung (die meist mit der Kreuzigung verbunden war), Gang zur Richtstätte Golgotha (vielleicht wird von Simon von

<sup>78</sup> vgl. dazu: H. Gollinger, Das Weib schweige in der Gemeinde, in: H. Gollinger/J.Maier/J.Thierfelder (Hg.), Dem Frieden nachjagen. Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Band 8, Weinheim 1991, S.13-26; hier S.17 f.

<sup>79</sup> W. Stegemann, Die Passionsgeschichten der Evangelien, in: Der evangelische Erzieher 1991, S.130-147; hier: S.143

Kyrene der Kreuzesquerbalken für Jesus getragen), Kreuzigung zusammen mit anderen Aufrührern, (naheliegender) Verspottung durch Vorübergehende, relativ schnell eingetretener Tod.<sup>80</sup> Wolfgang Stegemann kommt zu dem Schluß: „Jesus von Nazareth ist das Opfer der imperialistischen Militärdiktatur Roms geworden, die mit allen Mitteln ihre Vorherrschaft durchsetzte.“<sup>81</sup>

Die Evangelisten versuchen vor allem, eine *Interpretation* dessen zu geben, was so oder anders geschehen ist. Sie verfolgen kein historisches, sondern ein theologisches und christologisches Interesse. Der für alle seine Jünger und erst recht für die Adressaten der apostolischen Predigt unbegreifliche, weil schmähhliche Tod Jesu verlangte nach Deutung.

Schon bei *Markus* (und vor allem Matthäus und Johannes sind ihm später gefolgt) ist eine ausgeprägte antijüdische Tendenz erkennbar: die Hohenpriester, die Schriftgelehrten (Mk 11,18; 14,1), die Ältesten (Mk 1,27) wollen Jesus beseitigen, das Volk aber scheint Jesus (zunächst) zu achten und muß erst gegen ihn durch die Hohenpriester aufgehetzt werden (Mk 15,11). „Wer dieses Szenarium liest, der muß zwangsläufig gegen die religiös-politische Führung Israels, ja auch gegen das Volk selbst, das sich von seiner Führung aufwiegeln läßt, negative Einstellungen entwickeln. Dieser kommunikativen Wirkabsicht der markinischen Passionsgeschichte kann sich kaum ein Leser entziehen.“<sup>82</sup>

Markus ist es aber auch, der durch das Einbringen theologischer Motive das Passions-Geschehen zu deuten versucht. Am deutlichsten ist dies festzustellen im Ruf des Gekreuzigten: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Jesus wird hier der erste Vers des Psalms 22 in den Mund gelegt (übrigens ist dieser Psalm durchzogen von einem großen Gottvertrauen). „Dieser Psalm erscheint als eine Art Textbuch der Passion und ihrer Auslegung“<sup>83</sup> - so die Verlosung der Kleider (V.17-19), die Verspottung des Gekreuzigten (V.7f.), das Motiv des Durstes (V.16). Noch andere ersttestamentliche Texte fließen in die Passionsdarstellung ein: Ps 69,21f. (Essig für den Durst als Trank) und Jes 53,12 (Hinrichtung mit anderen Übeltätern). Der leidende Jesus wird damit „in die lange Reihe leidender, verfolgter Menschen gestellt. Ihr Elend und ihre Gottverlassenheit, aber auch ihr Vertrauen und ihre Hoffnung kommen in der Klage dieser Texte zu Sprache.“<sup>84</sup>

Ein weiteres Motiv ist die Tempelkritik: der Vorhang zerreißt, das Allerheiligste wird profaniert (Mk 15,38). Der Tod Jesu bedeutet den Bruch mit jeglicher Form kultischer Religiosität. Der Opferdienst von Kultpriestern gehört endgültig der Vergangenheit an. Der „Ort“ Gottes ist von jetzt an „draußen“ (vgl. Hebr 13,12). Es ist die geschwisterliche Gemeinschaft der Glaubenden, die in der Nachfolge Jesu in einer von Liebe bestimmten Existenz den wahren Gottesdienst vollzieht (vgl. Röm 12,2).

Ein drittes Motiv ist die Antwort auf die Messias-Frage. Das Markusevangelium ist durchzogen von dem eigenartigen Schweigegebot über das Messias-Geheimnis Jesu: „Er verbot ihnen, mit jemand über ihn zu sprechen“ (Mk 8,30). Erst am Kreuz darf es durch einen Heiden gelüftet werden (Mk 15,39). Hier endlich, im leidenden Menschensohn, der den Verbrecher- und Sklaventod am Kreuz stirbt, erschließt sich das Wesen von Jesu Messias- und Gottessohn-Würde - nicht in großartigen Wundertaten oder weltweitem Herrschertum.

<sup>80</sup> vgl. dazu und zum folgenden: P. Hoffmann, „Gekreuzigt unter Pontius Pilatus“. Jesu Hinrichtung in der Deutung der Evangelienüberlieferung, in: Orientierung 1993, S.65-70

<sup>81</sup> W. Stegemann, a.a.O. (FN 79), S.145

<sup>82</sup> W. Stegemann, Die Passionsgeschichten der Evangelien, in: Der evangelische Erzieher 1991, S.130-147; hier: S.133

<sup>83</sup> P. Hoffmann, a.a.O. (FN 80), S.66

<sup>84</sup> ebd., S.67

*Matthäus* verstärkt die antijüdischen Tendenzen des Markusevangeliums. Wo bei Markus die „Schuld“ am Tod Jesu noch etwa gleichgewichtig auf Pilatus und den Hohen Rat verteilt wird, akzentuiert Matthäus so, daß der Heide Pilatus und seine Frau Jesus für unschuldig bzw. gerecht erklären, das „ganze Volk“ (!) Israel dagegen die Verantwortung für seinen Tod auf sich nimmt. Vor allem das Wort: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder!“ (Mt 27,19.24f.) hatte und hat verheerende Folgen, die Matthäus freilich nicht ahnen konnte. „Nach der Shoa gibt es schlechterdings nur noch Scham und Erschrecken über die furchtbare Wirkungsgeschichte dieses Satzes...Diese Szene hat nie so stattgefunden; niemals in seiner Geschichte hat 'das' jüdische Volk sich so verhalten...Diese Wahrheit ist schon in der Schule zu lernen!“<sup>85</sup>

*Lukas* weicht erheblich von der markinischen Vorlage ab. Statt mit dem (An-)Klageruf „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ stirbt Jesus mit den Worten aus dem Psalm 31,6: „Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist.“ Der Hauptmann sieht in Jesus nicht den „Sohn Gottes“, sondern (nur) einen „gerechten Menschen“. Offenbar möchte Lukas mit dieser Darstellung des Todes Jesu christlichen Blutzegen ein Beispiel geben, wie sie den Martyrertod bestehen können (vgl. Dazu Apg 7,59f. und Lk 23,24).

Geradezu unwirklich erscheint das Passionsgeschehen bei *Johannes*: Jesus weiß schon vor seinem Tod, „daß alles vollbracht war.“ Er spricht „Mich dürstet“ (nur) „damit sich die Schrift erfülle“ - in Wirklichkeit hat er selbstverständlich gar keinen Durst (Joh 19,28). Er „spricht: Es ist vollbracht!“ (Joh 19,20) - ein (nach klinischem Befund des Kreuzigungstodes) dem Ersticken Naher kann nicht einmal einen lauten Schrei (Mk 15,37) von sich geben, er kann nur röcheln. Und wie soll man sich vorstellen, daß Jesus unter rasenden Schmerzen noch die Fähigkeit besaß, sein Haupt zu neigen und seinen Geist aufzugeben (Joh 19,30)? Das Johannesevangelium will deutlich machen: Jesus, der Gottessohn, ist bis zum Ende Herr der Lage und bestimmt souverän den Ablauf des Geschehens (vgl. dazu auch Joh 18,20f. 36; 19,11.19-21; vorher: 6,6). Auch die Übergabe seiner Mutter an den Lieblingsjünger ist eine „ideale Szene“, die dem Leser des Evangeliums deutlich machen soll, daß Jesus selbst den Johannes zu seinem „Stellvertreter“ ernannte und damit die von diesem bezeugte und im Evangelium zusammengefaßte Überlieferung legitimierte (vgl. Joh 19,35; 21,24). Auch die Durchbohrung der Seite Jesu ist als symbolischer Akt zu sehen: das Blut verweist auf das Blut des Herrenmahles (Joh 6,52-58), das Wasser auf den durch Jesus vermittelten Geist (Joh 7,38f.). Mit seiner Darstellung läuft der Evangelist Gefahr, der Kreuzigung ihre Brutalität und letztendlich auch ihre Realität zu nehmen.

Es bleibt noch zu fragen, ob und wie der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod zu verstehen ist.<sup>86</sup> Die neutestamentlichen Aussagen dazu sind ganz erheblich von ersttestamentlichen, vor allem kultischen Vorstellungen beeinflusst. Für das biblische Denken ist Sünde eine konkrete, fast dingliche Wirklichkeit, weniger eine Beleidigung Gottes als vielmehr eine Störung der menschlichen Lebenssphäre. Sie kommt erst „zur Ruhe“, wenn sie sich im Sinne des Tun-Ergehen-Zusammenhangs auf den Täter selbst ausgewirkt hat. Unter dieser Perspektive wird auch der biblische Sühnegedanke verständlich: die todbringende Wirkung der Sünde kann stellvertretend von einem anderen aufgefangen werden. Am Kreuz Christi ist „die Sünde der Welt“ in all ihrer schrecklichen Wirklichkeit zu Ende gekommen, weil sich am Gekreuzigten alle Tat-Wirklichkeit der Sünde höchst konkret und fürchterlich ausgewirkt hat.

<sup>85</sup> W. Stegemann, a.a.O. (FN 82), S.136

<sup>86</sup> vgl. dazu: H. Merklein, Der Tod Jesu als stellvertretender Sühnetod, in: Bibel und Kirche 1986, S.68-75

## 5. Die Auferweckung Jesu

### „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ (1 Thess 1,10)

Das gesamte Neue Testament bezeugt einmütig, daß Jesus von den Toten auferstanden, daß er von Gott auferweckt worden sei. Dieses Zeugnis begegnet in zweierlei Form:

- *Osterbekenntnisse*. Der älteste Beleg des Auferstehungsglaubens findet sich in der bis in die Anfänge der Urgemeinde zurückreichenden Wendung „Gott hat Jesus von den Toten auferweckt“ (z.B. Apg 3,15; 1 Thess 1,10, Gal 1,1; Röm 10,9 u.a.). Ein schon etwas ausgestaltetes Zeugnis enthält der 1. Korintherbrief (etwa 54 n.Chr.): „Vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten sind entschlafen. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der ‚Mißgeburt‘“ (1 Kor 15,3-8).

- *Ostererzählungen* (leeres Grab: Mk 16,1-8; Mt 28,1-15; Lk 24,1-12; Joh 20,1-18; verschiedenartige und z.T. widersprüchliche Erscheinungserzählungen: Mk 16,9-20; Mt 28,16-20; Lk 24,13-53; Joh 20,19-31; 21,1-25). Sie stellen eine erzählerische Veranschaulichung des Osterbekenntnisses und der Ostererfahrung aus der Perspektive der urchristlichen Gemeinde und mit deutlichem Bezug auf ihre jeweilige Situation dar (vgl. v.a. Mt 28,19: Taufpraxis; Mk 16,16: Wichtigkeit des Glaubens; Lk 24, 28-32: Eucharistiegemeinschaft; Joh 21,15-23: Stellung des Petrus und Bedeutung der Jüngerschaft überhaupt).

Wie der Osterglaube letztlich entstanden ist, wissen wir bis heute nicht. Historisch faßbar ist nur die mehrfach bezeugte Tatsache, daß sich unter den resignierten und in ihrem Glauben an Jesus zutiefst erschütterten Jüngerinnen und Jüngern ziemlich plötzlich und unerwartet die Gewißheit ausbreitete: Jesus lebt, er ist nicht tot, Gott hat ihn auferweckt. Einziger erkennbarer und aus den Schriften des Neuen Testaments ablesbarer Grund für diese radikale und überraschende Wende waren seine „Erscheinungen“.

„Er erschien“ - so bezeugen es zu wiederholten Malen die neutestamentlichen Schriften. Das dafür verwendete griechische Wort „ophtä“ ist ein Passivum und müßte eigentlich übersetzt werden mit „er wurde gesehen“, „er wurde gezeigt“, „er ließ sich sehen“. In der griechischen Übersetzung des hebräisch geschriebenen Ersten Testaments taucht dieses Wort immer dann auf, wenn von einer Gotteserscheinung die Rede ist - bei Abraham, Isaak, Mose (vgl. Gen 12,7; 25,23; Ex 3,2 u.a.). Für den mit den Schriften des Ersten Bundes vertrauten Leser oder Hörer wird damit sofort klar, daß derselbe Gott auch bei Jesus am Werk ist. Daß er es ist, der den scheinbar verfluchten Gotteslästerer als den wahren Gottesboten ausgewiesen hat. Daß Jesus nun zu Gott gehört, daß er „zur Rechten Gottes“ sitzt (vgl. Apg 2,33; 5,31).

„ophtä“ ist seinem Inhalt nach nicht näher zu bestimmen. Es kann damit gemeint sein ein geistliches Sehen oder ein visionäres Wahrnehmen, eine blitzartig aufleuchtende Erkenntnis, ein existentielles Gewißwerden, vielleicht auch ein (damit verbundener oder auch isoliert erfahrener) ekstatischer Vorgang. Gegen die Annahme, daß Visionen, wie sie in den Evangelien geschildert werden, den Auferstehungsglauben bewirkt haben, spricht die Beobachtung, daß bei der Darstellung dieser Erscheinungen nirgendwo originäre oder überraschend andere Bildmotive auftauchen, die über das in der apokalyptischen Tradition vorgegebene Material („Auferstehen“, „Auferwecktwerden“, „am dritten Tag“) hinausgehen. Offensichtlich haben die frühen Zeugen nur das „gesehen“, was ihnen theologisch und symbolisch aus der Überlieferung bekannt war. Der Sache nach ist das „Gesehenwerden“ des

Auferstandenen wohl am angemessensten zu beschreiben als eine - abstrakt gesagt - theologische und existentielle Interpretation des getöteten und nun bei Gott als fortlebend geglaubten Jesus. Diese neue Weise der Gegenwart Jesu führt strukturell die vorösterliche Jüngerschaft fort, siedelt sie nun aber wegen der gerade geschehenen Hinrichtung Jesu auf einer neuen, höheren, „göttlichen“ Qualitätsstufe an.

Gott, der ganz „*Andere*“, läßt sich *anders* „sehen“. Gottes Offenbarung geschieht nicht derart, daß man ihn mit den Augen sehen und mit den Händen greifen kann. „Niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1,18; 1 Joh 4,12). Das gilt auch für die „Erscheinungen“ des vom Tode auferweckten und an die Seite Gottes erhobenen Jesus.

Wenn daher irgendjemand heute ein Grab in Jerusalem finden würde, das zweifelsfrei als das Grab Jesu identifiziert werden könnte (was freilich faktisch unmöglich ist), und wenn darin Knochenreste eines (einzigen) Mannes lägen, die ebenso zweifelsfrei als Überreste des Leichnams Jesu zu gelten hätten (was ebenfalls rein hypothetisch ist), dann würde das in keiner Weise gegen die Auferweckung Jesu sprechen. Ein „volles“ Grab spricht nicht gegen und ein „leeres“ Grab nicht für die Auferweckung Jesu.<sup>87</sup> Denn Jesus ist nicht auferstanden, um ins irdische Leben zurückzukehren. Er ist nicht mit seinem „alten“ irdischen Leib auf wunderbare Weise durch verschlossene Türen hindurchgekommen (was übrigens im Evangelium gar nicht behauptet wird; vgl. Joh 20,19. Und außerdem: warum mußte dann der Stein weggewälzt werden? Hätte er nicht auch durch ein mit einem „sehr großen Stein“ verschlossenes Grab herauskommen können? vgl. Mk 16,4). Er hat nicht im Morgennebel am See gesessen und Fische gebraten (vgl. Joh 21,1-14). Er hat nicht akustisch vernehmbar den Aposteln auf einem Berg in Galiläa den Auftrag erteilt, in alle Welt zu gehen, zu predigen und zu taufen (vgl. Mt 28,16-20). Man hätte seine Erscheinungen nicht photographieren und seine Worte nicht auf Tonband aufnehmen können. Die Auferweckung Jesu und seine Erscheinungen sind keine Ereignisse, die von einem neutralen und distanzierten Beobachter hätten wahrgenommen werden können. Daß „er“ es ist, erschließt sich nur dem Glaubenden (vgl. Lk 24,13-28 mit Lk 24,29-35). Die Leiblichkeit des Auferweckten ist eine andere. „Gesät wird ein irdischer Leib, auferweckt ein überirdischer Leib“ (1 Kor 15,44).

Paulus, dem Jesus „als letztem von allen erschien“ (1 Kor 15,8), beschreibt im Galaterbrief (1,16) diese Erscheinung: „(Gott) offenbarte seinen Sohn *in mir*.“ So steht es jedenfalls im griechischen Urtext („en emoi“).<sup>88</sup> Das heißt: „Aus heutiger Sicht mögen diese Erfahrungen als subjektive Erlebnisse, vielleicht nach Art von Visionen oder Erleuchtungen, mitbedingt durch psychologisch erhebare Faktoren (Erinnerung an Jesus, apokalyptische Hoffnung auf Auferstehung, Erwartung des Menschensohns), beurteilt werden. Dies spricht jedoch nicht gegen ihre Echtheit.“<sup>89</sup> Die Echtheit des Zeugnisses ist zu sehen in der Tatsache, daß dieses Widerfahrnis das Leben der Betroffenen, ihren Erfahrungshorizont und ihre Existenz grundlegend verändert hat. Daß aus dem Fischer Kephas ein „Menschenfischer“ Petrus, aus dem Christenverfolger Paulus ein Bote des Evangeliums wurde.

Freilich: die Glaubwürdigkeit der Zeugen allein genügt noch nicht. Sie ist noch kein hinreichender Grund für den Glauben an Jesus, den Christus. Denn selbst wenn es sich bei den Erscheinungsberichten um eindeutige und über jeden Zweifel erhabene Zeugenaussagen

<sup>87</sup> gegen G. Lüdemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1993

<sup>88</sup> Auch die Vulgata, die lateinische Bibelübersetzung, bringt "in me". Unverständlicherweise und ohne eine Erläuterung in einer Fußnote gibt die Einheitsübersetzung den Text so wieder: "Als Gott, der mich durch seine Gnade berufen hat, mir *in seiner Güte* seinen Sohn offenbarte..."

<sup>89</sup> J. Kremer, Art. "Auferstehung Christi", in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1, Freiburg/Basel/Rom/Wien<sup>3</sup> 1993, Sp.1180

handelte über Begebenheiten, die den Betroffenen als „Ereignis“ oder „Widerfahrnis von außen“ (W. Marxsen) zugestoßen sind, würden sie für uns nicht mehr bedeuten als die historische Gewißheit, daß Menschen in ferner Vergangenheit eine derartige Erfahrung gemacht haben. Wir kämen dann über die Glaubwürdigkeit geschichtlicher Zeugnisse und Zeugen nicht hinaus. Es wäre fatal, wenn wir eingestehen müßten, daß die eminente Bedeutung Jesu für uns sich allein ableiten und bezeugen ließe aufgrund formaler und dem Wirken des historischen Jesus gegenüber letztlich sachfremder Kriterien, nämlich der Glaubwürdigkeit von Zeugen. Nur weil Maria aus Magdala, weil Petrus, weil Jakobus, weil Paulus glaubwürdige Menschen waren, denen ich abnehme, daß sie weder gelogen noch phantasiert haben, glaube ich an Jesus. (Nicht aber: weil Jesus selbst, sein Leben und Handeln, seine Botschaft und sein Sterben, für mich zureichender Grund des Glaubens sind).

Auch die Ostererzählungen (Erscheinung vor Maria von Magdala, Gang nach Emaus, Begegnung mit Thomas und den anderen Aposteln, Taufbefehl u.a.) und die Erzählung von der Auferstehungsverkündigung im geöffneten (leeren?) Grab (Mk 16,1-8) geben im Hinblick auf die Möglichkeit eines historischen Erweises der Auferweckung Jesu nichts her. Sie sind keine Berichte über Geschehnisse, die sich tatsächlich so zugetragen haben. Bei ihnen handelt es sich allesamt um spätere Versuche der Veranschaulichung, der theologischen Vertiefung und der christologischen Entfaltung des Osterbekenntnisses („Jesus wurde auferweckt“) und der Ostererfahrung („Er erschien“). Sie entspringen einem Bedürfnis in den jungen christlichen Gemeinden nach Konkretisierung des reichlich unkonkreten Zeugnisses von den Erscheinungen des Auferweckten.

Das „Sehen“ der Jüngerinnen und Jünger Jesu darf verstanden werden als eine von Gott gewirkte „Ein-sicht“: Dieser Jesus war kein Demagoge, sondern der authentische und autorisierte Bote und Gesandte Gottes, weil Gott selbst sich zu ihm bekannte. Indem er ihn von den Toten auferweckte, beglaubigte er sein Wirken. Viele Male und auf vielerlei Weise hatte Gott einst dem Volk Israel sich mitgeteilt, jetzt hatte er gesprochen durch den Mann aus Nazaret (vgl. Hebr 1,1); das wurde den Jüngern nun zur Gewißheit.

### III. „Wer ist dieser?“ (Mk 4,41)

#### 1. Vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus

##### „Wir verkündigen Christus als den Gekreuzigten“ (1 Kor 1,23)

Jesus hatte die Frohe Botschaft Gottes verkündet. In Gleichnissen und Bildreden hatte er von Gott gesprochen und war nicht müde geworden, ihn als einen barmherzigen, liebenden Vater zu schildern, der dem Verlorenen nachgeht und sich über die Bekehrung eines einzigen Sünders mehr freut als über 99 Gerechte, die der Umkehr nicht bedürfen. Mit Zeichenhandlungen hatte er „illustriert“, was dieses Reich meint und was es schon jetzt anfanghaft bringt: Heil für Menschen, die unter vielfältigen Unheilssituationen in dieser Welt leiden. Er hatte den Anbruch des Gottesreiches mit seiner Person verknüpft und darum die konsequente Nachfolge von seinen Jüngerinnen und Jüngern gefordert. Aber er hatte nichts über seine Person selbst, über sein „Wesen“ und die Art und Weise seiner Gottverbundenheit ausgesagt. Für jüdisches Denken war das auch zunächst irrelevant. Nicht das Sein, sondern das Handeln eines Menschen war von ausschlaggebender Bedeutung. Entscheidend war nicht, *wer* einer ist, sondern *was* einer *tut*.

Dennoch läßt schon das Markusevangelium erkennen, daß (zumindest in der Gemeinde des Markus) die Frage aufkam: „*Wer* ist doch dieser?“ (Mk 4,41). Diese Frage wurde mit zunehmendem Abstand vom historischen Jesusgeschehen immer drängender. Vor allem mit dem Eintritt des Christentums in die hellenistische Welt mußte eine befriedigende Antwort

gefunden werden. Es dauerte aber noch 400 Jahre, bis im Konzil von Chalkedon (451) nach langem und zähem Ringen eine „Definition“ zustande kam, die einen vorläufigen Abschluß der christologischen Fragestellung bedeutete: „Wir bekennen einen und denselben Christus, den Sohn, den Herrn, den Eingeborenen, der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht...Wir bekennen nicht einen in zwei Personen getrennten und zerrissenen, sondern einen und denselben einziggeborenen Sohn, das göttliche Wort, den Herrn Jesus Christus.“<sup>90</sup> Diese Formel ist das Ergebnis eines langwierigen Übersetzungsprozesses von der jüdischen in die hellenistische Denkwelt, von funktionalem zu kategorialen Denken, von biblischen Erfahrungsbegriffen zu Denkkategorien, die vornehmlich aus der griechischen Philosophie entnommen sind.

Im Folgenden sollen zunächst exemplarisch zwei Hoheitstitel vorgestellt werden, die biblisch-jüdischem Denken entnommen sind und die bereits im Zweiten Testament, aber auch noch in der heutigen Christologie einen herausragenden Platz einnehmen.

### *Messias*

„Messias“ bedeutet im Hebräischen „der Gesalbte“. Gemeint ist damit zunächst der König (1 Sam 2,10; 9,16 [Saul]; 16,3 [David]). Israel hatte sich der Einführung eines Königtums widersetzt (Ri 8,22f.), schließlich aber doch den immer wieder erhobenen Forderungen des Volkes nachgegeben (1 Sam 8,1-18). Für die äußere und innere Ausgestaltung des Königtums hatte man kräftig Anleihen bei der ägyptischen Königsideologie gemacht (vgl. Ps 2,7-8). Vorbehalte und teilweise eine regelrechte Opposition blieben aber bestehen (Ri 9,8-15). Das rührte wohl vor allem von den ambivalenten Erfahrungen her, die Israel im Lauf der Geschichte mit seinen einzelnen Königen machte.

So lassen sich schon relativ früh in den ersttestamentlichen Schriften Träume von einer idealen messianischen Zeit feststellen: die verschiedenen Ämter sollen nicht mehr allein in der Hand des Königs sein, sondern auf verschiedene Instanzen verteilt werden (Dtn 16,18-18,22), der König soll einen für das ganze Volk vorbildlichen Lebenswandel führen (Dtn 17,14-20), die Herrschaft soll gewaltlos sein (Jes 7,14-17; 9,1-6; 11,1-9 [sog. „messianisches Triptychon“]), eine „klassenlose Gesellschaft“ ist anzustreben (Ez 34,10-16).

Die Hoffnungen auf eine solche Idealzeit verdichten und kristallisieren sich im 2. und 1. Jahrhundert vor der Zeitenwende auf eine Idealperson, auf „den (kommenden) Messias“. Die Geburtsstunde der Gestalt dieses Messias ist die Zeit der Makkabäer (165-63 v.Chr.). Vor allem im (nichtkanonischen) äthiopischen Henochbuch finden sich sehr detaillierte Beschreibungen, wie die Messias-Gestalt aussehen wird. Aufschlußreich ist dabei ein Vergleich zwischen der ersten Textversion und einer späteren Überarbeitung. Während in jener davon die Rede ist, daß der Messias „ein Sohn der Nachkommenschaft der Mutter der Lebendigen“ ist (62,14), daß er sich auf den „Thron der Herrlichkeit“ setzen und daß ihm die „Summe des Gerichts“ übergeben wird, daß er „die Sünder und die, welche die Welt verführt haben, von der Oberfläche der Erde verschwinden läßt“, so daß „nichts Verderbliches mehr da sein wird“ (aethHen 69,27-29), erfolgt in der Bearbeitung eine Verschmelzung der (irdischen) Messiasgestalt mit dem himmlischen Menschensohn aus dem Danielbuch (7,13f.): „An jenem Tag wird mein Auserwählter auf dem Thron der Herrlichkeit sitzen,“ er „wird die Erde verwandeln“ und „sie zu einem Segen machen“ (aethHen 45,3.5; vgl. 48,10; 52,4 und

<sup>90</sup> J. Neuner/H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, hg.v.K.Rahner, Regensburg<sup>2</sup>1948, S.158

auch PsSal 17,4-9.21-25.32-34). Dieser apokalyptische Menschensohn-Messias ist nicht nur das Signal einer neuen Zeit, sondern eines neuen Äons: Er ist ein kosmischer Messias.<sup>91</sup>

Die hochgespannten messianischen Erwartungen zur Zeit Jesu sind aus dieser Literatur gespeist. Sie führen freilich zu unterschiedlichen Haltungen: die einen hofften mit Hilfe des erwarteten Messias auf ein baldiges gewaltsames Ende der verhaßten Römerherrschaft, die anderen resignierten angesichts der drückenden Übermacht der römischen Besatzer und erwarteten nur noch vom direkten Eingreifen Gottes eine Wende. Jesus lehnte es daher verständlicherweise ab, sich als Messias bezeichnen zu lassen. Daß es dennoch geschah und daß diese Prädikation ihm letztlich zum Verhängnis wurde, konnte er kaum verhindern (vgl. Mk 8, 27-30 parr; 15, 26.32).

Erst durch die Ostererfahrung wandelte sich das Messias-Verständnis. Nun sagten die Anhänger Jesu nicht mehr: Jesus ist der *Messias*, sondern: *Jesus* ist der Messias. Dieses neue, andere Verständnis fand später seinen Ausdruck in der Form des Doppelnamens „Jesus Christus“ (griech. Christós= der Gesalbte, lat. Christus). Die von Jesus angekündigte und in ihren Anfängen bereits erkennbare messianische Zeit, die Gottesherrschaft, hat nichts zu tun mit Gewaltausübung und mit Herrschaft von Menschen über Menschen, sie ist vielmehr „Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,17).

Es blieb allerdings die Erwartung einer baldigen Wiederkunft des auferweckten und in den Himmel aufgenommenen Messias Jesus, die vor allem auf dem apokalyptischen Gedankengut des Ersten Testaments beruhte. Die Apokalyptik (von griech: apokályptein= offenbaren) hatte ihre Blüte vom zweiten vorchristlichen bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert, also in der Zeit zwischen der Entstehung der Jesaja-Apokalypse (Jes 24-27) und des Buches Daniel bis zur Offenbarung des Johannes. Das apokalyptische Schrifttum bedient sich verschiedener literarischer Kleinformen (längst Verstorbene werden als Autoren angegeben - Henoch z.B.), schildert dramatische Visionen und Auditionen und verwendet geheimnisvolle Bilder und Zahlensymbole. Alle Schriften stimmen letztlich darin überein, daß sie das Offenbarwerden der Herrlichkeit und Macht Gottes, den großen Gerichtstag über alle Völker, den „Tag Jahwes“ (Am 5,18) erwarten. Was in der frühjüdischen apokalyptischen Literatur (aethiopisches Henochbuch, Psalmen Salomos) über den Menschensohn und Messias gesagt ist und von ihm erwartet wird, übertragen christliche Kreise auf den erhöhten Messias und Menschensohn Jesus: „In den Tagen nach der großen Not...wird man den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken des Himmels kommen sehen. Und er wird die Engel aussenden und die von ihm Auserwählten aus alle vier Windrichtungen zusammenführen“ (aus dem sogenannten „apokalyptischen Flugblatt“: Mk 13,24-27; vgl. Dan 7,13; Sach 2,10). Man wollte sogar wissen, daß Jesus selbst diesen Tag als unmittelbar bevorstehend angekündigt habe: „Diese Generation wird nicht vergehen, bis das alles geschieht“ (Mk 13,30; Mt 24,34; Lk 21,32), den genauen Zeitpunkt allerdings konnte auch er nicht nennen (Mk 13,32; Mt 24,36). Als sich die hochgespannten Erwartungen nicht erfüllten und die Parusie (griech.: parousía= Wiederkunft) ausblieb, kam eine allgemeine Ernüchterung auf. Man räumte eine „Zwischenzeit“ zwischen der Erhöhung Jesu und seiner Wiederkunft ein und stellte sich sogar besorgt die Frage, ob der Menschensohn, wenn er kommt, auf der Erde überhaupt noch Glauben vorfinden wird (Lk 18,18). Fast unbemerkt vollzog sich der Abbau der apokalyptischen Naherwartungs-Spekulation zugunsten einer personal-ethisch verstandenen immerwährenden Erwartung der Vollendung im Tod. Im Johannesevangelium geschieht das Gericht gar nicht mehr am Ende der Tage, sondern schon „jetzt“ - im Glauben oder Unglauben an „den Namen des einzigen Sohnes Gottes“ (Joh 3,18).

<sup>91</sup> vgl. dazu E. Zenger, Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in: W. Kasper (Hg.), Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf 1980, S.37-78

Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung tritt auch die Verwendung des mit apokalyptischen Erwartungen belasteten Menschensohn- und Messias-Titels in den Hintergrund und räumt vor allem im griechischen Raum einem anderen Hoheitstitel Priorität ein.

### ***Sohn Gottes***

#### **Sohn und Söhne Gottes im Ersten Testament**

Der Begriff „Sohn Gottes“ geht auf Vorgaben des Ersten Testaments zurück. Privilegierter „Sohn Gottes“ war in Israel zunächst der König. Er ist Gottes „erstgeborener Sohn“ und darum der „höchste unter den Herrschern der Erde“ (Ps 89,28). Solche politisch völlig unrealistischen und überzogenen Formulierungen sind nur zu verstehen auf dem Hintergrund des religiösen Selbst- und Erwählungsbewußtseins Israels.

Aber der Begriff bleibt nicht auf den König beschränkt. Auch das Volk sieht sich als „Gottes erstgeborener Sohn“ (Ex 4,22). Das Buch Ijob spricht im Zusammenhang mit der Schöpfung der Welt und der Erschaffung des Menschen vom „Jubel aller Gottessöhne“, zu denen auch der „Satan“ gehört (Ijob 38,7; 1,6).

Im Buch der Weisheit schließlich wird jeder Gerechte als „Sohn Gottes“ tituiert (Weish 2,18; 5,5).

#### **Jesus und Gott, der Vater**

Jesus hebt in seiner Botschaft vom angebrochenen Gottesreich vor allem jene Aspekte des Gottesbildes hervor, die schon im Ersten Testament unter der Metapher „Vater“ bzw. „Mutter“ vorgegeben waren. In seinen Gleichnissen veranschaulicht und verstärkt er diese Erfahrung noch weiter. Gott, der Vater, versagt sich nicht dem dringenden Hilferuf der Menschen (Lk 11,5-8); er verhilft den Bedrängten zu ihrem Recht (Lk 18,1-8); er läßt die Niedergeschlagenen nicht im Stich (Lk 10,29-37); er ladet die Armen und Krüppel, die Blinden und Lahmen, ja „die Leute“ schlechthin zum großen Festmahl (Lk 14,15-24); er schaut nicht auf das Ansehen der Person, sondern auf ein ehrliches und bescheidenes Herz (Lk 18,9-14); er geht den Ausgeflipten voller Liebe entgegen (Lk 15,11-32); er kümmert sich sogar um die hoffnungslosesten Fälle (Lk 15,3-7); er erwartet freilich auch Rechenschaft über die eigene Arbeit mit den geschenkten Talenten (Mt 25,14-30). Zu diesem Gott kann man vertrauensvoll beten und ihm auch die alltäglichen Anliegen sagen: „Vater unser...“ (Mt 6,9). In einem Doppelgleichnis vergleicht Jesus schließlich ausdrücklich Gott mit einem Mann *und* einer Frau: Gott ist wie eine guter und verständnisvoller Vater *und* wie eine umsichtige und fürsorgende Hausfrau (Lk 15,8-10).

Dabei fällt jenen, die die Worte Jesu und die ganze Art und Weise seiner Gottesrede hören, das vertraute und innige Verhältnis auf, das er im Umgang mit Gott an den Tag legt. In der Anrede bevorzugt er die Metapher „Vater“ und verwendet dafür offenbar häufig das familiäre aramäische Wort „abba“ (=Vater) anstelle der auch im offiziellen Kult verwendeten Formel „abínu“ (hebr.= unser Vater). Es gibt zwar nur ein einziges direktes und in seiner historischen Zuverlässigkeit nicht einmal gänzlich sicheres Zeugnis dafür (Mk 14,36), aber die Tatsache, daß dieses aramäische Fremdwort in den griechischen Text des Markusevangeliums aufgenommen wurde und daß es darüber hinaus auch noch zweimal von Paulus verwendet wird (Gal 4,6; Röm 8,15), zeigt, daß diese schlichte Form der Gottesanrede ganz offensichtlich seinen Zeitgenossen aufgefallen war und daß sie unter den Christen der Anfangszeit „Schule“ gemacht hatte. Jesus bekundet damit in gleicher Weise die Liebe und die Zärtlichkeit Gottes und seine eigene vertrauensvolle, liebende Hingabe an ihn.

In der weiteren christologischen Reflexion, wie sie sich etwa im Johannesevangelium widerspiegelt, führt das dann zu der Aussage, daß in der Gestalt Jesu Gott selbst sichtbar wird. Wer Gott, den Vater, „sehen“ will, braucht nur auf Jesus, den Sohn, zu schauen (Joh 14,8-14).

### **Jesus, der Sohn (Gottes)**

#### *Funktionales Verständnis*

Nicht wenige Christen messen dem Titel „Sohn Gottes“ in bezug auf Jesus von Nazaret eine Bedeutung zu, die ihm ursprünglich gar nicht zukam. Jesus wird in den zweittestamentlichen Schriften so bezeichnet, um seine herausragende Stellung zu beschreiben.

Dabei konnte man anknüpfen an die ersttestamentlichen Vorstellungen vom König, der bei seiner Inthronisation zum „Sohn Gottes“ eingesetzt wird. Paulus sieht Jesus als Nachkommen Davids, „der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten“ (Röm 1,4; vgl. Apg 2,36). Die nach dem Tod des Paulus (64 oder 67) verfaßten Evangelien verlegen diese Einsetzung an den Beginn der öffentlichen Tätigkeit Jesus und lassen in den Taufperikopen (Mk 1,9-11; Mt 3,13-17; Lk 3,21-22) eine Stimme aus den Himmeln sprechen: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe“. Hier klingt nicht nur Ps 2,7 an („Er sprach zu mir: Mein Sohn bist du. Heute habe ich dich gezeugt“), sondern auch das erste Lied vom Gottesknecht: „Seht, das ist mein Knecht, den ich stütze; das ist mein Erwählter, an ihm finde ich Gefallen“ (Jes 42,1). „Man wird sich den Werdegang der 'Sohn-Gottes-Prädikation'...so vorstellen müssen, daß zunächst das Auferstehungsgeschehen der theologische Ausgangspunkt gewesen ist und als solcher immer verstanden wurde. Im Zuge einer Rückbesinnung und Einbeziehung der Vita Jesu wurde dann auch die ganze Tätigkeit Jesu unter dieses Prädikat und unter seinen Anspruch gestellt. So lag es nahe, bis zur Taufe Jesu, die Anfang der öffentlichen Tätigkeit ist, zurückzugehen, und von dort aus, in dem Maße, wie man die Kindheit einbezog, auch auf den Anfang des irdischen Lebens in der Geburt zurückzublicken.“<sup>92</sup> Jesus selbst hat sich nicht als „Sohn Gottes“ bezeichnet. Das hätte wegen der engen Beziehung dieses Titels zur Messias-Prädikation erhebliche politische Komplikationen mit sich gebracht.

Manche Exegeten sind der Meinung, daß Jesus von sich als „dem Sohn“ gesprochen hat. Dafür gibt es zwei Belegstellen in den Evangelien. Die eine findet sich bei Markus: „Jenen Tag und jene Stunde (der Parusie) kennt niemand, auch nicht die Engel im Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater“ (Mk 13,32). Das Wort könnte deswegen von Jesus selbst stammen, weil die Bezeichnung „der Sohn“ zwar eine Sonderstellung im Vergleich zu allen anderen Menschen andeutet, ihn aber auch von Gott abhebt und so jedenfalls keine abschließende, einfach zu übernehmende Formel - wie etwa „der Sohn Gottes“ - darstellt; die Begrenzung des Wissens Jesu, die sich in dem Wort ausdrückt, hat denn auch die Gemeinde später in einige Verlegenheit gebracht.

Auch im sogenannten Jubelruf Jesu ist von „dem Sohn“ die Rede: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“ (Mt 11,25-27; Lk 10,21 f.). Jesus tritt hier in die Fußstapfen der göttlichen Weisheit. Er ist, wie die Weisheit, Gegenstand der göttlichen Erkenntnis (vgl. Sir 1,8-10; Weish 8,3; Spr 8, 22-30) und erkennt umgekehrt in einzigartiger Weise den Vater (vgl. Weish 9,4-8.11).<sup>93</sup> Vielleicht liegt hier auch

<sup>92</sup> J. Ernst, *Anfänge der Christologie* (SBS 57), Stuttgart 1972, S.24 f.

<sup>93</sup> ebd., S.25 f.

der Anknüpfungspunkt für die von manchen frühchristlichen und mittelalterlichen Theologen vorgenommene Gleichsetzung Jesu mit der (weiblichen) Sophia.

Da Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien sonst aber nie von sich als „dem Sohn“ gesprochen hat und da sich hier schon eine für die synoptischen Evangelien ungewöhnlich hohe Christologie widerspiegelt, könnte auch dieses Wort in einer Gemeinde entstanden sein, die - wie etwa das palästinische Judentum - hellenistisch beeinflusst war.<sup>94</sup> Wenn Jesus von sich als dem „Sohn Gottes“ oder „dem Sohn“ gesprochen hätte, dann wäre das wohl nur im Rahmen des von den ersttestamentlichen Schriften her vorgegebenen funktionalen Verständnishorizontes geschehen, daß er nämlich aus dieser Berufung und Sendung die praktische Konsequenz der befreienden Botschaft von der Liebe Gottes und seiner helfenden, ermutigenden, aufrichtenden Tat ableitete.

### **Frage nach dem „Wesen“**

Ob Einsetzung zum Gesalbten Gottes oder Berufung zum weisheitlichen Mittler der göttlichen Offenbarung - immer geht es um die *Funktion* Jesu, um sein Handeln, nicht aber um das Geheimnis seiner Person, um sein „Wesen“. Die entscheidende „Glaubensschwelle“ liegt nach Rudolf Bultmann an der Stelle, wo die christliche Verkündigung in den hellenistischen Kulturraum vorstößt und dort im Mythos des „Gott-Menschen“ die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen für ein Verständnis des Titels im Sinn einer *Wesensaussage* ermöglicht.<sup>95</sup> Freilich sind die Wurzeln für diesen Umdenkprozeß bereits grundgelegt in den Ostererfahrungen der Jünger; doch dieser Prozeß von der funktional-soteriologisch verstandenen zur metaphysisch-essentiell gedeuteten Sohn-Gottes-Prädikation ist langwierig und in den Schriften des Zweiten Testaments allenfalls ansatzweise erkennbar.

Zuerst ist es wohl der als jüdischer Theologe ausgebildete Paulus, der den Titel „Sohn Gottes“ auf Jesus anwendet. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß er dabei über das vom Ersten Testament gegebene Vorverständnis nicht wesentlich hinausgeht.<sup>96</sup> Wenn Paulus von der Sendung des Sohnes spricht (Röm 8,3 ff.), dann ist zunächst einmal anzunehmen, „daß das Senden des Sohnes vor dem Hintergrund der Sendung der Propheten vor ihm verstanden werden muß“ (vgl. Jes 6,8).<sup>97</sup> Denn Jesus, den Gott sandte, als die Zeit „erfüllt war“, ist „geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt“ (Gal 4,4). Wie der ersttestamentliche Gottesknecht (vgl. die sog. Gottesknechtlieder bei Deuterocesaja: Jes 42,1-7; 49,1-9; 50,4-9; 52,13- 53,12), den Gott schon im Mutterleib berufen, den er erwählt und an dem er Wohlgefallen gefunden hat (Jes 49,1; 42,1), der mißhandelt und zum Schlachten geführt wurde (Jes 53,7) und der die „Sünden der vielen“ (Jes 53,12) trug, so hat Gott auch diesen seinen eigenen „Sohn“ nicht verschont, sondern „ihn für alle hingegeben“ (Röm 8,32). „‘Sohn Gottes’ ist Jesus als der menschlichste der Menschen, der ebendamit auch den dunklen Begriff ‘Gott’ ins Menschliche übersetzte. Von daher wird es wohl verständlich, daß die Bezeichnung ‘Sohn Gottes’ eine überragende Bedeutung bekam, wenn sie auch durch die metaphysische Interpretation eine sehr einseitige Ausprägung erfuhr. Denn der Akzent der mitmenschlichen Solidarität Jesu, der in diesem Begriff ebenfalls liegt - Paulus spricht vom ‘Erstgeborenen unter vielen Brüdern’ (Röm 8,29; vgl. auch Hebr 2,11 ff.) - , kam dabei doch entschieden zu kurz“ (J. Blank<sup>98</sup>).

<sup>94</sup> vgl. E. Schweizer, Das Evangelium nach Markus. Neues Testament Deutsch. Bd. 1, Göttingen 1967, S.160

<sup>95</sup> R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29, Göttingen 1964, S.172

<sup>96</sup> vgl. zum folgenden: B.van Jersel , „Sohn Gottes“ im Neuen Testament, in: Concilium 1982, S.182-193

<sup>97</sup> ebd., S.189

<sup>98</sup> J. Blank, Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz, Freiburg/Basel/Wien 1972, S.86

Der Gedanke an eine Präexistenz Jesu wird nahegelegt durch zwei Stellen aus dem Philipper- und dem ersten Korintherbrief: „Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein“ und „Einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (Phil 2,6; 1 Kor 8,6). Die Reflexion könnte, in Konsequenz aus der Gleichsetzung Jesu mit der Sophia, gespeist sein von der ersttestamentlichen Weisheitsspekulation, nach der die Weisheit „im Himmel wohnt“ (Sir 24,4); Gott teilt den Thron mit ihr (Weish 9,10). Sie könnte auch ähnlich verstanden sein wie die „Präexistenz“ aller Menschen in Jahwe, dem ewigen Ich-bin-da-für...(die Menschen).<sup>99</sup> Darüber hinaus sprach rabbinische Theologie wichtigen Größen der Heilsgeschichte Präexistenz vor der Erschaffung der Welt zu; so dem Gesetz und dem Namen des Messias.<sup>100</sup> Nicht auszuschließen sind auch Einflüsse der Gnosis, die mit dem Mythos vom Urmensch-Erlöser eine Gestalt kennt, die ihre göttliche „obere“ Geistwelt verläßt, um die Seelen der Menschen, die aus der Lichtwelt in die „untere“ Welt, in die Materie abgesunken sind, zu sammeln und zu erlösen. Keine der Aussagen gibt freilich etwas her für die Bestimmung einer „Wesensgleichheit“ Jesu mit Gott, dem Vater. Sie würde in deutlicher Spannung stehen zu dem Gedanken, daß Jesus das „Ebenbild Gottes“ ist (2 Kor 4,4.6).<sup>101</sup>

Nun könnte man verweisen auf die Theologie des Johannesevangeliums - rund 50 Jahre später verfaßt als die Paulusbriefe. Johannes erkennt in Jesus den von Gott Gesandten, der „durch seine Herkunft Gott näher steht als jeder andere und Gott auch eng verbunden bleibt.“<sup>102</sup> Aber nirgends ist davon die Rede, daß Jesus mit Gott wesensgleich sei. Dafür können auch nicht jene Stellen im johanneischen Schrifttum herangezogen werden, in denen Jesus als (ein) „Gott“ bezeichnet wird (Joh 1,1; 1 Joh 5,20<sup>103</sup>); denn an anderen Stellen ist ebenso deutlich der Unterschied zu Gott herausgestellt. Jesus selbst sagt von sich: „Der Vater ist größer als ich“ (Joh 14, 28); und er bekennt, dem „Sohn“ sei es „gegeben, das Leben in sich zu haben“ (Joh 5,26). „Die Doppeldeutigkeit, die dadurch entsteht, sollte klar daran erinnern, daß derjenige, der Jesus Gott nennt, genauso sehr und vielleicht noch mehr in Bildern spricht wie derjenige, der ihn Lamm, Weg, Wahrheit, Leben, Licht, Weinstock und Brot nennt.“<sup>104</sup>

Ersttestamentlich-orientalisches Denken weiß die metaphorische Redeweise richtig zu deuten. Bilder werden als (Ab-)Bilder einer in ihnen sich darstellenden oder zur Darstellung gebrachten Realität verstanden, nicht aber als die Realität selbst. Das gilt für die Metaphern „Vater“ für Gott und „Sohn Gottes“ für den König im Ersten Testament und „Gott“ und „Gottes Sohn“ im Zweiten. Dennoch besitzen (Ab-)Bild oder Ebenbild die gleiche Würde und Autorität wie die hinter ihnen stehende Wirklichkeit, die sie repräsentieren. „So kann ich ihn (Jesus) das Antlitz oder Gesicht Gottes, aber auch Wort oder Sohn Gottes nennen. Mit all diesen Bildbegriffen ist für mich das einzigartige Verhältnis Gottes zu Jesus und Jesu zu Gott ausgedrückt: seine Bedeutsamkeit als Gottes Offenbarer“ (H. Küng<sup>105</sup>).

<sup>99</sup> vgl. F. Mussner, Ursprünge und Entfaltung der neutestamentlichen Sohneschristologie. Versuch einer Rekonstruktion, in: L. Scheffczyk (Hg.), Grundfragen der Christologie heute, Freiburg/Basel/Wien 1975, S.77-113, hier: S.103

<sup>100</sup> vgl. K.H. Schelkle, Paulus. Erträge der Forschung 152, Darmstadt 1981, S.180 f.

<sup>101</sup> B.v. Jersel, „Sohn Gottes“ im Neuen Testament, in: Concilium 1982, S.190

<sup>102</sup> ebd., S.191

<sup>103</sup> Der griechische Urtext bringt auffälligerweise hier vor „theós“ (Gott) nicht den Artikel „ho“ („der“), obwohl das an den Stellen, die von „Gott“-„Vater“ sprechen, immer geschieht: vgl. Joh 3,16. 33; 4,24 u.ö.

<sup>104</sup> B.v. Jersel, „Sohn Gottes“ im Neuen Testament, in: Concilium 1982, S.192

<sup>105</sup> H. Küng, Existiert Gott?, München 1978, S.750

Ein gutes Beispiel für das hier Gemeinte liefert der Botenspruch, wie er in den ersttestamentlichen Schriften und besonders bei den Propheten anzutreffen ist: „So spricht Gott:..“ bzw. „...Spruch des Herrn“ (vgl. Gen 32,4-6; Jes 31,4-9 u.ö.). Der Überbringer einer Botschaft hatte sich dabei an eine bestimmte Redeform zu halten; er hatte im Ich-Stil des Auftraggebers zu sprechen, so, als ob dieser persönlich mit dem Empfänger der Botschaft rede. Der Bote erschien als Repräsentant der ihn sendenden Macht und realisierte deren Anwesenheit.

In den Schriften des Zweiten Testaments tritt Jesus als der bevollmächtigte Repräsentant Gottes auf. Johannes der Täufer sagt über ihn: „Er, den Gott gesandt hat, verkündet die Worte Gottes“ (Joh 3,34). Und im sogenannten hohepriesterlichen Gebet läßt der Verfasser des Johannesevangeliums Jesus sprechen: „Die Worte, die du mir gegeben hast, gab ich ihnen, und sie haben sie angenommen. Sie haben wirklich erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sie sind zu dem Glauben gekommen, daß du mich gesandt hast“ (Joh 17,8).

„Der Sohn Gottes ist der von Gott Gesandte, der letzte Bote, der aber auf eine andere Weise gesandt ist und einer anderen Ordnung angehört, als diejenigen, die ihm vorangingen. Er gleicht Gott mehr und ist auch mehr mit ihm verbunden als jeder andere, obwohl er dennoch oder vielleicht gerade deswegen nicht verschont wird und man ihm das Leben nimmt. Gott rächt und bestätigt ihn aber: Er wird in der neuen Heilsordnung Gottes der Eckstein“ (Bas van Jersel<sup>106</sup>).

### ***Der Entwicklungsprozeß der Christologie bis zum Konzil von Chalkedon (451)***

Bereits in den Evangelien ist von Markus zu Johannes hin ein klarer Trend zur Deutung und Interpretation der Gestalt Jesu, zur „christologischen Karriere des Jesus von Nazareth“ (P. Hoffmann<sup>107</sup>) erkennbar: die (theologisch durchaus nicht unreflektierte) *Erzählung* der Jesusgeschichte bei Markus (und in seinem Gefolge bei Matthäus und Lukas) weicht der *Reflexion*, die freilich Jesus als direkte Rede in den Mund gelegt wird; jüdisch-biblische Begrifflichkeit wird ergänzt oder sogar ersetzt durch Begriffe der griechischen Philosophie (vgl. Logos bei Johannes). Dieser Prozeß, der in der relativ kurzen Zeit zwischen der Abfassung des Markus- und des Johannesevangeliums rasch vorangetrieben wird, setzt sich in den folgenden ca.350 Jahren über das Konzil von Nikaia (325) bis zum Konzil von Chalkedon (451) fort. Dabei geht es in zunehmendem Maße um die Frage der Zuordnung und der Beziehung des Menschen Jesus von Nazaret zu Gott. Es sind vor allem zwei extreme Positionen, die immer wieder zu heftigen christologischen Auseinandersetzungen führen: das (einseitige) Hervorheben der menschlichen und das (einseitige) Hervorheben der göttlichen Seite. Für den hellenistischen Menschen läßt sich die Botschaft von Jesu universaler Heilsmittlerschaft aufgrund der Vorgaben platonischer Philosophie nur mit Hilfe des Gedankens seiner göttlichen Herkunft plausibel machen. Nicht etwa das „göttliche Wesen“ Jesu und eine tendenzielle Divinisierung bereiten dem griechischem Denken Probleme, sondern der historische Jesus, sein konkretes Menschsein, vor allem sein Todesgeschick. Den Hintergrund dieser Vorstellung liefert das gnostische Gedankengut, das durch einen strengen Dualismus gekennzeichnet ist. Man unterscheidet scharf zwischen dem (guten) göttlich-geistigen und dem (schlechten) materiell-körperlichen Bereich, auf den alle Übel zurückgeführt werden. Dieser Dualismus teilt auch die Person Jesu in einen unsichtbaren, „himmlischen Christus“ und einen sichtbaren, leidensfähigen, „irdischen“ Jesus.

<sup>106</sup> B.v. Jersel, „Sohn Gottes“ im Neuen Testament, in: Concilium 1982, S.192 f.. Vgl zum Ganzen: N. Scholl, Auf den Spuren des dreieinen Gottes, Weinheim 1994

<sup>107</sup> P. Hoffmann, Zur Problematik der christologischen Karriere des Jesus von Nazareth, in: ders., Studien zur Frühgeschichte der Jesusbewegung (SBA 17), Stuttgart 1994, S.257-272

451 versucht das Konzil von Chalkedon, diese gefährliche Aufteilung zu überwinden und eine ausgewogene Linie zwischen Trennungs- und Einigungschristologie zu finden. Es spricht von „einer Person in zwei Naturen - unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert.“ Aus der Sicht heutiger Theologie bedeutet diese Einigungsformel zwar ein „Ende“ des Ringens um eine Bestimmung des Ineinander und Zueinander von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus - eine Frage, die sich dem Christentum beim Übergang in die griechische Denkwelt stellte und der es sich nicht entziehen konnte. Es ist aber nicht zu verkennen, daß das christologische Dogma notwendigerweise dadurch zeitbedingte Einseitigkeiten und Blickverengungen im Gefolge hatte.<sup>108</sup>

- Die verwendeten Begriffe (v.a. „Person“ und „Wesenheit“) waren schon auf dem Konzil nicht eindeutig geklärt, so daß jede theologische Schule daraus schöpfen konnte, was ihr dienlich erschien. Inzwischen hat sich der Personbegriff von damals geradezu ins Gegenteil gekehrt.
- Die Christologie des Konzils ist eine „herabsteigende“ Christologie: das ewige Wort Gottes steigt zu unserer Wirklichkeit herab. Damit ist die Gefahr einer übertriebenen Vergöttlichung des Menschen Jesus von Nazaret gegeben.
- Das Konzil bringt eine statische Beschreibung der Konstitution des Gott-Menschen mit Hilfe philosophischer Kategorien. Die biblische Dynamik des Wirkens Jesu und seines Heilshandelns treten in den Hintergrund. Der Schwerpunkt der Besinnung wird auf den Augenblick der Menschwerdung verlegt. Es unterbleibt die Berücksichtigung und Würdigung der Geschichte Jesu.
- Die Rede von den „zwei Naturen“ drückt eine Unterscheidung nach Art einer statischen Nebeneinanderstellung aus. Diese Dualität birgt die Gefahr des Dualismus: Göttliche und menschliche Natur werden nicht ineinander, sondern nebeneinander gedacht. Darüber hinaus nährt sie auch das Mißverständnis, als könne man Göttliches und Menschliches unter denselben Begriff fassen.
- Der Gottesvorstellung des Konzils trägt unvermeidlich die Züge damaligen Denkens: die göttliche Wirklichkeit wird erfahren als hoch erhaben über unsere menschliche Situation und als dieser Situation entgegengesetzt. Gottes Wesen wird als ewig, allmächtig, unveränderlich, unabhängig, leidensunfähig und unbeweglich beschrieben - mit den bekannten negativen Folgen bis in die Gegenwart hinein.
- Die Unterscheidung zwischen „Gottheit“ und „Menschheit“ erweckt den Eindruck, als könne man mit Bestimmtheit feststellen, was an Jesus menschlich und was göttlich gewesen sei. Von dieser Problematik abgesehen, gerät ein Wesenselement der biblischen Epiphaniechristologie in Vergessenheit: daß Gott sich in einem gewöhnlichen, „normalen“ Menschenleben, im Leben, Leiden und Sterben des Menschen Jesus geoffenbart hat. Das heißt: „Seit dem Konzil von Nikaia wurde ein bestimmtes christologisches Modell - das johanneische - in einer sehr begrenzten Richtung zur Norm erhoben, und in Wirklichkeit hat allein diese Tradition in den christlichen Kirchen Geschichte gemacht. Dadurch kamen die Möglichkeiten des synoptischen Modells in der Geschichte nicht zu ihrem Recht; das Modell wurde in seiner Dynamik gehemmt und begann zu den 'vergessenen Wahrheiten' des Christentums zu gehören...Die einseitige Entscheidung hat auf Dauer zu Aporien geführt, die auf dem einmal eingeschlagenen Weg kaum zu lösen sind. Gerade deshalb verlangt sie nach neuer kritischer Erinnerung an vor-nizäische Tendenzen, wodurch nicht die alte Entscheidung, aber ihr einseitiger Akzent und ihr Verschweigen komplementärer, wesentlicher Aspekte ungeschehen gemacht werden“ (E. Schillebeeckx<sup>109</sup>).

Die Wirkungsgeschichte von Chalkedon zeigt, daß der auferweckte und von Gott verherrlichte Jesus sehr nahe (zu nahe?) an Gott herangerückt wird - nicht selten zum Nachteil für den bedrängenden und herausfordernden Anspruch der Botschaft des Mannes aus Nazaret. „Einseitige Vergöttlichung Jesu, d.h. ihn ausschließlich auf Gottes Seite verweisen, heißt in der Tat, einen historisch lästigen Menschen und Spielverderber und eine gefährliche Erinnerung an eine provozierende, lebendige Prophetie aus unserer Geschichte beseitigen - auch eine Art, Jesus als Propheten Schweigen aufzuerlegen!“ So sieht es der flämische Theologe Edward Schillebeeckx.<sup>110</sup> Ein Jesus, der aller Erdschwere entrückt ist, hat den

<sup>108</sup> vgl. zum folgenden: F.J. Schierse, Christologie, Düsseldorf 1979, S.126 f.

<sup>109</sup> E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg/Basel/Wien<sup>3</sup> 1975, S.504 f.

<sup>110</sup> E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg/Basel/Wien<sup>3</sup> 1975, S.596; Noch schärfer formuliert der Neutestamentler Fridolin Stier: „Jesus ist nicht nur am Kreuz, er ist auch - zum zweiten Mal - im christologischen Dogma gestorben.“ (F. Stier, An der Wurzel der Berge, Freiburg/Basel/Wien 1984, S.207)

Menschen „hier unten im irdischen Jammertal“ nicht viel zu sagen. Wer allzu hoch oben sitzt, ist vom konkreten Alltagsgeschehen zu weit weg. Sein Anspruch ist nicht mehr vernehmbar. Der riesige Abstand „verdünnt“ seine Einflußnahme.

### ***Richtiges Verständnis der christologischen Titel***

Die Christologie muß dem falschen Dilemma zwischen einer „Jesulogie“, die in Jesus den Gottesbezug ausblendet und in ihm nur ein Modell humanen Lebens sieht, und einer überhöhten Christologie, wie sie Edward Schillebeeckx beschreibt, zu entgehen suchen. Das wird nicht zu erreichen sein ohne gründliche Rückbesinnung auf die Bibel und ohne die Überprüfung christologischer Aussagen auf ihre Zugänglichkeit für kritisches Denken. Dabei müßte aufgezeigt werden, wie und inwiefern auch schon die Sätze der christlichen Tradition gewissermaßen „von unten“, aus Erfahrung, entstanden sind und daß auch die mythischen, scheinbar über jenseitige Zusammenhänge informierenden christologischen Aussagen nichts anderes sind als Versuche der jeweiligen Kulturen, mit den Mitteln ihres Denkens und ihrer Sprache die Heilsbedeutung Jesu zum Ausdruck zu bringen. Keine Christologie ist „kontextfrei“, keine kann allein aufgrund ihrer besonderen Inkulturation eine Art Primat gegenüber anderen besitzen.

Basis aller Bekenntnisinhalte ist die Heilssehnsucht und Heilserfahrung von Menschen.<sup>111</sup> Auf diesen Ursprung zurückgeführt könnten vielleicht Kriterien sichtbar werden, die es ermöglichen, Chiffren zu finden, um die „Sache“ der (damaligen) Christologie unverfälscht und unverkürzt in die Gegenwart zu übersetzen. Daher suchen Theologen heute (ähnlich wie in der Zeit bis zum Konzil von Chalkedon) in der Richtung eines „Kontextualisierungsmodells“, um bei Wahrung der verbindlichen christologischen Tradition den Bedürfnissen auch heutiger Menschen nach kultureller Identität entgegenzukommen. Denn das Evangelium von Jesus, dem Bringer eschatologischen Heils für alle Menschen, ist seinem Wesen nach „transkulturell“, wenngleich es schon in seinen Anfängen in je bestimmten und begrenzten Kulturen „kontextualisiert“ wurde.

Einige Theologen versuchen, die begriffliche Problematik der christologischen „Hoheitstitel“ dadurch zu entschärfen, daß sie in ihnen vor allem den bekenntnishaften Ausdruck persönlicher oder gemeinschaftlicher Erfahrung mit Jesus, seiner Botschaft und seinem Ruf zur Nachfolge sehen. Die literarisch-symbolisch zu verstehenden Titel hätten eine ähnliche Funktion wie die „Übertreibungen“ Liebender, die einander versichern, daß sie „einmalig“, „einzigartig“ oder „Herzenskönig“ seien; sie wollen damit nichts anderes als ihre Zuneigung und Hingabe zum Ausdruck bringen. Sie wollen kundtun, was ihr Partner bzw. ihre Partnerin für sie bedeutet, ohne damit etwa zu beanspruchen, daß diese Eigenschaften oder Qualitäten einzig und allein auf ihn bzw. sie zutreffen und nicht auch auf andere Personen.

Für „wirkungsvoller“ und der schockierend-provozierenden Botschaft Jesu angemessener werden von manchen Theologen auch jene „Titel“ gesehen, die ebenfalls in den Evangelien stehen und die teilweise auch in einem literarisch-symbolischen Sinn zu verstehen sind: Spinner (Mk 3,21), Säufer und Fresser (Mt 11,18 f.; Lk 5,33 f.), Freund der Zöllner und Sünder (Mt 11,19; Lk 7,34), Diener (Mk 10,45), Bruder (Mt 25,40; 28,10).

Für manche, vor allem jüngere Zeitgenossen mag über diese theologisch gänzlich unerwarteten „Titel“ ein neuer Zugang zur Gestalt Jesu „von unten“ möglich sein, der sich dann in Richtung auf eine kritische Befragung der „Hoheitstitel“ verlängern läßt:

---

<sup>111</sup> vgl. K.H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*, München 1986

### *Praktisch-konkrete Christologie*

Eine weitere Aufgabe heutiger Christologie ist es, konkrete Perspektiven einer Nachfolge Jesu in der Gegenwart aufzuzeigen. Vor allem die lateinamerikanische Befreiungstheologie müht sich darum. Verkündigung des Kreuzes heißt für Leonardo Boff, „sich dafür engagieren, daß Liebe, Friede, Brüderlichkeit, Offenheit Gott gegenüber und Hingabe an ihn heute auf der Welt weniger behindert werden. Dies schließt auch die Anklage von Situationen, Idealen, Ideologien und konkreten Formen der Praxis ein, die Haß, Uneinigkeit und Atheismus hervorrufen. Und dies schließt auch die Verkündigung und Verwirklichung in einer engagierten Praxis der Liebe, der Solidarität, der Gerechtigkeit in den Familien, im Erziehungswesen, im Wirtschaftssystem, in den politischen Bereichen mit ein.“<sup>112</sup>

## 2. Jesus, der Erlöser

### **„Er hat sein Volk besucht und ihm Erlösung geschaffen“ (Lk 1,68)**

Aus dieser Perspektive läßt sich ein neuer Zugang gewinnen zu der Frage, was eigentlich gemeint ist, wenn Jesus als „Erlöser“ bezeichnet wird, der „am Kreuz gestorben ist, um uns von unseren Sünden zu erlösen.“ Die verbreitete traditionelle Auffassung, daß Jesus durch seinen Tod die Sünden der Welt gesühnt und dem erzürnten Gott dadurch unendliche Genugtuung geleistet habe (Anselm von Canterbury, +1121) wirkt heute eher abstoßend. Ein rachedurstiger Gott, der sich nur um den Preis des blutigen Opfertodes seines einzigen Sohnes versöhnen läßt, erregt Widerwillen und Abscheu.

Der historische Jesus hat nie den Anspruch erhoben, ein „Erlöser“ zu sein. Aber er hat den Menschen seiner Zeit eine Erfahrung vermittelt vom befreienden Handeln eines Gottes, der als „Jahwe“ den Menschen heilend und helfend nahe sein will - in der Zuwendung zu den Armen, Kranken und Besessenen, den Deklassierten und an den Rand Gedrängten, zu Frauen und Kindern, Zöllnern und Sündern, aber auch zu jenen Menschen, die den Götzen des Diesseits verfallen sind, und zu den in ihrer Gesetzesgerechtigkeit verhärteten „Frommen“.<sup>113</sup> Sein Heilshandeln bedeutet gleichzeitig die Kritik an bestehenden Unheilsverhältnissen und Unrechtsstrukturen. Die herrschenden Verhältnisse des Zwanges und der Gewalt werden in Frage gestellt, indem sie mit jener anderen Welt Gottes konfrontiert werden, die in der Befreiung Israels aus ägyptischer Knechtschaft seinen Anfang genommen hatte und an die durch die Forderungen der Propheten immer wieder erinnert wurde. Jesus ermunterte andere, es ihm (und dem befreienden Jahwe) gleich zu tun. Seine Jüngerinnen und Jünger forderte er auf: „Geht und verkündet: Das Himmelreich ist nahe. Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus!“ (Mt 10,7f.). Sein Heilshandeln sollte keine Episode bleiben. Es sollte weitergeführt werden bis zu jenem Tag, da Gott endgültig die Tränen abwischen wird (vgl. Jes 25,8).

Einen neuen Schub und eine Universalisierung des befreienden Anfangs Jesu bedeutet die Erfahrung des Kreuzestodes und der Auferweckung Jesu. Der gewaltsame Tod Jesu hatte gezeigt, wie bedrohlich und lebensgefährlich die Mächte der Unfreiheit und der Unterdrückung sind. In der Auferweckung Jesu erweist sich Gott nun endgültig als Jahwe. „Indem er gerade diesen Jesus in der Vorwegnahme der endgültigen Totenerweckung dem Tode entreißt, wird deutlich, was Gottes eschatologisches Heilshandeln meint: die endgültige Rettung aller Verlorenen. Jesus selbst wird aber damit zur alles entscheidenden Heilsgestalt der

<sup>112</sup> L. Boff, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg/Basel/Wien 1986, S.357f.

<sup>113</sup> vgl. zum folgenden: P. Hoffmann, Er ist unsere Freiheit. Aspekte einer konkreten Christologie, in: Bibel und Kirche 1987, S.109-115

Geschichte... Erlösung betrifft Welt und Geschichte als Ganze; ihr entspricht darum allein eine christliche Praxis, die in allen Dimensionen menschlicher Existenz diesem Anspruch Gehorsam leistet. Der Christ steht den Mächten dieser Welt frei gegenüber; dank seines Glaubens weiß er, daß ihre Herrschaft begrenzt und überwindbar ist. Sie haben ihre Faszination für immer verloren. 'Die Welt ist kein Gespensterhaus, denn wir wissen, wer die Kriegsverbrecher sind'“ (B. Brecht<sup>114</sup>).

„Erlösung der Welt“ wird damit zur bleibenden und unabdingbaren Aufgabe aller, die sich in die Nachfolge Jesu begeben. Christlich verstandene Arbeit an der „Erlösung“ bedeutet - wie bei Jesus - auch die Kritik an sündhaften Strukturen, an falschen Versprechungen vom (unter Zwang und Gewaltanwendung zu errichtenden) „Paradies auf Erden“, aber auch an verschiedenen Formen gelebten Christentums, die, obwohl von Menschen geschaffen, als „göttlich“ und damit „unaufgebbar“ hingestellt werden.

Prinzipiell behält das Gültigkeit, was Karl Rahner 1982 als eine Art „Herzansliegen“ bezeichnete: „Zunächst meine ich, daß auch heute ein katholischer Theologe nicht an den klassischen Formulierungen der katholischen Theologie vorbeigehen soll...Allerdings muß ebenso gesehen werden, daß auch die heiligsten und bleibenden Formulierungen des Glaubens erklärt werden müssen, daß zu ihnen unweigerlich andere Aussagen hinzutreten müssen, auch wenn diese selber sehr verschiedene Grade der Verbindlichkeit haben...Die neueren Angebote in der heutigen Christologie in allen Kirchen brauchen bei diesen neuen Aussagen nicht immer glücklich zu sein. Aber man sollte sie mit Respekt und Liebe prüfen und nicht zu schnell in einer dann letztlich steril bleibenden Orthodoxie sich über sie erhaben dünken.“<sup>115</sup>

#### IV. Das Evangelium von der Auferstehung der Toten

„Die Eschatologie ist der 'Wetterwinkel' in der Theologie unserer Zeit. Von ihr her steigen jene Gewitter auf, die das ganze Land der Theologie fruchtbar bedrohen: verhageln oder erfrischen“. So schrieb 1957 der schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar.<sup>116</sup> Seine Einschätzung trifft auch noch für die heutige Situation zu, die im Hinblick auf diese Frage von einem eigenartigen Zwiespalt gekennzeichnet ist.

Auf der einen Seite besitzen popularwissenschaftliche Publikationen über eschatologische Themen durchaus Konjunktur. Gefragt sind „Sterbeerfahrungen“ klinisch Toter, die einen „Blick nach drüben“ getan haben wollen,<sup>117</sup> „Botschaften“ von Medien aus dem Jenseits,<sup>118</sup> „Bericht(e) vom Leben nach dem Tod“<sup>119</sup> oder über das „Leben nach dem Sterben“.<sup>120</sup> Auf der anderen Seite wächst, zumindest in unseren Breiten, die Zahl der Menschen, die sagen, daß sie an ein Leben nach dem Tode nicht (mehr) glauben würden. Bei ihnen wäre freilich einmal nachzuforschen, warum das so ist.

Ist der Glaube an ein ewiges Leben heute überhaupt noch rational verantwortbar? Es gibt keine Beweise für ein Weiterleben nach dem Tod. Weder die Auferweckung Jesu noch

<sup>114</sup> ebd., S.111. 115

<sup>115</sup> K. Rahner, Christologie heute, in: Concilium 1982, S.212-216; Zitate: S.212.213

<sup>116</sup> H.U.v. Balthasar, Eschatologie, in: J. Feiner/J.Trütsch/F. Böckle (Hg.), Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1957, S.403-421; hier: S.403

<sup>117</sup> vgl. E. Wiesenhütter, Blick nach drüben. Selbsterfahrungen im Sterben. Stundenbuch 119, Hamburg 1974

<sup>118</sup> vgl. A. Ford, Bericht vom Leben nach dem Tode, München <sup>6</sup>1974

<sup>119</sup> R.A. Moody, Bericht vom Leben nach dem Tod. Die Erforschung einer unerklärten Erfahrung, Reinbek 1977

<sup>120</sup> A. Rosenberg (Hg.), Leben nach dem Sterben, München 1974

die Erzählung von seinem leeren Grab kommen dafür in Betracht. Ebenso wenig wie - in umgekehrter Richtung - die Behauptung Bert Brechts „Ihr sterbt mit allen Tieren und es kommt nichts nachher“<sup>121</sup> oder die von Ludwig Feuerbach, der Jenseitsglaube sei nichts anderes als der Ausdruck menschlichen Glaubens an sein idealisiertes eigenes Wesen.<sup>122</sup>

Eine rational verantwortbare Argumentation (keinen „Beweis“!) bringt Hans Küng.<sup>123</sup> Er zitiert unter anderem Ernst Bloch: „Was noch nicht ist, läßt sich überhaupt noch gar nicht beweisen und vor Augen bringen. Doch die Richtung darauf bleibt immerhin - dies muß gefaßt werden mit dem eigentümlichen, durchaus wissenschaftlichen Realitätsgrad des Möglichen... Ich gehe also das große Vielleicht zu sehen, waren die letzten Worte des sterbenden Rabelais... Wir können absolut nicht sagen, daß es die Sphäre nicht gibt, bloß weil wir keine Kenntnis davon haben. Wir können nur sagen...., das Material reicht nicht aus, um zu sagen, es gibt sie. Das Material reicht aber ebenso wenig aus, mit Stringenz zu sagen, es gibt sie nicht. Denn wir haben keine Erfahrungen über diese Sache. Hier liegt also ein offener Raum vor, in den nun andere Kategorien oder andere Methoden als die naturwissenschaftlichen Wissens hinreichen.“<sup>124</sup>

Von einem Theologen wird erwartet, daß er über das „Leben nach dem Tod“ Auskunft geben kann. Damit ist er aber in jeder Hinsicht überfordert. Denn die Bibel, auf die er sich vielleicht berufen könnte, spricht meist vom Leben *vor* dem Tod; und wo sie wirklich einmahl vom Leben *danach* redet, verwendet sie Bilder und Symbole, die uns heute vielfach fremd geworden sind. Die traditionelle kirchliche Verkündigung versuchte, diesem Mangel abzuhelpen und erging sich bis in die Gegenwart hinein in allzu bunten und drastisch-veranschaulichenden Schilderungen. Die haben das „Land der Theologie“ gründlich „verhagelt“. Es muß etwas getan werden, um es wieder zu „erfrischen“.

## 1. Das große Gericht

### „Jetzt wird das Gericht gehalten über diese Welt“ (Joh 12,31)

Zuerst ist die überkommene *Vorstellung des Weltgerichts* zu befragen. „Am Ende der Zeiten“ wird es geschehen, sagt der „Katechismus der katholischen Kirche“.<sup>125</sup> Zunächst stellt sich die Frage: Was geschieht mit jenen Menschen, die *vor* diesem „Ende der Zeiten“ sterben? Der Katechismus antwortet: „Jeder Mensch erhält gleich nach dem Tod durch Christus, den Richter der Lebenden und der Toten, in einem *besonderen Gericht* seine ewige Vergeltung.“<sup>126</sup> Hier werden zwei Gerichte postuliert: ein individuelles, besonderes „gleich nach dem Tod“ und ein allgemeines „am Ende der Zeiten“. Diese Unterscheidung erscheint höchst problematisch. Denn daraus folgert doch, daß es zwischen dem „besonderen“ und dem „allgemeinen“ Gericht eine Wartezeit gibt. Wie soll die aussehen? Ist sie für alle, für Heilige und Verdammte, gleich beschaffen? Ist sie eine Art Dämmerzustand?

In der neueren Theologie wird daher vielfach die Ansicht vertreten, daß zwischen „besonderem“ und „allgemeinem“ Gericht gar kein Unterschied gemacht werden muß. So wie der Mensch hier und jetzt Gott begegnet, ereignet sich für ihn hier und jetzt schon das Gericht.

<sup>121</sup> B. Brecht, Gegen Verführung; in: B. Brecht, Hauspostille (1927): GW Bd. VIII, Frankfurt 1967, S.260

<sup>122</sup> vgl. L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums, in: GW Bd.I-II, Berlin 1956, v.a. S.270-284

<sup>123</sup> H. Küng, Ewiges Leben? München 1982

<sup>124</sup> E. Bloch, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe. Tendenz - Latenz Utopie, Frankfurt 1978, S.319; zit. nach: H. Küng, Ewiges Leben? München 1982, S.67

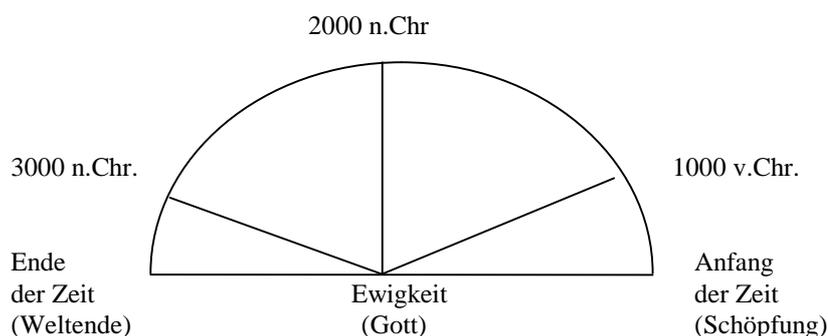
<sup>125</sup> Katechismus der katholischen Kirche, München/Wien u.a. 1993, Nr. 1060

<sup>126</sup> ebd., Nr. 1051

Das wird deutlich in der berühmten Gerichtsszene des Matthäusevangeliums (Mt 25,37-44). Jeder einzelne *hat* sich bereits gerichtet durch die Art und Weise, wie er den Ärmsten und Geringsten unter seinen Mitmenschen begegnet ist. Auch Paulus versichert seiner Gemeinde in Korinth, daß jeder „sich selbst das Gericht ißt und trinkt“, wenn er sich beim (eucharistischen) Mahl gemeinschaftswidrig und unsozial verhält (1 Kor 11,17-34). Wer am Nächsten achtlos vorübergeht, spricht sich selbst das Urteil, weil er „das Recht und die Liebe zu Gott außer acht läßt“ (Lk 11,42). Und noch deutlicher sagt es der johanneische Jesus: „Amen, amen, ich sage euch: wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat ewiges Leben, und er kommt nicht ins Gericht, sondern er ist aus dem Tod zum Leben übergegangen“ (Joh 5,24). Das „Gericht“ ist also nichts anderes als die endgültige Summe aus den vielen kleinen und großen Gerichten des Lebens. Und weil in diesem Gericht Jesus selbst es sein wird, der die Summe zieht, darf und muß der gläubige Christ hoffen, daß er (wie das schon in jedem weltlichen Gericht geschieht), „in dubio pro reo“ - im Zweifel für den Angeklagten - sprechen wird und daß die Schuld nicht von vornherein feststeht, sondern daß sie (ebenfalls wie im weltlichen Gericht) nachgewiesen wird. Und daß es letztlich die Aufgabe dieses göttlichen Richters (anders als die des irdischen Staatsanwalts) sein wird, nicht nur die Vergehen, sondern auch (und vor allem!) die guten Seiten und Taten des Angeklagten zu berücksichtigen.

Und wann wird nun dieses Gericht sein? Die christliche Theologie lehrt, daß der Mensch im Tod vor Gott treten wird. Doch darüber hinaus wird im Tod jedes einzelnen auch die ganze Welt vor das Gericht treten. Das klingt reichlich kühn und höchst unglaubwürdig. Denn es widerspricht diametral unserer Erfahrung, daß mit dem Tod jedes einzelnen keineswegs die Welt vergeht, sondern daß sie ganz im Gegenteil geradezu gänzlich unberührt davon bestehen bleibt. Doch so wie jeder Mensch zu dieser Welt gehört, gehört auch die Welt zu ihm - seine Lieben, seine Freunde, sein Glück und sein Leid, seine vielfachen Bezüge und Bindungen. Jeder Mensch ist ein Teil davon. Ohne diese Welt kann er gar nicht leben. Er braucht diese Welt. Und diese Welt braucht ihn.

Gott aber ist nicht ein Teil dieser Welt. Er ist transzendent, außerweltlich. Gott ist nicht in Raum und Zeit. Gott ist ewig. „Gib ihnen die ewige Ruhe...“, so beten wir für die Verstorbenen; „heimgegangen in die Ewigkeit...“, ins ewige Leben“, so sagen wir von ihnen. Zur Ewigkeit muß der Mensch berufen werden (1 Tim 6,12), weil er ja grundsätzlich gerade nicht ewig leben soll (Gen 3,22). Mit „Ewigkeit“ und „Zeit“ stoßen zwei Größen aufeinander, die nicht miteinander zu verrechnen sind, weil Gott und Welt nicht miteinander zu verrechnen sind. Ewigkeit ist nicht eine über sich selbst ins Unendliche hinauswachsende Zeit, wie auch Gott nicht eine über sich selbst ins Unendliche hinauswachsende Zeit ist. „Ewigkeit (=) lange Zeit“, wie es in einem früher häufig gesungenen Kirchenlied heißt, ist ein Widerspruch in sich. Ewigkeit geht nicht der Zeit voran. Sie folgt ihr auch nicht nach. Vielmehr ist Ewigkeit gleich-zeitig aller Zeit. Ewigkeit verhält sich sowohl zur Vergangenheit wie zur Zukunft in gleicher Weise so gegenwärtig, wie Gott aller Zeit gegenwärtig ist. Jeder Augenblick der Zeit ist der Ewigkeit gleich weit entfernt oder gleich nahe, weil Gott jedem Augenblick der Zeit gleich nahe ist. Vielleicht läßt sich das Verhältnis Zeit/Ewigkeit am besten vorstellen, wenn „Ewigkeit“ mit dem Mittelpunkt eines Kreises verglichen wird, der von der Peripherie, auf der die „Zeit“ läuft, stets gleich weit entfernt ist. Ich mag auf dem Kreisbogen ansetzen, wo ich will, immer bin ich dem Zentrum gleich nahe. Gott ist aller Zeit gleich nahe. Für ihn gibt es kein früher oder später. Für ihn ist alle Zeit „jetzt“.



Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen erscheint die These durchaus plausibel, daß im Tod des einzelnen auch die ganze Welt vor Gott hintritt. Es kommt allein auf den Blickwinkel an, unter dem ich diese Aussage betrachte. Von mir aus gesehen, der ich noch lebe und meinen Standpunkt auf der „Zeitlinie“, d.h. auf der Peripherie des Kreises habe, werden Zeit und Welt wahrscheinlich noch lange fortbestehen. Aus dieser Perspektive stimmt die These nicht. Doch von der „anderen“ Seite her, aus dem Blickwinkel Gottes gesehen, geschieht mein zukünftiger Tod in gleicher Weise „jetzt“ wie der Tod des Sokrates (399 v.Chr.), weil jeder Punkt auf der Peripherie dem Mittelpunkt gleich nahe ist.

Und was kommt danach - nach Tod und Gericht? Der Katechismus lehrt, daß es für die Menschen nach dem Tod nur zwei Möglichkeiten gibt: entweder sie kommen in den Himmel (nachdem sie vorher im Fegefeuer „gereinigt“ wurden) oder in die Hölle. Und dort bleiben sie dann eine Ewigkeit lang.<sup>127</sup>

## 2. Die Drohbotschaft von der Hölle

### „Ich habe kein Gefallen am Tod des Schuldigen“ (Ez 33,11)

Kirchliche Verkündigung hat sich lange Zeit vor allem für die Hölle interessiert. Sie wußte die Höllenqualen plastisch auszumalen. In seinem Werk „Lob der Torheit“ hat Erasmus von Rotterdam bereits um 1500 von den Theologen gesagt: „Sie wissen nämlich die Zustände in der Hölle auffallend genau zu schildern; man meint geradezu, sie hätten schon eine Reihe von Jahren in diesem Reich geweilt“.<sup>128</sup> Dieser häufig gebrauchten (Droh-)Rede von der Hölle lagen (unausgesprochen und unbewußt?) vor allem zwei Motive zugrunde:<sup>129</sup>

- Der Wunsch nach Vergeltung für die „schweren Sünder“. Dahinter steckt eine entlarvende Mentalität: Wenn auch die schweren Sünder letztendlich in den Himmel kommen, warum mühen wir uns dann damit ab, die christlichen und kirchlichen Gebote zu halten? „Hier wird deutlich, wie sehr von nicht wenigen Gläubigen der Glaube als Lebensbehinderung und nicht als Lebenserweiterung und -bereicherung erlebt wird, als etwas, wofür man einen Ausgleich bekommen muß...Das Festhalten an der Hölle ist hier ein Symptom für ein Christentum, das dem Menschen nicht die Fülle, sondern die Verkleinerung von Leben gebracht hat, nicht die Befreiung, sondern die Unterwerfung, nicht die Heilung, sondern viele Verletzungen. Letztlich also eine in das Jenseits hinein verlagerte Selbstbehauptung derer, die sich hier nicht behaupten durften“.

<sup>127</sup> vgl. Katechismus der katholischen Kirche, München/Wien u.a. 1993, Nr. 414. 1033-1037

<sup>128</sup> Erasmus von Rotterdam, Lob der Torheit, München o.J., S.100 (Goldmann Tb. 1978); zit. nach: O. Fuchs, Gerechtigkeit im Gericht - Ein Versuch, in: Anzeiger für die Seelsorge 11/1995, S.554-561; hier: S.554

<sup>129</sup> Ich folge hier den Ausführungen von O. Fuchs, Gerechtigkeit im Gericht - Ein Versuch, in: Anzeiger für die Seelsorge 11/1995, S.554-561

- Auf Seiten vieler Kirchenführer stand (steht) die Erfahrung, daß sich mit der Höllenangst gut Herrschaft betreiben ließ (läßt). „Wer nicht nur mit zeitlichen, sondern auch noch mit ewigen Strafen drohen kann, dem fließt eine schier unendliche Macht über die Menschen zu. Bis hin zur Legitimation äußerster Gewalt und Grausamkeit im Diesseits, natürlich mit der Rechtfertigung, die entsprechenden Ungläubigen mit Gewalt vor der künftigen Hölle retten zu wollen“.<sup>130</sup>

Niemand kann leugnen, daß es in der Welt soviel himmelschreiende Ungerechtigkeit, soviel Grausamkeit und Bestialität, soviel Vernichtung und Zerstörung, soviel Ermordung Unschuldiger gegeben hat und gibt, daß „keine Strafe von Menschenhand für solche monströsen Taten genug“ sein kann.<sup>131</sup> Es muß eine Gerechtigkeit geben. „Theologie ist Ausdruck einer Sehnsucht danach, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphiere“.<sup>132</sup> Aber soll diese Gerechtigkeit darin bestehen, daß für abgrundtiefe Schuld in einer *begrenzten* Lebenszeit ein abgrundtiefer Reueschmerz in einer *unbegrenzten* „Zeit“ eingeklagt wird? Daß zur Vergeltung des beklagenswerten und furchtbaren *zeitlichen* Leids der Opfer ein *ewiges* Leid über die Täter verhängt wird, das keineswegs weniger beklagenswert und furchtbar ist? Kann es überhaupt einen Himmel geben, wenn „daneben“ oder „darunter“ eine Hölle existiert? „Es wäre ein Himmel ohne Erinnerung, eine irrsinnige Verdrängungsmaschinerie, wo all das Leiden und die Schuld der Amnäsie, dem Vergessen verfällt. Ein Ort der Gedankenlosigkeit, wo sich das Glück der Seligen absplattet von ihrer diesseitigen Vergangenheit. Eine solche Bewußtlosigkeit wäre in der Tat eine Vergleichgültigung der Opfer in alle Ewigkeit hinein“.<sup>133</sup>

Die „Hölle“ in der traditionellen Vorstellung gibt es nicht. In ihr brennt weder ein Feuer noch hausen in ihr Teufel, deren einzige Aufgabe darin besteht, die Verdammten in alle Ewigkeit zu foltern und zu peinigen. „Hölle“ - das ist ein anschaulich-drastisches Bild, um den „Fluch der bösen Tat“ deutlich zu machen und die Folgen aufzuzeigen, die daraus erwachsen. Sie ist eine Art Spiegelbild des Leides, das der Täter - häufig gedanken- und bedenkenlos - seinem Opfer zugefügt hat. Sie bringt den Ernst der Lage zum Ausdruck, in den sich der Schuldiggewordene hineinmanövriert hat.

Eine wirkliche Wiedergutmachung dieser Schuld ist nur möglich im Lebenszusammenhang mit Gott und den Opfern selbst. „Angesichts ihrer Wunden leidet der Täter. Angesichts der unendlichen Barmherzigkeit Gottes verschärft sich der Schmerz. Aber dieses Leiden ist das Leiden von Geretteten. Die Erinnerung der Opfer findet so in ihnen, die ewig leben dürfen, eine ewige Gegenwart. Ein vom Gesicht der Opfer abgewandtes und abgespaltenes Strafleiden wäre sinnlos, weil dann die Sühne nicht an dem Ort eingeklagt und fruchtbar würde, wo die Schuld verursacht wurde und Leid zugefügt hat“.<sup>134</sup> Niemand wird von sich behaupten können, er sei ohne Schuld. Doch über das Maß der Schuld können wir uns nicht klar werden. Zu viele, meist unbekannte und unbewußt bleibende Faktoren spielen mit, die unsere Schuld vergrößern oder verkleinern. Gott allein kennt das richtige Maß.

„Hölle“ und „Fegefeuer“ fallen so ineins. „Die Opfer werden mit ihren Wunden, die Täter mit ihrem Kainszeichen erkennbar sein. Die diesseitige Welt wird in der jenseitigen gegenwärtig bleiben. Und die ‘therapeutische’ Kraft des Himmels wird darin liegen, daß es zu

<sup>130</sup> ebd., S.555

<sup>131</sup> P.L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt 1970, S.98

<sup>132</sup> M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Stundenbücher 97, Hamburg 1970, S.62

<sup>133</sup> O. Fuchs, a.a.O.(Anm. 129), S.558

<sup>134</sup> O. Fuchs, a.a.O.(Anm. 129), S.556

einer Versöhnung, zu einer 'Wiedervereinigung' gespaltener Welten kommt. Dies geschieht und kann nur geschehen im Kraftfeld der universalen Liebe und unendlichen Versöhnung Gottes".<sup>135</sup> Die Rede von Hölle und Fegefeuer ist als das zu nehmen, was sie sein will: als Bild. Sie will dem Menschen etwas sagen „für sein jetziges Leben, etwas ihn jetzt und hier Betreffendes..., das ihm Wegweisung für sein Dasein vor Gott, nicht aber Wesenserkenntnisse über bisher unbekannte Gegenstände bieten will.“<sup>136</sup>

### 3. Der Himmel Gottes

#### **„Selig die Toten, die im Herrn sterben“ (Offb 14,13)**

Was für die „Hölle“ gilt, ist auch für den „Himmel“ zu beachten. Hier wie da gebraucht die Bibel, orientalischen Gewohnheiten folgend, Bilder: „ein neuer Name“, der den Menschen gegeben wird (Jes 62,4; Offb 2,17), Hochzeit (Jes 62,5; Mt 22,1-10; 25,1-13), Festmahl (Jes 25,6 f.; Lk 14,7-11; 22,24-27), „Zu-Tische-sitzen“ mit Abraham und den Propheten (Mt 8,11), Paradies (Gen 2,8-25; Lk 23,42 f.), „Abwischen der Tränen“ (Offb 21,4). Diese Vergleiche stellen nicht in einer Art von Hellseherei eine Zustandsbeschreibung dar von dem, was einmal sein wird. Sie verwendet statt dessen Bilder, um die ersehnte Vollendung der Menschen in Gott zu veranschaulichen und darzustellen. Diese Bilder waren damals Allgemeingut, aber sie sprechen heute kaum noch jemand an. Erst recht gilt das für nachbiblische Schilderungen, wie sie bis in die heutige Zeit kolportiert werden und wie sie sich in der Phantasie einstellen, wenn vom Himmel die Rede ist („Ewige Anschauung Gottes“, „Hosianna-Rufen“ und „Halleluja-Singen“, Wiedersehen mit Verwandten und Bekannten). Wir müssen uns nach neuen umsehen. Wir müssen das, was mit „Himmel“ gemeint ist, neu umschreiben.

Pierre Teilhard de Chardin könnte hier eine bedenkenswerte und ernstzunehmende Fährte weisen für eine akzeptable Vorstellung von „Himmel“ und von einer Gemeinschaft aller in Gott. Was er als Ziel- und Endzustand der Evolution annimmt, könnte durchaus auch ein Modell für die Vorstellung ewigen Lebens abgeben: „...ein Endzustand, wo wir, organisch (besser als die Zellen eines gleichen Gehirns) miteinander verbunden, alle zusammen nur mehr ein einziges, ultra-komplexes und folglich ultra-zentriertes System bilden.“<sup>137</sup> Eine ganz innige Gemeinschaft also, ein enges Zusammensein, eine harmonische Verbundenheit. Aber das klingt noch etwas kopflastig und wissenschaftlich.

Eine nicht minder bedenkenswerte Vorstellung präsentiert das buddhistischen Denken. Buddha hat auf die Frage nach Gott keine Antwort gegeben. Dennoch kennt der Buddhismus eine letzte, tiefste, allumfassende Wirklichkeit, ein Absolutes. Diese ist freilich jenseits aller Begriffe und Worte. Es ist nur erkennbar in der Intuition, in der Versenkung, im Eins-Werden mit ihm. Es wird erreicht, wenn der Mensch zu vollem Gleichklang mit dem Absoluten gelangt, wenn er nicht mehr mit dem Ich denkt, plant oder handelt, sondern in völliger Harmonie mit dem Kosmos steht. Dieser Zustand kann als Nirvana bezeichnet werden - als Auslöschung und Vollendung. Für den Menschen, der nach seinem Tode ins Nirvana eingeht, gibt es kein Leiden mehr, weil alles Verlangen und Begehren erloschen - oder vielleicht besser: erfüllt, vollendet? - ist. Der Buddhist glaubt, daß das Nirvana „ewig“ sei, beständig, unvergänglich, unbeweglich ruhend - „weder dem Altern noch dem Tode unterworfen, ungeboren und ungeworden, daß es Macht, Segen und Seligkeit bedeute, ein rechter Zufluchtsort sei, ein Obdach und ein Platz unangreifbarer Sicherheit; die wirkliche Wahrheit

<sup>135</sup> O. Fuchs, a.a.O.(Anm. 129), S.558

<sup>136</sup> J. Ratzinger, Artikel „Hölle“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Band 5, Freiburg <sup>2</sup>1960, Sp.448

<sup>137</sup> P. Teilhard de Chardin, Die Zukunft des Menschen. Werke V, Olten/Freiburg 1963, S.122

und die höchste Wirklichkeit; daß es das Gute sei, das höchste Ziel und die einzige Erfüllung unseres Lebens, ewiger, verborgener und unbegreiflicher Frieden.“<sup>138</sup>

Eine solche Vorstellung vom „Himmel“ trifft sich sehr gut mit der „Übersetzung“ des Begriffs „ewiges Leben“, wie sie Franz-Josef Nocke gibt: „Ruh in einem Glück, das einem nicht mehr genommen werden kann: nicht mehr vertrieben, verfolgt, gequält werden, nicht mehr versagen können, ausruhen können am Herzen Gottes, bleiben in der Liebe... Alles im Nacheinander des Lebens je erfahrene oder auch das nur erhoffte, ersehnte oder kaum geahnte Glück, gesammelt in dem einen Augenblick, in dem wir Gott (und in ihm den Menschen) begegnen, Leben in höchster Konzentration, wie wir es vielleicht anfanghaft einmal erfahren haben in einer beglückenden Begegnung, auf einem gelungenen Fest, in einer Stunde großen Erfolgs oder großen Beschenktseins.“<sup>139</sup>

Der Himmel - das ist Eins-Werden mit dem Kosmos, Eingehen in den Gleichklang mit dem Absoluten, „ewiger, verborgener und unbegreiflicher Frieden.“

#### 4. Menschenwürdiges Sterben

##### **„In seiner Hand ruht die Seele allen Lebens“ (Ijob 12,10)**

Im Zusammenhang mit der Frage nach einer nachtodlichen Existenz stellt sich das Problem des Übergangs, des menschwürdigen Sterbens. Das Sterben ist die letzte große Lebensaufgabe, die der Mensch zu bewältigen hat. Diese Aufgabe kann ihm niemand abnehmen, wohl aber kann und muß ihm dabei geholfen werden. Die Hilfe darf allerdings nicht so weit gehen, das Leben um jeden Preis zu erhalten. Wo die Erhaltung oder Wiederherstellung der Gesundheit nicht mehr sinnvoll erscheint, stoßen ärztliche und pflegerische Bemühungen an ihre Grenzen. So wie es einerseits kein „*lebensunwertes* Leben“ gibt, gibt es andererseits auch kein unter allen Umständen „*lebenswertes* Leben“.

Das leibliche Leben des Menschen ist kein Höchstwert. Seine biologische Existenzgrundlage ist zeitlich befristet. Insofern beinhaltet das Recht auf Leben auch ein Recht auf die damit gegebene Lebensfrist. „Leben ist nur solange künstlich zu verlängern, wie noch Hoffnung auf Gesundung besteht oder auf Seiten des Patienten wenigstens ein Mindestmaß an Interaktion und Wahrnehmung gegeben ist. Wo menschliche Kommunikation in keiner Weise mehr zu erwarten ist - bei irreversibler Bewußtlosigkeit, vorausgesetzt, daß die Diagnose abgesichert ist -, verlieren lebensverlängernde Maßnahmen ihren Sinn“.<sup>140</sup> Im Recht auf seine Lebensfrist hat der Mensch einen Anspruch darauf, daß nichts gegen seinen Willen unternommen wird, um diese Lebensfrist

- einerseits „künstlich“ hinauszuzögern,
- andererseits „künstlich“ zu begrenzen.

Der zu Tode Erkrankte darf über den Ernst seiner Lage nicht hinweggetäuscht werden. Ihm ist jede menschliche Hilfe zur Bewältigung dieser letzten Phase seines irdischen Lebens zu gewähren. Diese Hilfe meint bei Schwerkranken und Sterbenden vornehmlich die physische und psychische Begleitung des Patienten.

Der Arzt hat grundsätzlich die Pflicht, die biologische Existenz des Menschen auch am Lebensende noch möglichst lange als Grundlage der menschlichen Existenz zu erhalten. Wo noch Chancen bestehen, ein Leben zu retten, wird und muß er diese Chance ergreifen -

<sup>138</sup> E. Conze, Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung, Stuttgart 1953, S.36

<sup>139</sup> F.-J. Nocke, Eschatologie. Leitfaden Theologie 6, Düsseldorf 1982, S.152 f.

<sup>140</sup> Ich folge hier: J. Gründel, Behindertes und verlöschendes Leben, in: zur debatte. Themen der Kath. Akademie in Bayern 4/1991, S.7f.

gegebenenfalls auch gegen ein anderslautendes Patiententestament und gegen den Wunsch der Angehörigen.

Sterbehilfe muß sein

- rücksichtsvoll (3 Teilziele: Lebensverlängerung, Leidverringern, Freiheitserhaltung);
- sich als Sterbebeistand verstehen (wörtlich verstanden!); dazu gehört auch (u.a.) die Anwendung medizinischer, pflegerischer und technischer Mittel (diese freilich nicht „bis zum äußersten“),
- als Sterbebeistand auch Sterbebegleitung (durch die verschiedenen Phasen des Sterbens).

Sterbebegleitung ist nur dann Sterbehilfe, wenn sie oft dem Leben, aber nie dem Sterben nachhilft. Gelingt es durch „künstliche Maßnahmen“ lediglich, das Leben biologisch zu verlängern, ohne jedoch die Schmerzen zu verringern und/oder die Freiheit zu erhalten (vielleicht sogar umgekehrt um den Preis der Schmerzvermehrung), erscheinen diese Maßnahmen sinnwidrig und sind daher abzusetzen. Der Natur soll ihr Lauf gelassen werden („passive Euthanasie“). Ein derartiger rücksichtsvoller Verzicht auf weitere „künstliche Mittel“ ist jedoch keinesfalls auch schon „künstliche Sterbenachhilfe“.

Bei der Anwendung von Sondermaßnahmen zur biologischen Lebensverlängerung ist nicht zuerst zu fragen, ob ein Kranker sich eine solche Behandlung „leisten“ kann, sondern ob sie ihm zumutbar ist. Je mehr und aufwendiger „künstliche Maßnahmen“ in Gang gebracht werden, desto mehr müssen sie sich für den betreffenden Menschen selbst als hilfreich erweisen. Auch extrem künstliche Maßnahmen biologischer Lebensverlängerung sollen solange in Gang gehalten werden, wie

- ein bewußtes Weiterleben des Kranken nicht ausgeschlossen ist (solange der Hirntod nicht mit Sicherheit feststeht, kann bewußtes Weiterleben nicht ausgeschlossen werden),
- Schmerz und Leid für ihn erträglich bleiben (Schmerzverminderung kann die biologische Lebensverkürzung zur Folge haben),
- die Maßnahmen zur Lebensverlängerung für alle Beteiligten tragbar sind.

Alle drei Voraussetzungen sollten zugleich gegeben sein. Dabei ist die Verhältnismäßigkeit der Maßnahmen zu berücksichtigen.<sup>141</sup>

Bittet jedoch ein Patient ausdrücklich um Sterbehilfe im Sinne einer *aktiven Euthanasie*, so kann dieser Bitte nicht entsprochen werden. Sie mutet dem Arzt „Beihilfe zur Tötung“ zu. Ein solches Ansinnen dürfte ohnehin nur eingeschränkt als „freier Wille des Patienten“ gewertet werden, weil er im allgemeinen eher Ausdruck seiner Lebensmüdigkeit oder Vereinsamung ist und einem Ruf nach stärkerer menschlicher Zuwendung gleichkommt. Eine *indirekte Euthanasie* wäre nur dort vertretbar, wo der Arzt die Schmerzen eines unheilbar Kranken durch Mittel zu erleichtern versucht, die - gewissermaßen als Nebeneffekt - eine Beschleunigung des Todes mit sich bringen.

Der Grundsatz der Sterbehilfe, daß die biologische Existenz nur als Grundlage menschlicher Existenz erhaltenswert ist, resultiert aus der Überzeugung, daß Gott dem Menschen das „Leben“ als ganzheitliche leib-seelische Existenz geschenkt hat - nicht als bloße „Biologie“ (vgl. Gen 1,27; 2,18-23). Zur Wahrheit am Krankenbett gehört daher auch, im Patienten das Bewußtsein wachzurufen oder zu stärken, daß das irdische Leben nicht alles ist, daß nach christlicher Glaubensauffassung der Tod den Menschen vor Gott als dem eigentlichen Urheber und „Freund des Lebens“ (Weish 11,26) bringt. Unsere Lebensgeschichte mündet nicht im Nichts, sondern in einem personalen Du.

---

<sup>141</sup> vgl. A.Ziegler, Sterbehilfe - Grundfragen und Thesen, in: Orientierung 1975, 39-41; ders., Die Pflege Sterbender - Wer ist Herr über Leben und Tod?, in: Orientierung 1975, 55-58

## 2. AUFBAU EINER GESCHWISTERLICHEN KIRCHE

### I. Die Gemeinden des Anfangs

#### 1. Trennung von Juden und Christen

##### „Das Niedrige in der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt“ (1 Kor 1,28)

Noch immer findet sich in religiösen Handbüchern oder Katechismen die Behauptung, Jesus habe die Kirche „gegründet“. Doch die Wurzeln der Kirche reichen tiefer. Sie gehen zurück bis zu jenen Gestalten des Glaubens, die - nach jüdisch-christlicher Überzeugung - von Gott als Initiatoren seines Heils- und Freiheitshandelns herausgerufen wurden. Herausgerufen heißt auf griechisch „ek-kaléo“; davon leitet sich ab das Substantiv „ekklesía“ (lat. ecclesia, frz. église). Die eigentliche und wahre Wurzel der Kirche ist Israel (vgl. Röm 11,16f.).

Herausgerufen waren Abraham und Mose (Gen 12,1; Ex 3,4); herausgerufen waren die Führer und Könige des Volkes Israel (Num 1,16; 1 Sam 3,4-8); herausgerufen waren die Propheten (Jes 6,4-8; Jer 1,4-10); herausgerufen war schließlich das Volk Israel als Ganzes (Hos 11,1; Jes 40,9; 49,1). Diese auserwählenden Berufungen geschahen nicht im Sinne einer willkürlichen Bevorzugung, sondern im Sinne einer Indienstnahme für andere. Auserwählung berechtigt nicht zu Überheblichkeit und Dünkel, sondern bedeutet Beauftragung und Zuweisung vermehrter Pflichten. So hat sich Israel als das auserwählte, von Gott herausgerufene Gottesvolk verstanden.

Die Grundlage für eine derartige Auserwählung sieht Israel in der Idee des Menschen, der als Abbild Gottes geschaffen ist (Gen 1,27). Inmitten der von Gott zur Freiheit herausgerufenen Menschen nimmt er selbst Wohnung und schließt mit ihnen einen Bund (Ex 19,1-25). So wird der Weg frei zur Aufhebung einer Klassengesellschaft zugunsten eines Gemeindebewußtseins, eines „Wir“, vor Gott (Ex 33,7; Num 2,2).

Nach christlicher Überzeugung war durch das Jesusgeschehen eine neue Situation entstanden. Jesus fühlte sich als Gesandter Gottes „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 15,24). „In voller Anerkennung des heilsgeschichtlichen Unterschieds zwischen den Völkern und Israel, dem Eigentumsvolk Gottes, hat sich...Jesus mit seinen eigenen und seiner Jünger missionarischen Bemühungen grundsätzlich an Israel und nur an dieses gewandt.“<sup>142</sup> In seiner Gesamtheit hat sich Israel diesem Ruf Gottes versagt und die erwarteten „Früchte der Umkehr“ (Mt 3,8) nicht erbracht. Als in besonderer Weise „erwählt“ (Joh 15,16) fühlte sich nun jene kleine Schar, die Jesus treu geblieben war, die an seine Sendung geglaubt hatte und die sich durch die Auferweckung Jesu von Gott in ihrem Glauben bestätigt sah. Freilich war in der Konsequenz dieser Auffassung nicht schon an eine Trennung von der Wurzel Israel gedacht. Denn „Jesus war Jude und ist es immer geblieben.“<sup>143</sup>

Die Mitglieder der kleinen Jerusalemer Gemeinde nahmen weiterhin am Gottesdienst im Tempel teil (Apg 2,46). Von Verfolgungen seitens gegnerischer jüdischer Kreise ist zunächst nicht die Rede, denn die Apostelgeschichte berichtet, daß „die Gemeinde in ganz Judäa,

<sup>142</sup> A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu; in: ders., Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, S.296-344; hier S.302

<sup>143</sup> Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche, Juni 1985, II, 12

Galiläa und Samarien Frieden hatte“ (Apg 9,31). Die Anhänger des Mannes aus Nazaret galten als Mitglieder einer der zahlreichen jüdischen Sekten jener Zeit. Sie wurden „Nazarener“ genannt (Apg 24,5). Sogar „einige aus dem Kreis der Pharisäer“ gehörten zu ihr (Apg 15,5). Insgesamt ist festzustellen, daß zumindest bis zur Zerstörung des Tempels im Jahre 70, also bis etwa 40 Jahre nach dem Tod Jesu, die hebräisch und aramäisch sprechende Jerusalemer Gemeinde der Religion ihrer Väter treu blieb, auch wenn sie in der Nachfolge Jesu einen besonderen Weg eingeschlagen hatte.

Erst mit Paulus trat eine Wende ein. Dieser junge Pharisäer (Phil 3,5), der aus Tarsus an der Südküste der heutigen Türkei stammte und etwa zehn Jahre jünger als Jesus war, besaß ein feines Gespür für religiöse Entwicklungstendenzen und dazu noch einen scharfen Verstand. So hatte er in der neuen Sekte der Nazarener mit ihrem unerhörten Anspruch bald eine zwar noch latente, aber in ihren Konsequenzen für das Judentum existenzbedrohende Gefahr erkannt und darum die „Anhänger des neuen Weges“ (Apg 9,2) verfolgt. Dann aber kam seine „Damaskusstunde“: „Gott offenbarte in mir seinen Sohn, damit ich ihn unter den Heiden verkündige.“ Paulus sieht darin eine „Auserwählung“ (Gal 1,13-16). Nach etwa dreijähriger Vorbereitungs- und Meditationszeit in der Einsamkeit (Gal 1,17) nimmt er seine einzigartige Missionstätigkeit auf. In Kleinasien und Griechenland predigt er mit beachtlichem Erfolg die „neue Lehre“ (Apg 17,19). In den Zentren damaliger Zivilisation und Kultur gründet er eine stattliche Anzahl von Gemeinden, schreibt Briefe von hoher theologischer Dichte und verdient sich dazu noch selber seinen Lebensunterhalt als Zeltweber.

Die Nazarenersekte wurde nun mehr und mehr zur ernsthaften Herausforderung für das Judentum. Einmal waren es historisch-politische Gründe, die zu Spannungen führten. Judenchristen hatten sich am Freiheitskampf gegen Rom nicht beteiligt und wurden deshalb von national-zelotischen und von national-konservativen Kreisen als Verräter betrachtet. Die Bevorzugung der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments, der Septuaginta, durch die Judenchristen tat ein Übriges, weil für Juden die Besinnung auf die hebräische Bibel zu einem deutlichen nationalen Zeichen des rabbinischen Judentums wurde. Weiterhin führte auch die zunehmende Christologisierung zu wachsenden Differenzen: in christlichen Kreisen begann man, Jesus als „Kyrios“, als „Herr“, zu bezeichnen (das vermutlich älteste Bekenntnis lautet: Maran ata, Komm Herr [Apg 22,20]); mit „Kyrios“ wurde in der Septuaginta aber auch der hebräische Gottesname Jahwe umschrieben. Schließlich und endlich machte der Erfolg der Missionstätigkeit unter Juden und später auch unter Griechen und Römern aus der zunächst innerjüdischen Streitfrage, welcher religiöse Stellenwert dem Mann aus Nazaret einzuräumen sei, eine Grundsatzfrage.

Zwar ließen es beide Seiten nicht zu einer formellen „Exkommunikation“ kommen, aber der Rivalitätenkampf wurde mit harten Bandagen geführt. Die Schärfe des Tons ist wohl nur zu verstehen aus dem Legitimationszwang, unter dem die junge Gemeinde stand, die jetzt als „Christen“ bezeichnet wurde (Apg 11,26). Sie mußte ihr Abwechlertum rechtfertigen. Und sie mußte obendrein noch der ihr mit wachsendem Interesse begegnenden Heidenwelt deutlich machen, worin die Unterschiede zum Judentum nun eigentlich bestehen und warum sie sich mehr und mehr vom Judentum abgelöst hatte (vgl. Mt 27,25; Joh 8,43f.).

Trotz dieser harschen Distanzierungsversuche wird nirgends in den Schriften des Zweiten Testaments gesagt, daß an die Stelle des auserwählten Volkes der Juden nun das auserwählte Volk der Christen getreten sei. Paulus hatte sich sogar nach den heftigen verbalen Distanzierungs-Attacken, wie sie sich in seinem frühen Schrifttum finden lassen (vgl. 1 Thess 2,14-16), in späterer Zeit wieder sehr stark dem Judentum zugewandt. Er hält daran fest, daß der von Gott gepflanzte „Ölbaum Israel“ die Lebensgrundlage und die Legitimationsbasis auch für die christlichen Gemeinden bleibt. Christen sind „eingepfropfte Zweige“; sie haben

keinen Grund, sich über andere Zweige und schon gar nicht über die „Wurzel“ zu erheben. Denn „nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18.)

Die (christliche) Kirche ist nicht die Gründung Jesu, sondern das Werk Gottes selbst (vgl. 1 Kor 10,32; 12,28; 1 Tim 3,15). Ihre Anfänge reichen zurück bis in die Anfänge der Geschichte des Volkes Israel. Kirche ist über viele Stufen und Phasen hinweg geworden - in einem langen Prozeß, in dem Jesus zweifellos eine gewichtige Rolle gespielt hat und spielt. Die christliche Kirche als Volk Gottes hat nicht das von Gott zuerst auserwählte Volk Gottes, Israel, abgelöst. Der „Alte“ Bund ist nicht aufgehoben, der „Neue“ Bund ist nur eine andere Art der Verwirklichung des *einen* Bundes Gottes mit den Menschen. Judentum und Christentum sind zwei Teile eines einzigen Gottesvolkes. „Die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und dem zweiten Teil ihrer Bibel.“<sup>144</sup>

## 2. Einheit und Vielfalt

### **„Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele“ (Apg 4,32)**

Jene Menschen, die das Evangelium angenommen hatten und Jesus in ihrem Leben nachfolgen wollten, verstanden sich als eine Gemeinschaft, in deren Mitte der Auferweckte gegenwärtig ist: „Wenn zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, dann bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Sie trafen sich zum Gottesdienst und nannten dieses Zusammenkommen „ekklesía“ (1 Kor 11,18; 14,4.19). Auch die Hausgemeinden, die Paulus in einigen seiner Briefe erwähnt, sehen sich als „ekklesía“ (Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 4,15; Phlm 2). Und schließlich ist „ekklesía“ auch die Gesamtgemeinde aller Christen, die Kirche (Eph 5,23-27). „ekklesía“ - Gemeinschaft von Menschen als Gemeinde Gottes, als „Gemeinde des Herrn (griech: kyriaké ekklesía) - ist ein unverzichtbares Merkmal christlicher Lebens- und Daseinsform. *Ein* Christ ist kein Christ. Die christliche Gemeinde mit ihren vielfältigen Tätigkeiten und Aufgaben stellt sich dar als eine Veranschaulichung des vielfältigen Heilswirkens Jesu: „Alles, was an Jesus sichtbar war, ist übergegangen in die Kirche“ (Leo I., +461). Die Kirche ist „der Leib Christi“ (Eph 5,23).

Damit wird ein hoher Anspruch erhoben. Die urchristlichen Gemeinden haben sich redlich Mühe gegeben, ihn einzulösen. In der Apostelgeschichte zeichnet Lukas ein (sicher kräftig geschöntes) Idealbild: „Alle, die gläubig geworden waren, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und gaben davon allen, jedem soviel, wie er nötig hatte. Tag für Tag verharrten sie einmütig im Tempel, brachen in ihren Häusern das Brot und hielten miteinander Mahl in Freude und Einfalt des Herzens. Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt. Und der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten...Die Gemeinde der Gläubigen war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam. Mit großer Kraft legten die Apostel Zeugnis ab von der Auferstehung Jesu, des Herrn, und reiche Gnade ruhte auf ihnen allen. Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt“ (Apg 2,44-47; 4,32-34).

Eine wichtige Voraussetzung für das innere Wachstum der Gemeinden war die Aufhebung sozialer Schranken. In den Anfängen seiner Freiheitsgeschichte mit den Menschen hatte Gott eindeutig Partei ergriffen für die Schwachen und Unterdrückten. Auch Jesus hatte nicht auf Seiten der Mächtigen gestanden, sondern den Armen die befreiende Botschaft von

<sup>144</sup> Papst Johannes Paul II., in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 25 A, hg.v.Sekretariat d.Dt.Bischofskonferenz, S.104

der entgegenkommenden Liebe Gottes verkündet (Lk 7,22). In der Folge dieser Befreiungsbewegung sahen die jungen Gemeinden ihre Aufgabe darin, die Grenzen zwischen Arm und Reich, zwischen Herr und Knecht, zwischen Freien und Sklaven zu überwinden. Paulus glaubt, daß der bisherige Gesellschafts- und Lebensordnung durch den neuen Weg Jesu geradezu auf den Kopf gestellt ist: „Das Törichte, das Schwache, das Niedrige und das Verachtete, das, was nichts ist, hat Gott erwählt, um das, was etwas ist, zu vernichten“ (1 Kor 1,27f.). Die Rollen sind jetzt vertauscht: „Wer im Herrn als Sklave berufen wurde, ist Freigelassener des Herrn. Ebenso ist einer, der als Freier berufen wurde, Sklave Christi“ (1 Kor 7,22). Freilich konnte das frühe Christentum angesichts seiner zahlenmäßigen Unterlegenheit und des daraus sich ergebenden Mangels an politischer und sozialer Durchsetzungsfähigkeit eine generelle Freilassung der Sklaven nicht zum Programm erheben. Aber es bedeutet schon eine Provokation, wenn sich zum gemeinsamen Abendmahl Freie und Sklaven an einen Tisch setzten (1 Kor 11,17-22). Und Paulus legt Wert darauf, daß jedes Gemeindemitglied sich irgendwo im Aufbau der Gemeinde beteiligen und wiederfinden kann (vgl. 1 Kor 12,28).

Auch im Hinblick auf die Stellung der Frau zeigt die Urgemeinde ähnliche emanzipatorische Impulse. So wie Jesus Frauen in seinem Gefolge hatte (Lk 8,2-3; Mk 15,40f.), waren am Aufbau der Gemeinden Frauen in vielfältiger Weise beteiligt. Die christliche Gemeinde versteht sich als eine Gemeinde von Schwestern und Brüdern. Weil Jesus der „Erstgeborene unter vielen Brüdern“ war (Röm 8,29), müssen alle, die sich auf seinen Namen berufen und in seiner Nachfolge leben, wie Brüder und Schwestern leben. „Bruder“ ist in der Apostelgeschichte, in den apostolischen Briefen und in der Offenbarung des Johannes die gängige Bezeichnung für die Christen untereinander. „Bruder“ ist eine Anrede, die verpflichtet (vgl. Phlm 16) und die auch von Außenstehenden respektiert wird (vgl. Apg 2,47). Nicht Väterlichkeit und Mütterlichkeit sind Leitbild der Autorität und des Zusammenlebens, sondern Brüderlichkeit - oder, wie man heute richtiger und besser sagt: Geschwisterlichkeit.

Nun muß man sich nach neueren Forschungen allerdings davor hüten, das Bild der urchristlichen Gemeinden allzu ideal zu zeichnen. Angehörige der Oberschicht fanden nur selten Zugang zu den Gemeinden. Ein Drittel (oder mehr) der Gemeinde von Korinth dürfte gegen Ende des ersten Jahrhunderts Sklaven gewesen sein. Paulus selber muß einräumen, daß „nicht viele“ Weise, Mächtige, Edle in den Gemeinden anzutreffen seien (1 Kor 1,26). Wenn es aber der Fall war, hatten sie meist auch Führungsrollen inne. Gerd Theißen charakterisiert die Struktur der paulinischen und nachpaulinischen Gemeinden als „Liebespatriarchalismus“. <sup>145</sup> Vom Verständnis des Urchristentums als einer revolutionären sozialen Bewegung unterer Schichten hat man jedenfalls selbst in Kreisen marxistischer Historiker längst weitgehend Abschied genommen. <sup>146</sup>

Es konnte nicht ausbleiben, daß in einer so geschichteten Gemeinde Spannungen auftraten. Da gab es Parteiungen, unter denen „Zank und Streit“ herrschten (1 Kor 1,10-16). Da gab es Leute, die sich schon in den Himmel versetzt fühlten (1 Kor 8,9-13; 12,1-3), und andere, die vor heidnischen Richtern gegeneinander Prozesse führten, anstatt die strittige Angelegenheit im Geiste Jesu unter vier Augen zu regeln (1 Kor 6,15-20; Mt 18,15-18). Da gabe es welche, die sich als Christen fühlten und dennoch Umgang hatten mit Prostituierten (1 Kor 6,15-20). Ein Gemeindemitglied hatte sogar mit seiner Stiefmutter sexuelle Beziehungen (1 Kor 5,1-5). Vielleicht waren es vor allem Angehörige der sogenannten „Unterschicht“, die

<sup>145</sup> G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, S.210.296.271

<sup>146</sup> H. Kreissig, Zur sozialen Zusammensetzung der frühchristlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert u..Z., in: Eirene VI, Studia Graeca et Latina, Praha 1967, S.91-100, v.a. S. 99

der Versuchung erlagen, ihre neu gewonnene Freiheit zu mißbrauchen. Sie begannen „aufzuleben“. Was Wunder, wenn dieses neue Leben überschäumte? Teile der „Oberschicht“ hingegen empfanden eine so praktizierte „klassenlose Gesellschaft“ und die daraus resultierenden Folgeerscheinungen als störend und reagierten mit Verunsicherung oder Abkapselung (1 Kor 11,20f. 30-33). Paulus muß eingreifen. Er tut es mit „Hirtenbriefen“. Aber nicht „von oben herab“ dekretierend, sondern argumentierend. Er macht Zugeständnisse (1 Kor 7,6), trägt fast schüchtern eigene Wünsche vor (1 Kor 7,7) und wartet nur dort mit dem Befehlston auf, wo es um Gebote des Herrn geht (1 Kor 7,10-11). Dabei pocht er auf keine wie immer geartete „Amtsautorität“, sondern allein auf die Autorität eines (geistlichen) Vaters (1 Kor 4,15). Er will Vorbild für die Gemeinde sein, nicht Herrscher über sie (1 Kor 4,16).

### 3. Gottes- und Menschendienst

#### **„Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit“ (Eph 4,24)**

Jesus hat die Menschen seiner Zeit in seinem Reden und Tun auf vielfache Weise die Nähe Gottes erfahren lassen. Er hat ihnen etwas mitgeteilt von der nachgehenden und allumfassenden Liebe des Vaters. Doch seine heilbringenden Worte und Taten unterlagen einer natürlichen, situations- und zeitbedingten Begrenztheit. Sein Handeln war gebunden an die Vorgaben menschlicher Beschränktheit. Der Tod am Kreuz setzte seinem irdischen Wirken ein Ende.

Die nachösterliche Gemeinde wußte sich seinem Beispiel verpflichtet. Sie wollte die Heilszeichen der Nähe Gottes, wie sie Jesus gegeben hatte, in ihrem eigenen Handeln fortsetzen. Doch Jesus hatte keine Anweisungen gegeben, wie sein zeichenhaftes Heilshandeln nach seinem Tod von seinen Jüngerinnen und Jüngern fortzusetzen und weiterzutragen sei. Er hatte dafür keine Worte oder Gesten vorgeschrieben oder „eingesetzt“. Die Gemeinde mußte selbst nach symbolischen Handlungen suchen, in denen sie die durch Jesus gesetzten historisch und räumlich bedingten Zeichen der Nähe Gottes allen Menschen zu allen Zeiten und an allen Orten weitervermitteln kann.

Zunächst bot sich dafür ein Rückgriff auf die jüdische Kultradtition und Kulterminologie an. Als frommer und gläubiger Jude hatte Jesus diese Riten selbst praktiziert. Aber ebenso hatte er eine gewisse Distanz dazu erkennen lassen. Wenn er die Synagoge oder den Tempel aufsuchte, so tat er das in erster Linie, um dort zu verkündigen oder zu wirken. Das Sabbatgebot und die Reinheitsvorschriften interpretierte er sehr eigenmächtig und relativierte damit ihre kultische Bedeutung und Verpflichtung. In seinen Mahlfeiern wurde konkret sichtbar, „was sein Verhalten gegenüber den gottesdienstlichen Ordnungen des Judentums bedeutet: hier sind alle rituellen Vorschriften souverän beiseite geschoben, und jegliche Grenze zwischen einem sakralen und profanen Bereich wird niedergerissen. Diese Mahlgemeinschaften spielen sich mitten im Alltag der Menschen ab, und vom gottesdienstlichen Geschehen ist keiner mehr ausgeschlossen“ (F. Hahn<sup>147</sup>). Oder positiv im Hinblick auf den Menschen gewendet: „Der Mensch soll die Hilfe finden können, deren er bedarf; kein rituell gemeinter ‘Gottesdienst’ soll das verhindern dürfen“ (H. Braun<sup>148</sup>).

<sup>147</sup> F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), Stuttgart 1970, S.22. Vgl. zum Ganzen: N. Scholl, Sakramente. Anspruch und Gestalt, Regensburg 1995

<sup>148</sup> H. Braun, Jesus (Themen der Theologie 1), Stuttgart/Berlin<sup>2</sup>1969, S.84 f.

Eine deutliche Anknüpfung oder gar eine völlige Übernahme jüdischer Kulttraditionen hätte diese von Jesus eingebrachte neue Sicht des Kultischen wieder rückgängig gemacht und gleichzeitig die Gefahr mit sich gebracht, daß Außenstehende die Gemeinde der Christen als eine Art jüdischer Sekte eingestuft hätten. Dazu gab das Verhalten vor allem der aramäisch sprechenden jüdischen (und damit beschnittenen) Mitglieder der jerusalemer Christengemeinde ohnehin Anlaß. Denn sie nahmen zusammen mit den Juden, die sich Jesus nicht angeschlossen hatten, regelmäßig am Tempelgottesdienst teil und trafen sich als eigene Gruppe nur zum „Brotbrechen“ in ihren Häusern (vgl. Apg 2,46). Für die junge Gemeinde erwachsen daraus schon bald erhebliche Spannungen. Denn die aus dem Heidentum kommenden (und damit unbeschnittenen), meist griechisch sprechenden Gemeindeglieder durften am Tempelgottesdienst nicht teilnehmen und kamen also (wenn überhaupt, vgl. Apg 6,1) nur zum Brotbrechen mit den judenchristlichen Gemeindegliedern zusammen. Wie nicht anders zu erwarten, spitzten sich die Probleme sehr bald noch weiter zu bei der unvermeidlichen Frage, ob jene, die aus dem Heidentum kommen und in die Nachfolge Jesu eintreten möchten, zusätzlich zum Empfang der (christlichen) Taufe auch noch nach jüdischem Ritus beschnitten und damit (zunächst) in die jüdische Gemeinde aufgenommen werden sollen. Zwischen den Befürwortern einer Beibehaltung der Beschneidung - an der Spitze der Herrenbruder Jakobus - und denen, die sich von dieser Tradition lösen wollten - mit Paulus als ihrem Wortführer -, entstand ein heftiger Konflikt, der zum sogenannten Apostelkonvent führte und dort, wenn man der Apostelgeschichte glauben darf, auch gelöst wurde (vgl. Apg 15,1-35). Grundsätzlich wurde beschlossen, „den Heiden, die sich zu Gott bekehren, keine weiteren Lasten aufzubürden“ (Apg 15,19.29; 21,25).

Etwas konzilianter war man offenbar von Anfang an bei der Übernahme des Vorbilds jüdischer Leitungsstrukturen in den Gemeinden. Hier behielt man - zunächst wenigstens und in vorwiegend judenchristlichen Gemeinden - die Institution der „Ältesten“ bei (vgl. Apg 11,30; 15,2.4.6 u.a.). Die Ältesten hatten im Judentum zur Zeit Jesu offenbar das Recht, Mitglieder in die Kult-Gemeinde aufzunehmen oder aus ihr auszuschließen (Lk 6,22; Joh 9,22; 12,42; 16,1). Ob auch Paulus diese Praxis in seinen Gemeindegründungen übernommen hat, ist fraglich. Die Apostelgeschichte berichtet zwar davon (vgl. Apg 14,23; 20,17); Paulus selbst aber erwähnt in seinen Briefen die Ältesten nicht. Er hat sich offenbar, situationsbedingt, eher am profanen griechischen Vorbild der Gemeindeleitung durch „Aufseher“ (Episkopen) orientiert (vgl. Phil 1,1).

Die Probleme wuchsen mit dem Eintritt des Christentums in die griechische Welt. Denn da mußte Rücksicht genommen werden auf die dort herrschenden Denk- und Handlungsgewohnheiten. Im hellenistischen Raum waren Mysterienkulte weit verbreitet. In ihnen wurde dem Eingeweihten das Geschick eines Gottes oder einer mit der Gottheit in besonderer Verbindung stehenden gottmenschlichen Person vergegenwärtigt und ihm so daran Anteil gegeben. Der am Kult Teilnehmende wurde auf diese Weise eingeführt in unverlierbares Leben. Als Wesen aller Mysterien bezeichnet Parmenides (+470 v.Chr.) das Einswerden mit dem Göttlichen. Die christlichen Gemeinden konnten diese Kulte nicht ignorieren; dafür waren sie zu stark verbreitet. Die Kulthandlungen der Mysterien konnten aber auch nicht einfach übernommen und nur mit neuen Inhalten und Zielsetzungen versehen werden. Allenfalls bestimmte Elemente und Begriffe ließen sich adaptieren. Aber auch damit setzte man sich schon möglichen Mißverständnissen und Mißdeutungen aus.

Die urkirchliche Gemeinde stand also vor einem Dilemma. Einerseits konnte sie das kult-distanzierte Verhalten Jesu nicht übersehen oder ignorieren. Sie war darüber hinaus durch das Hinzukommen Unbeschnittener mehr und mehr genötigt, sich von der jüdischen Tradition und Kultpraxis zu lösen. Andererseits war sie praktisch gezwungen, in irgendeiner Weise eine kultische Repräsentation des Jesus-Geschehens vorzunehmen und damit eigene Wege

gottesdienstlichen Handelns zu gehen. Denn in dem Maße, in dem aus dem verkündigenden Jesus der verkündigte Christus wurde, konnten auch seine Heilstaten nicht mehr nur einfach hinweisend weitererzählt und zur individuellen Nachahmung empfohlen werden. Sie mußten vielmehr selbst zu wirksamen, aus sich heraus heilbringenden Handlungen um- bzw. neugestaltet werden. Sie mußten auf das weisen, was Jesus durch sein deutendes Wort und sein illustrierendes Handeln anzeigte. Die Begegnung mit dem leibhaftig Auferweckten konnte nicht nur im „leiblosen“ erinnernden Wort geschehen, sondern mußte selbst in irgendeiner Weise „verleiblicht“ werden. Die Natur des Menschen und die Eigenart der Gottesoffenbarung in Jesus und durch Jesus riefen nach dem Sinnhaften.

Die jungen christlichen Gemeinden mußten kultisches Neuland betreten.<sup>149</sup>

- Dabei wußten sie sich der Botschaft und dem Wirken des historischen Jesus verpflichtet.
- Es galt aber auch, die Erfahrung seiner Auferweckung und seiner neuen Gegenwart in den Gottesdienst miteinzubringen.
- Und schließlich sollten sich auch Ausgießung und Wirken des Heiligen Geistes in gottesdienstlichen Handlungen widerspiegeln.

Diese drei Perspektiven in der rechten Weise auszubalancieren, bedeutete eine nicht leicht zu lösende Aufgabe. Nur zögernd entwickelten sich daher Ansätze einer Praxis, das Heilshandeln Jesu wirksam abzubilden und zeichenhaft-konkret erfahrbar zu machen.

### **Taufe**

Als grundlegender Ritus für die Aufnahme in die Christengemeinde („Initiationsritus“) gilt für die Urkirche die Taufe. So sieht es schon eines der ältesten Zeugnisse des Neuen Testaments, der zwischen 54 und 58 entstandene Römerbrief (Röm 6,3; vgl. 1 Kor 12,13). Und das, obwohl die synoptischen Evangelien weder etwas davon erwähnen, daß Jesus selbst getauft habe, noch darüber zu berichten wissen, daß seine Jünger es getan hätten. Die Zwölf, die Jesus zuerst aussendet (vgl. Mk 6,7-13), und die (zweiundsiebzig) Jüngerinnen und Jünger (vgl. Lk 10,1-16) erhalten nur den Auftrag, die Menschen zur Umkehr aufzurufen, ihnen das Reich Gottes zu verkünden und sie zu heilen. Dennoch wird in der nachösterlichen Gemeinde die Taufe als etwas Selbstverständliches betrachtet. Der sogenannte „Taufbefehl“ im Matthäusevangelium (Mt 28,19) ist der Versuch, diese Praxis nachträglich mit einem eigenen Auftragswort des Auferweckten zu legitimieren.

Viele Theologen vertreten heute die Ansicht, daß die Johannestaufe am Jordan und die Tatsache, daß Jesus selbst sich von dem Bußprediger hatte taufen lassen, für die junge christliche Gemeinde eine Rechtfertigung dafür bot, auf diese Symbol-Handlung zurückzugreifen - als sichtbares und auch für Außenstehende erkennbares Zeichen der Bereitschaft, sich der Botschaft und dem Heilshandeln Jesu anzuschließen. Manche Zeitgenossen hatten offenbar das mutige Auftreten des Täufers, seine furchtlose Kritik an der Skrupellosigkeit des Ethnarchen Herodes Antipas und die feige Hinrichtung durch den Despoten noch nicht vergessen. Die Jünger Jesu brauchten nur das Bußzeichen des Johannes mit der neuen Wirklichkeit der in Jesus erfahrenen Nähe Gottes und dem neuen Denken, das Jesus gebracht hatte, zu erfüllen.

### **Herrenmahl**

Von Anfang an spielte im Leben der Gemeinde das gemeinsame Mahl, das „Herrenmahl“, eine herausragende Rolle. Für die nachösterliche Gemeinde bekam es seinen

<sup>149</sup> vgl. F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), Stuttgart 1970, S.32-88

festen Platz zwischen dem Tod Jesu einerseits und seiner erwarteten Wiederkunft andererseits. Es wurde verstanden als „Ersatz“ und als Weiterführung der Tischgemeinschaft mit dem historischen, irdischen Jesus, - als das bleibende Zeichen der von Jesus verkündigten Heilsherrschaft Gottes und ihrer anbrechenden Gegenwart in der Welt.

Im Brechen und Teilen des Brotes und im Becher-Ritus hatte Jesus zwei Grundelemente des Mahles herausgegriffen: Gemeinschaft miteinander und Gemeinschaft füreinander, Lebensteilgabe und Lebenshingabe. Das Deutewort „Das ist mein Leib“ ist nicht nur auf das Brot allein, sondern auf den gesamten Vorgang des Brotsegnens, des Brechens und Verteilens zu beziehen. Das Brot als Zeichen der Gemeinschaft mit Jesus tritt symbolisch an die Stelle Jesu, der mit seinen Freunden am Anbruch der Gottesherrschaft gewirkt hatte und für seine Freunde in den Tod gegangen war. Der Gedanke eines stellvertretenden Sühnetodes „für die vielen“ (Mk 14,24; Mt 26,28), wie er häufig als theologische Deutung des Todes Jesu genannt wird, ist kein Element, das man isoliert und als magisches Geschehen von mysteriöser Bedeutung betrachten darf. Vielmehr gewinnt er seinen Sinn aus der konkreten Situation Jesu heraus, der für das Kommen der Gottesherrschaft gelebt und gewirkt hat und der dafür auch gestorben ist.

Darum vermied die junge Kirche bei der Feier des Herrenmahles geradezu peinlich jede Begrifflichkeit, die an heidnische Opferröhler hätte erinnern können. In den judenchristlichen Gemeinden wurden allenfalls Bezüge zur Pascha-Liturgie hergestellt. Eine strenge Trennung zwischen profanem Essen und Trinken und dem eucharistischen Mahl gab es nicht (vgl. 1 Kor 11,20-29).

Die Gemeinde traf sich zum Gottesdienst in Privathäusern (vgl. 1 Kor 16,19; Phm 2). „Zusammenkommen“ oder „sich versammeln“ nannte man das (vgl. 1 Kor 11,17.18.20.33 f.; 14,23.26 u.a.). Im Gedenken an das letzte Mahl Jesu mit seinen Freunden hieß das Mahl schlicht „Brotbrechen“ (Lk 24,35; Apg 2,42). Dafür genügte eine Anzahl von „zwei oder drei“ (Männern oder Frauen). Die Mahlfeier geschah „zu seinem (Jesu) Gedächtnis“ (1 Kor 11,24.25; Lk 22,19). Dabei ging es aber nicht um ein frommes Erinnerungsmahl und schon gar nicht um ein „Totengedächtnismahl“. Gedächtnis bedeutet hier - im Rückgriff auf das ersttestamentliche Verständnis von „gedenken“ - die Besinnung auf die Ursprünge, die die Gemeinde zu diesem Tun veranlassen und die sie immer wieder dazu herausfordern, dem Beispiel Jesu nachzueifern, sein Handeln als Maßstab und Richtschnur für das eigene Handeln zu übernehmen. Von einem eigens für die Leitung dieses Mahles „geweihten“ Priester wissen die neutestamentlichen Schriften nichts; denn es stand beim Herrenmahl der Gedanke im Vordergrund, daß der auferweckte Jesus Christus selbst der eigentliche Leiter und Gastgeber dieser Feier ist (vgl. Lk 24,28-35).

Durch den ausschließlichen Bezug auf das Abschiedsmahl Jesu mit seinen engsten Vertrauten (Mk 14,14 parr.) und die daraus offenbar (unbewußt?) abgeleitete Ausblendung des ursprünglich völlig offenen Charakters der Mähler Jesu „mit Zöllnern und Sündern“ (Mk 2,15) entwickelte sich eine gewisse Einschränkung und Begrenzung. Das Herrenmahl erhielt den Charakter einer nur noch für Eingeweihte, für Getaufte, zugänglichen Feier. Gewiß mögen auch Sachzwänge dabei eine Rolle gespielt haben. Die wachsende Zahl der Gemeindeglieder machte es unmöglich, in den bis dahin zur Verfügung stehenden relativ kleinen Räumen der Privathäuser das Herrenmahl „für die vielen“ (Mk 14,24) zu feiern.

### ***Versöhnung***

Auch eine andere Frage bereitet den jungen Gemeinden zunehmend Probleme: Sollen jene weiterhin am Herrenmahl teilnehmen dürfen, die massive Schuld auf sich geladen haben (meist werden hierbei Mord, Ehebruch und Abfall vom Glauben genannt)? Davon war die

gesamte Gemeinde betroffen. Denn die sittliche Ausstrahlung auf Nicht-Christen und die missionarisch-werbende Kraft des Christseins erschienen dadurch beeinträchtigt. Die ganze Gemeinde mußte sich daher bemühen, den angerichteten Schaden zu beheben oder nach Kräften wiedergutzumachen. Paulus gibt den galatischen Gemeinden dazu den Rat: „Wenn einer sich zu einer Verfehlung hinreißen läßt, so sollt ihr, die ihr euch vom Geist leiten laßt, ihn im Geist der Sanftmut wieder auf den rechten Weg bringen. Doch gib acht, daß du nicht selbst versucht wirst. Einer trage des anderen Last; auf diese Weise erfüllt ihr das Gesetz Christi“ (Gal 6,1-2).

Für die konkrete Regelung des Falls empfiehlt das Matthäusevangelium ein schrittweises Vorgehen: Einzelgespräch unter vier Augen - Gespräch vor Zeugen - Verhandlung vor der ganzen Gemeindeversammlung. Im Bewußtsein, daß der erhöhte Herr in seiner Gemeinde gegenwärtig ist, wird das endgültige Urteil der Gemeinde - Ausschluß oder Versöhnung - als Urteil des Erhöhten selbst betrachtet: „Was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein“ (Mt 18,15-18).

### **Krankensalbung**

Eine eigene Krankensalbung empfiehlt der Jakobusbrief: „Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich: Sie sollen für ihn beten und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben. Darum bekennt einander eure Sünden und betet füreinander, damit ihr geheilt werdet!“ (Jak 5,14-16). Bemerkenswert an diesem Text ist, daß „retten“ und „aufrichten“ in den Evangelien hauptsächlich im Zusammenhang mit Krankenheilungen verwendet werden (vgl. Lk 7,3; Mk 1,31 u.a.). Bei der Salbung mit Öl scheint es also zunächst um die Wiederherstellung der leiblichen Gesundheit zu gehen. Vielleicht nahmen die „Ältesten“ in manchen Gemeinden so etwas wie die Funktion eines Arztes oder eines Heilpraktikers wahr. Immerhin erwähnt Paulus unter den Gemeindediensten auch die Krankenheiler (1 Kor 12,9.28). „Retten“ und „aufrichten“ schließen also eine zunächst und zuerst angestrebte körperliche Gesundung nicht aus. „Sie dürfen nicht ausschließlich - was von der Wortbedeutung her möglich wäre - auf die eschatologische Rettung und die künftige Auferstehung eingeschränkt werden. Andererseits sollte man die Transparenz gerade dieser beiden Begriffe auf dies endgültige Heil hin auch nicht vorschnell verstellen. Das Heil Jesu ist umfassend und nicht einfach aufteilbar.“<sup>150</sup>

### **Ehe**

Über den kultischen Ritus einer kirchlichen Eheschließung wird in den neutestamentlichen Schriften nichts berichtet. Das, was der Epheserbrief als „christliche Familienordnung“ empfiehlt, spiegelt eine von der Philosophie der Stoa geprägte Auffassung wider, die nachträglich vom Autor des Briefes mit christologischen Aspekten verbunden wird. Zum Abschluß heißt es: „Dies ist ein tiefes Geheimnis (mystérion). Ich beziehe es auf Christus und die Kirche“ (Eph 5,21-33). Vielleicht darf man diesen Satz so interpretieren, wie Theodor Schneider das getan hat: „Die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau ist realisierendes Zeichen der ein für allemal geschenkten Liebe und Treue Gottes, die in Jesus Christus unter uns erschienen und in seiner Kirche bleibend gegenwärtig ist.“<sup>151</sup>

<sup>150</sup> Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979, S.224

<sup>151</sup> ebd., S.286

## **Leitungsdienst**

In den Briefen des Paulus begegnet uns eine große Vielfalt von Diensten in den Gemeinden: Apostel, Propheten und Lehrer; „ferner verlieh er (Gott) die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Gaben von Zungenrede“ (1 Kor 12,28; vgl. Röm 12,6-8; 1 Kor 12,8-10; Phil 1,1; 1 Thess 5,12). Eine genaue Bezeichnung und Unterscheidung dieser Dienste fehlt. Ihre Funktionen innerhalb der christlichen Gemeinde bleiben ungewiß. Genannt werden: Apostel (vgl. 1 Kor 9,6; Röm 16,7), Älteste (griech: Présbyter; vgl. Apg 20,17), Aufseher (griech.: epískopos, verwendet für profane Aufsichts-Tätigkeiten; vgl. Phil 1,1; Tit 1,9), Diakon (vgl. Röm 16,1: Phoebe, eine Frau als Diakon), Próstatis (griech: Vorsteher, auch Beistand im sozialen Bereich; vgl. Röm 16,2 ebenfalls für Phoebe verwendet; in der deutschen Einheitsübersetzung mit „sie hat vielen geholfen“ wiedergegeben<sup>152</sup>). Es ist nicht bekannt, wie und ob überhaupt für die Dienste ein eigener Einsetzungs- oder Amtseinführungsritus vorgesehen war. In der Apostelgeschichte ist von Fasten, Gebet und Handauflegung die Rede (Apg 13,3); aber die Handauflegung kann als Geistmitteilung, als Segensgestus und auch als Erwählungszeichen verstanden und gedeutet werden.<sup>153</sup> Ein ausdrücklicher sakramentaler „Weihe“-Ritus ist darin nicht zu sehen. Er ist, zumindest nach heutiger Quellenlage, zu dieser Zeit (noch) nicht bekannt.<sup>154</sup> Erst zur Zeit der Pastoralbriefe scheint sich ein Einsetzungsritus kirchliche Leitungsämtner herausgeschält zu haben, als dessen wirksames Zeichen die Handauflegung zu betrachten ist (vgl. 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6). Doch blieb bis in die zweite und dritte christliche Generation auch eine unmittelbar geistgewirkte Amtseinsetzung möglich.<sup>155</sup>

Für die Struktur des Leitungsdienstes standen den ersten christlichen Gemeinden zwei Modelle zur Auswahl. Die Jerusalemer Gemeinde orientierte sich an einer Presbyterial-Verfassung, bei der einem Gremium angesehener Laien (Älteste = griech. présbyter, hiervon das deutsche Lehnwort „Priester“) die Führungsrolle zukam (vgl. Apg 11,30; 15,3). Die stärker „heidenchristlich“ geprägten Gemeinden im griechischen Raum nahmen sich die gängige profane Verwaltungsorganisation zum Vorbild, an deren Spitze ein „epískopos“ (wörtlich: „Aufseher“, Bezeichnung für einen - meist kommunalen - Aufsichts- oder Verwaltungsbeamten) stand<sup>156</sup> (vgl. erstmals Phil 1,1; zur Aufgabe eines Bischofs: Apg 20,17-36). Teilweise umging man eine Bezeichnung überhaupt; so spricht Paulus von jenen, „die unter euch arbeiten, die euch leiten und ermahnen“ (1 Thess 5,12).

## **Diakonie**

Die urchristlichen Gemeinden begnügten sich nicht mit einer symbolischen Vermittlung des Heils. Sie entwickelten auch eine intensive caritative Tätigkeit, die für manche sogar etwas zu intensiv praktiziert wurde (Apg 6,2). Andererseits kann die Tatsache, daß im Johannesevangelium an die Stelle der Abendmahlserzählung die Symbolhandlung der Fußwaschung tritt, als indirekte Kritik einer zugunsten des Sakraments hintangesetzten caritativen Tätigkeit gesehen werden. Für Paulus ist es jedenfalls ein Herzensanliegen, die Gemeinde der Christen in Jerusalem durch reichliche Spenden materiell zu unterstützen. Ob eine besondere, akute Notlage den Ausschlag zu einer in allen seinen Gemeinden

<sup>152</sup> vgl. dazu H. Gollinger, Das Weib schweige in der Gemeinde, in: H. Gollinger/J. Maier/J.Thierfelder (Hg.), Dem Frieden nachjagen (Schriftenreihe der Päd. Hochschule Heidelberg 8), Weinheim 1991, v.a.: S.16 f.

<sup>153</sup> vgl. K. Groß, Menschenhand und Gotteshand in Antike und Christentum, Stuttgart 1985

<sup>154</sup> vgl. H. Vorgrimler, Sakramententheologie (Leitfaden Theologie 17), Düsseldorf 1987, S.273

<sup>155</sup> vgl.: A. Vögtle, Exegetische Reflexionen zur Apostolizität des Amtes und zur Amtssukzession, in: ders., Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, S.267

<sup>156</sup> vgl.: J. Gewiess, Art. „Bischof“, I. Biblisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 2, Freiburg<sup>2</sup>1958, Sp. 491

durchgeführten Kollekte gab, ist unbekannt ( Röm 15,16; 1 Kor 16,1-4; 2 Kor 8,1-24). Wahrscheinlich sollte sie in erster Linie eine Dankesgabe in der Form „irdischer Güter“ an jene Gemeinde sein, an deren „geistlichen Gütern“ die neuen Gemeinden Anteil erhalten hatten (Röm 15,27).

Sehr ausführlich plädiert der um 100 n.Chr. verfaßte Jakobusbrief dafür, die „Werke“ nicht zugunsten des „Glaubens“ hintanzusetzen: „Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenen Ringen und prächtiger Kleidung kommt, und sogleich kommt ein Armer in schmutziger Kleidung, und ihr blickt auf den Mann in der prächtigen Kleidung und sagt: Setz dich hier auf den guten Platz! und zu dem Armen sagt ihr: Du kannst dort stehen! oder: Setz dich zu meinen Füßen! - macht ihr dann nicht untereinander Unterschiede und fällt Urteile aufgrund verwerflicher Überlegungen?“ (Jak 2,2-4). Christliches Handeln soll frei sein vom Ansehen der Person. Es verlangt unbedingte Solidarität mit Witwen und Waisen (Jak 1,27), mit Armen und Unterprivilegierten. „Was nützt es, wenn einer sagt, er habe Glauben, aber es fehlen die Werke? Kann etwa der Glaube ihn retten? Wenn ein Bruder oder eine Schwester ohne Kleidung ist und ohne das tägliche Brot und einer von euch zu ihnen sagt: Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!, ihr gebt ihnen aber nicht, was sie zum Leben brauchen - was nützt das? So ist auch der Glaube für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat. Nun könnte einer sagen: Du hast Glauben, und ich kann Werke vorweisen; zeig mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich zeige dir meinen Glauben aufgrund der Werke“ (Jak 2,14-18).

Glaube und Leben dürfen nicht auseinanderklaffen. Gottesdienst und sozial-caritatives Handeln gehören zusammen.

## II. Das Zweite Vatikanum - Besinnung auf die Ursprünge

Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) hat in letzter Zeit eine neue Form der Selbstdarstellung der Kirche definiert. Die Kirchenversammlung wurde zu einem „Konzil der Kirche über die Kirche“ (K. Rahner). Von besonderer Bedeutung sind dabei der Wandel des Kirchenbildes, die erklärte Bereitschaft zur Überwindung der Gettomentalität und die ökumenische Öffnung.

### 1. Es gibt weder ein „oben“ noch ein „unten“

**„Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus“ (Eph 5,21)**

Die Kirche versteht sich nunmehr als eine *Communio*, als eine Gemeinschaft der Kirchen am Ort. Beide - die einzelne Ortskirche (= die in Pfarreien, Dekanate, Regionen gegliederte Diözese) *und* die *Communio* dieser Ortskirchen bilden die eine, weltumspannende Kirche. Die Ortskirchen sind also nicht bloße Unterbezirke, sondern „in ihnen und aus ihnen besteht die eine einzige katholische Kirche.“<sup>157</sup> Die Bischöfe verstehen sich nicht (mehr) als Befehlsempfänger und Vollzugsbeamten der römischen Zentralverwaltung, sondern als „sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen.“<sup>158</sup> Die Pfarreien stellen „auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis verbreitete Kirche dar.“<sup>159</sup> Es gehört zum Kirche-Sein der Ortskirchen, daß sie sich nicht von anderen Kirchen isolieren, daß sie vielmehr offen sind über die jeweiligen geographischen, historischen und kulturellen Grenzen

<sup>157</sup> Zweites Vatik. Konzil, Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Nr. 42

<sup>158</sup> Zweites Vatik. Konzil, Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Nr. 23

<sup>159</sup> Zweites Vatik. Konzil, Liturgiekonstitution „Sacrum Concilium“, Art. 42

hinaus. In dieser Offenheit ist Kirche einbezogen in ein Geflecht von Kirchen, die *gemeinsam* die *eine* Kirche Jesu Christi konstituieren.

In diesem Kirchenverständnis erblickt Peter Hünemann eine „Artikulation neuzeitlichen Denkens. Denn hier wird zum erstenmal das innere Gliederungsprinzip der Kirche als Freiheitsstruktur von Gemeinschaften gedacht, ohne daß die Väter des II. Vatikanums oder die Verfasser des Kirchenrechts die Konsequenzen aus diesen Einsichten bereits voll durchschaut und ausgearbeitet hätten.“<sup>160</sup> Wenn die Gesamt-Kirche aus vielen Teilkirchen gebildet wird, so müssen diese Teilkirchen selbst die Fülle kirchlichen Lehr- und Leitungsdienstes besitzen. Der Bischof von Rom besitzt also kein „höheres“ Amt als die Bischöfe der Teilkirchen von München oder Freiburg.

Gesamt-Kirche als *Communio* von Teilkirchen besagt auch, daß die jeweilige Teilkirche nicht autonom ist, sondern daß sie eingebunden ist in ein großes Geflecht und daher in (möglichst enger) Beziehung zu allen anderen Teilkirchen stehen muß. Der einzelne Bischof einer Teilkirche trägt hinsichtlich seiner Amtsführung Mit-Verantwortung für die Gesamt-Kirche und ist seinen Mitbischöfen daher Rechenschaft schuldig. Jeder Bischof einer Teilkirche hat immer auch Mit-Sorge zu tragen für die anderen Teilkirchen. Allerdings kann diese Mit-Sorge immer nur Zweitzuständigkeit bedeuten und trägt infolgedessen stets subsidiären bzw. nachgeordneten Charakter. Die Erstzuständigkeit des jeweiligen Amtsträgers muß gewahrt bleiben und respektiert werden. Daraus „ergibt sich, daß die Kirche von ihrer Amtsstruktur her sowohl ein universales Recht als Rahmenrecht braucht, zugleich aber auch, und zwar um ihrer Eigenart willen, das Eigenrecht der Teilkirchen und der regionalen Zwischeninstanzen.“<sup>161</sup>

## 2. Die biblischen Wurzeln des Petrusdienstes

### „Du bist Petrus, der Fels“ (Mt 16,19)

Wenn die Kirche sich stärker als *Communio* versteht, hat das auch Konsequenzen für die Ausübung der obersten Autorität in ihr, für das Papsttum. „Wir sind uns vollkommen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg zum Ökumenismus ist“. Das erklärte Papst Paul VI. am 28. April 1967 in einer Rede an das Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom. Das müßte nicht so sein. Denn nach den Erkenntnissen der neueren Exegese geben jene Texte des Neuen Testaments, die man bisher als Begründung für den speziellen Primat des Bischofs von Rom heranzog, nichts her. In der ältesten Jesusüberlieferung, der Quelle Q („Logienschrift“), kommt Petrus überhaupt nicht vor. Im Markusevangelium wird zwar Petrus als Sprecher der Zwölf erwähnt (Mk 1,36; 10,28; 11,21). Aber diese Texte sind redaktionelle Zusätze des Evangelisten, die wohl nur soviel als historischen Kern haben, daß die Einführung des Petrus in diese Rolle bereits im Stadium der mündlichen Überlieferung erfolgt sein kann. An anderen Stellen erscheint Petrus zusammen mit Jakobus und Johannes bei besonders wichtigen Offenbarungsszenen (Mk 5,37; 14,33). Die „Primatsstelle“ (Mt 16,16-19) hingegen ist „sekundäre Bearbeitung des Markusberichts“ (Mk 8,27-30); sie stellt in ihrem vorliegenden Wortlaut „höchstwahrscheinlich eine wohlbegründete katechetische Anwendung überlieferter Jesusworte dar und ist als solche erst im Zusammenhang mit der Umarbeitung des inadäquaten Caesareabekenntnisses der Überlieferung (Markus) in das

<sup>160</sup> P. Hünemann, Die Unterschiedenheit der Kompetenzen, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern V/VI-1989, S.16

<sup>161</sup> ebd.

vollgültige Christusbekenntnis von Mt 16 geprägt worden“.<sup>162</sup> Dabei ist die Rolle des Petrus („Fundament der Kirche“) kaum als übertragbar gedacht, von einer Petrus-Nachfolge weiß der Evangelist nichts. Übertragbar ist lediglich die Vollmacht der Gemeinde, zu „binden und zu lösen“ (Mt 18,18) auf bestimmte Funktionsträger innerhalb der Gemeinden (vgl. Mt 18,18 und 16,19<sup>163</sup>). „Wir haben es hier also weitgehend nicht mehr mit einem ‘historischen’, sondern mit einem ‘typologischen’ oder ‘symbolischen’ Petrus zu tun, mit einem bestimmten Petrus-Bild“.<sup>164</sup> Dieser „symbolische Petrus“ spricht auch in den Reden der Apostelgeschichte, die samt und sonders lukanische Komposition darstellen.<sup>165</sup> Auch die Gründung der römischen Christengemeinde geht nicht auf Petrus zurück, weil schon um 50 n.Chr. dort eine größere (judenchristliche) Gemeinde bestand (vgl. die lange Grußliste in Röm 16,1-15). Petrus war auch nicht der „erste Bischof“ von Rom, denn Rom kennt am Anfang des zweiten Jahrhunderts noch keinen monarchischen Bischof, sondern eine „Ältesten-Verfassung“; anderenfalls würde wohl Ignatius in seinem Brief an die Gemeinde nicht so eindringlich und ausführlich die Vorzüge einer monarchischen Kirchenstruktur herausstreichen.

Es bleibt die Frage, wie aus dem „historischen“ der „symbolische“ Petrus geworden ist. Hier lassen sich nur Vermutungen anstellen. Wahrscheinlich ist, daß Petrus den Symbolnamen „Kepha“ (aramäisch Fels = lat. *petra*, masc. *petrus*) von Jesus selber bekommen hat (Joh 1,42). Zweifellos hat er in der Urkirche (zusammen mit Johannes und dem Herrenbruder Jakobus; vgl. Gal 2,9) eine wichtige Rolle gespielt (Gal 1,18; 2,9.11-14). Diese Funktion könnte bei der soziologisch-historisch bedingten Herausbildung und allmählichen Monopolisierung des monarchischen Episkopats maßgebend gewesen sein. Die politische Bedeutung mag dazu noch obendrein beigetragen haben, obwohl ein ausdrücklicher Primatsanspruch des Bischofs von Rom in den ersten drei Jahrhunderten nicht festzustellen ist.<sup>166</sup> Noch Papst Gregor der Große (um 540-604) „fühlte sich nicht als Bischof der universalen Kirche, sondern als Bischof von Rom, dessen Vollmachten in der Gesamtkirche er freilich aufgrund der Petrusnachfolge beanspruchte, auch wenn er es ablehnt, dem Patriarchen Eulogius (+607/608) ‘Befehle’ gegeben zu haben. Von einer mystischen Identifizierung mit dem himmlischen Petrus finden wir bei Gregor keine Spur“.<sup>167</sup> Parallel zum Schwinden der politischen Macht der römischen Caesaren stieg die Macht des römischen Bischofs. Das Papsttum erscheint so als „Erbe römisch-imperialistischer Macht“.<sup>168</sup>

Als diese politische Macht des Papsttums um die Mitte des 19. Jahrhunderts eingeschränkt wurde und der Verlust des Kirchenstaates drohte, war es Papst Pius IX. (1846-1878), der auf die feierliche Verkündigung des Universalprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit drängte in der Hoffnung, damit die Gegner abzuschrecken. Das Zweite Vatikanische Konzil übernahm zwar die Unfehlbarkeitslehre des I. Vatikanums<sup>169</sup>, versuchte

<sup>162</sup> A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheißung. Zur Komposition Mt 16,13-23 par, in: ders., Das Evangelium und die Evangelien, Düsseldorf 1971, S.137-170; hier: S.169 (Erstveröffentlichung in: BZ NF 1 [1957], S. 252-272; 2 [1958], S. 85-103)

<sup>163</sup> vgl. ebd., S.167

<sup>164</sup> J. Blank, Petrus im Neuen Testament, in: zur debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern 7/8 (1984), S.10

<sup>165</sup> vgl. U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1963

<sup>166</sup> W. de Vries, Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten, in: Arbeitskreis d.dt. ökum. Institute (Hg.), Papsttum als ökumenische Frage, München/Mainz 1979, S.114-133; hier: S.132

<sup>167</sup> W.de Vries, „Vicarius Petri“. Der Primat des Bischofs von Rom im 1. Jahrhundert, in: Stimmen der Zeit 1985, S.507-520; hier: S.511 f.

<sup>168</sup> J. Blank, Petrus im Neuen Testament, in: zur debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern, 7/8 (1984), S.11

<sup>169</sup> vgl. v.a. Zweites Vatik. Konzil, Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Nr. 22, und die „Bekanntmachungen“, die dem Text der Konstitution auf Verlangen Papst Pauls VI. angefügt wurden. Gerade die Tatsache dieser Hinzufügung

aber, durch die Hervorhebung der Kollegialität aller Bischöfe und durch die Beschreibung der Kirche als „Volk Gottes“ die harten Formulierung zu mildern und zu entschärfen: „Die Gesamtheit der Gläubigen...kann im Glauben nicht irren“<sup>170</sup> und „Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Gottes“.<sup>171</sup> Die gewundene Formulierung zeigt allerdings, daß ein wirklicher Fortschritt in Richtung auf eine nicht mehr so stark monarchisch-papalistisch strukturierte Kirche noch nicht gelungen ist. Die Texte stecken „voller Uneindeutigkeiten, zueinander gegenläufiger Bewegungen und ungelöster Spannungen“.<sup>172</sup>

Wie könnte ein evangeliumsgemäßer Petrusdienst aussehen? Das Zweite Vatikanum hat nicht nur die Möglichkeit einer persönlichen, sondern auch einer kollegialen Ausübung der obersten Autorität in der Kirche bejaht. Wenn durch die vergangenen Jahrhunderte hindurch eher die personale, allein auf den Bischof von Rom beschränkte Ausübung vorgeherrscht hat, so wäre es heute angesichts einer immer mehr demokratisch verfaßten Gesellschaft angebracht, eher eine kollegiale Wahrnehmung des Primats durch die Gemeinschaft der Bischöfe anzustreben. Das hätte zur Folge, daß die Kompetenzen der Leitungs-Organen in der Kirche neu bestimmt werden müßten. Einen Ausgangspunkt könnte die Aufwertung der Bischofssynode bilden; sie müßte regelmäßig zusammentreten, und es müßte ihr wirkliche Entscheidungsvollmacht zugestanden werden. Im Gefolge davon müßte das „raffinierteste Instrument der päpstlichen Monarchie“ (G. Alberigo<sup>173</sup>), die römische Kurie, im Sinne einer kollegialen Autoritätsausübung von Grund auf umgestaltet bzw. gänzlich aufgelöst werden. Ein weiterer Punkt wäre die Einsetzung der Bischöfe, die nicht mehr zentralistisch vom römischen Bischof vorgenommen werden sollte, sondern durch die Ortskirchen selber zu geschehen hätte. Für eine stärkere Beteiligung der Ortskirchen und der *Communio* aller Gläubigen müßten experimentell in verschiedenen Richtungen dafür Wege gesucht werden. Das Papsttum sollte seine vornehmste und dringlichste Aufgabe im Dienst an der Einheit der christlichen Kirchen sehen. Es könnte dabei durchaus eine authentische, aber nicht totalisierende Rolle spielen. Dieser Dienst würde auch bei den Kirchen der Reformation Anerkennung finden. „Das Papsttum ist als positive Möglichkeit, als Dienst an der Einheit der Kirche anzuerkennen, *wenn* oder *sofern* es dem Evangelium dient, *wenn* es im Lichte des Evangelium erneuert ist und *wenn* diese Ausübung von Macht nicht die christliche Freiheit untergräbt“, so der evangelische Theologe Harding Meyer.<sup>174</sup> Die „Anerkennung des Bischofs von Rom als des ersten an Ehre und des Vorsitzers in der Liebe in der Christenheit könnten auch die evangelischen Kirchen zustimmen. Das bedeutet, daß ihnen nicht eine formelle

---

an den Konzilsvätern vorbei gibt „einen Hinweis auf die Intention der Konzilsväter: Sie gibt an, was sie nicht wollten“ (H. Rikhof, Das Zweite Vatikanum und die bischöfliche Kollegialität, in: Concilium 1990, S.265-275; hier: S.274)

<sup>170</sup> Zweites Vatik. Konzil, Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Nr. 12

<sup>171</sup> Zweites Vatik. Konzil, Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Nr. 25

<sup>172</sup> H. Rikhof, Das Zweite Vatikanum und die bischöfliche Kollegialität, in: Concilium 1990, S.265-275; hier: S.269

<sup>173</sup> G. Alberigo, Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum, in: Concilium 1975, S.513-524; hier: S.520. Ich folge hier den Gedanken Alberigos.

<sup>174</sup> H. Meyer, Ein evangeliumsgemäßes Papstamt, in: zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern 7/8 (1984), S.12

Anerkennung und Übernahme der Lehren der beiden vatikanischen Konzilien über das Papsttum zugemutet werden sollte und dürfte“.<sup>175</sup>

### 3. Von einem „Primat des Papstes“ steht nichts in der Bibel

**„Wenn du dich bekehrt hast, stärke deine Brüder“ (Lk 22,32)**

#### *Die doppelte Unfehlbarkeit*

Zu den „unzumutbaren Lehren der *beiden* vatikanischen Konzilien über das Papsttum“ gehört der vielzitierte Glaubenssatz von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Nach der Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die Kirche als Ganze „unfehlbar“. Diese Unfehlbarkeit reicht so weit wie die genuin christliche Glaubenstradition, die „rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß“.<sup>176</sup> Organe dieser doppelten „Unfehlbarkeit“ der Gesamtkirche sind

- der „Bischof von Rom, das Haupt des Bischofskollegiums, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt (vgl. Lk 22,32), eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet“ (*außerordentliches Lehramt, magisterium extraordinarium*),
- die Gesamtheit der Bischöfe, „wenn sie, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen“ (*ordentliches Lehramt, magisterium ordinarium*).<sup>177</sup>

Das Dogma wird von Freunden und Gegnern der Kirche häufig als eine Art Ermächtigungsgesetz zu unbeschränkter Herrschaftsausübung empfunden. Schon zur Zeit seiner Entstehung (1870) sah man die Spannung zwischen der ordentlichen bischöflichen Lehrvollmacht und der außerordentlichen päpstlichen Lehrautorität. So wurde fünf Jahre nach der Konzilsentscheidung vom gleichen Papst Pius IX. eine gemeinsame Erklärung der deutschen Bischöfe bestätigt, die eine gewisse Ergänzung anbrachte: „Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selber getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat...“. Die Bischöfe seien nicht nur Werkzeuge des Papstes.

Die nachfolgenden Päpste haben wohl selbst gemerkt, daß ihr Vorgänger mit „seinem“ Unfehlbarkeitsdogma den Bogen überspannt hatte. Denn seitdem hat nur ein einziger unter ihnen (nach vorheriger Konsultation seiner bischöflichen Amtskollegen) mit Berufung auf die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes ein Dogma verkündet: Pius XII. 1950 (Dogma von der Aufnahme Marias in den Himmel).

Das Zweite Vatikanische Konzil versuchte zu beschwichtigen und eine Korrektur einzubringen, indem es die oben zitierte Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Bischöfe und sogar die Irrtumslosigkeit der Gesamtheit der Gläubigen betonte. Allerdings wurde versäumt, klar zu bestimmen, wer darüber zu entscheiden hat und auf welche Weise festzustellen ist, wann und ob überhaupt „eine bestimmte Lehre“ von der Gesamtheit der Bischöfe „*übereinstimmend* als *endgültig* verpflichtend vorgetragen“ wird. Welche Bedingungen müssen erfüllt sein - von

<sup>175</sup> W. Pannenberg, Zeichen der Einheit mit dem Ursprung, in: zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern, 7/8 (1984), S.14

<sup>176</sup> Zweites Vatik. Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, Art. 25

<sup>177</sup> ebd.

der Heiligen Schrift selbst, von der Tradition, vom Glaubenssinn der Gesamtheit der Gläubigen, von der Form der Verkündigung, vom Umfang der Übereinstimmung?

Die Versäumnisse beider Konzilien in der Klarstellung der Bedingungen hatten und haben Folgen. Nach glaubwürdigen Berichten aus der Umgebung des Papstes lag schon wiederholt die Versuchung nahe, verbindlich vorgetragene lehramtliche Äußerungen für „unfehlbar“ zu erklären - so das Verbot der Empfängnisverhütung mit sogenannten künstlichen Methoden in „*Humanae Vitae*“ durch Papst Paul VI. oder bestimmte Ansichten Papst Johannes' Pauls II. in seinen Enzykliken „*Glanz der Wahrheit*“ und „*Evangelium des Lebens*“. Hier ist dringender Klärungsbedarf gegeben.

### ***Dogma als situationsbedingte Glaubens-Antwort***

Zu den vornehmsten Aufgaben des Lehramtes gehört die Verkündigung und die Auslegung der „Grunddogmen“ des christlichen Glaubens. Das Wort „Dogma“ löst allerdings bei vielen Unbehagen aus. Es klingt nach Unfreiheit und Selbstaufgabe eigenverantworteten Denkens, nach Bewegungsunfähigkeit und Fortschrittsfeindlichkeit. Das Dogma, so sagt man, grenzt ab, zieht Trennungslinien zwischen den Konfessionen, gilt als Zeichen für Intoleranz und Starrheit.

Ursprünglich wurde das griechische Wort freilich in einem etwas anderen Sinn gebraucht. Seine Grundbedeutung läßt sich wohl am besten mit „Meinung“ wiedergeben. So konnte es die Meinung, den Beschluß oder die Verordnung eines Herrschers oder die Lehrmeinung einer philosophischen Schule bezeichnen. Und in dieser letzten Bedeutung fand es in die Theologie Eingang. Ein „Dogma“ spiegelte die Meinung der Kirchenväter wider, die sie zu verschiedenen, an sie herangetragenen Fragen äußerten. Nach der Väterzeit trat das Wort in den Hintergrund und spielte in der mittelalterlichen Theologie kaum noch eine Rolle. Erst seit dem neunzehnten Jahrhundert wird es im offiziellen Sprachgebrauch der Kirche erneut verwendet, und zwar im heute üblichen Sinn.

„Dogma“ ist also die Meinungsäußerung einer Autorität hinsichtlich einer Frage, die an sie zur Beantwortung herangetragen wird. Meist geschieht das aus einem akuten und aktuellen Anlaß oder aus einer kirchenpolitisch-existentialen Notsituation. Je höher die Autorität, die die Antwort gibt, gestellt ist, desto höher ist auch der Verbindlichkeitsgrad der Antwort. Sie soll darum gut überlegt, präzise formuliert und allgemein-verständlich zugleich sein. Weil das Dogma eine Antwort darstellt, kann es im allgemeinen nur dann richtig verstanden werden, wenn die Fragestellung und ihre Hintergründe bekannt sind. Denn es knüpft ja an die Situation an, aus der heraus die Frage gestellt wurde. Es muß die Sprache sprechen, die der Antwortsuchende versteht. Es muß die Begriffe verwenden, die den Fragestellern geläufig sind. Daher ist es zeit- und situationsgebunden. Manchmal wirken die mit dem Dogma gegebenen Antworten sogar gereizt und aggressiv, weil die Fragestellung schon polemisch war oder weil man sich dadurch verunsichert fühlte.

Erst in zweiter Linie kann und soll das Dogma versuchen, die Antwort zeitlos und situationsunabhängig zu formulieren. Das wird aber wegen des steten Wandels der Sprache kaum auf Dauer möglich sein. Es ist darum wichtig, bei jedem Dogma den gesamten Kontext zu kennen, vor allem den zeitgeschichtlichen, aktuellen Hintergrund. Eine Antwort, die einmal in einer bestimmten Situation richtig war, kann heute falsch verstanden werden und darum in die Irre führen, weil sich die Bedeutung der damals verwendeten Wörter oder Begriffe inzwischen geändert hat. (Der „Person“-Begriff des fünften Jahrhunderts war ein anderer als der des zwanzigsten.)

Im Grunde ist das Dogma zu verstehen als Diensterweis für Menschen, die eine Antwort suchen, für Fragende, die sich verunsichert fühlen, für Gläubige, deren Glaube ins Wanken

gerät. Es ist Ausdruck der Zuversicht, daß der Geist Gottes die Kirche nicht im Stich lassen, sondern sie trotz vieler Irrtümer und Fehler, trotz mancher Abwege und Umwege letztlich doch zum Ziel gelangen lassen wird. Das Dogma ist (bzw. sollte sein) kein Herrschaftsinstrument zur Unterdrückung freier Meinungsäußerung und unbefangener Forschung, zum Abwürgen des theologischen Fortschritts (wie er ja sogar vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich gefordert wird), sondern eine hilfreiche Antwort, die durchaus vorläufig ist und weiterführen kann.

Vielleicht glätten sich manche Wogen der Aufgeregtheit, wenn man auch im Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes nicht mehr und nicht weniger sieht als eine gutgemeinte, aber überhastet zustandgekommene Dienstleistung für verunsicherte, an den Irrungen der Kirche leidende und vielleicht sogar an ihr selbst (ver)zweifelnde Glieder in einer ganz konkreten, besonders kritischen Situation: Habt keine Angst! Letztlich wird alles gut werden. Denn Gott, der Ich-bin-da, ist mit uns auf dem Weg durch die Wüste; er wird uns in das Land der Verheißung führen. Die verantwortlichen Führer mögen, wie Mose, zwar manche Irrwege gehen und das Volk manchmal auf falsche Fährten führen. Das Volk mag zwar öfters halsstarrig und widerspenstig sein und am liebsten wieder zu den Fleischtöpfen Ägyptens, in die Unfreiheit fremdverantworteten Denkens und Urteilens, zurückkehren wollen; letztlich wird es das Ziel der beschwerlichen Wanderschaft doch erreichen.

„Darin unterscheidet sich die Kirche von anderen menschlichen Organisationen - und dieser Unterschied ist nun allerdings entscheidend -, daß ihr als der Gemeinschaft der an Christus Glaubenden die Verheißung geschenkt ist: daß sie alle Fehlbeschlüsse und Fehlschläge und auch alle Sünden und Laster überstehen, daß bei allen Erschütterungen ihre Wahrheit nie einfach zerrüttet und zerstört, daß sich in ihr die Botschaft Jesu Christi durchhalten wird, daß so Jesus Christus selbst im Geiste bei ihr bleiben und sie so durch alle Irrtümer und Wirtümer hindurch in der Wahrheit Christi erhalten wird“ (H. Küng<sup>178</sup>).

#### 4. Einheit und Vielfalt der Dienste

**„Es gibt verschiedene Dienste, aber nur einen Herrn“ (1 Kor 12,5)**

##### *Kein Wesensunterschied zwischen Klerus und Laien*

Das von *laós* (griech.= Volk) abgeleitete griechische Wort *laïkós* (= zum Volk gehörig) bezeichnet schon in den vorchristlichen Jahrhunderten die Nichteingeweihten, das niedere, nicht unterrichtete Volk, die Masse - zum Unterschied von den Höheren, Eingeweihten, Wissenden, über die Masse Hinausgehobenen. Im Neuen Testament wird es verwendet zur Unterscheidung des Volkes Gottes von den nicht dazu Gehörenden: „Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk“ (1 Petr 2,9).

Das heute in der (katholischen) Kirche gebräuchliche Verständnis des Begriffs kommt im dritten Jahrhundert auf und signalisiert eine Trennung des Gottesvolkes in zwei Klassen: Auf der einen Seite steht die Gesamtheit der „geweihten“, ordinierten (und darum allein männlichen) Christen, der „Klerus“, auf der anderen stehen die Nicht-Ordinierten, die „einfachen Gläubigen“, die „Laien“, getaufte Männer und Frauen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich zwar große Mühe gegeben, die Zweitrangigkeit der Nicht-Ordinierten zu beheben und positivere Perspektiven für die Laien zu eröffnen; es gesteht ihnen „eine wertvolle Wirksamkeit zur Evangelisierung der Welt“<sup>179</sup> zu und vertraut ihnen sogar „gewisse Aufgaben an, die enger mit den Ämtern der Hirten verbunden sind.“<sup>180</sup> Auch die

<sup>178</sup> H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970, S.152

<sup>179</sup> Zweites Vatik. Konzil, *Lumen gentium*, Art. 35

<sup>180</sup> Zweites Vatik. Konzil, *Apostolicam actuositatem*, Art. 24

Bischofssynode mit dem Thema „Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum“, die Papst Johannes Paul II. in einem umfangreichen Schreiben bilanzierte, betont, den Laien komme es in ganz besonderer Weise zu, „Zeugnis zu geben vom christlichen Glauben als einzige und wahre Antwort...auf die Probleme und Hoffnungen, die das Leben heute für jeden Menschen und für jede Gesellschaft einschließt“ (Nr. 34). Die „Laien“ werden aber dann doch ermahnt zu „*kindlicher* Anhänglichkeit“ zum Papst und zum Bischof, die „sich äußern muß in der aufrichtigen Bereitschaft, ihr Lehramt und ihre pastoralen Richtlinien anzunehmen“ (Nr. 30).<sup>181</sup> Eine wirkliche Eigenverantwortung, ein echtes Mitsprache- oder gar Mitbestimmungsrecht, eine wahre Gleichberechtigung aufgrund der gemeinsamen Taufe wird den „Laien“ auch weiterhin vorenthalten - alle vielen und schönen Worte können darüber nicht hinwegtäuschen.

Es gibt in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils allerdings durchaus Ansatzpunkte für eine andere Sicht und für eine grundsätzliche Aufhebung der Unterscheidung von Laien und Klerus in der Kirche. So wird die Kirche definiert als „Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber des Heils und dem Ursprung der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen.“<sup>182</sup> Es ist die Rede von der „wahren Gleichheit der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi“; denn „eines ist das auserwählte Volk Gottes: 'Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe' (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht.“<sup>183</sup> Das alles steht ähnlich schon in den Paulusbriefen: Jesus Christus ist „das Haupt des Leibes, der Leib aber ist die Kirche. Er ist der Ursprung“ (Kol 1, 18); *alle* Glieder der Kirche ohne Ausnahme sind „Gesandte an Christi Statt“ (2 Kor 5, 20); unterschiedliche Funktionen und Dienste in der Kirche sind Kräfte des einen Geistes, des einen Gottes (1 Kor 12, 4-6); es darf in der Kirche, im Leib Christi, kein „Zwiespalt“ (d.h. keine Spaltung in ein Zwei-Klassen-System) entstehen, denn "jeder einzelne ist ein Glied an ihm" (1 Kor 12, 20); *alle* Getauften gehören zum „Klerus“ (von griech.: kléros, Anteil), denn *alle* haben „Anteil an der Gnade“ (Phil 1, 7), „Anteil am Los der Heiligen“ (Kol 1, 12), „Anteil am Geist“ (2 Kor 1, 22), „Anteil am Erbe“ (Eph 1, 14) - nicht nur einige Privilegierte. Und nach der vielzitierten Stelle des 1. Petrusbriefes sind *alle* Getauften „ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft“ (1 Petr 2,9).

Aufgrund dieses Befundes wird daher inzwischen von verschiedenen Theologen die Forderung erhoben, die Kirche solle auf den Begriff „Laie“ ganz verzichten, denn „den 'Laien' gibt es eigentlich nicht.“<sup>184</sup> Die Idee eines von den übrigen Gemeindemitgliedern unterschiedenen „geistlichen Standes“, der mit einer besonderen sakramentalen „Weihegnade“, mit einem qualifizierten Führungsanspruch und mit heilsmittlerischer Vollmacht ausgestattet ist, läßt sich unter Berufung auf das Neue Testament nicht begründen. „Das Neue Testament kennt weder geweihte Personen, noch eigene Kultorte, weder Opferhandlungen noch heilige Zeiten der Christen“, so der Neutestamentler Rudolf Pesch<sup>185</sup>.

<sup>181</sup> Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben CHRISTIFIDELES LAICI vom 30.12.1988; zit. nach: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 17 (30.5.1989); Hervorhebung von mir

<sup>182</sup> Zweites Vatik. Konzil, Lumen gentium, Art. 9

<sup>183</sup> ebd., Art. 32

<sup>184</sup> B. Forte, Laie sein. Beiträge zu einem ganzheitlichen Kirchenverständnis, München 1987, S.112 f.

<sup>185</sup> R. Pesch, in: G. Denzler, Die Geschichte des Zölibats. Herder-Spektrum 4146, Freiburg 1993, S.9 f.

Wenn man nicht so weit gehen will, dann sollte man in jedem Fall den „Laien“ als einen Menschen verstehen, der zum „laós“, zum Volk Gottes gehört, gleichgültig ob er einen Leitungsdienst, ein „Amt“, in diesem Volk versieht oder ob er (im Augenblick) keine besonderen Dienste und Aufgaben ausübt. „Die Theologie des Volkes Gottes schließt eine Sicht der Kirche aus, in der das Amt oder einige Amtsträger für die Kirche sprechen, und die Nichtamtsträger hören und gehorchen.“<sup>186</sup>

Die Kirche als der Leib Christi existiert nicht als eine zweigeteilte Gesellschaft in deutlicher Überordnung des einen und Unterordnung des anderen Teils. Sie ist vielmehr aufgrund der einen Taufe, die *alle* empfangen haben, zunächst und zuerst eine *Gemeinschaft Gleichberechtigter*. Nicht „Klerus“ und „Laien“ stehen sich in der Kirche gegenüber, sondern *alle* Getauften ihrem einen und *einzig*en Haupt: Christus. Die verschiedenen Dienste, zu denen *unter anderem* und gar nicht einmal an erster Stelle auch das Leitungsamt gehört (vgl. 1 Kor 12, 28), sind Organisationsformen des einen Organismus, sind unterschiedliche Lebensäußerungen des einen Leibes. Aber sie alle sind der einen und einzigen Autorität Christi untergeordnet, nicht einer wie immer gearteten „Leitungs-“ oder „Hirtengewalt“. Das Leitungsamt ist zwar durchaus *mit*-konstitutiv, aber nicht *allein*-konstitutiv; die Kirche als Ganze erklärt und gründet in ihrer Ausrichtung auf Jesus Christus das Amt, nicht aber „fundiert“ das Amt die Kirche.<sup>187</sup> *Alle* zur Kirche Gehörenden sind „Klerus“, weil sie durch die Taufe „Anteil haben an der göttlichen Natur“ (2 Petr 1, 4). *Alle* zur Kirche Zählenden sind „Laien“, weil sie zu dem einen „Volk Gottes“ gehören und nur unterschiedliche Funktionen darin ausüben.<sup>188</sup>

Die Entwicklung von der urkirchlichen, kollegialen zu einer eher monarchisch-hierarchischen Leitungsstruktur setzte schon im 2. nachchristlichen Jahrhundert ein. Sie wurde begünstigt durch beginnende Anfeindungen und Verfolgungen und den daraus resultierenden Zwang, einen verantwortlichen Sprecher und Repräsentanten der Gemeinde zu haben, der schnelles Handeln und kompetente Information garantiert. Darüber hinaus mag sich die Einsicht durchgesetzt haben, „daß eine Gemeinde ohne eine gute, nüchtern-pastorale Institutionalisierung ihrer Ämter... die Gefahr in sich trägt, die Apostolizität und damit letztlich die Christlichkeit ihres Ursprungs, ihrer Inspiration und Orientierung, letztlich ihre eigene Identität endgültig zu verlieren.“<sup>189</sup> Nirgends wird für einen Gemeindeleiter oder eine Gemeindeleiterin jene Bezeichnung gewählt, die im griechischen Sprachraum für ein sakrales Amtspriestertum vorbehalten war: *hieréús* (davon abgeleitet: Hierarchie, wörtlich: heilige Herrschaft, Herrschaft sakralen Amtspriestertums). Eine mögliche Fehlinterpretation des Leitungsdienstes im Sinne einer beamteten kultischen Mittlerfunktion zwischen Gott (Christus) und Gemeinde sollte dadurch offenbar vermieden werden.<sup>190</sup>

Die Leitung der Eucharistiefeier in den paulinischen Gemeinden war Sache des „Hausvaters“, in dessen Räumen die Feier stattfand. Dabei darf mit „größtmöglicher Wahrscheinlichkeit“ angenommen werden, daß „in der christlichen Urzeit auch Frauen innerhalb des Gottesdienstes in vollem Umfang gleichberechtigt neben den Männern tätig gewesen sind.“<sup>191</sup> Edward Schillebeeckx faßt seine Forschungsergebnisse zur Entstehung des

<sup>186</sup> P. Neuner, Was ist ein Laie?, in: Stimmen der Zeit 1992, S.507-518; hier: S.516

<sup>187</sup> vgl. K. Rahner, Weihe im Leben und in den Reflexionen der Kirche; in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. XIV, Einsiedeln/Zürich/Köln 1975, S.113-131

<sup>188</sup> Zweites Vatik. Konzil, Lumen gentium, Art. 30

<sup>189</sup> E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, S.37

<sup>190</sup> vgl. J. Schmid, Art. „Priester, III. Im NT“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd.8, Freiburg<sup>2</sup>1963, Sp.743 f.

<sup>191</sup> J. Blank, Vom Urchristentum zur Kirche, München 1982, S.247

priesterlichen Dienstes so zusammen: „Für eine sakral-mystische Grundlegung des Amtes in der Eucharistie (lassen sich) nirgends biblische Gründe finden....Als Amtsträger von der Kirche anerkannt zu werden und für eine bestimmte Kirchengemeinde gesandt zu sein (durch ihre Leiter mit ausdrücklicher Billigung der gläubigen Gemeinde oder umgekehrt) ist der eigentliche Wesenkern der ‘ordinatio’. Normalerweise wird dies in einer liturgischen Handauflegung konkretisiert, aber diese ist nicht primär und nicht das alles Entscheidende“.<sup>192</sup>

Einen wichtigen Einschnitt bei der historischen Entwicklung hin zu einem hierarchischen Amt bedeutet die Konstantinische Wende (nach 330). Der gesamte christliche Kult erhält im Gefolge der bisher gültigen heidnischen Kultradition nun ebenfalls eine staatstragende Funktion. Die Bischöfe werden zu Staats-Funktionären und kommen in den Genuß jener Privilegien, die bis dahin den heidnischen Kultdienern und Oberpriestern vorbehalten waren. Die kirchliche „Ordinatio“ erhält die Bedeutung der Eingliederung in den Klerus als dem höheren Stand der Kirchengemeinde gegenüber dem niederen „gläubigen Volk“.<sup>193</sup> Für den Priester kommt die lateinische, ursprünglich für die jüdischen Opfer-Priester im Tempel verwendete Bezeichnung „sacerdos“ auf. Das Priestertum wird nunmehr wesentlich nicht mehr vom Dienst an der Gemeinde, sondern durch seine Beziehung zum Kult und hier insbesondere zur Eucharistiefeyer, zum „Meß-Opfer“, bestimmt. Nur eigens dafür geheiligte und geweihte, vom gewöhnlichen Volk ausgesonderte und „unbefleckt“ (=zölibatär) lebende Männer dürfen an Christi Statt das „heilige Opfer“ darbringen.

Diese im Grunde nicht-christliche Sicht des kirchlichen Leitungsdienstes ist im wesentlichen bis heute bestimmend geblieben. Weder das Konzil von Trient noch das Zweite Vatikanische Konzil haben eine ernsthafte Rückbesinnung auf die neutestamentlichen Ursprünge und erst recht keine Korrektur der pastoralen Praxis in Gang gebracht.

## **Erforderliche Reformen**

### ***Fächerung des kirchlichen Leitungs- und Dienst-Amtes***

Kirche muß ihren Ausdruck finden in einer konkreten Sozialgestalt und in der Strukturierung ihrer Gemeinden. Die künftige Form der Ortskirche kann und wird nicht mehr die relativ überschaubare Territorialpfarrei mit dem „Klerus“ (dem Pfarrer) als „Haupt“ und den vielen ihm untergebenen, dienstbaren „Laien“ als Gliedern sein, sondern die Großpfarrei mit einer Vielzahl kategorial-personaler Substrukturen. Diese können sich um bestimmte Menschen mit gleichem Lebensalter, verwandtem Beruf, gemeinsamer Spiritualität oder (theologischer, sozio-politischer, caritativer) Gesinnung bilden; sie können an Anstalten, Heimen oder in bestimmten Wohnvierteln entstehen und auch paragemeindliche Gruppen, Vereinigungen oder Basisgemeinschaften umfassen. Eine seelsorgerliche Betreuung durch einen einzigen Allround-Pfarrer in der herkömmlichen Form ist nicht mehr zu gewährleisten.

Um eine differenzierte Pastoral zu ermöglichen, sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten bereits in großem Umfang haupt- und nebenamtliche, nicht ordinierte Mitarbeiter im kirchlichen Dienst eingestellt worden. Dazu zählen Frauen und Männer in Verwaltungs- und Leitungsaufgaben, als Sozial- und Jugendarbeiter, als Katechisten und Katechetinnen, als Religionslehrer und Hochschullehrer, als Gemeinde- bzw. Pastoralreferenten und -assistenten. Dabei veränderten sich auch die Profile der Dienstämter. Nicht wenige üben heute ein „Amt

<sup>192</sup> E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, S.58. 83. An den Ausführungen dieses Buches orientiere ich mich im folgenden.

<sup>193</sup> Mit „Ordo“ wurden im römischen Imperium bestimmte gesellschaftliche Klassen oder Stände bezeichnet (Senatoren, Ritter); vgl.: Th. Klauser, Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, Krefeld <sup>2</sup>1953; zit. nach: E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, S.70

in der Kirche“ aus, das aber noch kein „Amt *der* Kirche“ geworden ist.<sup>194</sup> Die klare Unterscheidung zwischen wandelbaren, durch sozio-kulturelle Gegebenheiten (mit)bestimmten<sup>195</sup> und heute teilweise überlebten Strukturen des Amtes einerseits und dem christlichen Sendungsauftrag und der dabei wahrzunehmenden Dienste andererseits ist längst überfällig. Praxisbezogene Theologie muß ihre Fruchtbarkeit darin erweisen, daß sie aus der Orientierung an christlicher Tradition und an situativen Erfordernissen Wege aus der gegenwärtigen pastoralen Notlage aufzeigt und zu zeitgemäßen Formen kirchlichen Dienstes befreit und ermutigt.<sup>196</sup>

In ihrem jüngsten Schreiben über den priesterlichen Dienst betonen die deutschen Bischöfe, „die *communio* der Kirche (werde) am intensivsten in der Eucharistie sowohl gestiftet als auch dargestellt.“<sup>197</sup> Das bedeutet: die Gemeinschaft der Kirche verliert an Intensität ihres Zusammenhalts, wenn es immer mehr Pfarreien gibt, in denen am Sonntag keine Eucharistiefeyer stattfinden kann, weil kein ordiniertes Gemeindeführer zur Verfügung steht. Das bedeutet auch: kirchliche Substrukturen werden sich mehr und mehr aus der Orts- und Gesamtkirche lösen und Sektencharakter annehmen, weil ihre sakramentale Einbindung durch die gemeinsame Eucharistiefeyer wegfällt. Ohne eine ausreichende Zahl von Ordinierten, die für die vielfältigen Aufgaben auch speziell ausgebildet sein sollten und die am besten nicht als „Einzelkämpfer“ tätig sind, sondern in einem integrierten Leitungsteam zusammenarbeiten, wird die Seelsorge über kurz oder lang zusammenbrechen.<sup>198</sup>

Eine Kirche, die sich als „pilgerndes Gottesvolk“ versteht und die sich in ihrer Sozialgestalt aufgrund veränderter Gesellschaftsstrukturen und immer spezialisierterer und vielfältigerer Aufgaben einem tiefgreifenden Wandel unterworfen sieht, wird sich einer Erweiterung und Differenzierung des Leitungsdienstes auf Dauer nicht verschließen können. Die überkommene Totalzuständigkeit und -tätigkeit des (sakramentalen) Amtes muß weiter aufgefächert und im Hinblick auf die konkreten pastoralen Erfordernisse spezialisiert werden. Einen konkreten Vorschlag dazu hat der Wiener Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann schon vor über 20 Jahren gemacht: „Ob der presbyteriale Vorsteher der Großpfarreien und der vollgemeindlichen Substrukturen haupt- oder nebenberuflich tätig, unverheiratet oder verheiratet ist, sollte nur von den vorhandenen Kräften, bzw. von der Größe und den Bedürfnissen der Gemeinde abhängen. Auch die Art der theologischen und sonstigen Ausbildung wird davon bestimmt werden müssen. So wird man nicht für alle Gemeindevorsteher ein vollakademisches theologisches Studium verlangen können und nicht zu verlangen brauchen. Das Heil der Menschen, für die die Kirche da ist, muß oberstes Gesetz sein.“<sup>199</sup>

In Zukunft wird mehr und mehr die christliche Gemeinde, die Ortskirche, als Ganze Trägerin des „amtlichen“ liturgisch-pastoralen Handelns sein, weil alle Gläubigen am Priester-, Lehr- und Hirtenamt Christi teilhaben (1 Petr 2,4-5.9). Neue Dienste sollten in erster Linie einen gemeinschaftsbezogenen und keinen bloß „devotionalen“ Charakter besitzen. Aus

<sup>194</sup> L. Karrer, Art. „Laie/Klerus“, in: Neues Handbuch theol. Grundbegriffe, Bd. 2, München 1984, S.370

<sup>195</sup> vgl.: E. Schillebeeckx, Christliche Identität und kirchliches Amt, Düsseldorf 1985

<sup>196</sup> vgl. N. Scholl, Art. „Amt. Praktisch-theologisch“, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1, Freiburg/Basel/Wien 1993, Sp. 555 f.

<sup>197</sup> Die deutschen Bischöfe, Schreiben über den priesterlichen Dienst, hgg.v.Sekretariat d.Dt..Bischofskonferenz, Bonn (24.9.1992), S.20 f.

<sup>198</sup> vgl. P.M. Zulehner, Folgen des Priestermangels (Die „Pirker“-Studie in Kärnten), in: Orientierung 1977, S.26 f.

<sup>199</sup> F. Klostermann, Thesen zum kirchlichen Vorsteheramt und seiner zeitgemäßen Auffächerung, in: Diakonia 1972, S.177 f. .Vgl. auch: E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, S.194-203

dem Antrieb des Geistes (vgl. Joh 14,16-17.26) und aus den Bedürfnissen und Gegebenheiten der Gemeinde, werden jene - „beamtet“ - Dienste und Charismen erwachsen, die für die Weiterführung der Sendung Jesu gebraucht werden: Glaubenslehre, Beratungstätigkeit, Diakonie, Leitungsaufgaben, Prophetie und Mystagogie. Ihre Fruchtbarmachung verlangt die Integration in kollegiale Strukturen<sup>200</sup> und von den Amtsinhabern Bereitschaft und Befähigung zur Kooperation.

### ***Lebenslange Verpflichtung zum Dienst***

Seit der Mitte des 13. Jahrhunderts lehrt die abendländische Theologie, daß das Sakrament des Ordo (neben Taufe und Firmung) dem Empfänger ein „unauslöschliches Merkmal“ einpräge. Was genau damit gemeint ist, wird nirgends näher beschrieben. Die Lehre darf auch nicht als Dogma betrachtet werden.<sup>201</sup> Problematisch daran ist, daß sie - falsch gedeutet - die Aufmerksamkeit auf die Person des Amtsträgers fixiert und damit die Sicht auf das Wesen des priesterlichen Dienstes behindert. Denn an die Stelle der Bezogenheit auf den Dienst an der Gemeinde und der Kirche tritt eine spezifische, „seinsmäßige“ Qualifikation des Priesters. Er ist nicht Diener, sondern „Hochwürden“. Er erhält für seine Person die „Vollmacht“, die Eucharistie zu feiern, losgelöst vom Gemeindebezug und von der grundlegenden Sozialgestalt dieses Sakraments. Anstatt der gemeindeorientierten Indienstnahme erfolgt die personbezogene Bevollmächtigung.

Theodor Schneider sieht in der Lehre vom „unauslöschlichen Merkmal“ einen Hinweis auf die lebenslange Verpflichtung des Ordinierten. Sie sei zunächst ein „Demutszeichen“. Die Funktion des Ordinierten „steht und fällt nicht mit seiner persönlichen Heiligkeit, denn sein Amt ist nicht für ihn, sondern für die Gemeinde da... Die Gemeinde muß nicht erst die Heiligkeit des Amtsträgers testen, um zu wissen, ob die Eucharistiefeier gültig ist, ob die Lossprechung wirksam ist.“<sup>202</sup> Das „Merkmal“ bedeutet somit die zeitlich unbegrenzte Bestellung zum priesterlichen Dienst, unabhängig von der persönlichen Frömmigkeit und Heiligkeit des Ordinierten.

Solche Sicht trifft sich mit der lutherischen Auffassung. Denn auch nach ihr wird „die im Auftrag Christi unter Zuspruch des Heiligen Geistes geschehene Ordination zum Amt der Kirche ...auf Lebensdauer und damit zeitlich ohne Einschränkung vollzogen. Insofern eignet dem Vollzug der Ordination...eine unaufgebbare Einzigkeit. Sie gilt fort, auch wenn der Dienst an einer konkreten Gemeinde aufgegeben wird.“<sup>203</sup>

Mit dieser Betonung der Einmaligkeit der Ordination durch die lutherische Kirche ergibt sich eine überraschende Übereinstimmung mit der Sicht der katholischen Kirche. Ein wesentliches Hindernis auf dem Wege zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter ist damit aus dem Weg geräumt. So sehen es auch die katholischen deutschen Bischöfe in ihrem Schreiben über das priesterliche Amt: „Wo dieses Verständnis der ein für allemal erfolgenden Ordination besteht und wo die Einseitigkeiten und Fehlentwicklungen überwunden sind, kann von einem Konsens in der Sache gesprochen werden.“<sup>204</sup>

<sup>200</sup> Zweites Vatik. Konzil, Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, Art. 21-23

<sup>201</sup> vgl. dazu: H.-M. Legrand, Das „unauslöschliche Merkmal“ und die Theologie des Weiheamtes, in: Concilium 1972, S.265

<sup>202</sup> Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979, S.261 f.

<sup>203</sup> Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Das Geistliche Amt in der Kirche, Paderborn/Frankfurt <sup>3</sup>1982, Nr.38 (S. 33)

<sup>204</sup> Die deutschen Bischöfe, Schreiben über den priesterlichen Dienst, hgg.v.Sekretariat d.Dt..Bischofskonferenz, Bonn (24.9.1992), S.39

## 5. Die eine Kirche

### „Alle sollen eins sein, damit die Welt glaubt“ (Joh 17,21)

Das Zweite Vatikanische Konzil sieht in der Wiederherstellung der Einheit aller Christen eine der Hauptaufgaben, weil die Spaltung „ganz offenbar dem Willen Christi widerspricht“, weil sie „ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen“ ist<sup>205</sup> Dabei sollen die Kirchen nichts von ihrer in Jahrhunderten gewachsenen Tradition und von ihrem je eigenen Profil zugunsten einer erst noch zu schaffenden „Einheitskonfession“ hergeben. „Kirchen sollen Kirchen bleiben und eine Kirche werden“ (J. Ratzinger). Es kann keine „wiedervereinigte“ Kirche geben ohne ein ausgewogenes Miteinander und Ineinander von Einheit und Verschiedenheit. Wer die Einheit fördern will, muß auch die Verschiedenheit fördern. Das Konzil erwartet daher: „Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äußeren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben“.<sup>206</sup> Voraussetzung und „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ ist eine „Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens“.<sup>207</sup> Beim Vergleich der Lehren, wie sie in den unterschiedlichen Konfessionen der einen Kirche vorgetragen werden, „soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‘Hierarchie’ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt“.<sup>208</sup> Gerade diese Betonung der „Hierarchie der Wahrheiten“ fordert dazu auf zu bedenken, daß nicht allen Glaubenswahrheiten der gleiche Stellenwert im Ganzen des Glaubens zukommt. Der Blick ist in erster Linie auf das Fundament und Zentrum des christlichen Glaubens zu richten. Eine gewissenhafte Beachtung dieses Grundsatzes könnte eine Umorientierung im Leben und Denken vieler gläubiger Katholiken bewirken und so das Erscheinungsbild der Kirche gegenüber Nichtkatholiken verändern.

20 Jahre nach dem Konzil haben zwei katholische Theologen, Karl Rahner und Heinrich Fries, acht Thesen zur Ökumene veröffentlicht, die auf ein sehr zwiespältiges Echo stießen: begeisterte Zustimmung und harschen Widerspruch.<sup>209</sup> Sie lauten, kurz zusammengefaßt:

1. Glaubensgemeinschaft ist unabdingbare Grundlage von Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft. Es besteht heute Übereinstimmung hinsichtlich der „Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in den Konzilien von Nizäa und Konstantinopel ausgesagt werden“. Im Hinblick auf spezifische „katholische“ (Marien-)Dogmen genügt es, wenn sich die evangelischen und orthodoxen Kirchen darüber eines negativen Urteils enthalten.
2. Nicht eine Verschmelzung zu einer Einheitskirche, sondern die Gemeinschaft von Kirchen in der *einen* Kirche Christi ist anzustreben. Dabei können auch auf demselben Territorium durchaus mehrere Teilkirchen existieren - in „versöhnter Verschiedenheit“.
3. Die Teilkirchen stehen nicht beziehungslos nebeneinander, sondern in Gemeinschaft miteinander.
4. Einer der Dienste an der Einheit ist das Petrusamt, das auch verbindlich in ihrem Namen sprechen kann. Der jeweilige Amtsinhaber wird von allen Teilkirchen gewählt. Die Frage, ob es auch ein Protestant oder ein Angehöriger der orthodoxen Kirche sein könnte, wird von den Autoren nicht erörtert.
5. Alle Teilkirchen haben nach alter Überlieferung Bischöfe an der Spitze ihrer größeren Untergliederungen. An ihrer Wahl sollte das Gottesvolk beteiligt werden. Die Bischöfe bilden in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom ein Kollegium.

<sup>205</sup> Zweites Vatik. Konzil, Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“, Art. 1

<sup>206</sup> Zweites Vatik. Konzil, Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“, Art. 4

<sup>207</sup> ebd., Art. 8

<sup>208</sup> ebd., Art. 11

<sup>209</sup> H.Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit. QD 100, Freiburg 1983

6. Die Teilkirchen leben „in einem gegenseitigen brüderlichen Austausch in allen ihren Lebensdimensionen, so daß die bisherige Geschichte und Erfahrung der früher getrennten Kirchen im Leben der anderen Teilkirchen wirksam werden können.“ Dies führt nicht zum Verlust ihrer Identität, sondern zur intensiven Verwirklichung und Bereicherung ihrer Katholizität.
7. Die Teilkirchen erkennen ihre Ämter gegenseitig an und verpflichten sich, die Ordination unter Gebet und Handauflegung vorzunehmen.
8. Kirchengemeinschaft besagt Glaubens-, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

Trotz vieler schöner Worte auf allen Seiten kommt die Ökumene nur mühsam voran. Seit dem großen, fast euphorischen Aufbruch des Konzils ist eine Ernüchterung eingetreten. Die neuen Einsichten werden gebremst durch alte Institutionen. Manchmal entsteht sogar der Eindruck, als ob es wieder rückwärts in die alten Bastionen gehe. Es herrscht die Tendenz, die Grenzen der eigenen Konfession möglichst profiliert herauszustellen und ihr Überschreiten - auch wenn es sich nur um einen konkreten Einzelfall handelt - in keiner Weise zu dulden. Häufig wird gesagt, die Zeit sei noch nicht reif, wir sind noch nicht so weit. Daß an der Basis schon manche sehr viel weiter sind und die zögerliche Haltung offizieller Kirchenvertreter nicht verstehen können, wird geflissentlich ignoriert.

So hat das „Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus“ des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, das am 25.3.1993 von Papst Johannes Paul II. approbiert wurde, viele Christinnen und Christen enttäuscht. Es empfiehlt den Katholiken, bei allen ihren Begegnungen mit Mitgliedern anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften mit „Ehrlichkeit, Klugheit und Sachkenntnis“ zu handeln (Nr.23), und warnt verschiedentlich vor Indifferentismus und „unkluger Großzügigkeit“ (Nr.30), fordert aber gleichzeitig dazu auf, angesichts von Schwierigkeiten den ökumenischen Mut nicht zu verlieren. Deutlich hebt es die Taufe als sakramentales Band der Einheit zwischen den Christen der getrennten Kirchen hervor (Nr.92 ff.), hält aber ökumenische Gottesdienste am Sonntag für „nicht ratsam“ (Nr.115). Katholiken können die Sakramente der Eucharistie, Buße und Krankensalbung nur „von einem Spender einer Kirche erbitten, in dessen Kirche diese Sakramente gültig gespendet werden, oder von einem Spender, von dem feststeht, daß er gemäß katholischer Lehre über die Ordination gültig geweiht ist“ (Nr.132). Gerade im Hinblick auf eine möglichst rasch anzustrebende Abendmahlsgemeinschaft ist diese Bestimmung zu bedauern, zumal das Zweite Vatikanische Konzil im Ökumenismusdekret darauf hinweist, daß die Eucharistie die Einheit der Kirche nicht nur „bezeichnet“, sondern auch „bewirkt“.<sup>210</sup> Immerhin räumt das Direktorium ein, daß bei bekenntnisverschiedenen Ehen die eucharistische Teilnahme des bekenntnisverschiedenen Gatten „im Ausnahmefall“ geschehen kann.

Das Konzil hat mit seiner *Communio*-Theologie und mit dem Selbstverständnis der Kirche als „Volk Gottes“ den Weg gewiesen, der zukünftig zu begehen ist. Die Richtung stimmt, und sie ist bekannt. Aber es ist ein anderes, den gewiesenen Weg auch mutig und zügig zu beschreiten. Es ist immer wieder darauf hinzuweisen, daß „kirchliche Gemeinschaft nicht auf dem bloßen Zusammengehörigkeitsbewußtsein und dem Einheitswillen getrennter Gruppen beruht, sondern auf der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Herrn“. Und es ist dann zu fragen, „ob und wie weit diese Teilhabe auch in der gegenwärtigen Situation der Konfessionskirchen nicht schon in der Tauf- und Glaubensgemeinschaft gegeben ist. Besteht die Überzeugung von der gemeinsamen Teilhabe an Christus aufgrund von Taufe und Glaube, kann auch die Abendmahlsgemeinschaft nicht leicht ausgeschlossen werden, da sie in der inneren Konsequenz der einen und unteilbaren Teilhabe an Christus liegt“.<sup>211</sup>

<sup>210</sup> Zweites Vatik. Konzil, Dekret über den Ökumenismus „*Unitatis redintegratio*“, Art. 2

<sup>211</sup> K. Kertelge, *Schlußfolgerungen*, in: F.Hahn/K.Kertelge/R.Schnackenburg, *Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament*. QD 84, Freiburg 1979, S.128f.

Der ökumenische Annäherungsprozeß der christlichen Konfessionen muß weitergehen. Dabei darf freilich die (gemeinsame) Eucharistiefeier nicht zum Protestpotential gegenüber den Kirchenleitungen mißbraucht werden. Die Kirchenleitungen ihrerseits - vor allem die katholische - müssen sich ernsthaft die Frage stellen lassen, welches die wahren Gründe für ihr bisheriges, wenn auch nicht kategorisches Nein zur Abendmahlsgemeinschaft oder zumindest zur eucharistischen Gastfreundschaft *aller* christlichen Kirchen sind.

### III. Zukunftsperspektiven

Die Kirche der Zukunft wird vor allem (wieder) eine diakonische, dienende Kirche sein.

Sie wird eine Kirche sein, die ernsthaft und glaubwürdig für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eintritt und die so zu einem „Sakrament des Heiles für die Welt“ wird. Sie hält es nicht mit den Mächtigen und Starken, sondern steht für die Bedrängten und Blessierten als Schutz- und Zufluchtsraum offen. Sie verbündet sich nicht mit den Wohlhabenden und Reichen, sondern optiert für die Minderbemittelten und Armen. Sie redet nicht unverbindlich von Frieden, sondern setzt sich mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln glaubhaft dafür ein. Sie weiß um die Heiligkeit der Schöpfung und handelt danach.

Sie wird eine Kirche sein, die nicht nur um Einheit im Glauben beten läßt und im Stillen hofft, daß sie nie eintreten möge. Sondern die an der Spaltung der Christenheit leidet und sie Schritt um Schritt überwindet. In der die konfessionellen Unterschiede an Bedeutung verlieren. In der eine Einheit in versöhnter Vielfalt Platz greift. Ich träume von einer farbigen, bunten, quicklebendigen Kirche, von einer wundervoll-harmonischen Polyphonie.

Sie wird eine Kirche sein, die sich mehr und mehr für alle öffnet. Die offen ist für Suchende und Fragende, für Angefochtene und Gestrauchelte, für Zweifelnde und Schuldiggewordene. Von einer Kirche, die mehr Raum gibt für Minderheiten, für eine Pluralität von einander ergänzenden, vielleicht auch manchmal sich widersprechenden Meinungen, Frömmigkeitsformen, Strukturen und Theologien. Von einer Kirche, in der aufkommende Differenzen und Konflikte im Geist geschwisterlicher Gemeinschaft ausgetragen werden.

Sie wird eine Kirche sein, in der der römische Bischof sein Amt nicht zur Machtausübung über die Menschen mißbraucht, sondern sich als „Diener“ (vgl. Mk 10,42 f.) begreift. Er wird nicht von Angst getrieben sein, sondern von Mut und Zuversicht. Er wird Einheit nicht als Uniformität mißverstehen. Er wird sein Amt nicht als Kommandeur, sondern als Impulsgeber ausüben. Er wird nicht spalten, sondern versöhnen. Er wird nicht auf Autorität und Gehorsam pochen, sondern Argumente vorlegen und auf Einsicht bauen. Er wird sich nicht als „Herr über den Glauben, sondern als Helfer der Freude“ sehen (vgl. 2 Kor 1,24).

Sie wird eine Kirche sein, in der die monokratische Form des Vorsteheramtes in den einzelnen Gemeinden und die Zuständigkeit eines einzelnen für alles und jedes mehr und mehr der Teamarbeit weichen, weil die komplexen Strukturen und die hochdifferenzierten Anforderungen einer modernen Pastoral nur noch von Spezialisten bewältigt werden können. Von einer Kirche, in der die Vorsteher und Vorsteherinnen der Großgemeinden und der Diözesen nicht von „oben“ eingesetzt, sondern *aus* den Gemeinden oder zumindest *von* ihnen gewählt werden.

Sie wird eine Kirche sein, die beseelt ist von einer größeren Solidarität der christlichen Konfessionen angesichts der vielfältigen Herausforderungen der Zeit, die sich zeigen in

verbreiteter Orientierungslosigkeit, in der Fixierung auf Konsum und Prestige, auf Geld und Genuß, auf schrankenlose Selbstverwirklichung und Egotrip, in der Gleichgültigkeit gegenüber der Sinnfrage.

Sie wird eine Kirche sein mit einer überschaubaren Gemeindestruktur, in der die Bildung von Hausgemeinden zunimmt, in der ein konkretes, situationsbezogenes Hören und Verstehen des Gotteswortes und in der eine existentiell-dichte Feier der Liturgie, eine Praxis gelebter Geschwisterlichkeit möglich werden kann. Daß dabei Frauen auch Leitungspositionen einnehmen und der Eucharistiefeier vorstehen können, ist selbstverständlich.

Sie wird eine Kirche sein, in der die Zweiklassengesellschaft von Klerikern auf der einen und Laien auf der anderen Seite überwunden ist. In der es nicht Befehlende und Gehorchende gibt, sondern nur die Gemeinschaft derer, die gemeinsam auf das Wort Gottes hören. In der es kein „oben“ und „unten“ gibt, sondern nur die Einheit aller unter dem einen Haupt Jesus Christus (vgl. Kol 1,18).

## 3. VOLLE GLEICHBERECHTIGUNG DER FRAUEN

### I. Kein Sexismus in der Kirche

„Da ist nicht mehr Mann oder Frau - ihr alle seid ‘einer’ in Christus Jesus“ (Gal 3,28)

Seit etwa 25 Jahren gibt es eine „Feministische Theologie“. Sie nahm ihren Ausgang von den Vereinigten Staaten. Diese Bewegung spiegelt einen Zusammenspiel zwischen einen säkularen und einem religiösen Aufbruch, der inzwischen auch nach Europa übergriffen hat.<sup>212</sup> Feminismus umfaßt mehr als Emanzipation von Frauen, auch wenn diese Emanzipation eine notwendige Voraussetzung darstellt. Er beinhaltet

1. eine fundamentale und radikale Befreiung von Frauen zu autonomen Menschen,
2. eine genaue Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Faktoren voraus, die bei der Unterdrückung von Frauen im Spiel gewesen sind oder noch sind. Er ist also auch ein sozialer ökonomischer Prozeß,
3. eine Auflehnung gegen eine einseitig maskuline Kultur. Er ist somit eine Form von Gegenkultur.

Durch die Begegnung mit verschiedenen Formen und Strömungen von Feminismus gelangten viele Frauen zu mehr Selbstbewußtsein. Selbsterfahrungs- und Gesprächsgruppen lehrten sie, sich selber bewußt als Frau wahrzunehmen, besser aufeinander zu hören, schwesterliche Gemeinsamkeiten zu entdecken. Der Einsatz bei verschiedenen Aktionen machte ihnen klar, wieviel Fähigkeiten in ihnen schlummerten, die sie sich vorher gar nicht zugetraut hätten.

Solche Frauen begannen nun sowohl in Europa wie in Amerika, die eigenen Kirchen, aus denen sie stammten, mit neuen Augen anzuschauen und zu fragen: „Was ist denn das eigentlich für eine Struktur? Wo komme ich denn als Frau in dieser kirchlichen Theologie und Liturgie vor? Wo gehöre ich denn hin in dieser männlich strukturierteren Gemeinde? Ich zähle ja nicht, ich bin nur von untergeordneter Bedeutung, ich bin da fürs Putzen, fürs Geldeinsammeln und für die kleinen Kinder. Ist für mich überhaupt Platz in dieser Herberge?“<sup>213</sup>

Das bedeutet: der Feminismus kam nicht „von außen“ auf die Kirchen zu oder wurde ihnen aufgedrängt, sondern Frauen in den Kirchen selbst begannen, sich solche Fragen zu stellen. Feministische Theologie ist nach der wohl angemessensten Umschreibung eine Art von Befreiungstheologie, die sich nicht auf die Eigenart der Frauen als solche gründet, sondern auf ihre historischen Erfahrungen von Leiden, von psychischer und sexueller Unterdrückung, von Infantilisierung und von struktureller Unsichtbarmachung infolge Sexismus in den Kirchen und in der Gesellschaft. Ebenso wie die Befreiungstheologie sieht sich auch die feministische Theologie nicht als Ergänzung zur bestehenden Theologie, sondern will die vorherrschende Theologie selbst von ihrer Einseitigkeit befreien.

<sup>212</sup> vgl. zum folgenden: H.Pissarek-Hudelist, Feministische Theologie, in: zur debatte. Themen der kath. Akademie Bayern 9-12/1986, S.13f.

<sup>213</sup> ebd., S.13

Ein auch nur flüchtiger Blick in die Religionsgeschichte zeigt, daß Kult und Kulthandlung von jeher überwiegend eine Männerdomäne darstellen. Ob Schamane, Medizinmann, Priester und Hoherpriester, Myste, König - fast immer leiten Männer das Kultgeschehen. Nicht selten umfaßt sogar die gesamte Kultgemeinschaft ausschließlich Männer. Dabei können geheime Männerbünde mit eigenen Riten entstehen, die sich dann wiederum zu politisch oder gesellschaftlich relevanten Vereinigungen entwickeln (z.B. Freimaurer). Auch die Versammlungen der „Gemeinde Israels“ zu gemeinsamem Kult bestanden ursprünglich nur aus Männern.<sup>214</sup>

Nur selten treten in der Religionsgeschichte Priesterinnen auf, meist im Zusammenhang mit maternalen Gesellschaftsordnungen. Sie stehen im Dienst von Göttinnen oder Fruchtbarkeitskulten, sind Jungfrauen oder Gattinnen von Priestern oder gelten als Gottesbräute.

Nach den Ergebnissen der neueren Exegese hat Jesus „kein Amtspriestertum gestiftet“, sondern hat Jüngerinnen und Jünger zur Verkündigung der Gottesherrschaft ausgesandt. Die Ausformung und Strukturierung von Ämtern (des Episkopats, Presbyterats und Diakonats) blieb der sich entfaltenden Kirche überlassen.<sup>215</sup> Da zudem Tauf- oder Eucharistiefiern nach damaligem Verständnis zunächst nicht als kultische Handlungen galten, konnte die urchristliche Gemeinde, dem Beispiel des kultdistanzierten Jesus folgend, zunächst sehr unbekümmert auch Frauen als Leiterinnen der Gemeinde-Zusammenkünfte wählen. Und Paulus hat das gutgeheißen. Neuere Forschungen konnten aufgrund von Textzeugnissen und Inschriften nachweisen, daß es in Süditalien noch zwischen der Mitte und dem Ende des 5. Jahrhunderts ordinierte „presbyterae“ gegeben hat.<sup>216</sup> Ob es sich dabei wirklich um Priesterinnen oder nur um „Älteste“ (der Gemeinde) gehandelt hat, läßt sich allerdings kaum mehr ausmachen.

Als das sakramentale Handeln des Christentums durch die politischen Umwälzungen im Römischen Imperium wieder mehr und mehr zu einem Kultgeschehen hochstilisiert wurde, werden die Frauen daraus verdrängt, und der Kult wird wieder zur reinen Männerdomäne. Das ist er - wenigstens in der römisch-katholischen und in der orthodoxen Kirche - bis heute geblieben. Nicht verwunderlich ist es daher, daß das Frauliche in der Liturgie gänzlich fehlt. Sie ist „von Männern geschaffen, und zwar wenigstens im Westen von unverheirateten und oft etwas geschlechtslos gewordenen.“<sup>217</sup> Vor allem in den Texten und Liedern zur Eucharistiefier kommt die Frau entweder gar nicht oder nur in untergeordneter Rolle vor.

Mit dem Problem „Frauen und Liturgie“ hat sich vor einigen Jahren ein eigener Kongreß in Mainz befaßt. Als Fazit mußte man feststellen: „Es standen sich auf der Tagung und es stehen sich in vielen Gemeinden zweierlei liturgische Kompetenzen gegenüber: die Kompetenz des Liturgikers mit seinen theologischen und historischen Kenntnissen und die der Feiernden als Feiernde und dabei noch einmal: der feiernden Frauen als Frauen. Negativ ausgedrückt: Der beste Liturgiker kann trotz seines ganzen Wissens als Zelebrant überfordert sein, und die kreativsten Gemeindemitglieder können mit all ihrer Intuition und ihrem prak-

<sup>214</sup>vgl. L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament, Stuttgart 1938, S.31 f., 75 f. Auch heute noch gilt die Regelung, daß ein Synagogengottesdienst nur dann zustandekommen kann, wenn sich mindestens 10 Männer dazu versammelt haben.

<sup>215</sup> vgl. G. Lohfink, Weibliche Diakone im Neuen Testament, in: G. Dautzenberg u.a. (Hg.), Die Frau im Urchristentum. QD 95, Freiburg 1983, S.320-338; hier: S.321 f

<sup>216</sup> G. Otranto, Note sul sacerdozio femminile nell' antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I., in Vetera Christianorum 19/1982, S.341-360; zit. nach: I. Raming, „Die zwölf Apostel waren Männer...“, in: Orientierung 12/1992, S.143-146; hier:S.144 f.

<sup>217</sup> vgl. A. Zarri, Das Gebet der Frau und die vom Mann geschaffene Liturgie, in: Concilium 1970, S.110-117; hier: S.110

tischen Geschick total am Eigentlichen vorbeitappen. Oder - und besser - positiv ausgedrückt: Der Liturgiker bedarf über seine Theologie hinaus auch praktischer Fähigkeiten und des persönlichen Engagements...braucht außer Glauben und gutem Willen, außer Ausdrucksfähigkeit und Bereitschaft, sich auf andere einzulassen, auch ein gewisses Verwurzelt-Sein in dem, was nach Gottes Verheißung und kirchlichem Leben im Gottesdienst geschieht.“<sup>218</sup>

Es kann doch Frauen nicht unberührt lassen, wenn sie singen sollen: „Laßt uns loben, Brüder, loben“ oder wenn sie im gleichen Lied dafür danken sollen, daß Gott uns „zu seinen Söhnen zählt“,<sup>219</sup> wenn von der Eucharistiefeyer als „brüderlichem Mahl“ die Rede ist,<sup>220</sup> wenn sie im „Bruder“ den Herrn erkennen und ihm das Herz öffnen sollen,<sup>221</sup> wenn behauptet wird, die Christen seien „alle Brüder“,<sup>222</sup> und wenn sie schließlich aufgefordert werden, die „Brüder“ zu stärken<sup>223</sup> und „dem Bruder beizustehen.“<sup>224</sup> Merkwürdig ist es auch, daß es unter den Liedern zu „Engeln und Heiligen“ nur eins zu heiligen „Jungfrauen“, nicht aber zu heiligen Frauen gibt,<sup>225</sup> und daß auch im Lied zu allen Heiligen nur die „Jungfrau, Gott geweiht“, und die „Frau, zu treuem Dienst bereit“ erscheinen, während die Männer als „hochgeborn“, „auserkorn“, „erwählt zu solchem hohen Amt“, „gekrönt“ und als „großes Heer“ auftreten (bei den „Jungfrau“ ist nur von „Schar“ die Rede).<sup>226</sup>

Zu erwähnen ist in diesem Zusammenhang auch das lächerlich anmutende, inzwischen zurückgenommene Verbot Roms, Mädchen und junge Frauen als „Ministrantinnen“ zum Dienst am Altar zuzulassen. Die vorgebrachten „Argumente“ ähnelten jenen, die gegen die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Dienst vorgetragen werden. Sie konnten und können nicht verschleiern, daß es hier letztlich um die verbissene Verteidigung einer Männerdomäne geht. Auch die Vorgänge um die Zulassung von Frauen zur Ordination in der anglikanischen Kirche und die peinliche Bereitschaft der römisch-katholischen Kirchenführung, anglikanische Geistliche und Laien, die diese „Neuerung“ nicht akzeptieren wollen, in ihre Kirche aufzunehmen und sie sogar gegebenenfalls zu ordinieren, spricht Bände.

Hier offenbart sich, theologisch mehr oder minder geschickt kaschiert, eine verborgene, verdrängte Angst vor dem Weiblichen, vor der Frau. Der Münchener Psychoanalytiker Paul Matussek hat auf diesen Aspekt aufmerksam gemacht. Er beruft sich dabei auf Sigmund Freud, der das Verhalten eines Zwangsneurotikers mit bestimmten Zeremonien „primitiv“ Kulturen verglich und zu dem Ergebnis kam, das kultische Zeremoniell diene der „intrapyschischen Abwehr verbotener Triebregungen“. Dabei ist es gar nicht so wichtig, um welche Impulse es sich im einzelnen handelt. Hier können Geltungssucht, Kompensation von Minderwertigkeitskomplexen und/oder (vor allem bei Zölibatären) verdrängte Sexualregungen den Ausschlag geben. Wichtiger erscheint für Matussek die Tatsache, „daß die Kulthandlung unter diesen Aspekten letztlich jeden personalen Bezug zum anderen als

<sup>218</sup> zit. nach: Christ in der Gegenwart 1988, S.263

<sup>219</sup> Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Freiburg 1975, Nr. 637

<sup>220</sup> ebd., Nr. 534

<sup>221</sup> ebd., Nr. 519

<sup>222</sup> ebd., Nr. 634,3; 638,3

<sup>223</sup> ebd., Nr. 160,5

<sup>224</sup> ebd., Nr. 168,3

<sup>225</sup> ebd., Nr.613, vgl. S.568-576

<sup>226</sup> ebd., Nr. 608; vgl.: H. Schützeichel, Gemeinde am Sonntag. Die Frau im Gesangbuch, in: Christ in der Gegenwart 1992, S.147

Person und erst recht zu einer außerweltlichen Instanz vermissen läßt. Die Zeremonie erhält ihren eigentlichen Sinn nicht von dem intentionalen Akt des Bewußtseins. Vielmehr liegt ihr Wesen in der Zurückhaltung rein ichbezogener, nach Lust strebender Triebe. Ein so vollzogenes kultisches Zeremoniell ist dann tatsächlich nicht sozial, sondern egoistisch, nicht personal, sondern triebgebunden, nicht befreiend, sondern einengend, nicht transzendental, sondern persönlichkeitsimmanent.<sup>227</sup>

Innerhalb der Tradition und Kirchengeschichte stoßen feministische Theologinnen auf ein ambivalentes Phänomen: Einerseits sind geistbegabte Frauen und pneumatische Bewegungen, in denen sie eine führende Rollen spielen, von Anfang an greifbar. Andererseits werden beide von Anfang an von der Großkirche an den Rand gedrängt.

Durch die Erklärung der Glaubenskongregation vom November 1995<sup>228</sup>, die die Zulassung von Frauen zur Ordination mit ausdrücklicher Billigung des Papstes erneut ablehnt und die kirchliche Lehre, nach der die Kirche „nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden“, auch noch als „unfehlbar“ bezeichnet, gewinnt die Thematik der Stellung der Frau in der Kirche und insbesondere der Frauenordination erneut an Aktualität und Dringlichkeit. Sie muß nun auch im Zusammenhang mit der Frage nach der päpstlichen Unfehlbarkeit gesehen und diskutiert werden.<sup>229</sup>

Es fehlt etwas sehr Wesentliches, wenn Frauen von den Männern nicht als Amtsträgerinnen zugelassen werden. Aufgrund ihrer seelsorgerlichen Erfahrungen wurde daher zuerst und vor allem von Ordensfrauen die Amtsfrage in der feministischen Theologie eingebracht. Es gibt Bereiche der Pastoral, in die Männer nicht hineingelangen. Die Zurückweisung der Begabung und des Charismas so vieler Frauen durch die Jahrhunderte hat sich höchst nachteilig ausgewirkt.

## II. Frauen im Leitungsdienst

### **„Ich empfehle euch unsere Schwester Phöbe, die Dienerin der Gemeinde von Kenchrää“ (Röm 16,1)**

Bei ihrer Weigerung, die Ordination von Frauen auch in der (römisch-)katholischen Kirche zuzulassen, berufen sich die Glaubenskongregation und der Papst auf die Verhaltensweise Jesu und der Apostel, aus Treue zu ihr sähen sie sich dazu nicht berechtigt, weil der Priester Jesus Christus (u.a. als Bräutigam der Kirche) zu repräsentieren habe, und Jesus sei nun einmal ein Mann gewesen.<sup>230</sup> Dieser Begründungsversuch ist völlig abwegig; das dürfte auch den römischen Theologen klar sein. Denn das Geschlecht des Zwölferkreises Jesu war primär bedingt durch „die einmalige konkrete Situation seines missionarischen Werbens um den Glauben Israels. Darauf auf eine Zurücksetzung der Frau schließen zu wollen, wäre völlig unberechtigt.“<sup>231</sup> Darüber hinaus wären dann die Apostel die ersten gewesen, die sich nicht an die (angeblichen) Vorgaben Jesu gehalten haben; denn in den Paulusbriefen begegnen uns zahlreiche gleichberechtigte weibliche „Mitarbeiter in Christus

<sup>227</sup> P. Matussek, Gewissen und Kult in tiefenpsychologischer Sicht, in: M. Schmaus/K.Forster, Der Kult und der heutige Mensch, München 1961, S.154-161; hier: S.158 f.

<sup>228</sup> Inter insigniores. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt. Verlautbarungen des Apost. Stuhles Nr. 3, hg.v.Sekretariat d.dt.Bischofskonferenz, Bonn 1995

<sup>229</sup> vgl. dazu I. Raming, Für die Rechte der Frauen in der Kirche, in: Orientierung 1996, S.54-57; hier: S.56

<sup>230</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, hg.v.Sekretariat d.dt.Bischofskonferenz, Heft 3, Bonn 1976

<sup>231</sup> A. Vögtle, Die Dynamik des Anfangs, Freiburg/Basel/Wien 1988, S.138

Jesus, Mitkämpferinnen für das Evangelium, sich Abmühende im Herrn“ (Röm 16,3.6.12; Phil 4,2 f.), sowie weibliche Diakone (Röm 16,1 f.), Leiterinnen von Hauskirchen (Kol 4,15; Röm 16,3-5) und sogar ein weiblicher Apostel namens Junia (Röm 16,7). „Paulus sieht keinen Grund, gegen das gleichberechtigte Auftreten von Frauen und Männern im Gottesdienst anzugehen; er regelt lediglich bestimmte Äußerlichkeiten“ (H. Gollinger<sup>232</sup>).

Trotz heftiger und unwiderlegbarer Kritik an der Argumentationsweise des Dokuments der Glaubenskongregation durch Theologen aus aller Welt übernahm das neue Kirchenrecht aus dem alten Codex von 1917 wortwörtlich den Passus, der den Ausschluß von Frauen vom Weihesakrament bestätigt (CIC 1983, Can. 1024). Auch der Katechismus der katholischen Kirche zitiert diesen Canon und stellt dann lapidar fest: „Darum ist es nicht möglich, Frauen zu weihen.“<sup>233</sup> Damit dürfte für die nächste Zeit den Frauen weiterhin der Zugang zur Ordination versperrt sein, obwohl auch in der katholischen Kirche sich immer mehr Frauen und Männer dafür aussprechen.<sup>234</sup>

Nach Herbert Vorgrimler geben für die starre Haltung Roms vor allem zwei (im römischen Dokument ungenannte) Gründe den Ausschlag: „(1) In einer Entwicklung von fast 2000 Jahren entstand eine völlig männlich ausgeprägte Amtsstruktur. Eine solche Entwicklung läßt sich nicht abrupt unterbrechen, sondern nur nach vorwärts revidieren, im Sinne einer erweiterten Neugestaltung; (2) die Fragestellung ist in einem ökumenischen Kontext zu sehen, in dem sich die getrennten Ostkirchen als die besonderen Hüterinnen der authentischen apostolischen Tradition verstehen. Eine Zulassung der Frauen zum Priestertum ohne das Einverständnis der Ostkirchen würde den ökumenischen Bemühungen Schaden zufügen.“<sup>235</sup> Offenbar aber mißt Rom dem Schaden, den diese Weigerung im Hinblick auf die Beziehungen zu den Kirchen der Reformation anrichtet, kein so großes Gewicht bei. Und schon gar nicht dem psychischen Schaden und den Glaubenskrisen, die die römische Haltung bei Frauen auslösen: „Wir haben ein Gesetz...!“ Für die bis heute beibehaltene Dominanz der Männer in der Kirche (und übrigens durchaus de facto auch noch in den Kirchen der Reformation) mag insgeheim auch die lange Tradition der Abwertung der Frau allein aufgrund ihres Geschlechts eine Rolle spielen, die sich trotz vieler gegenteiliger Beteuerungen seit den deuteropaulinischen Briefen festgefressen hat.<sup>236</sup>

Große und schnelle Schritte sind nicht zu erwarten. Ein erster realistischer Schritt, der auch von den Ostkirchen mitgegangen werden könnte, wäre die Wiederbelebung des Diakonats der Frau. In der Ostkirche gibt es bereits zaghafte Ansätze dazu; so wurde in Griechenland eine Äbtissin zur Diakonin geweiht<sup>237</sup>. Die Würzburger Synode hat diese Forderung ebenfalls erhoben. Verschiedene Diözesansynoden und -foren schlossen sich dem Votum an.

In diesem Zusammenhang verdient eine Bemerkung Theo Schneiders besondere Beachtung, die in eine ganz andere zukunftssträchtige Richtung weist: „Bedenken sollte man -

<sup>232</sup> H. Gollinger, Das Weib schweige nicht in der Gemeinde, in: H. Gollinger/J.Maier/J.Thierfelder (Hg.), Dem Frieden nachjagen. Schriftenreihe der Päd. Hochschule Heidelberg. Bd. 8, Weinheim 1991, S.13-26; hier: S.19

<sup>233</sup> Katechismus der kath. Kirche, München u.a. 1993, Nr.1577

<sup>234</sup> Fast jede(r) zweite Österreicher(in) ist dafür, daß auch in der katholischen Kirche Frauen ordiniert werden: Das ergab eine Repräsentativ-Umfage des Linzer Meinungsforschungsinstituts "Spectra". Nur 25 Prozent der Katholiken sind gegen die Priesterweihe von Frauen. Die Mehrheit der Bevölkerung, nämlich 66 Prozent, befürwortet außerdem eine Abschaffung des Pflichtzölibats (zit. nach: Katechetische Blätter 1993, S.139)

<sup>235</sup> H. Vorgrimler, Sakramententheologie. Leitfaden Theologie 17, Düsseldorf 1987, S.300

<sup>236</sup> vgl. dazu: J. Schießl, Priestertum der Frau, in: Stimmen der Zeit 1993, S.115-122; hier: S.121 f.

<sup>237</sup> Christ in der Gegenwart 1986, S.340

das gilt auch für die Diakonatsweihe der Frau und den ständigen Diakonat des Mannes - , daß sich hier unter Umständen sogar die Gefahr einer neuen 'Klerikalisierung' auftut, wenn man jeden hauptamtlichen Dienst fest an den Ordo binden will.<sup>238</sup> Es ist dann allerdings zu fragen, warum der hauptamtliche Dienst von Männern, insofern damit die Möglichkeit verbunden ist, eine Eucharistiefeier zu leiten, an den Ordo gebunden bleiben soll. Welche Funktion hat das Sakrament des Ordo dann überhaupt? Und hängt „Klerikalisierung“ wirklich nur mit dem Ordo zusammen? Es gibt eine ganze Reihe von „Laien“, die sich weit klerikaler gebärden, als manche „Kleriker“.

Um dem berechtigten Anliegen Schneiders zu entsprechen, wäre dann wohl an eine Lösung zu denken, wie sie Edward Schillebeeckx vorgeschlagen hat. Er meint, daß die vielfältigen und immer mehr ausdifferenzierten pastoralen Aufgaben in einer Gemeinde heute und erst recht in Zukunft nur noch zu bewältigen sind von einem dafür ausgerüsteten amtlichen Leitungs- oder Begleitungsteam. „Dieses begrenzte 'pastorale Team', von der Gemeinde gerufen oder angenommen..., muß meines Erachtens... eine ekklesiale 'ordinatio' empfangen, und zwar, konkret, in einer liturgischen Feier der Gemeinde, die sie akzeptiert: unter Handauflegung des schon bestehenden Leitungsteams der eigenen Gemeinde und der Nachbargemeinden, unter betender Epiklese (Anrufung der Herabkunft des Geistes Gottes, N.S.) der ganzen Gemeinde....(Diese) Gemeindeführer - ganz gleich, worin sie spezialisiert sind - können und dürfen aufgrund ihrer amtlichen 'ordinatio' oder Eingliederung in eine Kirchengemeinde letztlich (nach Umständen) alles tun, was für diese Gemeinde als 'ecclesia Christi' nötig ist“<sup>239</sup> - die Leitung einer Eucharistiefeier eingeschlossen.

Wie immer die künftigen Lösungen aussehen mögen: Wir dürfen wegen der unbeweglichen und dialogunwilligen Haltung Roms nicht resignieren, die Hände in den Schoß legen und darauf warten, bis sich alles von selbst regelt - so oder so. Es müssen, auch ohne das römische Placet abzuwarten, geduldig, aber stetig und zielstrebig die uralten Diskriminierungen abgebaut und neue Fakten gesetzt werden, die den Weg öffnen zur vollen Gleichberechtigung und zur gleichrangigen Partnerschaft von Männern und Frauen in der Kirche.

---

<sup>238</sup> Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979, S.264

<sup>239</sup> E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, S.199 f.

## 4. FREIE WAHL ZWISCHEN ZÖLIBATÄRER UND NICHT-ZÖLIBATÄRER LEBENSFORM

### I. Die Durchsetzung der Zölibatspflicht in der römischen Kirche

**„Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Ehefrau mitzunehmen, wie die übrigen?“ (1 Kor 9,5)**

Jesus hat weder von seinen Jüngern noch von seinen engsten Vertrauten, den Zwölf, ein zölibatäres Leben verlangt. Aufgrund unserer besseren und genaueren Kenntnis des Judentums zur Zeit Jesu stellt sich sogar die Frage, ob nicht sogar auch er (bis zu seinem öffentlichen Auftreten?) verheiratet war. Denn in seiner jüdischen Umwelt hätte die Mißachtung der ersten Pflicht des rabbinischen Pflichtenkatalogs: „Seid fruchtbar und mehret euch“ zu offener Kritik und Polemik an ihm führen müssen; davon wird aber in den Evangelien nichts berichtet.<sup>240</sup>

Vermutlich als einziger der Apostel war Paulus - zumindest zur Zeit der Abfassung des ersten Korintherbriefes (um 54) - nicht (mehr) verheiratet, obwohl er grundsätzlich auch für sich das Recht auf ein nicht-zölibatäres Leben in Anspruch nimmt, wenn er schreibt: „Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Ehefrau mitzunehmen, wie die übrigen?“ (1 Kor 9,5). Insgesamt gilt: „Der Gedanke einer lebenslangen oder über längere Zeit andauernden Ehelosigkeit war der Welt des Alten Testaments und des Judentums...unbekannt und unvorstellbar“ (A. Sand<sup>241</sup>).

Erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts kam in Rom die Forderung nach geschlechtlicher Enthaltsamkeit für verheiratete Priester auf. Vor allem drei Gründe gaben wohl dafür den Ausschlag<sup>242</sup>:

- Seit der Mitte des 2. Jahrhunderts wurde unter dem Einfluß neuplatonischen und manichäischen Gedankengutes die Geschlechtlichkeit als etwas Erniedrigendes angesehen, das der Mensch mit der ungeistigen Kreatur, dem Tier, gemeinsam habe und das daher unrein mache.<sup>243</sup> Die Gnostiker forderten die Befreiung von den Fesseln der Materie, Manichäer und Montanisten verlangten den Verzicht auf geschlechtlichen Umgang. Es gibt kaum einen Kirchenvater, der nicht ein oder mehrere Bücher „De virginibus“ oder „De virginitate“ (über die Jungfrauen, über die Jungfrauschaft) geschrieben hätte. Das ist nicht allein aus Mt 19,10-12 oder 1 Kor 7,25-38 zu begründen.
- Gleichzeitig und unter dem Einfluß dieser leib- und ehefeindlichen Strömungen entfaltete sich das Mönchtum, das viele Menschen anzog. Es betonte den hohen Wert der Jungfräulichkeit und blieb daher nicht unberührt von der Abwertung des Leibes. Zahlreiche Kleriker schlossen sich zu Priestergemeinschaften mit stark mönchischem Charakter zusammen (Eusebius von Vercelli, Augustinus). Das Mönchtum färbte auf die ganze Kirche ab. (Erst) der Mönch erschien als

<sup>240</sup> vgl. Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus, München<sup>3</sup>1970, S.127-129

<sup>241</sup> A. Sand, Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus. SBS 109, Stuttgart 1983, S.70. Dazu die Rezension von F.J. Stendebach: „Jesus legitimiert die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, mehr aber nicht. Von einem bevorzugten Platz der Ehelosen in der Gemeinde (so 76) kann daher überhaupt keine Rede sein“ (Bibel und Kirche 1/1984, S.37)

<sup>242</sup> Ich orientiere mich hier an einem unveröffentlichten Manuskript „Geschichte des kirchlichen Zölibats“, das mir der Verfasser, Pfarrer Franz Bentler, Perleberg, dankenswerterweise zur Verfügung stellte

<sup>243</sup> vgl.: G. Sloyan, Biblische und patristische Motive für den kirchlichen Amtszölibat, in: Concilium 1972, S.563-572; hier: S.570

vollkommener Christ, die „Laien“ waren aufgerufen, nach den ihnen in der „Welt“ gegebenen Möglichkeiten die Frömmigkeit und Askese der Mönche nachzuleben.

- Als Drittes kam es zu einer zunehmenden Sazerdotalisierung der kirchlichen Ämter. Während das Neue Testament geradezu ängstlich bemüht war, jede Vorstellung von sakral-kultischen Funktionen von den kirchlichen Leitungsdiensten fernzuhalten, setzt nach der Konstantinischen Wende (4. Jahrhundert) eine Restaurationsbewegung auf das nicht-christliche Verständnis des Priestertums ein.

Zur biblischen „Begründung“ einer „rituellen Reinheit“ vor der Feier der Eucharistie wurden die levitischen Reinheitsgesetze herangezogen (Ex 19,15; 1 Sam 21,5-7; Lev 15,16-17; 22,4).<sup>244</sup> Von den Priestern des Ersten Bundes, der in einem Rhythmus von 24 Wochen jeweils eine Woche lang den Dienst im Tempel verrichtete, wurde verlangt, daß er während dieser Woche im Tempel wohnt und sich durch Enthaltung von ehelichem Verkehr kultisch rein hält. Da die Diener des Neuen Bundes täglich zu Dienst und Gebet verpflichtet waren, wurde von ihnen konsequenterweise die völlige und dauernde Enthaltbarkeit gefordert. Dabei wurde aus der kultischen Unreinheit nach dem Verständnis des Alten Bundes eine moralische Befleckung, die unwürdig machte, den Dienst weiter auszuüben. In dieser Ausweitung und Umwandlung der ersttestamentlichen Reinheitsvorschriften sah Papst Siricius (384-399) das Wort Jesu verwirklicht, er sei nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern es zu erfüllen. Ihren geradezu klassischen Ausdruck findet die Haltung der Kirche in der Frage des Zölibats seit der Synode von Elvira in einem Brief dieses Papstes an einen Bischof:

„Wir kommen zu den hochheiligen Regeln der Kleriker. Wir haben erfahren, daß sie zur Schande der heiligen Religion in euren Gebieten mit Füßen getreten und durcheinandergebracht werden...Wir erfahren, daß sehr viele Priester und Leviten lange Zeit nach ihrer Weihe, teils mit Ehefrauen, teils in schändlichem Verkehr Nachkommen gezeugt haben, und daß sie ihr Verbrechen (crimen) verteidigen mit dem Vorwand, im Alten Testament sei den Priestern das Recht auf Zeugung zugesprochen. Nun sage mir, wer dieser Verteidiger für die Wollust ist. Warum ermahnt der Herr die, denen die heiligsten Dinge anvertraut sind: Seid heilig, weil ich heilig bin, euer Herr und Gott? Warum auch war den Priestern geboten, fern von ihren Häusern im Tempel zu wohnen? Doch aus dem Grunde, daß sie nicht mit ihren Frauen fleischlich verkehren können, und damit sie leuchtend in der Reinheit des Gewissens Gott das wohlgefällige Opfer darbringen konnten. Daher bezeugt unser Herr Jesus, als er uns mit seinem Kommen erleuchtete, im Evangelium, daß er gekommen ist, das Gesetz zu erfüllen, nicht aufzulösen. Er wollte, daß die Gestalt der Kirche, deren Bräutigam er ist, im Glanz der Keuschheit strahle, damit er sie am Tage des Gerichts ohne Makel und Runzel antreffe, wie er es durch seinen Apostel bestimmt hat. Dem unauflöselichen Gesetz dieser Bestimmungen sind wir alle, Priester und Leviten, verpflichtet, daß wir vom Tage unserer Weihe an Herzen und Leib der Nüchternheit und Keuschheit anheimgeben. Die aber im Fleische sind, können Gott nicht gefallen. Jene aber, die sich auf den Vorwand des unerlaubten Privilegs stützen, daß sie sagen, es sei ihnen vom Gesetz gewährt, sollen wissen, daß sie von allen kirchlichen Ehren, die sie unwürdig genossen haben, durch die Autorität des Apostolischen Stuhles getrennt sind und niemals die ehrwürdigen Geheimnisse vollziehen können, derer sie sich beraubt haben, da sie nach ihren schmutzigen Begierden schnappten. Und da Beispiele der Gegenwart uns mahnen, für die Zukunft vorsichtig zu sein: Jeder Bischof, Priester und Diakon, der dieserart angetroffen wird, was wir nicht wünschen, soll einsehen, daß ihm jeder Zugang zu unserer Barmherzigkeit verschlossen ist. Wunden, die auf Medizin und Umschläge nicht reagieren, muß man mit Feuer ausbrennen“.<sup>245</sup>

Zahlreiche Textzeugnisse aus den folgenden fünf Jahrhunderten berichten jedoch, daß diese Enthaltbarkeitsforderung nur „sehr relativ“ befolgt wurde.<sup>246</sup> So griff das Zweite Laterankonzil 1139 zu einem drastischen Mittel und verfügte für alle Ordinierten die grundsätzliche und dauernde Ehelosigkeit, den Zölibat: „Damit sich die ‘lex continentiae’ und die Gott wohlgefällige Reinheit unter den Klerikern und Geweihten ausbreiten, deshalb

<sup>244</sup> Übrigens noch von Papst Pius XII. in seiner Enzyklika „Sacra Virginitas“ aus dem Jahre 1954; in: Acta Apostolicae Sedis 66 (1954) S.169-170

<sup>245</sup> G. Denzler, Das Papsttum und der Amtszölibat. Bd. 1, Stuttgart 1973, S.142-144; zit. nach F. Bentler (s.o. Anm. 240)

<sup>246</sup> E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, S.137; dort auch weitere Literaturhinweise und Belege

statuieren wir...<sup>247</sup> Das Konzil erklärte kurzerhand alle bestehenden Klerikerehen für ungültig und ließ künftig nur noch Unverheiratete oder Witwer zur Priesterweihe zu (Kanon 19). Es gab eine neue gesetzliche Ordnung, aber keine neue Begründung. Ganz im alten Stil heißt es im Kanon 6: „Da sie nämlich Tempel Gottes, Gefäße des Herrn und Heiligtum des Heiligen Geistes sein und auch so genannt werden müssen, ist es unwürdig, daß sie dem Ehebett und der Unreinheit dienen ...eine derartige Verbindung... erachten wir nicht als eine Ehe.“ Die Bestimmungen fanden ihre rechtliche Ausprägung im „Decretum Gratiani“, das bis in unsere Zeit die Grundlage der kirchlichen Gesetzgebung darstellte. Danach muß der Priester in immerwährender Enthaltbarkeit leben, weil „diejenigen, welche nicht heilig sind, Heiliges nicht anrühren dürfen“.<sup>248</sup>

Doch damit war das Problem nicht behoben; denn auch 300 Jahre danach, um 1500, „lebten wohl die meisten Kleriker in einem eheähnlichen Verhältnis.“<sup>249</sup> Und die Kritik an dem Gesetz verstummte ebenfalls nicht.<sup>250</sup> Auch die erneute, rigorose Einschärfung des priesterlichen Pflichtzölibats (mit der alten „Begründung“) durch das Konzil von Trient 1563 brachte die Diskussion nicht zum Schweigen. Immer wieder wurden Forderungen nach der Abschaffung erhoben.

Daß es trotz aller rigiden Einschärfungen zu „immerwährender Enthaltbarkeit“ dennoch häufig zu sexuellen Aktivitäten der Kleriker kam, ist bekannt. In letzter Zeit sind drei Untersuchungen erschienen, die sich mit diesem Thema befassen. Das eine mit dem reißerischen Titel „Das Buch der Schande“<sup>251</sup> geht dem sexuellen Kindesmißbrauch nach. Die Autoren haben wohl recht mit der Vermutung, daß es sich bei den von ihnen geschilderten Fällen keineswegs nur um abnorme individuelle Verirrungen handelt, sondern um Symptome einer standesbedingten Sexualmoral: Niemand wird sich einreden können, daß es auch ohne Zölibat zu vergleichbaren Vergehen gekommen wäre. Das zweite Buch<sup>252</sup> beschäftigt sich mit der Legitimierung „illegitimer“ Klerikerkinder. Sie haben den „Sündenfall“ ihrer Eltern, das Resultat der zölibatären Standes- und Sexualmoral, mit einem „Geburtsmakel“ zu büßen, der ihnen die Zulassung zur Priesterweihe ohne eine eigens dafür bei der „heiligen Pönitentiare“ in Rom einzuholende Dispens (zunächst) verwehrte - ein Beispiel für eine kirchliche Form von Sippenhaft, die ausgerechnet die unschuldigen Kinder traf. Das dritte Buch schließlich geht dem „abweichenden Verhalten“ von Klerikern nach, die zwischen 1821 und 1899 in der Erzdiözese Freiburg tätig waren.<sup>253</sup> Als „abweichendes Verhalten“ gelten: sogenannte „einfache“ Fleischesvergehen wie die Unzucht eines Priesters mit „ehrbaren Jungfrauen“ (=noch nicht verheirateten Frauen), mit „anderen ehrbaren Frauenspersonen“ (=Ehefrauen und Witwen) und „nicht ehrbaren Weibern“. Es werden allerdings auch Sexualdelikte im Sinne des Strafgesetzbuches, Vergewaltigungen, Homosexualität, Sodomie und die Unzucht mit Minderjährigen und Unmündigen erwähnt. Ein Resultat ist statistisch nachweisbar: die Delinquenzquote des Klerus lag eindeutig über der der männlichen Bevölkerung.

<sup>247</sup> zit. nach: ebd., S.137. Hervorhebung von Schillebeeckx. Das Konzil verlangte sogar im Canon 7, daß die schon legitim verheirateten Priester ihre Frauen fortschicken!

<sup>248</sup> Decretum Gratiani 1142, can. 26-34; zit. nach: G. Denzler, a.a.O. (Anm. 243), S.85

<sup>249</sup> Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979, S.263

<sup>250</sup> vgl.: J. Lynch, Kritik am Zölibatsgesetz in der kath. Kirche seit der Periode der Reformkonzile, in: Concilium 1972, S.587-596

<sup>251</sup> E. Burkett/F.Bruni, Das Buch der Schande. Kinder, sexueller Mißbrauch und die katholische Kirche. Aus dem Englischen von S. Steinberg, München 1995

<sup>252</sup> L. Schmutge, Kirche, Kinder, Karrieren, München/Zürich 1995

<sup>253</sup> I. Götz von Olenhusen, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte der katholischen Priester im 19. Jahrhundert. Die Erzdiözese Freiburg, Göttingen 1995

Daß die Situation auch im 20. Jahrhundert sich kaum zum Besseren geändert haben dürfte, belegt ein Wort des römischen Kurien-Kardinals Seper, der eine gute Kenntnis über das Sexualverhalten des Klerus in den verschiedenen Weltteilen besaß. Auf der römischen Bischofssynode 1971 äußerte er sehr skeptisch-nüchtern: „Ich denke nicht optimistisch über die tatsächliche Praxis des Zölibats.“<sup>254</sup>

Ganz anders sieht es freilich der „Katechismus der katholischen Kirche“: „Der Zölibat ist ein Zeichen des neuen Lebens, zu dessen Dienst der Diener der Kirche geweiht wird; mit freudigem Herzen auf sich genommen, kündigt er strahlend das Reich Gottes an.“<sup>255</sup>

Warum wird trotzdem bis jetzt so hartnäckig daran festgehalten? Die vom Papst und von kurialen Theologen vorgetragenen Gründe (Priester als Ebenbild des unverheirateten Mannes Jesus von Nazaret) können nicht überzeugen.

- Zum einen sind es wohl tiefenpsychologische Aspekte, die hier eine dominante Rolle spielen. Sie beruhen auf einem falschen Priesterbild, das auch durch die Neuansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils noch nicht überwunden ist. Diese Vorstellung sieht im Priester den herausgehobenen Mittler zwischen dem Heiligen und dem Unheiligen, dem Sakralen und dem Profanen, zwischen göttlicher (All-)Macht und menschlicher Ohnmacht. Ein bezeichnendes Zeugnis dafür findet sich im Catechismus Romanus; er nennt die Priester „mit Recht nicht nur Engel, sondern auch Götter (!), weil sie des unsterblichen Gottes Kraft und Hoheit bei uns vertreten.“<sup>256</sup> Aufgrund eines solchen Zerr-Bildes muß der Priester als geweihter Vermittler und Verwalter „heiliger Geheimnisse“ abgesondert sein von den „unrein“ machenden Gegebenheiten des menschlichen Alltags: von der Politik, vom Wehrdienst und vor allem von sexueller Betätigung. Nur so bleibt auch das Heilige, mit dem der Priester in ständigem Kontakt steht, unbefleckt vom schmutzigen, profanen Leben. Die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung würde diesen tief in der menschlichen Psyche verankerten, im Grunde archaischen Symbolwert des (ehelosen) Priestertums zerstören. Er würde für nicht wenige „hochwürdige Herren“ und „hochwürdigste Eminenzen“ einen nachhaltigen Identitätsverlust mit sich bringen und für eine große Anzahl „einfacher Gläubiger“ eine schwere Irritation bedeuten, weil sie (nach ihrer Vorstellung) dieser vor der Begegnung mit dem Heiligen abschirmenden Funktion des kultisch Reinen entbehren müßten.<sup>257</sup>
- Dazu kommt ein zweiter unausgesprochener und selbst den verantwortlichen Kirchenführern vielfach wohl auch unbewußter Aspekt. Die Zölibatsverpflichtung für Priester dient ihnen als eine Art „autoritäres Testinstrument“: „Wer sich nämlich diese schwerwiegenden Eingriffe in sein Intimleben gefallen läßt, der dürfte auch in 'leichteren' Fragen sich als gefügig erweisen. Der erzwungene Verzicht auf ganzheitliche Partnerschaft (dem man in einem unreifen Stadium auch noch selbst zustimmt) löst zwangsläufig innere Konflikte und Schuldgefühle aus. Dadurch wird faktisch die Lenkbarkeit des einzelnen erhöht.“<sup>258</sup> Auch ohne ein ausdrückliches Gehorsamsgelübde (wie bei Ordensleuten) erscheinen die Entscheidungen nicht weniger hochrangiger Kleriker häufig gänzlich außengelent und nicht mehr persönlich verantwortet. Sie haben die kirchlichen Autoritäten so total verinnerlicht, daß ihr eigenes Ich dahinter verschwindet und wie ausgelöscht erscheint. In Interviews kann man dazu manchmal Entlarvendes erleben. So hinterließen die Äußerungen von einigen der 1989 in der Schweiz neu ernannten „römischen“ Bischöfe einen besonders nachdenklich stimmenden Eindruck: „Es war wirklich erschreckend, wie hier eine bewegte und folgenreiche Geschichte kirchlicher Entscheidungen wiedergegeben wurde, ohne daß die betreffenden Alt- oder Neu-Bischöfe auch nur einen Satz mit 'ich'

<sup>254</sup> Aula-Intervention; zit. nach: E. Schillebeeckx, Das kirchliche Amt, Düsseldorf 1981, S.178

<sup>255</sup> Katechismus der kath. Kirche, München u.a. 1993, Nr.1579

<sup>256</sup> „...merito non solum angeli, sed dii etiam...appellantur“: Catechismus ex Decretis Concilii Tridentini ad parochos, Regensburg 1896, II,7,2. K. Lehmann, der diesen ganzen Fragenkomplex ausführlich behandelt, bezeichnet dies als eine „bedauerliche und angesichts der Verbreitung des Katechismus nicht folgenreiche Lehräußerung“ und „Verirrung“ (Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: F. Henrich [Hg.], Existenzprobleme des Priesters, München 1969, S.121-175; hier: S.131 ff.)

<sup>257</sup> vgl. dazu: J. Dittes, Der Symbolwert des Zölibats für die katholischen Gläubigen, in: Concilium 1972, S.602-608

<sup>258</sup> H. Schweizer, Dieses starre System tötet Leben, in: Publik-Forum 16/1989, S.27-30; hier: S.27

zu sagen nötig fanden (oder fertigbrachten); das 'Kirchenrecht' die Römische Kongregation oder der 'Heilige Vater' waren total an die Stelle eigener Entscheidung getreten.<sup>259</sup>

- In engem Zusammenhang damit steht die Tatsache, daß jene Kleriker, die den Zölibat nicht einhalten, in eine existentielle Konfliktsituation geraten. Vor allem hochmotivierte und sensible Persönlichkeiten erleben die Spannung zwischen ihrem Zölibatsversprechen und dem Bruch dieses Versprechens durch die begangenen „Sünden“ als unerträgliche Gewissenlast. Damit aber werden sie leichter beherrschbar. „Sündige“ Menschen sind eher zu manipulieren und zu beherrschen.

Die deutschen Bischöfe haben in ihrem jüngsten Schreiben über den priesterlichen Dienst die Situation sehr realistisch beschrieben und nichts beschönigt. Doch zur Begründung für den Pflichtzölibat der Priester fällt ihnen auch nichts Neues ein. Sie zitieren den greisen Heinrich Spaemann: „Ich bin in den Dienst des Feuers genommen. Daß ich anstecke, ist wichtiger als alles. Praktisch bedeutet das, daß ich Zeit, Herz, Leben ungeteilt freihalten soll für das offenbarende und rettende Wort des Herrn, damit es mich selbst erreicht, damit ich es selbst lebe, konkretisiere, um es mit meiner Existenz zu verdeutlichen und so weiterzusagen. Und das wohl ist Sinn auch meines Zölibats: daß ich die brennende Erwartung einer Wirklichkeit, die alles im hiesigen und vorläufigen erfahrbare Glück überbietet, wachhalte.“<sup>260</sup> Das sind sicher schöne und bedenkenswerte Worte eines tief gläubigen Mannes; sie spiegeln seine persönliche Auffassung wider und verdienen alle Hochachtung. Doch wenn man sie verallgemeinert (wie das ja die Bischöfe durch ihr Zitieren tun), dann haben alle Amtsträger in den Kirchen der Reformation und der Orthodoxie und alle Eheleute als weniger „vom Feuer erfaßte“ Menschen zu gelten. Das will Spaemann mit seinem Wort nicht zum Ausdruck bringen. Und auch die Bischöfe beabsichtigen das sicher nicht. Im Effekt läuft es aber darauf hinaus.

Die Aufrechterhaltung des Pflichtzölibats läßt sich damit jedenfalls nicht begründen. Das Verständnis für diese befohlene Lebensform geht heute auch den meisten Katholiken mehr und mehr ab. Was aber noch schlimmer ist: diese Lebensform, „die geschichtlich und grundsätzlich gesehen eindeutig ein sekundäres Merkmal ist, hindert heute bereits auf weite Strecken die Primärfunktion“ - die Leitung von Gemeinden und die Feier der Eucharistie.<sup>261</sup> Was hierzulande als bedrückender Mangel empfunden wird, erscheint in den Ländern der Dritten und Vierten Welt geradezu als pastorale Katastrophe, die mehr und mehr zu einer Bedrohung für die Existenz der (katholischen) Kirche überhaupt werden wird. Da schreibt ein afrikanischer Familienvater an seinen Bischof: „Papa Bischof, ich möchte Dich um ein Geschenk bitten. Unser Dorf ist ganz christlich, aber sehr klein, und es wird niemals einen festen Priester haben, der täglich die Messe feiert. Manchmal müssen wir Monate warten, um die Freude einer heiligen Messe zu haben. Papa Bischof, wir haben hier unseren Katechisten. Er ist verheiratet, er ist gut, er ist reich an Glauben und Liebe. Kannst Du nicht den Papst bitten, daß er Dir die Erlaubnis gibt, ihn zum Priester zu weihen? Dann hätten wir immer die Eucharistie.“<sup>262</sup>

Es ist an der Zeit, daß die deutschen Bischöfe (und ähnlich auch die Bischöfe der Dritten und Vierten Welt) mehr tun, als nur die stetig abnehmende Zahl ihrer Priester zum

<sup>259</sup> D. Wiederkehr, Laßt Euch betreffen, aber nicht blenden! in: Orientierung 2/1990, S.17-21; hier: S.19. Vgl. dazu auch: E. Drewermann, Kleriker - Psychogramm eines Ideals, Olten/Freiburg 1989

<sup>260</sup> Die deutschen Bischöfe, Schreiben über den priesterlichen Dienst, hgg.v.Sekretariat d.dt.Bischöflichen Konferenz, Bonn (24.9.1992), S.27 f.

<sup>261</sup> Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes, Mainz 1979, S.263

<sup>262</sup> Zitiert nach einem hektographierten Text von Bruder Carlo Caretto, Zu wenig Priesterberufe - ein falsches Problem, Spello 1980, S.5

Durchhalten zu ermuntern, ihnen Trost zuzusprechen und ihnen letztlich zuzurufen: „Stelle Dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes!“<sup>263</sup>

In den letzten Jahrzehnten haben die Päpste vor allem in den Fällen von Übertritten nichtkatholischer Amtsträger die Ordination Verheirateter gestattet. Mit der (Wieder-) Einführung des ständigen Diakonats auch für verheiratete Männer<sup>264</sup> hat die Kirche in gewissem Maße Flexibilität gezeigt. Die Stimmen mehren sich - auch unter mutigen Bischöfen<sup>265</sup> -, die angesichts der drängenden pastoralen Notlage eine Aufhebung des Pflichtzölibats für Priester in der katholischen Kirche fordern. Auf Dauer wird diesem Drängen auch Rom nicht widerstehen können. Das wird sicher nicht schlagartig und gleich für die gesamte Kirche bindend geschehen, sondern für verschiedene Regionen in begründeten Ausnahmefällen („viri probati“) und unter besonderer Verantwortung der zuständigen Ortsbischöfe bzw. der entsprechenden Bischofskonferenzen. Wegen der zu erwartenden Irritationen bei Priestern und Gläubigen wird dazu eine längere Übergangsphase erforderlich sein, in der eine intensive Vorbereitungs- und Informationsarbeit zu leisten ist. Von allen Betroffenen wird peinlich darauf zu achten sein, daß weder die verheirateten noch die unverheirateten Priester von der jeweils anderen Seite diskriminiert oder als Ordinierte zweiter Klasse abqualifiziert werden.

Wenn es in hoffentlich nicht allzu ferner Zukunft den ordinierten Amtsträgern in der katholischen Kirche gestattet sein wird, eine Ehe zu schließen, dann ist freilich auch das Problem des Scheiterns einer solchen Ehe nicht auszuschließen. Was bedeutet das für die weitere Ausübung ihres Amtes? Wie verhält sich die betroffene Gemeinde? Generell sollten in diesem Fall keine strengeren Maßstäbe angelegt werden als bei anderen Männern und Frauen, deren Ehen zerbrochen sind. Auch Priesterinnen und Priester dürfen erwarten, in ihrer christlichen Gemeinde Barmherzigkeit zu erfahren. Es hat zu gelten, was auch für andere offenkundig werdende Sünden ihrer Leiterinnen und Leiter verlangt werden muß: „Wer ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein“ (Joh 8,7). Aus pastoralen Gründen mag es allerdings nicht selten klug und vielleicht sogar geboten sein, daß der oder die Betroffene sich an einen anderen Ort versetzen läßt, sofern das im Hinblick auf die häuslichen oder privaten Umstände möglich ist.

## II. Das Recht auf Eucharistie

**„Sie hielten miteinander Mahl in Freude und Eintracht des Herzens“ (Apg 2,46)**

Da nach geltendem katholischem Kirchenrecht die Leitung der Eucharistiefeier allein dem ordinierten Priester vorbehalten ist, erwächst aus der Tatsache des zunehmenden Priestermangels auch ein zunehmender Mangel an der Möglichkeit, an einer Eucharistiefeier aktiv teilzunehmen. Das Kirchengesetz verpflichtet aber jede Katholikin und jeden Katholiken dazu, an Sonntagen und an gebotenen Feiertagen die Eucharistie in einem katholischen Ritus mitzufeiern (CIC 1983, c.1247 f.). Diese individuelle Pflicht schließt das Recht ein, von der Kirchenleitung in die Lage versetzt zu werden, diese Pflicht auch tatsächlich erfüllen zu können.

Dieses Recht ist zunächst ein Individualrecht: „Die Gläubigen haben das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe

<sup>263</sup> Die deutschen Bischöfe, Schreiben über den priesterlichen Dienst, hgg.v.Sekretariat d.dt.Bischofskonferenz, Bonn (24.9.1992), S.33

<sup>264</sup> vgl. Zweites Vatik. Konzil, Lumen gentium, Art. 29

<sup>265</sup> vgl. Hirtenbrief des amerikanischen Erzbischofs R.G. Weakland, in: Orientierung 1991, S.92-94

von den geistlichen Hirten zu empfangen“ (c. 213). Diese dürfen ihrerseits „die Sakramente denen nicht verweigern, die gelegen darum bitten, in rechter Weise disponiert und rechtlich an ihrem Empfang nicht gehindert sind“ (c. 843 §1). „Da es sich hier um ein fundamentales subjektives Recht jedes einzelnen handelt, muß es durchsetzbar sein. Dies verlangt gewisse Vorkehrungen einerseits auf der Ebene des objektiven Rechts (d.h. die Rechtsordnung und ihr Vollzug muß so gestaltet sein, daß der Sakramentenempfang gewährleistet ist), andererseits auf struktureller und organisatorischer Ebene. Dazu gehört z.B. die Pflicht der Kirche (d.h. der zuständigen Autorität...) alles ihr Zukommende zu tun, damit geeignete Amtsträger in erforderlicher Zahl vorhanden sind. Die Durchsetzbarkeit des Rechts verlangt weiter die Überprüfbarkeit von Maßnahmen und Entscheidungen der Amtsträger (die subjektive Rechte der Gläubigen tangieren). Daß dies nach geltendem Kirchenrecht mangels hinreichend ausgebauten Verwaltungsrechtsschutzes noch nicht in befriedigender Weise bewerkstelligt ist, braucht hier nicht näher entfaltet zu werden“.<sup>266</sup>

Es ist zunächst die Pflicht des zuständigen Ortspfarrers, dafür Sorge zu tragen, daß in seiner Pfarrei die Katholiken ihrer „Sonntags-Pflicht“ nachkommen können. Pflicht der Bischöfe ist es sodann, geeignete Amtsträger in ausreichender Zahl dafür zur Verfügung zu stellen, einzusetzen oder zuzuweisen. Sind die „geistlichen Hirten“ - etwa wegen der von ihnen selbst festgelegten Zugangsvoraussetzungen und -bedingungen (Zölibat, nur Männer, längeres theologisches Studium) - dazu nicht (mehr) in der Lage, müssen sie diese entsprechend ändern.

Es geht hier nicht nämlich nicht nur „um die Sicherung subjektiver Rechte einzelner Gläubiger, sondern um die Sicherung des Selbstvollzugs von Kirche in Gestalt dieser Gemeinde. Ekklesiologisch liegt dem die Einsicht zugrunde, daß am Heilsauftrag nicht nur Einzelpersonen (vgl. cc.204 §1, 208, 1008), sondern das Volk Gottes selbst teil hat, ja dieses sogar der eigentliche Träger ist“.<sup>267</sup> Nicht der Priester als einzelner feiert für sich die Eucharistie und läßt die Gemeinde daran teilnehmen. Und auch nicht der einzelne „Laie“ nimmt um seines persönlichen Heiles oder seiner religiösen Erbauung willen an der Eucharistiefeier teil. Vielmehr feiert die Gemeinde als ganze, und der Priester fungiert in ihr als ein (vom Bischof dazu beauftragter und ordinierter) Diener. Der Priester ist „Vollzugsorgan“ Christi *und* der Gemeinde. Und darum müßte und sollte die Gemeinde selbst aktiv mitbestimmen können, wer in ihrem Auftrag und in ihrem Namen dem eucharistischen Mahle vorstehen und wie oft das geschehen soll.

Angesichts der pastoralen Notsituation verlangte der Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Pastoralen Dienste (1974) „die Prüfung der Frage, ob in Ehe und Beruf bewährte Männer zur Priesterweihe zugelassen werden sollen und ob die Zölibatsgesetzgebung grundsätzlich geändert werden soll.“<sup>268</sup> Er hat bis heute nicht einmal eine Antwort auf sein Votum aus Rom bekommen. In absehbarer Zeit ist an eine Änderung der Zölibatsverpflichtung der Priester nicht zu denken. Die Notsituation wird sich weiter verschärfen. Immer mehr Gemeinden werden über längere Zeit hin ohne sonntägliche Eucharistiefeier bleiben müssen.

In diesem Zusammenhang ist an eine Frage zu erinnern, die Hans Küng schon 1967 in seinem Buch „Die Kirche“ aufgeworfen hat: „Was geschieht, wenn ein Christ in eine solche

<sup>266</sup> H. Pree, Pfarrei ohne Pfarrer - Leitung und Recht auf Eucharistie? in: Anzeiger für die Seelsorge 1/1996,S.18-24; hier: S.20

<sup>267</sup> ebd.,S.22

<sup>268</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Bd. 1: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, Beschluß "Die Pastoralen Dienste in der Gemeinde", 5.4.6

missionarische Situation gerät (gemeint ist z.B.: Konzentrationslager, N.S.) und er nun einmal aufgrund seines allgemeinen Priestertums und unter dem Anstoß des Geistes eine kleine Gruppe, eine kleine Gemeinde sammelt durch sein persönliches christliches Zeugnis, wenn er sie tauft und mit ihnen das Herrenmahl feiert? Kann dieser Mann, der keine besondere Sendung durch Menschen empfing, nicht doch wie in den paulinischen Gemeinden in charismatischer Weise Hirte sein? Könnte seine Eucharistiefeier gültig sein wie die der Korinther in Abwesenheit des Paulus?... Müßte eine Dogmatik, die eine Taufe in voto (dem Wunsch nach, N.S.) anerkennt (obwohl sie sie jahrhundertlang nicht gekannt hat!), sich nicht fragen, ob es nicht auch einen Ordo unter bestimmten Umständen und eine Eucharistie in voto geben kann? Müßte man sich in einer Kirche, wo jeder Christ eine Nottaufe spenden und nach der Ansicht vieler Theologen auch eine Notlossprechung zusprechen kann, nicht überlegen, ob es auch eine Notordination und eine Noteucharistie geben kann, die dann eben doch mehr als nur eine Notordination oder Noteucharistie wäre?<sup>269</sup>

Ist vielleicht heute eine solche „missionarische Situation“ durch die Tatsache gegeben, daß viele Gemeinden (vor allem in den Ländern der Dritten Welt) de facto von der Möglichkeit zur regelmäßigen Teilnahme an einer Eucharistiefeier ausgeschlossen sind? Daß sie sich also gewissermaßen in einem geistlichen „Konzentrationslager“ befinden? Ist es an der Zeit, in Anbetracht dieser Notsituation an die Möglichkeit einer Notordination und einer Noteucharistie zu denken - und sie zu realisieren?

### ***Priesterlose Gottesdienste***

Als „Ersatz“ für den Ausfall der sonntäglichen Eucharistiefeier wird der Gemeinde von der Glaubenskongregation ein „priesterloser Gottesdienst“ angeboten: „Die einzelnen Gläubigen oder Gemeinden, die aufgrund von Verfolgungen oder durch Mangel an Priestern über kürzere oder längere Zeit der Eucharistiefeier entbehren müssen, gehen deshalb der Gnade des Erlösers keineswegs verlustig. Wenn sie, zutiefst vom Wunsch nach dem Sakrament geleitet und im Gebet mit der ganzen Kirche vereint, den Herrn anrufen und ihre Herzen zu ihm erheben, haben sie in der Kraft des Hl. Geistes Gemeinschaft mit der Kirche, die der lebendige Leib Christi ist, und mit dem Herrn selbst. Durch ihr Verlangen nach dem Sakrament mit der Kirche vereint, sind sie, wenn auch äußerlich von ihr getrennt, zuinnerst und wirklich ganz mit der Kirche verbunden und empfangen daher die Früchte des Sakraments.“<sup>270</sup>

Die Gläubigen sollen mit der „geistlichen Kommunion“ vorliebnehmen; die „Sättigung mit den österlichen Geheimnissen“<sup>271</sup> wird ihnen vorenthalten. Sehr drastisch äußerte sich dazu der brasilianische Kardinal Aloisio Lorscheider in einem Interview am 29.10.1987: „Da haben einige das ‘Votum Sacramenti’ (den Wunsch nach dem Empfang des Sakraments) aus der Mottenkiste geholt, das sei gleich viel wert usw. Aber das steht in ihrem Buch, nicht im Leben. Im Leben ist das anders. Die sollen mal bei uns ins Landesinnere gehen und sehen, was das heißt, wenn monatelang niemand kommt, daß sie zusammen Eucharistie feiern können.“<sup>272</sup> Was Jesus nach dem Johannesevangelium als „wirkliche Speise“ und als „wirklichen Trank“ bezeichnet hat, sollen die „normalen“ Gläubigen nur „geistig“ in sich aufnehmen dürfen. Um der Aufrechterhaltung eines kirchenrechtlichen Prinzips willen

<sup>269</sup> H. Küng, Die Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1967, S.521; erschienen mit kirchlicher Druckerlaubnis!

<sup>270</sup> Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie (1983), III 4,10

<sup>271</sup> Zweites Vatik. Konzil, Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Art.10

<sup>272</sup> Kardinal A. Lorscheider, Das konkrete Leben zur Sprache bringen...Brasilianische Perspektiven zur Bischofssynode. Gespräch mit Kardinal A. Lorscheider, in: Orientierung 1987, S.247 (Hervorhebung im Original)

(lebenslange Verpflichtung, Zölibat, nur Männer, Hochschulstudium als Zulassungsvoraussetzungen zur Ordination) wird den Gemeinden das vorenthalten, was die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils als „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich Quelle, aus der all ihre Kraft strömt,“ bezeichnet.<sup>273</sup>

Problematisch erscheint bei priesterlosen Gottesdiensten, die nach den offiziellen liturgischen Richtlinien gehalten werden, die Austeilung der Kommunion aus den im Tabernakel aufbewahrten eucharistischen Gestalten. Diese sind ja ursprünglich für alte und kranke Menschen vorgesehen, die an der Eucharistiefeyer nicht unmittelbar teilnehmen können, die aber durch das Überbringen der eucharistischen Gaben in ihr Haus wenigstens indirekt daran partizipieren sollen. Mit der Kommunionausteilung im priesterlosen Gottesdienst wird der Eindruck erweckt, als sei nicht das dankende Erinnern des letzten Mahles, des Todes und der Auferweckung Jesu die „Mitte“ des Sonntags, sondern die Kommunionausteilung. Warum soll man dann eigentlich noch in der Kirche zusammenkommen? Die Bibel kann man auch daheim lesen und die Kommunion auch zuhause empfangen. Wenn schon ein priesterloser Gottesdienst am Sonntag zu feiern ist, dann sollte das ohne Kommunionausteilung aus dem Tabernakel geschehen - als reiner Wortgottesdienst. Und nicht als „Ersatz-Eucharistie“.<sup>274</sup> Trennt man die Spendung der Kommunion vom Hochgebet, so tritt der Aspekt der sakralen Gnadenvermittlung ohne Mahlgemeinschaft einseitig in den Vordergrund.

Die Liturgiekonstitution spricht von einer vielfältigen Gegenwart Christi. Sie macht dabei keine näheren Differenzierungen der Art und Weise dieser Gegenwart: „Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe sowohl in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht..., wie vor allem unter den eucharistischen Gestalten. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten... Gegenwärtig ist er in seinem Wort... Gegenwärtig ist er schließlich, wenn die Kirche betet und singt, er, der versprochen hat: ‘Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen.’“<sup>275</sup>

### III. Das Mahl der Einheit als Instrument der Spaltung

#### 1. Eucharistiegemeinschaft unter Getauften

##### **„Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren“ (Eph 4,3)**

Die Mangelsituation in der kath. Kirche wird noch weiter verschärft durch die kirchenrechtliche Bestimmung, daß Katholiken die Sakramente der Eucharistie, Buße und Krankensalbung nur von „einem Spender einer Kirche erbitten (dürfen), in dessen Kirche diese Sakramente gültig gespendet werden, oder von einem Spender, von dem feststeht, daß er gemäß katholischer Lehre über die Ordination gültig geweiht ist.“<sup>276</sup> Für Mitglieder anderer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist eine Zulassung zu diesen Sakramenten in der katholischen Kirche nur unter starken Einschränkungen erlaubt: „Diesem Gläubigen ist es

<sup>273</sup> Zweites Vatik. Konzil, Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Art.10

<sup>274</sup> So die Überschrift eines Beitrags in der Kirchenzeitung für das Bistum Hildesheim, 5.4.1992. Die Liturgiekommission dieser Diözese hat bereits einen „Stopp für die Austeilung der Kommunion im Wortgottesdienst“ verfügt. „Die Kommunionausteilung soll nicht vom Hochgebet getrennt werden.“ Auch pastorale Gesichtspunkte dürfen nicht zur Rechtfertigung herhalten: „Die Rücksichtnahme auf die Kommunionfrömmigkeit älterer Mitchristen und der Versuch, durch eine Kommunionfeier diese Form des sonntäglichen Gottesdienstes im Bewußtsein der mitfeiernden Gläubigen aufzuwerten, sind keine ausreichenden Argumente für einen Wortgottesdienst mit Kommunionspendung.“

<sup>275</sup> Zweites Vatik. Konzil, Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Art.7

<sup>276</sup> Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus vom 25.3.1993, Nr.132 ; zit. nach: Herder-Korrespondenz 1993, S.334

nicht möglich, einen Spender der eigenen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft aufzusuchen, er erbittet von sich aus diese Sakramente, er bekundet den katholischen Glauben bezüglich dieser Sakramente, und er ist in rechter Weise vorbereitet.“<sup>277</sup>

Für Jesus gehörte die Mahlgemeinschaft mit *allen*, auch und gerade mit Zöllnern und Sündern, zum festen Programm seiner Reich-Gottes-Verkündigung: Gottes Heilswille schließt niemand aus. Diese Zeichenhaftigkeit des Handelns Jesu ist in der heutigen kirchlichen Praxis nicht mehr gegeben. Denn bedauerlicherweise wurde und wird die Eucharistie zu einem Kampf- und Machtinstrument mißbraucht, um sich von den einer anderen christlichen Konfession zugehörigen Getauften abzugrenzen und um Menschen zu disziplinieren. Anstatt die Außenstehenden hereinzuholen, werden sie ausgeschlossen. Anstatt *alle* Getauften zum Gedächtnismahl zu vereinen, werden konfessionelle Schranken errichtet.

Als besonders problematisch wird die Trennung am „Tisch des Brotes“ dort erfahren, wo sie tief in das Familienleben einschneidet: „Er“ ist katholisch, „sie“ ist evangelisch. Anfangs gehen beide regelmäßig mit Wissen des Pfarrers beim katholischen Sonntagsgottesdienst zur Kommunion. Als ein neuer Pfarrer die Gemeinde übernimmt, macht er „ihn“ darauf aufmerksam, daß er „seiner“ Frau das eucharistische Brot nicht mehr reichen werde, weil „sie“ ja evangelisch ist. Die Frau bleibt daraufhin dem Gottesdienst fern. „Er“ geht, wenn auch mit innerem Groll, noch eine zeitlang zur Kommunion - allein. Als das Kind zur Erstkommunion gehen soll, stehen die beiden vor einem Dilemma: Sollen sie gegen das ausdrückliche Verbot des Pfarrers verstoßen, ihn provozieren und beide zum Tisch des Herrn treten? Soll nur „er“ mit dem Kind zusammen zur Kommunion gehen? Oder sollen sie beide ganz wegbleiben und ihr Kind allein gehen lassen? Soll „er“ zur evangelischen oder „sie“ zur katholischen Kirche übertreten? Oder sollen sie am Ende (beide) aus der Kirche (aus den Kirchen) austreten?

Die katholische Kirche könnte die Eucharistiegemeinschaft zumindest für konfessionsverschiedene Ehen und Familien gewähren, ohne ihren dogmatischen Grundsätzen untreu zu werden. Denn „in der sakramental geschlossenen und gelebten Ehe verwirklicht sich Kirche, nicht Kirchenspaltung.“<sup>278</sup> Schon 1968 hatten die holländischen Bischöfe beschlossen, bei Mischehen den nichtkatholischen Partner zur Kommunion zuzulassen, wenn er getauft ist, den katholischen Glauben in puncto Eucharistie teilt und nicht wegen Unwürdigkeit ausgeschlossen ist. Zur Frage der Teilnahme des katholischen Partners beim protestantischen Abendmahl äußerten sie sich allerdings nicht.<sup>279</sup> Ähnliche Regelungen beschlossen bald danach auch die Bischöfe der USA, der Bischof von Straßburg, Leo A. Elchinger, und die Schweizer Bischöfe.<sup>280</sup> Diese wagten sich sogar an das heiße Eisen der Kommunion eines Katholiken beim evangelischen Abendmahl: „Falls ein Katholik in einer Ausnahmesituation und nach Abwägung aller Gründe zur Überzeugung kommt, daß er nach seinem Gewissen zum Empfang des Abendmahls berechtigt sei, kann ihm das nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft ausgelegt werden, wenn auch eine gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie problematisch bleibt, solange die Kirchenspaltung andauert.“<sup>281</sup> Was die Bischöfe ablehnen, ist eine „ökumenische“ Form der Eucharistie, bei der der Geistliche der einen Kirche die Einsetzungsworte über das Brot und der Geistliche der anderen Kirche die Einsetzungsworte über den Kelch spricht.

<sup>277</sup> ebd. Nr.131 bzw. S.334; vgl.: CIC (1983), can. 844, §4

<sup>278</sup> zit. nach: Christ in der Gegenwart 1992, S.354

<sup>279</sup> Herder-Korrespondenz 1973, S.211

<sup>280</sup> Herder-Korrespondenz 1973, S.607

<sup>281</sup> zit. nach: Orientierung 1986, S.194

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1975) betont zwar, daß sie die Kommunion eines Katholiken beim evangelischen Abendmahl „zum gegenwärtigen Zeitpunkt...nicht gutheißen“ kann. Aber sie räumt dann doch ein: „Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß ein katholischer Christ - seinem persönlichen Gewissensspruch folgend - in einer besonderen Lage Gründe zu erkennen glaubt, die ihm seine Teilnahme am evangelischen Abendmahl innerlich notwendig erscheinen lassen. Dabei sollte er bedenken, daß eine solche Teilnahme dem inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirchengemeinschaft, besonders im Hinblick auf das Amtsverständnis, nicht entspricht. Bei der Entscheidung, vor die er sich gestellt sieht, darf er weder das Beheimatetsein in der eigenen Kirche gefährden, noch darf seine Entscheidung der Verleugnung des eigenen Glaubens und der eigenen Kirche gleichkommen oder anderen eine solche Deutung nahelegen.“<sup>282</sup>

Auch die Kirchen der Reformation taten und tun sich keineswegs leicht mit der Abendmahls- bzw. Eucharistiegemeinschaft. Es ist unter Katholiken wenig bekannt, daß erst seit Oktober 1974 diejenigen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa sich gegenseitige Abendmahlsgemeinschaft gewähren, die die sogenannte „Leuenberger Konkordie“ angenommen haben. Ein Jahr später wurden für den Einzelfall auch Mitglieder der katholischen Kirche darin einbezogen: „Wenn in besonderen Fällen Glieder der römisch-katholischen Kirche im Vertrauen auf das Wort Christi dieser Einladung folgen und am Abendmahl teilnehmen wollen, sehen wir uns nicht ermächtigt, sie nur deshalb daran zu hindern, weil sie nicht Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche sind.“<sup>283</sup>

Auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern aus Anlaß des 20. Jahrestages der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils sagte Heinrich Fries, ein engagierter Befürworter der Ökumene: „Ich weigere mich, im Drängen zur Gemeinschaft im Abendmahl nur Ungeduld, Willkür oder ‘Ungeist’, Aufmüpfigkeit oder Ungehorsam gegen die bestehende Regel des ‘noch nicht’ zu sehen. Zu tief ist der Ernst, die Sorge und die lebendige Sehnsucht, die hier aufbrechen, zu tief ist der Glaube und die Liebe. Das kategorische und absolute Nein wird dieser Situation nicht mehr gerecht. Ich verkenne nicht die Sorge von Papst und Bischöfen um die Einheit der Glaubensgemeinschaft und um die Würde der Eucharistie als Mitte und Höhepunkt im Leben der Kirche. Aber ich frage: Können nicht jetzt schon - nicht generell und undifferenziert oder wahllos und in einer konturlosen Gleichmacherei, die zur Vernachlässigung und zur Gleichgültigkeit führt - in gewissen Situationen und Gegebenheiten jene Bedingungen einer Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe gegeben sein, die als Voraussetzung einer Abendmahlsgemeinschaft, etwa im Sinn einer eucharistischen Gastfreundschaft, gelten können, zumal dann, wenn nach Form, Akt und liturgischem Vollzug dort das Abendmahl Jesu erkannt werden kann? Solches zu tun, ist kein Verrat an der eigenen Kirche, hier leuchten Spuren künftiger Hoffnung auf.“<sup>284</sup>

Auf die Möglichkeit und die Wirklichkeit eucharistischer Gastfreundschaft hat auch der damalige Bundespräsident Richard von Weizsäcker auf dem 89. Deutschen Katholikentag in Aachen am 12.9.1986 mit sehr eindringlichen Worten hingewiesen: „Noch immer sind wir untereinander getrennt, aber wir gehen aufeinander zu. Die ökumenische Bewegung hat ihre Chance nicht dort, wo man den anderen zu sich hinüberziehen will, sondern wo man den Partner sucht, der in seinem eigenen Glauben verankert ist. Wenn die Ökumene dazu hilft,

<sup>282</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Bd. 1: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, Beschluß „Gottesdienst“, Art.5.4 (1974)

<sup>283</sup> Pastoraltheologische Handreichungen zur Frage einer Teilnahme evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfession, 1975

<sup>284</sup> zit. nach: zur debatte. Themen der kath. Akademie in Bayern, 1-2/1986, S.6

sich gegenseitig im Glauben zu bestärken, wächst sie an Glaubwürdigkeit. Es wäre ein Geschenk, wenn es uns dabei auch gegeben wäre, uns gegenseitig bei Gottesdienst und Feier der Messe als Gäste voll zuzulassen. Ein Gastrecht ist noch nicht die Einheit, die nur Gott uns geben kann. Wer aber den Gast, der nicht zur Familie gehört, aufnimmt und ihn wirklich einbezieht, greift er Gott vor? Im Gedanken der Gastfreundschaft gibt weder der Gastgeber noch der Gast das jeweils Eigene auf. In ihr wird aber das Ferne nahe, das Fremde vertraut, der Fremde wird der Nächste. Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Das Mahl, das wir feiern, ist doch ein Mahl der Liebe Christi. Kann es uns nicht helfen, näher zusammenzufinden?<sup>285</sup>

Als Haupt-„Argument“ gegen eine Eucharistiegemeinschaft wird angeführt, daß es keine Eucharistiegemeinschaft geben könne, solange keine Kirchengemeinschaft besteht. Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils betont allerdings, daß durch das „wunderbare Sakrament der Eucharistie...die Einheit der Kirche bezeichnet und *bewirkt* wird.“<sup>286</sup> Einheit muß und darf nicht Einerleiheit besagen. Anzustreben ist nicht eine gleichmacherische Uniformität, sondern eine Einheit in lebendiger Vielfalt. Man wird immer wieder darauf hinweisen müssen, daß „kirchliche Gemeinschaft nicht auf dem bloßen Zusammengehörigkeitsbewußtsein und dem Einheitswillen getrennter Gruppen beruht, sondern auf der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Herrn“. Und es ist dann zu fragen, „ob und wieweit diese Teilhabe auch in der gegenwärtigen Situation der Konfessionskirchen nicht schon in der Tauf- und Glaubensgemeinschaft gegeben ist. Besteht die Überzeugung von der gemeinsamen Teilhabe an Christus aufgrund von Taufe und Glaube, kann auch die Abendmahlsgemeinschaft nicht leicht ausgeschlossen werden, da sie in der inneren Konsequenz der einen und unteilbaren Teilhabe an Christus liegt.“<sup>287</sup>

Unter Theologen herrscht weitgehende Übereinstimmung: Eucharistiegemeinschaft unter getauften Christen ist heute grundsätzlich möglich: „Eine Trennung am Tisch des Herrn kann ...nicht mehr mit Differenzen in der Abendmahllehre begründet werden.“<sup>288</sup> Auch der konservativste katholische Kirchenführer oder Theologe wird heute nicht mehr behaupten, beim evangelischen Abendmahl geschehe überhaupt „nichts“, wenn die Pastorin oder der Pastor über Brot und Wein das eucharistische Hochgebet sprechen und dabei die Worte aus den biblischen Texten vom Abschiedsmahl Jesu zitieren: „Das ist mein Leib - Das ist mein Blut“. Aber ebenso hat es bisher noch keine kirchliche Verlautbarung gewagt, die Gegenwart des auferweckten Christus beim Abendmahl der protestantischen Kirchen klar anzuerkennen. Offizielle katholische Verlautbarungen wählen bewußt unklare Formulierungen wie diese: „Sicher ereignet sich bei der Abendmahlsfeier ‘lebendige Gemeinschaft’ mit Christus. Trotzdem bestehen gegenüber dem protestantischen Abendmahl... Vorbehalte.“<sup>289</sup> Doch was heißt das genau - „lebendige Gemeinschaft mit Christus“? Geschieht eigentlich in der katholischen Kirche bei der Eucharistiefeyer nicht genau das gleiche - lebendige Gemeinschaft mit Christus? Was ereignet sich in der katholischen Eucharistiefeyer „mehr“? Warum die „Vorbehalte“? Wie werden sie genau (biblisch, theologisch) begründet? Die sehr weitschweifige, unserem Sprachempfinden und Denken nicht mehr entsprechende Formel des Konzils von Trient sagt in bezug auf das katholische Eucharistieverständnis kaum etwas anderes aus

<sup>285</sup> zit. nach: Orientierung 1986,S.189

<sup>286</sup> Zweites Vatik. Konzil, Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“, Art.2; Hervorhebung von mir

<sup>287</sup> K. Kertelge, Schlußfolgerungen, in: F. Hahn/K.Kertelge/R.Schnackenburg, Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament. QD 84, Freiburg 1979,S.128 f.

<sup>288</sup> J. Rehm, Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog, Gütersloh 1994, S.334

<sup>289</sup> Schreiben der Schweizerischen Bischofskonferenz zur eucharistischen Gastfreundschaft 1986, S.557 ff.; hier zit. nach: D. Wiederkehr, Die Eingeladenen werden eingeladen, in: Orientierung 1986, S.194

als das, was mit der Formel „lebendige Gemeinschaft mit Christus“ im Hinblick auf das evangelische Abendmahl zum Ausdruck gebracht wird: „Wer leugnet, daß im Sakrament der heiligen Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich der Leib und das Blut zugleich mit der Seele und mit der Gottheit unseres Herrn Jesus Christus und folglich der ganze Christus enthalten ist, und behauptet, er sei in ihm nur wie im Zeichen, im Bild oder in der Wirksamkeit, der sei (aus der Kirchengemeinschaft) ausgeschlossen.“<sup>290</sup>

Der Lernprozeß in den Kirchen muß weitergehen. Dabei darf freilich die Eucharistiefeier nicht zum Protestpotential gegenüber den Kirchenleitungen mißbraucht werden. Die Kirchenleitungen ihrerseits müssen sich ernsthaft die Frage stellen lassen, welches die wahren Gründe für ihr bisheriges, wenn auch nicht kategorisches Nein zur Abendmahlsgemeinschaft oder zumindest zur eucharistischen Gastfreundschaft aller christlicher Kirchen sind.

## 2. Ökumenische Differenzen und Übereinstimmungen im Amtsverständnis

### „Nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder“ (Mt 23,8)

Seit dem Beginn der ökumenischen Bewegung ist die Frage nach dem Verständnis der Ordination und des Amtes einer der Hauptstreitpunkte. Nach zahllosen Diskussionen und Publikationen haben sich inzwischen weitgehende Gemeinsamkeiten im Amtsverständnis herauskristallisiert. Diese könnten aus der Perspektive der Gemeinsamen römisch-katholischen evangelisch-lutherischen Kommission<sup>291</sup> etwa so lauten: „Es gibt ein besonderes Amt in der Kirche, das durch Ordination verliehen wird. Diese Ordination kann - je nach Sakramentenverständnis - als Sakrament bezeichnet werden. Sie ist nicht wiederholbar. Sie wird durch Ordinierte vollzogen und nimmt auf in den Dienst der Wortverkündigung, der Sakramentenverwaltung, der Einheitsstiftung, den alle Amtsträger in der Kirche kollegial für die Kirche als ganze verwalten.“<sup>292</sup>

Angesichts dieser weitgehenden Übereinstimmung stellt sich die Frage, was einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter eigentlich noch im Wege steht. Neben der Frauenordination ist es im Grunde nur noch das Problem der apostolischen Nachfolge im Bischofsamt. Hier könnte sich, bei gutem Willen aller Seiten, ein Lösung in der Richtung anbahnen, wie sie die Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen vorschlägt:

„Der Akt der Weitergabe sollte in Übereinstimmung mit der apostolischen Tradition geschehen, die die Anrufung des Heiligen Geistes und die Handauflegung einschließt. Um gegenseitige Anerkennung zu erreichen, sind von verschiedenen Kirchen verschiedene Schritte erforderlich. Zum Beispiel:

- a) Kirchen, die die bischöfliche Sukzession bewahrt haben, werden gebeten, sowohl den apostolischen Inhalt des ordinierten Amtes in Kirchen anzuerkennen, die eine solche Sukzession nicht bewahrt haben, als auch die Existenz eines Amtes der episkopé (der sakramental-pastoralen Leitung, N.S.) in verschiedenen Formen in diesen Kirchen.
- b) Kirchen, ohne bischöfliche Sukzession und in Treue zum apostolischen Glauben und seiner Sendung lebend, haben ein Amt des Wortes und der Sakramente, wie es durch den Glauben, die Praxis und das Leben dieser Kirchen klar bezeugt wird. Diese Kirchen werden gebeten, zu erkennen, daß die Kontinuität mit der Kirche der Apostel durch die sukzessive Handauflegung der Bischöfe tiefen Ausdruck findet und daß, obwohl ihnen vielleicht die Kontinuität der apostolischen Tradition nicht

<sup>290</sup> DS 1651; NR 577

<sup>291</sup> Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn/Frankfurt<sup>3</sup>1982

<sup>292</sup> P. Neuner, Das Amt in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 1982, S.14-24; hier: S.20

fehlen mag, dieses Zeichen jene Kontinuität stärken und vertiefen wird. Sie müssen vielleicht das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu entdecken.“<sup>293</sup>

Wo ein Wille ist, ist meist auch ein Weg - so sagt ein Sprichwort. Wege zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter sind von den Theologen aller christlichen Kirchen in den letzten Jahrzehnten genug gezeigt worden. Am Willen der Kirchenleitungen, diese Wege auch zu begehen, mangelt es (noch). Vielleicht könnte hier ein Wort Kardinal Ratzingers Mut machen und weiterhelfen: „Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung“, und dies „in jedem einzelnen Fall.“<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Eucharistie und Amt, Frankfurt/Paderborn<sup>3</sup>1982, S.48

<sup>294</sup> J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumene - Konzil - Unfehlbarkeit, Innsbruck/Wien/München 1979, S.208-215; hier: S.213 f.

## 5. POSITIVE BEWERTUNG DER SEXUALITÄT ALS WICHTIGER TEIL DES VON GOTT GESCHAFFENEN UND BEJAHTEN MENSCHEN

### I. Zwischen Rigorismus und Anpassung - Die Bewertung der Sexualität in zwei kirchenamtlichen Dokumenten

#### 1. Eine Erklärung der Glaubenskongregation

**„Wir wollen nicht Herren über euren Glauben sein, sondern wir sind Helfer zu eurer Freude“ (2 Kor 1,24)**

Am 29.12.1975 hat die Glaubenskongregation eine „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualität“ veröffentlicht.<sup>295</sup> Das Schreiben löste recht gemischte Reaktionen aus. Zahlreiche Bischöfe begrüßten die Erklärung, weil sie nach ihrer Meinung Sicherheit über einige umstrittene Fragen bietet. Andere, die vor allem auf den Dialog mit der kritischen Generation bedacht sind, fanden die Erklärung wenig hilfreich. Moraltheologen wie Bernhard Häring beanstandeten die „rigoristische Tendenz“, den „ahistorischen Ton und Sinn“, den „radikale(n) Verzicht auf kritische Hermeneutik“ im Umgang mit der Schrift, eine „triumphalistische Sprache, die nicht immer zuzugeben vermag, daß die Kirche gerade auch in sexuellen Fragen nicht immer eine abgewogene Sicht, geschweige denn eine für alle Zeiten annehmbare Normenlehre bezüglich Sexualität und Ehe vorzulegen wußte“<sup>296</sup>. Die leibliche Vereinigung von Mann und Frau außerhalb der Ehe ist „Unzucht“; sie ist nur „rechtmäßig, wenn zwischen dem Mann und der Frau eine endgültige Lebensgemeinschaft geschlossen worden ist“ (Nr.7, Abs. 2). Die Masturbation ist generell als eine „zumindest schwer ordnungswidrige Handlung zu *brandmarken*“ (Nr.9, Abs.2). „Nach der christlichen Überlieferung, nach der Lehre der Kirche und nach dem Zeugnis der gesunden Vernunft beinhaltet die sittliche Ordnung der Sexualität Werte von so großer Bedeutung für das menschliche Leben, daß *jede direkte Verletzung dieser Ordnung objektiv schwerwiegend* ist“ (Nr.10, Abs.6)

Aufschlußreich und für den geistigen Hintergrund der Kongregation (zumindest der Verfasser der Erklärung) bezeichnend ist der Verweis auf einen Brief Papst Leos IX. (1049-1054!), in dem er den Liber Gomorrhianus“ des Petrus Damiani (1007-1072) als die „reine von jedem Irrtum freie Lehre“ autorisiert. Damiani gibt dort die Anweisung, daß ein Kleriker, der einem Jungen einen Kluß gegeben hat, „öffentlich ausgepeitscht, kahl geschoren, schändlich mit Speichel im Gesicht besudelt, mit eisernen Ketten gefesselt, sechs Monate lang in engem Kerkerverlies gequält werden solle“.<sup>297</sup> Der gleiche, übrigens heiliggesprochene

<sup>295</sup> „Persona Humana“, in: AAS LXVIII/1976, 77-96. Der deutsche Text findet sich in: Sekretariat d.Dt. Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 1 (Hervorhebungen von mir). In einer dem Schreiben beigefügten „Stellungnahme des Vorsitzenden der Dt. Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner,“ wird bereits auf Probleme hingewiesen, die mit der „Erklärung“ entstehen können: sie läßt Fragen offen, die deduktive Argumentationsweise erschwert das Verständnis und den Zugang, eine differenziertere und ausführlichere Behandlung mancher Punkte wird vermißt.

<sup>296</sup> B. Häring, Reflexionen zur Erklärung der Glaubenskongregation über einige Fragen der Sexualethik, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 2/1976, S.115-126; hier: S.117. 121

<sup>297</sup> ebd., S. 121; Häring (bzw. Leo IX.) zitiert Migne PL 145, 174

Petrus Damiani bezeichnet an anderen Stellen seines umfangreichen Schrifttums Frauen als „Lockspeise des Satans, Auswurf des Paradieses, Gift für die Essenden, Quelle der Sünde, Nachtkäuze, Buhlerinnen, Lustdirnen, Sirenen, Hexen, Dianen“.<sup>298</sup> Es ist höchst bedenklich, daß ein derartiger Psychopath in einer offiziellen kirchlichen Verlautbarung überhaupt noch Erwähnung findet. Es lassen sich einige Schlüsse daraus ziehen. Bernhard Häring bekennt am Ende der Reflexionen über die Erklärung der Glaubenskongregation, daß er darüber „nur traurig sein“ kann. Dennoch meint er, man dürfe dieses Schreiben nicht „in Vergessenheit geraten lassen“ und verdrängen.<sup>299</sup>

## 2. Das Arbeitspapier „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Ich gehöre meinem Geliebten, und ihn verlangt nach mir“ (Hld 7,11)

Ziemlich genau zwei Jahre vor der Erklärung der Glaubenskongregation hatte sich die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland am 3. November 1973 in einem Arbeitspapier mit dem Titel „Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität“ sehr viel differenzierter geäußert. Gleich zu Anfang ist darin das Bekenntnis zu finden, daß innerhalb der Kirche bisher eine „überwiegend negative, mindestens aber skeptische Bewertung der Sexualität“ geherrscht habe, die nun aber „durch eine positivere Sicht abgelöst“ werde. „Mangels konkreter Offenbarungsaussagen zu den Fragen des Sexualverhaltens stützte sich die Kirche in ihren lehr- und hirtenamtlichen Äußerungen zu diesem Bereich auf naturphilosophische und metaphysische Voraussetzungen, die heute zum Teil nicht mehr als gültig angesehen werden“.<sup>300</sup> Die Synode verlangt, daß „sachgerechte Aussagen über den Sinn der menschlichen Sexualität... nur gemacht werden, wenn das Phänomen Sexualität in seiner ganzen Vielschichtigkeit berücksichtigt wird“. Dazu gehört vor allem die Hereinnahme biologischer, tiefenpsychologischer und sozial-kultureller Aspekte.<sup>301</sup>

Die *biologischen* Forschungen haben zu neuen Erkenntnissen über die Evolution des Sexualverhaltens geführt. In einer bestimmten Phase der Evolution war und ist das Hauptziel der Kopulation die Erhaltung der Art. Doch konnte bei den Primaten eine neue Komponente daran erkannt werden, daß die Kopulationen nicht auf die Zeit des Eisprungs beschränkt bleiben, sondern daß mit zunehmender Reifeentwicklung des Gehirns das Kopulationsziel eine Wandlung von der Fortpflanzung hin zur gegenseitigen Hilfe erfahren hat. Untersuchungen bei Affen führten zu weiteren unerwarteten Erkenntnissen. Während man bisher angenommen hatte, daß der weibliche Orgasmus ein menschliches Spezifikum sei, zeigte sich, daß die weiblichen Bärenmakaken, die auch eine Klitoris besitzen, physiologische Zeichen des Orgasmus aufweisen. Bei den Bonobos, die ausschließlich in den Wäldern südlich des Zaireflusses vorkommen, ließen sich auch sexuelle Aktivitäten wie Petting, als Ausdruck von Zärtlichkeit beobachten. Die Kunst der sexuellen Versöhnung - die Bewältigung von Aggressionen durch Sexualität - hat bei den Bonobos sogar den evolutiven Höhepunkt im Tierreich erreicht.<sup>302</sup>

<sup>298</sup> zit. nach: K. Saller, Sexualität und Sitte in der vorindustriellen Zeit, in: F. Oeter (Hg.), Familie und Gesellschaft, Tübingen 1966, S.118

<sup>299</sup> ebd., S.126

<sup>300</sup> Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1.3

<sup>301</sup> ebd., S.2

<sup>302</sup> vgl. A.W. von Eiff, Humane Sexualität. Ein Anfrage an Kirche und Gesellschaft (I), in: Anzeiger für die Seelsorge 3/1995,S.114-120; hier: S.120

Das menschliche Sexualverhalten wird durch zwei Phänomene bestimmt:

- Zunächst durch den vom Hypothalamus gesteuerten Sexualtrieb. Dieser Gehirnteil, der auch andere lebenswichtige Funktionen wie Hunger und Sättigungsgefühl, Schlaf- und Wachrhythmus, Kreislauf und Hormonausschüttung reguliert, wurde in der Evolution des Gehirns weniger als andere Teile des Gehirns verändert. Er verbindet den Menschen am stärksten mit seinen hominiden Verwandten.
- Dem Hypothalamus übergeordnet sind beim Menschen das limbische System und die Großhirnrinde. Das limbische System regelt das Affekt- und Triebverhalten und dessen Verknüpfung mit vegetativen Organfunktionen. Versuche haben ergeben, daß der Mensch in der Lage ist, seine angeborenen Trieb in erheblichem Umfang zu modifizieren. So kann er, wenn es beruflich gefordert wird, seinen Schlafrhythmus verändern (Nachtarbeit). Dank des limbischen Systems hat der Mensch auch die Möglichkeit, die Sexualität nach seinem Menschenbild und in doppelter Verantwortung zu gestalten: im Hinblick auf das leib-seelische Wohl des Partners (Zärtlichkeit, Dankbarkeit), auf religiöse und ethische Aspekte (Zölibat, Treue) und im Hinblick auf die Verantwortung gegenüber der Erhaltung des Menschengeschlechts. Der Mensch ist einerseits ein Primat mit einer sexuellen Anlage, die triebhaft auf Fortpflanzung zielt. Andererseits aber besitzt er eine in der Evolution bereits erkennbare Tendenz, Sexualität auch ausschließlich als Zeichen der Liebe, der Hinwendung zum Partner, zu gestalten. Das Arbeitspapier der Synode kommt zu dem Schluß: „Aus den verschiedenen Feststellungen über die Beschaffenheit des Gehirns läßt sich schließen, daß der Mensch durch seinen Sexualtrieb nicht zwangsläufig in seinem sexuellen Verhalten festgelegt ist. Anders als die Tiere hat der Mensch die Möglichkeit der freien Gestaltung seines Sexualverhaltens“.<sup>303</sup> Eine solche Sicht der Sexualität, in der die Fortpflanzung der ehelichen Liebe untergeordnet ist, kann weder durch Aussagen der Schrift noch durch Artikel des Glaubensbekenntnisses widerlegt werden.<sup>304</sup>

Die *tiefenpsychologischen* Aspekte verbinden sich vor allem mit dem Namen Sigmund Freud. Er hat mit Nachdruck darauf hingewiesen: Soll die sexuelle wie die gesamte Reifung des Menschen gelingen, so muß die „Spannung“ zwischen Triebbefriedigung und Triebverzicht aufrechterhalten bleiben. Wo auf Dauer das eine zugunsten des anderen unterdrückt wird, kann es zu schweren psychischen Störungen kommen.<sup>305</sup> Verdrängte Sexualität (etwa aus Angst, das eigene überhöhte, religiös anerzogene Idealbild zu trüben) kann zur Ursache werden für eine später entstehende Neurose. Der Mangel an instinktiven Steuerungs- und Hemmungsmechanismen muß durch entsprechende erzieherisch zu bewirkende, überzeugende ethische und kulturbezogene Aufschübe und normative Regulierungen ausgeglichen werden. Die überkommene kirchliche Sexualideologie fällt hierfür weitgehend aus. Unter ihr und ihrer Wirkungsgeschichte haben nicht wenige Menschen schwer gelitten und leiden heute noch. Als Beispiel sei nur das Thema „Selbstbefriedigung“ angeführt, wo unzureichende moralische durch pseudo-medizinische Begründungen (Rückenmarkserkrankungen, Zeugungsschwäche, Senilität, etc.) ersetzt wurden. „Die Zeche für diese Ideologie haben wir heute zu zahlen. Es scheint aber, daß es der Kirche offenbar immer noch schwerfällt, sich von den früheren Positionen eindeutig und im Sinne der christlichen Wahrheit zu trennen“.<sup>306</sup>

Die *sozial-kulturellen* Aspekte lassen sich nur stichwortartig nennen.

- Da ist einmal ein neues Verständnis und eine sich damit anbahnende Veränderung der sozialen Geschlechtsrollen von Mann und Frau. Das Material der Kulturosoziologie und der vergleichenden Völkerkunde zeigt, daß es Gesellschaften gibt, in denen Männer und Frauen fast unterschiedslos dieselben Rollen spielen. In anderen übernehmen Frauen unsere „männlichen“ und Männer unsere „weiblichen“ Rollen. Und es gibt auch mutterrechtliche Stämme, in denen Frauen gesellschaftliche

<sup>303</sup> Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 2.1

<sup>304</sup> vgl. A.W. von Eiff, Humane Sexualität. Ein Anfrage an Kirche und Gesellschaft (II), in: Anzeiger für die Seelsorge 4/1995, S.178-184

<sup>305</sup> S. Freund, Das Unbehagen in der Kultur. Fischer Bücherei 6043, Frankfurt/Hamburg 1971, S.74-78

<sup>306</sup> P. Matussek, Kirche und Sexualität: ein Dauerkonflikt?, in: Herder-Korrespondenz 1975, S.392-399; hier: S.392

Aufgaben wahrnehmen. Unsere Geschlechtsrollen sind also nicht „naturegegeben“ und darum auch nicht unveränderbar. Es sollten bei der Bejahung der ganzen Skala menschlicher Möglichkeiten die Begabungen bei beiden Geschlechtern in gleicher Weise anerkannt und gefördert werden.

- Als weiterer Aspekt ist zu nennen das (quantitativ) veränderte Sexualverhalten der Heranwachsenden infolge der Vorverlegung des Pubertätsbeginns: deutlich früherer Beginn der ersten Masturbation vor allem bei Mädchen mit höherer Schulbildung, früherer Beginn soziosexueller Aktivitäten (Dating, Kissing, Petting) vor allem bei Jugendlichen mit niedriger Schulbildung; erster Koitus durchschnittlich in deutlich jüngerem Alter als vor 20 Jahren.
- Insgesamt ist die Einstellung Jugendlicher zur Sexualität permissiver, gleichheitlicher und lustvoller geworden. Dabei dürfte vor allem der Einfluß der TV- und der Print-Medien eine gewichtige Rolle spielen.
- Ein permissiveres Sexualverhalten wurde auch im Dienst klassenkämpferischer bzw. „linker“ Parolen propagiert, um die vermeintlichen oder tatsächlichen Folgen sexueller Blockierungen abzubauen und den einzelnen danach für die Kampfziele der sozialistischen Bewegung zu gewinnen.<sup>307</sup> Inzwischen mußte man freilich feststellen, daß der Kapitalismus wendig genug war, um aus der „sexuellen Befreiung“ ein neues Konsumideal zu machen, das im Grunde systemstabilisierend wirkt.
- Nicht zu unterschätzen ist bei alledem die „normative Kraft des Faktischen“. Besonders auf Nichtfachleute und auf junge Menschen machen empirisch erhobene Fakten und Zahlen erheblichen Eindruck. Mehrheitsmeinung und Mehrheitsverhalten werden in moralischen Fragen besonders gern zur Legitimierung anderer, neuer moralischer Normen und zur Herausbildung anderer Verhaltensmuster herangezogen. Oder es wird zumindest jene Interpretation der Fakten bevorzugt, die den eigenen Interessen und Bedürfnissen am meisten entgegenkommt.

Das Arbeitspapier der Synode stellt sich angesichts dieser Situation die Frage, „wie man die Sinngehalte der menschlichen Sexualität heute definieren kann und welche Ansprüche sich daraus an die Gestaltung eines menschenwürdigen Sexualverhaltens ergeben. In diesem Zusammenhang wird eine neue Orientierung des Sexualverhaltens gefordert. Es soll nicht mehr vorwiegend zeugungsbezogen und ausschließlich oder doch überwiegend auf die Erfüllung der sozialen Funktion der menschlichen Sexualität gerichtet sein, sondern vor allem auch den hohen Wert partnerschaftlicher Beziehungen berücksichtigen“.<sup>308</sup>

Als erste Orientierungshilfe könnte die Bibel dienen. Freilich sind die Regelung sexueller Beziehungen, wie sie die Bibel trifft, oder auch die Bewertung einzelner sexueller Handlungen bzw. Institutionen nicht unmittelbar normativ für die Gegenwart, weil sie mit einem bestimmten historischen und gesellschaftlichen Kontext verhaftet sind. Grundsätzlich läßt sich sagen: Eine der Bibel - insbesondere dem Ersten Testament - vielfach unterstellte Diskriminierung der Sexualität bedeutet einen „Verrat an der Bibel“.<sup>309</sup> So wird in deutlicher Distanz zu anderen Kulturen der Alten Welt die Sexualität entsakralisiert; die Propheten polemisieren leidenschaftlich gegen jede Tempelprostitution. Mit der Entsakralisierung wird die Sexualität hominiert und humanisiert; sie wird dem Menschen zueigen.<sup>310</sup> Da für die Menschen der Bibel Leib und Seele nur die verschiedenen Aspekte einer psychosomatischen Einheit und Ganzheit darstellen, ist auch die Sexualität kein abgespaltener Teilbereich. Sie ist vielmehr in die Persönlichkeit integriert. Ohne sie ist er nicht Mensch.<sup>311</sup> Darum kann eine Sammlung von Liebesliedern, das Hohelied, in den Kanon der Heiligen Schriften Israels (und

<sup>307</sup> vgl. A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse*, München 1969; K. Barth, *Die Revolutionierung der Schüler. Hintergründe, Ziele, Abwehr*, Mannheim 1969, v.a.S.65-69

<sup>308</sup> Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 2.2.8

<sup>309</sup> vgl. H. Haag/K. Elliger, „Stört nicht die Liebe“. *Die Diskriminierung der Sexualität - ein Verrat an der Bibel*, Olten 1986

<sup>310</sup> W. Bartholomäus, *Glut der Begierde - Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität*, München 1987, S.186

<sup>311</sup> H. Haag/K. Elliger, „Stört nicht die Liebe“. *Die Diskriminierung der Sexualität - ein Verrat an der Bibel*, Olten 1986, S.20 (Anm. 1)

der Kirche) aufgenommen werden. „Es geht im Hohenlied einzig und allein um die Freude, die zwei junge Menschen aneinander haben, und um den Liebesgenuß...Das Hohelied legitimiert die durch keine Ehe abgesicherte Liebe zwischen Mann und Frau“.<sup>312</sup>

In der Verkündigung Jesu spielt die Sexualität keine besondere Rolle. Nur zur Ehe äußert er sich und tritt hier für eine „wechselseitige Subjekt-Subjekt-Beziehung Gleichwertiger“ (W. Korff) ein. Ansonsten bietet das Zweite Testament „seiner ganzen Eigenart nach kein geschlossenes ethisches System zu Beurteilung aller Einzelfragen. Es zeigt aber auf, daß die geschlechtliche Vereinigung, soll sie innerlich gut sein, nach dem Willen des Schöpfers eine gegenseitige Hingabe fordert, die unwiderruflich ist“.<sup>313</sup>

Angesichts dieser verschiedenen Vorgaben können auf die Frage nach dem Sinngehalt von Sexualität vier Aspekte eine Orientierungshilfe darstellen:

- Gewährung und Entgegennahme von Selbstbestätigung (Identitätsaspekt),
- Gewährung und Entgegennahme von Gemeinschaft und Nähe (Beziehungsaspekt),
- in der Erfahrung von Lust Ekstase zu eigenem Leben (Lustaspekt),
- in lebensschöpferischer Fruchtbarkeit Ekstase zu neuem Leben (Fruchtbarkeitsaspekt).

Diese vier Sinnaspekte der Sexualität sind nicht additiv, sondern integrativ zu denken. Sexuelles Glück scheint nur dann möglich zu sein, wenn alle vier Sinnaspekte zum Zuge kommen und kein Aspekt kategorisch ausgeschlossen wird. Dies bezieht sich auf das Gesamt eines Lebens, nicht unbedingt auf eine einzelne Handlung.<sup>314</sup>

Als „legitimer Ort“ für die volle sexuelle Gemeinschaft von Mann und Frau gilt nach christlicher Auffassung die *Ehe*. Das Arbeitspapier weist darauf hin, daß die Ausdrucksformen der Sexualität sehr mannigfaltig sind. „Die Eheleute sollten die ihnen entsprechenden Formen suchen, die ihrer konkreten Lebenssituation und ihrer körperlichen und seelischen Befindlichkeit angemessen sind... (Dabei) können alle jene Handlungen als gut und richtig angesehen werden, die der Eigenart der beiden Partner entsprechen und in gegenseitiger Achtung, Rücksichtnahme und Liebe geschehen“.<sup>315</sup>

Die *voreheliche Sexualität* wird sehr behutsam und differenziert besprochen. Zunächst betont das Arbeitspapier, daß es „im Vorraum der vollen sexuellen Gemeinschaft ein breites Spektrum sexueller Beziehungen unterschiedlicher Intensität und Ausdrucksformen (gibt), auch eine Stufenleiter der Zärtlichkeiten. Diese Beziehungen können als gut und richtig gelten, solange sie Ausdruck der Vorläufigkeit sind und nicht intensiver gestaltet werden, als es dem Grad der zwischen den Partnern bestehenden personalen Bindung und der daraus resultierenden Vertrautheit entspricht...Sowenig der Meinung zugestimmt werden kann, volle sexuelle Beziehungen vor der Ehe seien selbstverständlich oder sogar unbedingt notwendig, sowenig wird eine undifferenzierte, pauschale Verurteilung bestehender vorehelicher sexueller Beziehungen den betreffenden Menschen in ihrem Verhalten gerecht. Es ist offensichtlich, daß der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist, als intime Beziehungen im Rahmen eines Liebesverhältnisses oder intime Beziehungen zwischen Partnern, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus als

<sup>312</sup> H. Haag/K. Elliger, „Stört nicht die Liebe“. Die Diskriminierung der Sexualität - ein Verrat an der Bibel, Olten 1986, S.21 (Anm. 43); S.22 (Anm. 43)

<sup>313</sup> Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 3.2.7

<sup>314</sup> W. Bartholomäus, *Glut der Begierde - Sprache der Liebe*. Unterwegs zur ganzen Sexualität, München 1987, S.210

<sup>315</sup> Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität. Ein Arbeitspapier der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 4.1.1; 4.1.2

schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen“.<sup>316</sup> Allerdings sei es „nicht zu verantworten“, ein Kind zu zeugen, „dem man seine Rechte nicht erfüllen und dem man die Voraussetzung für eine gedeihliche Entwicklung nicht schaffen kann.“ Sollte es doch zu einer außerehelichen Empfängnis und Geburt kommen, „fällt mit der Annahme des Kindes eine positive sittliche Entscheidung, die Achtung und Hilfe verdient“.<sup>317</sup>

Im Hinblick auf die *Sexualität der Nichtverheirateten* wird die Frage aufgeworfen, ob es sich bei intimen Beziehungen, wenn sie auf Dauer und Ausschließlichkeit angelegt sind, „nicht um eine moderne Form der geheimen (klandestinen) Ehe handelt. Bei der Bewertung solcher Beziehungen muß freilich auch gefragt werden, ob eine Eheschließung wirklich unmöglich ist“.<sup>318</sup>

Zur Problematik der *Homosexualität* empfiehlt das Arbeitspapier eine „sachgerechte, differenzierte Beurteilung ihrer Neigung und ihres Verhaltens“, denn „die Frage nach den Ursachen der Homosexualität ist bis heute noch nicht voll geklärt...Eine ganzheitliche Deutung der Homosexualität muß davon ausgehen, daß die gleichgeschlechtliche Zuneigung in der Regel das Resultat einer bestimmten inneren Konstitution, einer äußeren Situation und einer persönlich Stellung nehmenden Position des betroffenen Menschen ist“.<sup>319</sup> Das Papier empfiehlt, deutlich zwischen der gleichgeschlechtlichen Zuneigung des Homosexuellen und seinem Verhalten zu unterscheiden und das Verhalten nicht von der Person isoliert zu bewerten. „Ziel der Selbstwerdung eines Homosexuellen sollte nicht die Verdrängung seiner Sexualität sein, sondern eine sinnvolle Gestaltung der sexuellen Kräfte (Sublimierung)... Dabei könnten die Energien der Homosexualität von einer gleichgesinnten Freundschaft in Dienst genommen und von ihr humanisiert und personalisiert werden. Dies könnte eine Hilfe gegen die Gefährdung durch Promiskuität sein. Der Mensch, der seine gleichgeschlechtliche Zuneigung personalisiert, versucht die Triebe in die Gesamtperson einzugliedern und sie in den Dienst seiner Persönlichkeitsentfaltung zu stellen“.<sup>320</sup>

Das Arbeitspapier zeigt einen richtigen Weg. Es wird die Aufgabe künftiger kirchlicher Sexualethik sein, die Fehlformen einer vergangenen, vorwiegend negativen Ideologie und einer übertriebenen Kasuistik zu überwinden, sich an Grundwerten zu orientieren und dem einzelnen mehr verantworteten Spielraum für die individuelle Gestalt seiner Sexualität einzuräumen. Als normierende Grundwerte könnten dabei gelten: „Gewissen, Ehrlichkeit, Verantwortung für sich und den anderen, Fähigkeit zur partnerhaften Liebe und daher auch das ‘normativ’ zu entwickelnde Gefühl für das, was der Mensch zu seiner Reifung aufgrund seiner einmaligen Entwicklung braucht“.<sup>321</sup>

## II. Spezifische Formen und Gestalten der Sexualität

### 1. Selbstbefriedigung

**„Die Not ist nahe, und niemand ist da, der hilft“ (Ps 22,12)**

---

<sup>316</sup> ebd., 4.2.3 und 4.2.4

<sup>317</sup> ebd., 4.2.5 und 4.2.6

<sup>318</sup> ebd., 4.3.2

<sup>319</sup> ebd., 4.4.1 und 4.4.3

<sup>320</sup> ebd., 4.4.5

<sup>321</sup> P. Matussek, Kirche und Sexualität: ein Dauerkonflikt?, in: Herder-Korrespondenz 1975, S.392-399; hier: S.396

Der „Katechismus der katholischen Kirche“ gesteht ohne Kennzeichen von Reue die Tatsache ein, „daß sowohl das kirchliche Lehramt in seiner langen und stets gleichbleibenden Überlieferung als auch das sittliche Empfinden der Gläubigen *niemals gezögert* haben, die Masturbation als eine in sich schwere ordnungswidrige Handlung zu *brandmarken*“. Immerhin räumt der Katechismus dann ein, daß für ein „ausgewogenes Urteil“ über diese „Verfehlung“ und im Hinblick auf seelsorgerliche Maßnahmen „affektive Unreife, die Macht eingefleischter Gewohnheiten, Angstzustände und weitere psychische oder gesellschaftliche Faktoren berücksichtigen (muß), welche die moralische Schuld vermindern oder sogar aufheben“.<sup>322</sup>

Die Selbstbefriedigung darf als die vorherrschende sexuelle Praxis zu Beginn des Jugendalters bezeichnet werden. Für viele Jugendliche stellt die Selbstbefriedigung die derzeit einzig mögliche Antwort auf die beunruhigende Erfahrung und Spannung des Sexualtriebes dar. Doch obwohl es sich bei ihr in dieser Phase „um eine normale Erscheinung handelt, wird sie von vielen Eltern und Erziehern noch immer als etwas ‘Abnormales’, ‘Sündhaftes’, ‘Gesundheitsschädliches’ dargestellt und dementsprechend kommt dies dann in der Sexualerziehung zum Ausdruck. Viele Jugendliche reagieren daher mit Ängsten, Schuldgefühlen und Konflikten“.<sup>323</sup>

Die Selbstbefriedigung kann sehr ambivalente und nicht selten völlig gegensätzliche Ursachen haben.

- Für die einen ist sie nichts anderes als ein Durchgangsstadium, ein Schritt auf dem Weg zur Liebe und zur Liebesfähigkeit.
- Für andere handelt es sich bei der Selbstbefriedigung nur am Rande um eine libidinöse Befriedigung. Oft wird sie als eine Möglichkeit zur psychischen Bewältigung sozialer Konflikte gesucht, ist sie also „nur“ Ausdruck einer Form des Umgangs mit beunruhigenden, den inneren, existentiellen „Frieden“ störenden Lebenssituationen. Sie bedient sich sexueller Handlungen, weil diese sich dazu gebrauchen lassen.

In der Literatur werden hauptsächlich genannt:

- „Notonanie“: der oder die Heranwachsende löst seine/ihre sexuellen Spannungen und Nöte;
- Rückzug von der Außenwelt, von der man zu viele Frustrationen erwartet;
- „das kümmerliche Refugium der sexuellen Abreaktion mit imaginärem Partner ist der Ausweg der Mutlosen, die meistens nicht nur keinen anderen Menschen, sondern auch sich selbst nicht lieben und akzeptieren...Der Schlüssel zu seinem einsamen Sexualleben ist die Angst vor der Partnerschaft“;<sup>324</sup>
- Umgehen einer unerreichbar erscheinenden (An-)Forderung durch Ausweichen in die Selbstbefriedigung;
- In einer ausgeweglosen Situation (Angst, Verzweiflung, Überforderung, Eingeengt- und Abgeschnürtsein) kann die Selbstbefriedigung den Ausdruckswert einer inadäquaten Erregungsabfuhr erhalten;
- Depression (Kontaktschwierigkeit, enttäuschende Vorbilder, nicht erreichbare Ideale).<sup>325</sup>

Die Bibel sagt zur Selbstbefriedigung nichts. Die Geschichte des Onan, aus der der Begriff „Onanie“ genommen ist, erzählt davon, daß Onan sich seiner gesetzlichen Verpflichtung zur Schwagerehe (er hätte seinem verstorbenen Bruder mit dessen Witwe

<sup>322</sup> Katechismus der katholischen Kirche, München u.a. 1993, Nr. 2352. Hervorhebung von mir.

<sup>323</sup> G. Husslein, Voreheliche Beziehungen. Eine empirische Studie zum Sexualverhalten der 14-18jährigen in Österreich, Wien/Freiburg/Basel 1982, S.61f.

<sup>324</sup> S. Ferenczi, Bausteine zur Psychoanalyse. Bd. 3, Bern 1964, S. 36f.

<sup>325</sup> vgl. P. Uttendorf, Zum Problem der Onanie, in: Katechetische Blätter 1969, S.409-417; hier: S.411-415

Kinder zeugen sollen; vgl. Dtn 25,5-10) dadurch entzog, daß er seinen Samen zur Erde fallen ließ, sooft er zu seiner Schwägerin ging (Gen 38,8-10). Es geht also um Unterbrechung des Geschlechtsverkehrs vor dem Samenerguß. Ob sie, wenn sie daran Kritik übt, Onans Verhalten als eine sexuelle Verfehlung (Verhütung von Kindern) oder als einen Verstoß gegen das mosaische Gesetz (Verweigerung der Schwagerehe) rügt, bleibt offen. Von *Selbstbefriedigung* ist jedenfalls nicht die Rede.

Die Selbstbefriedigung darf in keinem Fall als eine „in sich schwere ordnungswidrige Handlung gebrandmarkt werden“. Auch ein Verschweigen oder Verheimlichen ist unangebracht. Wichtig ist es vielmehr, den Betroffenen die tieferen Zusammenhänge aufzuzeigen und bewußt zu machen. Sollte Selbstbefriedigung als Symptom einer schwereren psychischen Störung erkennbar werden, ist ein Psychoanalytiker zu Rate zu ziehen.

Viele Menschen sind heute wochen-, monate- oder gar jahrelang gezwungen, als Singles zu leben. Das gilt auch für Verheiratete. Dafür können berufliche (zunehmend verlangte Mobilität, Versetzung an einen weit entfernten Arbeitsplatz, längere Auslandsreisen u.ä.) oder private Gründe (Scheitern einer Ehe, Tod des [Ehe-]partners o.ä.) verantwortlich sein. Kann von diesen Menschen als einzige „Form“ ihrer Sexualität die dauernde Enthaltbarkeit gefordert werden? Müssen sie auf das, was den Sinngehalt der Sexualität ausmacht (s.o.S....), völlig verzichten oder können sie nicht wenigstens, wenn auch in defizienter Weise, durch Selbstbefriedigung jene Aspekte wahrnehmen, die ihnen auch als Singles möglich sind - Selbstbestätigung und Lusterfahrung?

## 2. Homosexualität

**„Für den Reinen ist alles rein; für die Unreinen und Ungläubigen aber ist nichts rein, sogar ihr Denken und ihr Gewissen sind unrein“ (Tit 1,15)**

„Eine nicht geringe Anzahl von Männern und Frauen sind homosexuell veranlagt. Sie haben diese Veranlagung nicht selbst gewählt; für die meisten von ihnen stellt sie eine Prüfung dar. Ihnen ist mit Achtung, Mitleid und Takt zu begegnen. Man hüte sich, sie in irgend einer Weise ungerecht zurückzusetzen.“ So schreibt der „Katechismus der katholischen Kirche“.<sup>326</sup> Obwohl hier ein anderer Ton angeschlagen wird als in der 20 Jahre vorher erschienen „Erklärung der Glaubenskongregation“, die noch von einer „schweren Verirrung“ spricht, geht auch dieser Text in einigen Punkten an den Realitäten vorbei.

Zum einen erfahren homosexuelle Menschen in Kirche und Gesellschaft noch immer vielfach Unverständnis und soziale Ächtung. Sie sehen sich häufig gezwungen, sich nicht als Homosexuelle zu erkennen zu geben. Wer sich auf die Lebensprobleme homosexueller Männer und Frauen einläßt, „darf sich Fragen, deren Beantwortung zunächst unangenehm sein kann, nicht entziehen... Er muß sich der Mühe unterziehen, sich mit den Betroffenen auseinanderzusetzen, auf sie einzugehen, darauf zu hören, was sie zu sagen haben und was sie wollen“.<sup>327</sup> Die „Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden“ erkennt bei jugendlichen Homosexuellen in ihren Vorstellungen von Partnerschaft keinen Unterschied zu denen anderer Jugendlicher - „abgesehen davon, daß sie ihre Liebesbeziehung zu einem gleichgeschlechtlichen Partner suchen.“ Die Ordensleute betonen: „Zur Verbesserung ihrer Situation in Kirche und Gesellschaft verweigern wir ihnen nicht die Akzeptanz ihrer verantwortlich und human gelebten homosexuellen Beziehung“.

Viele homosexuelle Frauen und Männer geben inzwischen sehr selbstbewußt ihre Identität als homosexuelle Menschen zu erkennen. Sie versuchen damit, dem

<sup>326</sup> Katechismus der katholischen Kirche, München u.a. 1993, Nr. 2358

<sup>327</sup> W. Müller, Homosexualität, eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge, Mainz 1986, S.221. 127

gesellschaftlichen Tabu und der Ignoranz gegenüber homosexuellen Lebens- und Beziehungsformen entgegenzutreten. So trafen sich im Sommer 1995 vierzig schwule Priester in Köln und gründeten einen Dachverband, dem regionale Gruppen aus den Diözesen Aachen, Essen, Freiburg, Köln, Limburg, München, Münster, Osnabrück, Paderborn, Rottenburg-Stuttgart und Trier angehören.<sup>328</sup>

Die Kirchen sind mit einer Fülle von konkreten Erwartungen konfrontiert: sakramentale Ehe für Homosexuelle, uneingeschränkte Berufs- und Amtsausführung homosexueller Priester und Bischöfe, Zulassung homosexueller Männer und Frauen zur Ordination oder zum Ordensgelübde u.a.). Auch die breite Palette homosexueller Erscheinungsformen (in festen Beziehungen, in der Ehe, mit oder ohne Kinder; in der Jugend; im Alter; in der Kirche) stellt eine schwierige pastorale Herausforderung dar. Wunibald Müller hat wohl recht mit der Feststellung: „Die augenblicklich größten Schwierigkeiten, die die Kirchen in ihren Haltungen und in ihrem Verhalten gegenüber homosexuellen Menschen zu haben scheinen, beziehen sich auf Fragen der *gelebten* Sexualität Homosexueller. Das Ja zu homosexuellen Männern und Frauen als Personen soll nicht mißverstanden werden als ein Ja zur Homosexualität im Sinne von Gleichwertigkeit zur Heterosexualität oder gar als ein Ja zu gelebter Sexualität im Sinne von intimen sexuellen Beziehungen zwischen homosexuellen Menschen“.<sup>329</sup>

### 3. Sexualität älterer und behinderter Menschen

**„Wenn das Mädchen an seiner Seite schläft, wird es unserem Herrn, dem (alten) König, warm werden“ (1 Kön 1,3)**

Auch die Sexualität älterer und behinderter Menschen stellt noch immer ein Tabu-Thema in den Kirchen dar. Sie wird meist totgeschwiegen oder übersehen. „Besonders dort, wo Menschen als Pflegebedürftige und Betreute in der Obhut der Kirche leben (müssen), ist vom Betreuungskonzept bis zur Organisationsform des Wohnens in aller Regel kein Platz für die Bedürfnisse nach Intimität und Zärtlichkeit für das Erleben von Partnerschaft und Sexualität. Die Institution Kirche verhindert wie andere Institutionen die Möglichkeit gelebter Sexualität alter und behinderter Menschen“.<sup>330</sup>

Und dennoch stellt die Sexualität mit ihrem Sinn-Aspekt „Fruchtbarkeit“ einen sehr wichtigen Faktor des Zusammenlebens dieser Menschen dar. Aufschlußreich ist hier eine sprachliche Beobachtung. Im Deutschen ist noch immer für Geschlechtsverkehr die umschreibende Redewendung üblich „miteinander schlafen“ oder „einander beiwohnen“. Die Sprache weiß offenbar um die Sexualität als Medium von Gemeinschaft und Nähe zwischen Menschen. Mit solchen Worten von Wohnen und Schlafen sind Formen und Möglichkeiten angezeigt, in denen Menschen viel Zeit miteinander und füreinander verbringen. „Wo Menschen wohnen und schlafen, da sind sie zuhause und daheim. Gerade dieses Zuhause und Daheim will die sexuelle Erfahrung vermitteln und gewähren. Nicht in Räumen, sondern in der Nähe und der Gemeinschaft eines Menschen“.<sup>331</sup>

Auch der kirchlicherseits vielzitierte Aspekt der (sexuellen) Fruchtbarkeit muß hier Beachtung finden. Denn Fruchtbarkeit darf nicht nur auf die Erzeugung von Nachkommenschaft eingeschränkt werden. Er umschließt auch die Befruchtung von Beziehungen. Sexuelle Beziehungen sind in einem umfassenden Sinn lebensschöpferisch und

<sup>328</sup> Publik-Forum 13/1995, S.23. Kontaktadresse: Th. Wagner, Graf-Simon-Str. 12, D-66117 Saarbrücken, Tel.; 0681/53860

<sup>329</sup> W. Müller, Homosexualität, eine Herausforderung für Theologie und Seelsorge, Mainz 1986, S.222

<sup>330</sup> Bensberger Kreis, Kirche - Macht - Sexualität, als Ms gedruckt, o.J., S.29 f.

<sup>331</sup> W. Bartholomäus, Glut der Begierde - Sprache der Liebe. Unterwegs zur ganzen Sexualität, München 1987, S.223

lebensspendend - als Anregung und Inspiration von Leben auf viele Weise und in vielfältigen Formen.

„Dieser Sinn der sexuellen Fruchtbarkeit gibt der Sexualität von Alten und Behinderten einen überraschend neuen Sinn. Man wird nun auch in der sexuellen Begegnung alter Menschen Äußerungsformen einer lebensschöpferischen Fruchtbarkeit gelten lassen; und Behinderte kirchlich trauen, weil ihnen fruchtbare Sexualität zuzutrauen ist, auch wenn sie zum Geschlechtsverkehr selbst unfähig sind (gegen das Trauungshindernis der Impotenz can. 1084 CIC). Der Gedanke wird sich auch für die Sinngebung autoerotischer (Selbstbefriedigung) und homoerotischer Praxis Folgen haben, sofern diese - und wer will das im vornherein bestreiten - lebensschaffende Sexualität zu erleben gibt, möglicherweise gar (zeitweise oder lebenslang) die einzige Möglichkeit sexuellen Lebens darstellt“.<sup>332</sup>

### III. Lebensgemeinschaften

#### 1. Nichteheleiche Lebensgemeinschaften

##### „Ich gehöre meinem Geliebten, und ihn verlangt nach mir“ (Hld 7,11)

Nichteheleiche Lebensgemeinschaften haben nach Ansicht des „Katechismus der katholischen Kirche“ generell und undifferenziert als „Unzucht“ zu gelten. „Sie sind ein schwerer Verstoß gegen die Würde dieser Menschen und der ehelichen Geschlechtlichkeit selbst, die von Natur aus auf das Wohl der Ehegatten sowie auf die Zeugung von Kindern hingebunden ist. Zudem ist sie ein schweres Ärgernis, wenn dadurch junge Menschen sittlich verdorben werden“.<sup>333</sup>

Jugendliche und junge Erwachsene sehen das anders. Eheähnliche Lebensgemeinschaften werden für viele heute mehr und mehr zur Selbstverständlichkeit. Rund 2 Millionen deutsche Bundesbürger sollen, so lauten Schätzungen, in dieser Weise zusammenleben.<sup>334</sup> Prognosen gehen von einem weiteren Ansteigen der Zahl aus.

Wenn man nach den Ursachen dieser Entwicklung fragt, so könnte zuerst der allgemeine Trend zur Individualisierung genannt werden. In seinem Gefolge ist eine zunehmende Praxis und Akzeptanz vorehelicher Sexualität festzustellen. Im Zeitalter künstlicher Mittel zur Empfängnisverhütung ist die Aufnahme voller sexueller Beziehungen nicht mehr zwangsläufig mit der Kinderzeugung gekoppelt. Eine weitere Ursache für die Zunahme eheähnlicher Lebensgemeinschaften könnte in einer stärkeren Zurückhaltung und einer realistischeren Einschätzung gegenüber dem tatsächlichen Verbindlichkeitswert des Eheversprechens gesehen werden - alarmiert durch die hohen Scheidungszahlen und durch negative Erfahrungen in der eigenen Familie. Mit der Ablehnung der konventionellen, nicht selten reichlich verlogen und brüchig erscheinenden bürgerlichen Lebensform, wie sie die Ehe in den Augen nicht weniger Heranwachsender darstellt, wollen sie ihrer Auffassung von einer auf Ehrlichkeit, Freiwilligkeit und gegenseitiger Absprache bestehenden gegenseitigen Treue und Verantwortung Ausdruck verschaffen. „Könnte die abnehmende Bereitschaft, ein rechtlich verbindliches Ja zu einem Partner zu sagen, nicht insofern nur eine Antwort sein auf die insgesamt erlahmenden Bindekräfte der Ehe?“<sup>335</sup>

<sup>332</sup> ebd., S.233

<sup>333</sup> Katechismus der katholischen Kirche, München u.a. 1993, Nr. 2353

<sup>334</sup> Warum heiraten? in: Herder-Korrespondenz 1990, S.301

<sup>335</sup> ebd., S.302

Der Sozialwissenschaftler M. Wingen hat versucht, aufgrund einer Systematisierung der Motive eine Typologie der nichtehelichen Lebensgemeinschaften aufzustellen. Er nennt:

- kurzfristige Gemeinschaften von Menschen mit ausgeprägtem Selbständigkeitsbewußtsein;
- ohne bestimmte Vorstellungen über die Dauer entstandene Verbindungen, über deren Zukunft ihre tatsächliche (vielleicht sich verändernde) Qualität entscheidet,
- paarweises Zusammenleben als neue lockere oder feste Phase im Prozeß der Familienbildung,
- eine sich bewußt als Alternative zur herkömmlichen Ehe verstehende „freie“ Lebensgemeinschaft mit spezifischen Partnerbeziehungen, die jedoch auf (relative) Dauer angelegt sind; die Partner entscheiden sich oft auch bewußt zu Kindern außerhalb der Ehe.<sup>336</sup>

Bahnt sich hier eine Entwicklung an, in der für das gesellschaftliche Verständnis und auch für die rechtliche Ordnung die herkömmliche Ehe nur *eine* Ordnungsform menschlicher Geschlechtsbeziehungen darstellt? Läuft die Entwicklung auf weniger Uniformität in den familialen Lebensmustern hinaus? Ist der Mensch so vernünftig, frei und solidarisch geworden, daß die Beziehung zwischen Mann und Frau in sich selbst und in ihrer Bedeutung für das Ganze allein von innen her stabilisiert werden kann?<sup>337</sup>

Untersuchungen, die Paare über einen längeren Zeitraum begleiteten, kamen zu dem Ergebnis, daß 3 Jahre nach einer ersten Erfassung 60% der zunächst eheähnlich Zusammenlebenden miteinander verheiratet waren, 10% waren auseinandergegangen, 30% lebten weiterhin unverheiratet zusammen. In vielen Fällen handelt es sich also bei den eheähnlichen Lebensgemeinschaften eher um eine Vorstufe zur später formell geschlossenen Ehe; oder genauer - weil das eheähnliche Zusammenleben mehr ist als „keine Ehe“ - um eine Art Vorehe, die nur noch nicht rechtlich verbindlich als Ehe anerkannt ist. Das heißt: Die (rechtlich noch nicht existente) Ehe beginnt zunehmend weniger am Tage der Heirat, sondern sehr viel früher. Den Übergang von dieser so verstandenen „Vorehe“ zur rechtlich verbürgten Ehe markiert in vielen Fällen die bevorstehende oder bereits erfolgte Geburt eines Kindes. Gerade dies belegt, daß die Ehe in ihrer Funktion auf die Familie hin eine viel größere Plausibilität genießt, als zuweilen angenommen wird.

Angesichts dieser Situation wird in der „Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden“ ein behutsames und verständnisvolles Vorgehen verlangt: „Wir setzen uns ein für eine partnerschaftliche Unterstützung und Begleitung Jugendlicher. Auf der ‘Stufenleiter der Zärtlichkeit’ ist jede Stufe wichtig und muß verantwortlich gestaltet werden. Dies schließt unsere Bereitschaft mit ein zu akzeptieren, daß Jugendliche innerhalb verantwortlicher Paarbeziehungen auch intim werden und dabei zur Verhinderung einer ungewollten Schwangerschaft in gemeinsamer Entscheidung auch empfängnisverhütende Mittel und Methoden gebrauchen. Wir sind nicht bereit, die generell ablehnende Haltung des kirchlichen Lehramtes gegenüber nichtehelichen Lebensgemeinschaften zu teilen und mitzutragen. Statt dessen anerkennen wir, daß in vielen Fällen ein nichteheliches Zusammenleben mit den ihm eigenen Werten für viele junge Menschen der ihnen angemessene und ernst gemeinte Weg ist, in dem sie in gegenseitiger Treue ihre Partnerschaft leben...Es gibt durchaus eine berechtigte ‘Liebe auf Probe’, wenn Probe soviel bedeutet wie ein schrittweises Wachsen und Reifen in der Liebesfähigkeit, was auch ein verantwortungsvolles Ausprobieren der Liebe beinhalten kann“.<sup>338</sup>

Inzwischen scheint sich ein erneuter Wandel anzudeuten. Die hohen Scheidungszahlen zeigen nämlich, daß sich die Alternative zwischen einer Stabilität und Sicherheit

<sup>336</sup> M. Wingen, Nichteheliche Lebensgemeinschaften. Texte und Thesen, Zürich 1984, S.60-63

<sup>337</sup> ebd., S.102; 90 f.

<sup>338</sup> Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Jugendpastoral der Orden (AGJPO), Unsere Option für die Jugend am Beispiel der Sexualität, zit. nach: imprimatur 5+6/1994, S.226-229

verheißenden, um das Kindeswohl besorgten Ehe einerseits und einer auf Stabilität und Sicherheit scheinbar verzichtenden, ganz auf die persönliche Liebesbeziehung und das berufliche Fortkommen der beiden Partner konzentrierten eheähnlichen Gemeinschaft andererseits mehr und mehr als falsch herausstellt. Die Ehe zeigt sich weit weniger stabil als behauptet und gewünscht, und die eheähnlichen Lebensgemeinschaften haben über weite Strecken mit den selben Problemen zu kämpfen wie Ehen.

Mit einem übertriebenen Pathos der freien Entfaltung der Persönlichkeit dürfte freilich auf lange Sicht eine „autistische Gesellschaft“ heraufgeführt werden - so der schweizer Soziologe H.-J. Hoffmann-Novotny. Psychologische, ethnologische, kulturanthropologische und soziologische Studien über den Menschen zeigen, daß „eine im Primärbereich dauerhaft institutionslose Existenz undenkbar erscheint“.<sup>339</sup>

Zugleich wächst unter jungen Erwachsenen deutlich erkennbar der Sinn für Symbole und für symbolträchtige Handlungen. Ehen wie eheähnliche Lebensgemeinschaften basieren nicht nur auf Gefühlen. Sie bedürfen einer Institutionalisierung - wie immer diese im einzelnen aussieht -, sowie eines symbolischen Aktes, der diesen Schritt für andere als solchen erkennbar macht. Insofern besteht heute auch für kirchlich-pastorales Handeln durchaus kein Anlaß, die Hoffnungen auf eine Besserung der Lage in diesem Bereich aufzugeben. Es scheint heute sogar wieder eher möglich, gerade für den Zeichencharakter einer Eheschließung Verständnis zu wecken.<sup>340</sup> Allerdings sind auch religiöse Ehemittler nicht immer bereit, die kirchlich vorgeschriebenen Riten zu akzeptieren. Sie möchten sich den Ritus ihrer Eheschließung selber schaffen - gegebenenfalls auch außerhalb der Kirche. Sie sehen nicht ein, was die Kirche (häufig nur verstanden als „Amtskirche“) mit ihrer Eheschließung zu tun haben soll. „Sie denken dabei gewissermaßen eine Einsicht radikal zu Ende, die auch die katholische Theologie stets geprägt hat: Das Sakrament der Ehe spenden sich die Ehepartner selber. Warum dann nicht auch sich eigene ‘Sakramente’ erfinden, eigene Riten, eigene Symbole und Formen?“<sup>341</sup>

## 2. Die Ehe

**„Die Ehe soll von allen in Ehren gehalten werden“ (Hebr 13,4)**

### *2.1 Die christliche Sicht der Ehe und Familie*

Ehe und Familie hierzulande sind krank und angeschlagen:

- Zahlreiche Ehepartner trennen sich schon nach wenigen Jahren wieder. Die Zahl der Eheschließungen sank gegenüber dem Stand von Anfang der 60er Jahre bis zu ihrem vorläufigen Tiefpunkt im Jahre 1978 um rund 40 Prozent. Jede dritte Ehe wird heute geschieden. Immer mehr junge Menschen schließen sich zu eheähnlichen Lebensgemeinschaften zusammen. Darüber hinaus nimmt die Zahl der Singles zu; 1990 waren 36 Prozent aller Haushalte in Baden-Württemberg von Alleinlebenden belegt.
- Immer mehr Eltern nehmen ihre Verantwortung für das Leben nur mangelhaft wahr. Die deutsche Familie hat im Schnitt 1,3 Kinder. Die Zahl der Abtreibungen ist erschreckend hoch. Kindesmißhandlungen sind weit häufiger, als gemeinhin angenommen. Eltern und Kinder verstehen sich nicht mehr.

Vielfältige Ursachen für diesen beklagenswerten Zustand werden genannt: allgemeiner Wertewandel und -verfall, Individualisierung und übertriebene Forderung nach Selbstverwirklichung; mangelnde psychische Belastbarkeit und unzureichende

<sup>339</sup> M. Wingen, Nichteheleiche Lebensgemeinschaften. Texte und Thesen, Zürich 1984, S.92

<sup>340</sup> Warum heiraten? in: Herder-Korrespondenz 1990., S.303 f.

<sup>341</sup> K.-J. Kuschel, Wozu kirchlich heiraten? Das Sakrament der Ehe, in: J. Hoeren (Hg.), Wo Gott uns berührt. Der Lebensweg im Spiegel der Sakramente, Freiburg 1993, S.94-110; hier: S.97

Frustrationstoleranz; innere Isolation bei gleichzeitiger Flucht in Betriebsamkeit; zu starke Inanspruchnahme durch Arbeit und Freizeit.

Vor diesem Hintergrund nimmt sich die herkömmliche christliche Ehelehre wie ein sonderbares Relikt aus einer längst vergangenen heilen Welt aus. So schreibt der *Evangelische* Erwachsenekatechismus: „Die Ehe ist ein durch Gottes Willen vorgegebener Lebensraum, in den Mann und Frau eintreten. Durch die kirchliche Trauung wird deutlich, daß eine Ehe von Getauften auf die Gemeinschaft der Christen, auf die Kirche, bezogen ist. Ja, die Ehe gilt im Neuen Testament als ein Abbild der Liebe Christi zur Kirche...Die Ehe ist Nachvollzug und Abbild des Verhältnisses, das Christus zu seinem Leib, zur Kirche, hat...Die Feier des heiligen Abendmahles am Beginn einer Ehe kann spürbar und sichtbar auf den tragfähigen Grund einer christlichen Ehe hinweisen.“<sup>342</sup>

Aufgrund dieses optimistischen Vertrauens in die natürlich mitgegebenen Fähigkeiten des Menschen, die Ehe zu leben, geht die kirchliche Lehre zu wenig auf die Risikohaftigkeit dieser Lebensform ein. Die von der kirchlichen Ehelehre zumindest unterschwellig immer noch festgehaltene Rollenerwartung und Aufgabenbeschreibung - der Mann als Haupt der Familie und als Berufstätiger, der für den Unterhalt zu sorgen hat; die Frau als nicht berufstätige Hausfrau und Mutter, die die (möglichst zahlreichen) Kinder erziehen soll - hat sich längst gewandelt. Die Verantwortung für die Ausgestaltung der Familie und der Rollen von Mann und Frau ist den Ehepartnern selbst zugelasst. Damit sind auch die Ansprüche an die Partnerfähigkeit des einzelnen gestiegen. In dem Maße, in dem die Ehe als unmittelbare, unverstellte, physische, psychische und seelische Nähe zweier Menschen verstanden wird, gewinnt die gegenseitige Treuezusage an personaler Dringlichkeit. Die hohe Intimisierung bewirkt, daß die beiden Ehepartner in all ihren Belangen aufeinander angewiesen sind.

In unaufhebbarer Spannung zur Betonung der Partnerschaft in der Ehe steht die Individualisierung des modernen Lebens. Die Forderung nach lebenslanger Selbstverwirklichung des einzelnen wird überall erhoben. Daraus resultiert eine wachsende Bindungsscheu, ja Bindungsangst: man befürchtet, durch die feste, lebenslange Bindung an einen anderen Menschen, wie sie die Institution der Ehe verlangt, ein Stück eigener persönlicher Entfaltungsmöglichkeit zu verlieren. Die handlungsleitende Erfahrung vieler scheint zu sein, daß Bindung eingrenzt. Die bekannte Folge: die Zahl der Singles und die Zahl „freier Partnerschaften“ nimmt zu. Das von der Kirche hochgehaltene Ideal der monogamen, unauflösbaren Ehe gerät angesichts dieser Situation in den Verdacht, die individuellen Freiheitschancen wieder zu schmälern, die dem einzelnen durch das breite Angebot alternativer und gesellschaftlich anerkannter Formen des intimen Zusammenlebens zugewachsen sind.

Man wird kaum an der Feststellung vorbeikommen, daß die Institution Ehe, wie sie die Kirchen vorstellen, heute zunehmend an Plausibilitätsverlust, Isolierung und Überforderung leidet.

### **Probleme mit der Bestimmung der Sakramentalität**

Doch nicht nur im Hinblick auf die Verbindlichkeit der Ehe haben die Kirchen Erklärungs- und Begründungsschwierigkeiten. Selbst auf ihrem ureigenen Terrain, der Frage nach der Sakramentalität, tut sich die (katholische) Kirche schwer. Was macht eine Ehe zur sakramentalen Ehe? Welche Voraussetzungen müssen gegeben sein?

<sup>342</sup> Evangelischer Erwachsenekatechismus, Gütersloh 1975, S.575-575. Ich zitiere ausdrücklich *diesen* Katechismus, um einem bei Katholiken häufig anzutreffenden Vorurteil zu begegnen und um deutlich zu machen, daß auch für die Kirchen der Reformation die Ehe nicht einfach nur eine Lebens- und Liebesgemeinschaft zweier Menschen ohne religiösen Bezug darstellt, obwohl sie die Ehe nicht ausdrücklich als Sakrament bezeichnen.

„Die christliche Ehe ist jenes Sakrament, in dem sich zwei geschlechtsverschiedene ehefähige Personen zum Zweck der Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft durch gegenseitige Einwilligung zu einer ungeteilten Lebensgemeinschaft verbinden und Gnade zur Erfüllung der besonderen Pflichten ihres Standes erhalten.“<sup>343</sup> So steht es zu lesen in einer katholischen Dogmatik, die bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) einer großen Zahl deutschsprachiger Theologen als Grundlage ihrer Studien diente. Und ähnlich formulierte es auch der bis 1983 gültige Codex Juris Canonici, das katholische Kirchenrecht; erst an zweiter Stelle der sogenannten „Ehezwecke“ werden „die gegenseitige Hilfe und die sittlich geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebes“ genannt.<sup>344</sup> Beide Dokumente erwecken den Anschein, als ob sich hier zwei Menschen in klugem Kalkül zu einer Art Produktionsgenossenschaft für die Erzeugung und Aufzucht von Nachkommen zusammentun und dazu (von wem? von Gott?) einige, freilich nicht genauer bezeichnete Vergünstigungen und Vorteile erhalten. Kein Wort von Erotik und Sexualität, von Glück und Lust, von Liebe und Partnerschaft.

Das Zweite Vatikanum hat die dringend erforderlichen Korrekturen dieser bis dahin offiziellen katholischen Lehre vorgenommen. Nun ist endlich von „Liebe“ im Zusammenhang mit der Ehe die Rede: „Die innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe in der Ehe, vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt, wird durch den Ehebund, d.h. durch ein unwiderrufliches personales Einverständnis, gestiftet. So entsteht durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution, und zwar auch gegenüber der Gesellschaft...Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche gebildet ist,...in reichem Maße gesegnet.“<sup>345</sup> In der Enzyklika „Familiaris consortio“ bezeichnet Johannes Paul II. die Ehe als „Realsymbol des neuen und ewigen Bundes, der im Blut Christi geschlossen wurde. Der Geist, den der Herr ausgießt, macht das Herz neu und befähigt Mann und Frau, einander zu lieben, wie Christus uns geliebt hat.“<sup>346</sup> Allerdings erhält hier das „einander lieben“ durch den Hinweis auf die Liebe Christi schon wieder einen zumindest unerotischen, asexuellen Unterton.

Weder aus den Konzilstexten noch aus den Worten des Papstes geht klar hervor, worin die Sakramentalität der Ehe gründet - im „unwiderruflichen personalen Einverständnis“, im „Hervorgehen aus der göttlichen Liebe“, im „Vorbild seiner Einheit mit der Kirche“ oder im Charakter eines „Realsymbols des neuen und ewigen Bundes.“

Drei Begründungsstränge können für eine Bestimmung der Sakramentalität der Ehe herangezogen werden:

1. „*naturhafter Aspekt*“: Die christliche Ehe hat es etwa 1200 Jahre gegeben, ohne daß sie im Sinne der für die gesamte Sakramententheologie paradigmatischen Sakramente Taufe und Eucharistie als Sakrament bezeichnet worden wäre.<sup>347</sup> Die Eheschließung wurde als familiäre Angelegenheit betrachtet: eine rechtlich gültige Ehe kam zustande durch die Konsenserklärung der beiden künftigen Ehepartner;

<sup>343</sup> L. Ott, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg 1952, S.526. Vgl. Dazu: N. Scholl, Sakramente, Anspruch und Gestalt, Regensburg 1995, S.133-162

<sup>344</sup> CIC (1917/1918) can. 1013 § 1

<sup>345</sup> Zweites Vatik. Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 47 ff; vgl. auch: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Bd. I, Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“ (1974)

<sup>346</sup> Johannes Paul II., „Familiaris consortio“. Apostolisches Schreiben über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute: Verlautbarungen des Apost. Stuhles, hg.v.Sekretariat d.dt. Bischofskonferenz, Nr.33, Bonn 1981, Nr.13

<sup>347</sup> P. Walter, Zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Aspekte der dogmatischen Theologie. Als Manuskript gedruckt (1990), S.5

der kirchliche Amtsträger beteiligte sich allenfalls durch eine Segnung der Brautleute vor der Eheschließung. „Wohl aufgrund der mit der Eheschließung verbundenen gottesdienstlichen Feier wuchs allmählich die Überzeugung in der Kirche, daß es sich hierbei um ein Sakrament handele. Von lehramtlicher Seite wurde die Ehe erstmals 1184 auf dem von Papst Luzius III. geleiteten Konzil von Verona neben Eucharistie, Taufe und Beichte unter die Sakramente der Kirche gezählt.“<sup>348</sup> Die kirchliche Feier führte also dazu, die Ehe als Sakrament zu verstehen.

2. „*sozialer Aspekt*“: Als zweiter Begründungsstrang darf das durch den Konsens der Brautleute geknüpfte unauflöbliche Ehe-„Band“ betrachtet werden.
3. „*sakramentaler Aspekt*“: Eine dritte Komponente sieht in der Betrachtung der Ehe ein „sakramentales“ Zeichen einer anderen Wirklichkeit.“ Da wird verwiesen auf die bekannte Stelle aus dem Epheserbrief: „Der Mann wird Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die beiden werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis (griech.: *mysterion*, N.S.); ich beziehe es auf Christus und die Kirche.“ Wer diesen Text allerdings unvoreingenommen liest, wird unschwer feststellen können, daß es sich hier (Eph 5,21-33) um Ausführungen über eine christliche Familienordnung handelt, in die das Zitat aus Gen 2,24 („Darum wird...Fleisch sein“) eingefügt ist, um das Verhältnis Jesu Christi zu seiner Kirche zu illustrieren. „Für den Apostel spricht das Zitat nicht von dem einzelnen Mann und seiner Frau und ihrer Ehe, sondern von dem Verhältnis Adams zu Eva. Adam... ist für Paulus der *Typus Christi*, der die Kirche liebt.“ Und Geheimnis meint „nicht das Geheimnis der Ehe als solcher, sondern den in der Schriftstelle angedeuteten Vorgang, der ja ein *Typus* auf Christus und die *Ekklesia* ist.“<sup>349</sup> Erst später deutete man die Stelle umgekehrt, indem man nicht mehr den alttestamentlichen Bibel-Text, sondern die christliche Ehe als Bild der Verbindung Jesu Christi mit seiner Kirche interpretierte. Und da obendrein die lateinische Bibelübersetzung das griechische Wort „*mysterion*“ mit „*sacramentum*“ wiedergab, war der Weg frei, um den Text für die Begründung der Sakramentalität der Ehe heranzuziehen.

Faßt man diese, in der kirchlichen Tradition relevanten Aspekte zusammen, so ergibt sich aus Strang 1 die Forderung, „die Ehe als geschöpfliche Wirklichkeit wieder neu ernstzunehmen und in ihrem Eigenwert anzuerkennen.“<sup>350</sup> Gegenüber Strang 2 ist zu fragen, ob ein gültiger Ehe-Vertrag, wie er auch zwischen Nicht-Getauften zustande kommt, als alleinige Grundlage für die Sakramentalität der Ehe herangezogen werden kann; dann müßte nämlich jede Ehe sakramental sein. Da dies aber in der Kirche nicht so gesehen wird, wäre zu klären, ob die in der gängigen Ehelehre behauptete, aber nicht konsequent praktizierte Identität von Ehevertrag und Sakrament wirklich unauflöslich ist und ob sich durch eine Entkoppelung beider Aspekte im Hinblick auf die Behandlung eheähnlicher Lebensgemeinschaften und wiederverheirateter Geschiedener Möglichkeiten einer veränderten Praxis ergeben könnten. Schließlich wäre (Strang 3) zu untersuchen, welche weiteren Perspektiven aus biblisch-theologischer Sicht für eine Begründung der Sakramentalität der Ehe ausgemacht und eröffnet werden könnten. Insgesamt erscheint eine differenziertere Sprachregelung im Hinblick auf die Sakramentalität der Ehe angezeigt.

### **Kirchenrechtliche Bestimmungen**

Die katholische Kirche hat das Eherecht sehr genau und penibel geregelt.

Nach wie vor wird die Ehe als Vertrag (Eheabschluß) und als das daraus entstandene Rechtsverhältnis (Eheleben) verstanden, wobei der Vertrag durch gegenseitige Kundgabe des Ehwillens „zustande“ kommt (CIC 1983, c.1057 §1).<sup>351</sup> Als „Ehezwecke“ werden das „Wohl. der Eheleute“ und die „Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft“ genannt (c.

<sup>348</sup> P. Walter, Zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Aspekte der dogmatischen Theologie. Als Manuskript gedruckt (1990), S.5

<sup>349</sup> H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, S.262

<sup>350</sup> P. Walter, Zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Aspekte der dogmatischen Theologie. Als Manuskript gedruckt (1990), S.7

<sup>351</sup> Ich halte mich wegen der kirchenrechtlichen Präzision hier eng an: M. Kaiser, Grundfragen des kirchlichen Eherechts, in: J. Listl/H..Müller/H.Schmitz (Hgg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, S.730-746

1055 §1). Das Kirchenrecht sieht in Einheit und Unauflöslichkeit Wesenseigenschaften der Ehe (c. 1056). In einer gewissen Relativierung dazu nimmt die kirchliche Autorität jedoch für sich in Anspruch, nicht vollzogene und nichtsakramentale Ehen auflösen zu können (c. 1142-1150). Zwischen Getauften kann es keinen gültigen Eheabschluß geben, der nicht zugleich auch sakramental wäre (c. 1055 §2). Zur Frage des Spenders äußert sich das Eherecht nicht. Nach gängiger theologischer Lehrmeinung spenden sich die Ehepartner das Sakrament gegenseitig.

Die Kirche nimmt weiterhin für sich das Recht in Anspruch, authentisch zu erklären, was kraft „göttlichen Rechts“ eine Eheschließung behindert. Sie behält sich ebenfalls vor, für Getaufte auch andere Ehehindernisse (nicht göttlichen Rechts) aufzustellen (c. 1075). Als Ehehindernisse nennt das Kirchenrecht trennende und aufschiebende Hindernisse sowie Konsensmängel:

- *Trennende Hindernisse* (solange sie bestehen, ist eine gültige Eheschließung unmöglich) sind: Impotenz, bestehendes Eheband, Blutsverwandtschaft (gerade Linie bei allen, Seitenlinie bis zum dritten Grad einschließlich), Religionsverschiedenheit, Schwägerschaft, öffentliche Ehrbarkeit, gesetzliche Verwandtschaft, Eheunmündigkeit, Ordination, Entführung, „Verbrechen“ (gegenseitiger Ehebruch mit Heiratsversprechen, gemeinsam verübter Gattenmord), feierliches „ewiges“ Gelübde der Ehelosigkeit.
- *Aufschiebende Hindernisse* (sie machen die Eheschließung unerlaubt, aber nicht ungültig) sind: das einfache Gelübde der Ehelosigkeit, Adoption, Konfessionsverschiedenheit.
- *Konsensmängel* sind:
  - a) Mängel im Erkennen: Eheschließungsunfähigkeit, Eheführungsunfähigkeit, Irrtum in der Identität der Person, arglistige Täuschung,
  - b) Mängel im Wollen: Vorbehalte gegen die Ehe selbst, gegen ihre Elemente und gegen ihre Wesenseigenschaften,
  - c) Zwang und Furcht.

Eine Ehe von Menschen, von denen mindestens einer auf die katholische Eheschließungsform verpflichtet (d.h. katholisch) ist, ist grundsätzlich nur gültig, wenn der Ehewillen vor dem Ortsbischof oder Ortspfarrer oder, von ihnen delegiert, vor einer anderen Person (Priester, Diakon, ja sogar „Laie“ - speziell dazu: c. 1112), sowie vor zwei Zeugen abgegeben wurde. Bei einer Noteheschließung genügen zwei Zeugen für die Gültigkeit (c.1116 §1). Aus der Kirche Ausgetretene sind nicht auf die kirchliche Eheschließungsform verpflichtet (c. 1117). Die Ehe eines Katholiken mit einem einer Ostkirche angehörenden nichtkatholischen Partner, die von einem nichtkatholischen Priester eingesegnet wurde, ist gültig (c. 1127). Wenn ein Katholik erhebliche Schwierigkeiten geltend macht, die kirchliche Eheschließungsform einzuhalten, kann er durch Dispens von ihr befreit werden (c. 1127). Ist dies der Fall bei konfessionsverschiedenen Ehen, muß der nichtkatholische Partner vom Dispensantrag unterrichtet sein; er muß wissen, daß dann auch durch eine nichtkatholische kirchliche Feier oder durch eine lediglich standesamtliche Trauung - die Brautleute können die Form wählen, wobei eine kirchliche Trauung zu bevorzugen wäre - eine gültige, sakramentale Ehe zustande kommt. Dies gilt sinngemäß auch bei religionsverschiedenen Ehen (c. 1129).

Eine konfessionsverschiedene Ehe kann mit Erlaubnis des Ortsbischofs eingegangen werden (c. 1124 f.), wenn der katholische Partner seinen Glauben nicht gefährdet sieht und ernsthaft verspricht, alles in seinen Kräften Stehende zu tun, damit alle Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden; wenn ferner der nichtkatholische Partner frühzeitig über dieses Versprechen unterrichtet wurde und wenn beide Partner über die Zwecke und Wesenseigenschaften der Ehe informiert und diese von keinem Partner ausgeschlossen wurden (c. 1125).

## Probleme mit der Eheschließungsform

Für kirchenrechtlich nicht versierte Katholikinnen und Katholiken und erst recht für Außenstehende ist die unterschiedliche Bewertung der Eheschließungsform kaum nachvollziehbar und führt darum häufig zu Verwirrung und Irritation.

- Wenn ein *katholisches* Paar heiratet, so wird die Ehe (vorausgesetzt, es bestehen keine trennenden Ehehindernisse) nicht schon durch die standesamtliche Trauung, sondern erst durch die kirchliche Trauung (vor dem katholischen Ortspfarrer und zwei Zeugen) gültig und zugleich sakramental geschlossen.<sup>352</sup>
- Handelt es sich um ein *konfessionsverschiedenes* Brautpaar (evangelischer Christ - Katholikin), so gilt (bei gleichen Voraussetzungen wie oben) grundsätzlich ebenso die Verpflichtung zur „katholischen“ Form der Trauung wie bei rein katholischen Paaren (d.h. vor dem katholischen Ortspfarrer und zwei Zeugen). Aus besonderen Gründen kann aber von dieser Form dispensiert werden, so daß in einem solchen Fall selbst eine Ehe, die nur vor dem Standesamt geschlossen wurde (der also keine kirchliche Trauungs-Feier folgte, über die kein Segens-Gebet gesprochen wurde, bei der kein Pfarrer anwesend war), von der katholischen Kirche als gültig und sakramental anerkannt wird.<sup>353</sup>
- Eine ähnliche Regelung gilt für *religionsverschiedene* Paare (Muslim - Katholikin) - mit dem Unterschied, daß diese Ehe, selbst wenn sie nach katholischer Eheschließungsform (vor dem katholischen Ortspfarrer und zwei Zeugen) geschlossen wurde, zwar als gültig, nicht aber als sakramental betrachtet wird (Begründung: ein Ungetaufter kann kein Sakrament empfangen und - Ausnahme: Taufe - auch keines spenden). Das heißt: ein Katholik, der mit kirchlicher Dispens eine solche Ehe einget, lebt in einer zwar kirchlich gültigen, aber nicht sakramentalen Ehe.<sup>354</sup>

Aufgrund dieser (nicht nur) für Außenstehende verwirrenden Rechtslage treten zahlreiche Theologen für eine Trennung der bisher praktizierten Koppelung von Vertrag und Sakrament ein. Wenn der Vertreter der Kirche wirklich einen konstitutiven Beitrag beim Zustandekommen des Sakraments leisten und nicht nur als gegebenenfalls auch entbehrlicher „qualifizierter Zeuge“ oder „Segensspender“ fungieren soll, so kann dieser Beitrag nur sinnvoll erscheinen bei einer Trennung von Ehevertrag, den die Eheleute miteinander abschließen, und Sakrament, das die Mitwirkung des Liturgen verlangt. Pastoraltheologen erinnern daran, daß (nicht nur) heute viele als Kinder einmal getaufte Christen inzwischen faktisch zu Ungläubigen geworden sind. Den Worten des Zweiten Vatikanischen Konzil zufolge „nähren und stärken“ die Sakramente den Glauben; die Sakramente setzen den Glauben voraus und zeigen ihn an.<sup>355</sup> Das gilt für alle Sakramente. Wenn kein Glaube vorhanden ist, fehlt eine notwendige Voraussetzung für das Zustandekommen des Sakraments. Ohne Glauben kann sinnvollerweise kein Sakrament zustande kommen. Andererseits, so argumentieren die Befürworter einer Trennung von Vertrag und Sakrament weiter, „darf niemand das Recht auf eine Ehe streitig gemacht werden, bzw. kann niemand zu einer religiösen Eheschließung gezwungen werden. Letzteres ist aber der Fall, wenn nur ein formeller Kirchenaustritt von der kanonischen Formpflicht befreit.“<sup>356</sup>

Der Unterschied zwischen der „gültigen“ Schließung eines Ehevertrags und einer „sakramentalen“ Eheschließung könnte und sollte in Zukunft vielleicht dahingehend verdeutlicht werden, daß - auch in Abhebung zu einer gänzlich „formlosen“ eheähnlichen Verbindung - zwischen der anfanghaft sakramentalen (standesamtlichen) und der vollsakramentalen (kirchlichen) Eheschließung differenziert wird: „Insofern die (getauften)

<sup>352</sup> CIC (1983), c.1117 i.V.m. cc. 1108, 1055

<sup>353</sup> ebd., 1127 i.V.m. c. 1055

<sup>354</sup> ebd., 1129 i.V.m. c. 1055

<sup>355</sup> Zweites Vatik. Konzil, Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“, Art.59

<sup>356</sup> P. Walter, Zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Aspekte der dogmatischen Theologie. Als Manuskript gedruckt (1990), S.7-12; hier: S.11

Ehepartner die in der Schöpfungsordnung enthaltenen Sinnziele der Ehe, also Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, bejahen und in Treue zueinander halten, ist ihr Ehebund ein gewisses bzw. implizites Bild für den Bund Gottes mit den Menschen; ihre Ehe ist sozusagen ein anfanghaft sakramentales Zeichen. Und diese anfanghafte Gestalt der Sakramentalität kommt durch die beiderseitige Ehemillenserklärung auf dem Standesamt zustande. Stehen aber die Eheleute darüber hinaus auch in der Nachfolge Jesu Christi, das heißt, sind sie getauft und bekennen sich in Wort und Leben zu Jesus Christus, dann ist ihre Ehe (voll)sakramentales Zeichen der Treuebindung Jesu Christi und seiner Kirche. Diese Vollgestalt der Sakramentalität wird in der liturgischen Feier der Eheschließung grundgelegt, um sich dann im alltäglichen Eheleben zu entfalten.<sup>357</sup>

Eine Trennung von Ehevertrag und Ehesakrament läßt selbstverständlich einem Christen und einer Christin, die es mit ihrem Glauben ernst nehmen, nicht einfach die Wahlfreiheit zwischen „nur“ standesamtlicher und „auch“ kirchlicher Trauung. Für sie kommt im Normalfall nur die Eheschließung in der von der Kirche vorgeschriebenen, „kanonischen“ Form in Frage.<sup>358</sup>

### **Spannung zwischen Kirchenrecht und Liturgie**

Wer sein Augenmerk allein auf die kirchenrechtlich vorgeschriebene Eheschließungsform richtet, könnte zu dem Schluß kommen, daß die liturgische Feier nur frommes, letztlich aber entbehrliches Beiwerk sei: entscheidend für das Zustandekommen des Ehesakraments ist der Ehevertrag, der durch die Konsens-Erklärung der beiden getauften Ehewilligen vor zwei Zeugen und dem - im Einzelfall nicht erforderlichen - (Orts-)Pfarrer geschlossen wird - vorausgesetzt, daß keine trennenden Ehehindernisse bestehen. Gerade die erneuerte Trauungsliturgie setzt aber andere Akzente. Sie benennt Wortgottesdienst (also vor allem die Verkündigung der Hl. Schrift) und feierlichen Trauungssegen als wichtige Elemente einer Kernhandlung, die „klar hervortreten“ soll. Damit rückt die neue katholische Liturgie der Eheschließung in die Nähe zum ostkirchlichen und in gewisser Hinsicht sogar zum evangelischen Verständnis der Trauungsliturgie. „In der Orthodoxie ist das Ja-Wort eben nicht das Sakrament, sondern nur die notwendige Voraussetzung dafür, daß in Segensgebet und Krönung der Brautleute die Ehe als Sakrament zustandekommt. Und in den Kirchen der Reformation wird die Ehe zwar durch das Ja-Wort (etwa auf dem Standesamt) geschlossen, doch ist die Einsegnung in kirchlicher Feier offensichtlich ein Akt, der zwar nicht als Sakrament verstanden wird, aber eben doch dieses Ja-Wort ausdrücklich unter den Segen Gottes stellt.“<sup>359</sup>

Damit erhebt sich erneut die Frage nach dem Spender des Sakraments.<sup>360</sup> Nach heutiger sakramenten-theologischer und kirchenrechtlicher Auffassung spenden die Eheleute selbst einander das Sakrament. Bis zum Inkrafttreten des ersten Kirchlichen Rechtsbuches (Codex Juris Canonici) im Jahre 1917 galt vielerorts auch der Priester als Spender des Sakraments, weil er, wie bei anderen Sakramenten, das Segensgebet im Auftrag der Gemeinde spricht.

<sup>357</sup> S. Demel, Standesamt - Ehe - Kirche. Die Neubewertung der Zivilehe als Versuch einer ökumenischen Annäherung, in: Stimmen der Zeit 1993, S.136

<sup>358</sup> P. Walter, Zur Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen. Aspekte der dogmatischen Theologie. Als Manuskript gedruckt (1990), S.12

<sup>359</sup> vgl. zum Folgenden: K. Richter, Die Ehe ist ein Sakrament..., in: Christ in der Gegenwart 1994, S.373 f.

<sup>370</sup> Vom heutigen Liturgieverständnis her - Liturgie als Feier - sollten allerdings Begriffe wie „Spender“ und „Empfänger“ des Sakraments vermieden werden. In einer wirklichen Feier gibt es ein solches Gegenüber nicht (auch der Priester ist zum Beispiel Empfänger des Wortes Gottes).

Wird aber (vergleichbar dem Hochgebet bei der Eucharistiefeier) der feierliche Trauungssegen als Kernhandlung für das Zustandekommen des Ehe-Sakraments betrachtet, hat das Konsequenzen für jene Paare, die eine kirchliche Trauung - aus welchen Gründen auch immer - ablehnen. „Warum sollten nicht Katholiken einander das Ja-Wort geben und damit durchaus eine Ehe eingehen können, ohne daß diese unbedingt schon sakramentalen Charakter haben muß? Erst wenn sie das Ja-Wort in einer liturgischen Feier in eine christologische und ekklesiologische Dimension und damit ausdrücklich und öffentlich inmitten der Gemeinde unter den Segen Gottes stellen, kommt das Sakrament zustande.“

## **2.2 Verantwortete Elternschaft**

### **Zeugung neuen Lebens**

Das Zweite Vatikanische Konzil hat der Frage der „Fruchtbarkeit“ der Ehe in der Pastoralconstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Zunächst ist in dem entsprechenden Kapitel davon die Rede, daß Ehe und eheliche Liebe „ihrem Wesen nach auf die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet“ sind. Bei dieser Aufgabe „wissen sich die Eheleute als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe.“ Ihre Mitwirkung soll jedoch nicht einfach biologischen Naturgesetzen folgen oder in einem falsch verstandenen Gottvertrauen dem „Zufall“ überlassen bleiben. Vielmehr erwartet das Konzil, daß die Eheleute „in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit ihre Aufgabe erfüllen und in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht durch gemeinsame Überlegung versuchen, sich ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder - der schon geborenen oder zu erwartenden - achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen. Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen.“<sup>361</sup>

Nun hatte schon Papst Johannes XXIII. 1963 eine Kommission eingesetzt, die eine umfassende Bestandsaufnahme der bisherigen Stellungnahmen des kirchlichen Lehramtes zur Geburtenregelung erarbeiten sollte. Paul VI. konstituierte diese Kommission nach dem Tod Johannes' XXIII. neu und erweiterte sie durch Spezialisten aus den Bereichen Medizin, Biologie, Soziologie, Psychologie und Theologie. Am 26.6.1966 legte die Kommission ihren mit 64 gegen 4 Stimmen verabschiedeten Abschlußbericht dem Papst vor: „Empfängnisregelung, die mit Mitteln angestrebt wird, die human und hinreichend sind, (stehe) nicht im Widerspruch zur Überlieferung und den kirchlichen Verurteilungen in dieser Frage“, sofern sie „auf die Förderung der Fruchtbarkeit und der Ganzheit des Ehelebens und auf die Verwirklichung der echten Werte einer fruchtbaren ehelichen Gemeinschaft“ hingeordnet sei (später als „Gutachten der Mehrheit“ bezeichnet). Eine Gruppe von fünf Kardinälen, die mit diesem Papier nicht einverstanden war, legte dem Papst wenig später ein Gutachten vor, das zu einem genau gegenteiligen Ergebnis kam („Gutachten der Minderheit“).<sup>362</sup> Zur Überraschung aller, die die Arbeiten der Kommission verfolgt und von ihrem Ergebnis Kenntnis erhalten hatten, schloß sich Papst Paul VI. diesem Gutachten (und nicht dem der Mehrheit) an.

In der Enzyklika „Humanae vitae“, die im Juli 1968 veröffentlicht wurde und die sich in ihren Kernaussagen auf das „Gutachten der Minderheit“ stützt, werden zwar im Gefolge der neuen Sicht der Ehe in der Kirche die eheliche Liebe und der eheliche Akt als Ausdruck dieser

<sup>361</sup> Zweites Vatik. Konzil, Pastoralconstitution „Gaudium et spes“, Art.50

<sup>362</sup> H. Fox, Das alternative Dokument: Humanae vitae - wie es hätte werden können, in: imprimatur 1992, S.8-14

Liebe als in sich selbst wertvoll und für Glück und Bestand der Ehe als wichtig angesehen. Doch dann taucht wieder die längst überwunden geglaubte These auf, daß „jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß“ und daß daher jegliche mechanische oder chemische Methode der Empfängnisregelung abzulehnen sei.

Die Enzyklika erregte eine Welle der Entrüstung im Kirchenvolk und löste eine erste, ernsthafte Autoritätskrise des kirchlichen Amtes aus. Die deutschen Bischöfe reagierten schnell. Angesichts der Tatsache, daß „viele der Meinung sind, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht annehmen“, wiesen sie in der „Königsteiner Erklärung“ vom 30.8.1968 unter Berufung auf die oben zitierten Sätze des Konzils darauf hin, es sei „daran festzuhalten, daß die Frage, ob und unter welchen Umständen eine Geburtenregelung zulässig ist, nicht der Willkür der Ehepartner überlassen werden kann. Die Antwort darauf muß von ihnen in gewissenhafter Prüfung nach objektiven Normen und Kriterien gesucht und gefunden werden. Der konkrete Weg einer verantwortlichen Elternschaft darf weder die Würde der menschlichen Person verletzen noch die Ehe als Gemeinschaft fruchtbarer Liebe gefährden.“<sup>363</sup>

Für neue Unruhe sorgte eine Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Teilnehmer des Moralthologenkongresses im November 1988 (20 Jahre nach „Humanae Vitae“). Der Papst sagte, es handle sich bei dem in der Enzyklika ausgesprochenen Verbot der „künstlichen“ Mittel zur Empfängnisverhütung „nicht um eine vom Menschen erfundene Lehre: sie ist vielmehr von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion stellen bedeutet daher, Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes zu verweigern.“<sup>364</sup> Eine Berufung auf die letztverantwortliche Instanz der Gewissensentscheidung, wie sie das Konzil 1965 und die deutschen Bischöfe 1968 postulierten, lehnt der Papst ab und betont ausdrücklich: „Da das Lehramt von Christus dem Herrn eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, bedeutet die Berufung auf das Gewissen, gerade um vom Lehramt verkündete Lehren zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen.“<sup>365</sup>

Franz Böckle stellt am Ende einer längeren Erörterung zum Thema Enzyklika und Gewissen zwei Fragen und beantwortet sie: „Steht, wer die Zuspitzung der Lehre von Humanae vitae zu einem ohne jede denkbare Ausnahme gültigen Verbot als einer aus dem Glauben abgeleiteten Wahrheit in Frage stellt, im Dunkel des Irrtums? Die klare Antwort heißt: Nein. Gilt die von den Bischöfen in gewissenhafter Interpretation der traditionellen Lehre vom Gewissen erlassene Königsteiner Erklärung immer noch? Klare Antwort: Ja.“<sup>366</sup>

Das päpstliche Verbot künstlicher empfängnisverhütender Mittel müßte konsequenterweise das Verbot jeglichen medizinischen Eingriffs zur Folge haben. Denn auch eine Krebsoperation zielt darauf ab, das „von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschriebene“ Wachstum der Zellen zu verhindern. Andererseits stellt die von den Päpsten „erlaubte“ Methode Knaus-Ogino (mit und ohne Thermometer oder

<sup>363</sup> Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika "Humanae Vitae" vom 30.8.1968, Nr. 13; zit. nach Herder-Korrespondenz 1968, S.484-486; vgl. Papst Paul VI., Enzyklika "Humanae Vitae", Nr. 10-14, in: Herder-Korrespondenz 1968, S.418-424; Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe. Bd. I, Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, Beschluß „Christlich gelebte Ehe und Familie“ (1974), 2.2.2

<sup>364</sup> zit. nach: Herder-Korrespondenz 1989, S.125-127; hier: S.125

<sup>365</sup> ebd., S.126

<sup>366</sup> vgl.: F. Böckle, Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen, in: Stimmen der Zeit 1990, S.3-16

anderen Ovulationstests) eine Art von „geistigem Kondom“ dar.<sup>367</sup> Was Johannes Paul II. 1988 sagte, ist weder Inhalt der göttlichen Offenbarung noch zählt es zu den Grundfragen christlich-gläubiger Existenz. Es ist nicht mehr und nicht weniger als das Wort einer Autorität, das von jedem Katholiken ernst zu nehmen, aber auch kritisch zu prüfen und vor dem Hintergrund der Botschaft Jesu und der kirchlichen Tradition zu werten ist. Sicher verfälscht ein prinzipieller Ausschluß der Fruchtbarkeit der Ehe die Liebe zur sterilen Abkapselung. Doch kann auch ein im Hinblick auf die gewählten Methoden menschenwürdiger, im beiderseitigen Einvernehmen der Ehepartner abgesprochener und vor dem Gewissen mit guten Gründen verantworteter „künstlicher“ Ausschluß der Fruchtbarkeit des einzelnen Liebesaktes von den sittlichen Zielen der Gesamtperson durchaus gerechtfertigt und in besonderen Situationen sogar gefordert sein.

### Diskussion um die Abtreibung

„Gott, der Herr des Lebens, hat den Menschen die hohe Aufgabe der Erhaltung des Lebens übertragen, die auf eine menschenwürdige Weise erfüllt werden muß. Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen“.<sup>368</sup> So stellt es das Zweite Vatikanische Konzil lapidar fest. Und so wird es auch von jedem anerkannt und unterschrieben werden.

Konflikte entstehen, wo das Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungsrecht der Mutter und das Lebensrecht des Embryos in Konkurrenz geraten. Beide Rechte gehören verschiedenen Wertordnungen an. Nach gängiger Anschauung der philosophischen Ethik hat das Lebensrecht Priorität vor dem Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungsrecht, weil alle anderen Güter und Rechte das Leben voraussetzen. Wer das Lebensrecht des Ungeborenen dem Selbstbestimmungs- und Selbstverwirklichungsrecht der Mutter unterordnet, trifft eine Vorentscheidung, die vom Grundgesetz nicht gedeckt ist (vgl. Art. 2, 1.2 GG). Die Abtreibung des Embryos bedeutet eine definitive und irreversible Fremdbestimmung. Die Mutter kann für sich gegenüber dem Embryo nicht ein Besitzverhältnis in Anspruch nehmen („Mein Bauch gehört mir!“) und damit rechtliche Verfügungsgewalt beanspruchen. Vielmehr läßt sich das Verhältnis der Frau zu ihrem ungeborenen Kind nur durch den Gedanken der Fürsorge und Verantwortung beschreiben.<sup>369</sup>

Einen interessanten Aspekt lieferte unlängst der Inhaber des Münchener Guardini-Lehrstuhles, Hans Maier. Er stellte zunächst fest, daß es Abtreibung seit den Anfängen der Menschheit gibt. Wahrscheinlich seien sie im „christlichen“ Mittelalter sogar besonders häufig gewesen, weil man damals nur über geringe Kenntnisse über Zeugung, Empfängnis und Lebensbeginn verfügte. So war man allgemein der Ansicht, der Embryo sei ein Teil der Mutter und werde nur allmählich von einer anderen „Seele“ geprägt. Erst die moderne, neuzeitlich-medizinische Aufklärung

Dennoch muß eine ethische Bewertung auch der Situation der Schwangeren gerecht zu werden suchen. Es gibt Fälle, in denen der Frau die Übernahme ihrer Fürsorgepflicht überhaupt nicht oder nur unter äußerst erschwerten Bedingungen, die Mutter und Kind in gleicher Weise belasten, möglich ist. Hier bedeutet eine gründliche, fachkundige Beratung eine echte Schutzmaßnahme für das Kind, zugleich aber auch eine Förderung des Verantwortungsbewußtseins bei der Schwangeren, die aufgrund ihrer Notsituation geneigt

<sup>367</sup> H. Hepp, Empfängnisregelung aus ärztlicher Sicht, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 4/1989, S.5

<sup>368</sup> Zweites Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, „Gaudium et spes“, Art. 51

<sup>369</sup> vgl. E. Schockenhoff, Der Schutz des menschlichen Lebens aus theologisch-ethischer Sicht, in: Stimmen der Zeit 1991, S.651-662; hier: S.656

sein kann, gewissermaßen kurzschlüssig oder leichtfertig einen Abbruch der Schwangerschaft vorzunehmen, ohne sich über die Tragweite ihres Tuns voll im klaren zu sein. Wer die belastenden Aspekte eines Abbruchs aus der Beratung ausklammert, um die Schwangere zu „schonen“, verhilft ihr weder zu einer kompetenten Entscheidung *vor* dem Abbruch noch erleichtert er - im Falle des Abbruchs - dessen nachträgliche psychische und emotionale Aufarbeitung. Es gibt einen Bericht aus der ehemaligen DDR, wonach bei 200 untersuchten Fällen von Abtreibungen 50,5% der Frauen hernach ein psychisches Trauma bekamen.<sup>370</sup> Allerdings wird die betreffende Schwangere durch Strafandrohung allein noch nicht vom Schwangerschaftsabbruch abgehalten werden können. Eine allzu einseitige Fixierung auf die strafrechtliche Regelung kann leicht zum Alibi werden und die wichtigeren Sozialmaßnahmen in den Hintergrund treten lassen. Im strafrechtlichen Schutz kann allenfalls eine „flankierende“ Maßnahme gesehen werden, „die symbolisch auf die Ernsthaftigkeit unseres Willens zu einem wirksamen Lebensschutz verweist“.<sup>371</sup>

Dieser kann nur erreicht werden in Zusammenarbeit mit der betroffenen Frau und möglichst auch mit dem Vater des Kindes. Auch nach intensiver und gründlicher Beratung kann es freilich geschehen, daß sich eine Schwangere trotzdem zur Abtreibung gedrängt fühlt aufgrund eines schuldlos irrenden Gewissens. „Der Fall ist denkbar, daß jemand die Lehre der Kirche zwar durchaus kennt und den Rat anderer eingeholt hat, in der konkreten Situation jedoch derart von Angstvorstellungen bedrängt wird, daß für ihn der Eindruck entsteht, hier stände das Leben als ganzes auf dem Spiel - ähnlich wie bei einer medizinischen Indikation. Ein solcher irriger Gewissensspruch muß weder böswillig, noch unbelehrbar, noch sündig sein. Hier kann ein Mensch in einer ausweglos erscheinenden Situation zwar zu einer objektiv falschen Entscheidung gelangen, persönlich aber der Überzeugung sein, daß er dies vor Gott und seinem Gewissen verantworten kann... Wer darum in einer solchen Konfliktsituation sich für einen Abbruch der Schwangerschaft entschieden hat, kann zwar nicht damit rechnen, daß seine Entscheidung von seiten der Kirche oder eines Moraltheologen als ‘sittlich richtig’ gebilligt wird, wohl aber, daß hier nicht ohne weiteres im vollen Sinne von personaler Schuld gesprochen werden kann“.<sup>372</sup> Niemand darf von vornherein eine Frau diffamieren oder verurteilen, weil sie abgetrieben hat.

Das gilt auch für jene, die öffentlich Verständnis für diese Frauen bekunden. 1993 erklärte die 49jährige brasilianische Ordensfrau Yvone Gebara in einem Interview mit einem auflagenstarken Nachrichtenmagazin: „Wenn sexuell mißbrauchte, arme Frauen abtreiben, ist dies nicht notwendigerweise eine Sünde. Aus Gründen der Gerechtigkeit muß auch in Brasilien die Abtreibung endlich legalisiert werden“. Bislang würde die Abtreibung aus Kostengründen nur für wohlhabende Frauen zu medizinisch verantwortbaren Bedingungen angeboten. Daraufhin erklärte der konservative, vom Papst als Nachfolger von Dom Helder Camara eingesetzte Erzbischof José Cardoso Sobrinho: „Yvone, wenn Sie das nicht zurückziehen, setzen Sie Ihren Status als Ordensfrau aus Spiel“. Die Ordensfrau antwortete schriftlich, sie halte es für nötig, den Schwangerschaftsabbruch zu legalisieren: „Für mich als Christin bedeutet die Entkriminalisierung und gesetzliche Regelung der Abtreibung nicht, daß ich die Lehren der Evangelien und der Kirche leugne. Im Gegenteil: es gilt, die Abtreibung innerhalb der widersprüchlichen Realität der in Arm und Reich zerreißenden menschlichen

<sup>370</sup> zit. nach J. Gründel, Diskussion um die Abtreibung, in: zur dedatte. Themen der Kath. Akademie in Bayern 5-6/1991, S.5f.

<sup>371</sup> E. Schockenhoff, Der Schutz des menschlichen Lebens aus theologisch-ethischer Sicht, in: Stimmen der Zeit 1991, S.651-662; hier: S.660

<sup>372</sup> J. Gründel, Diskussion um die Abtreibung, in: zur dedatte. Themen der Kath. Akademie in Bayern 5-6/1991, S.5f.; hier: S.6

Geschichte zu akzeptieren und zu helfen, daß Gewalt gegen das Leben vermindert wird.“ Cardoso gab den „Fall Gebara“ an den Vatikan weiter. Die römische Ordenskongregation bat die brasilianische Bischofskonferenz, den Fall zu prüfen. Daraufhin traf sich der Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Bischof Luciano Mendes de Almeida, mit der Theologin. Anschließend erläuterte Mendes, daß Brasiliens Kirchenleitung Gebaras „aufrichtige Suche nach Wahrheit und ihr tiefe Betroffenheit von dem Leiden armer Frauen anerkennt“. In Brasilien galt der „Fall Gebara“ damit als abgeschlossen. Nicht so in Rom. Dort sichtete die Glaubensbehörde die Bücher, Interviews und Vorlesungsmanuskripte von Yvone Gebara. Kardinal Ratzinger beanstandete darin Themen wie Gottesbild, Göttlichkeit Jesu Christi und Lehramt der hierarchisch verfaßten Kirche. Vermutlich auf Ratzingers Drängen hin wurde von der Ordenskongregation schließlich ein zweijähriges „Bußschweigen“ über die Ordensfrau verhängt. Sie soll währenddessen in Frankreich traditionelle katholische Theologie studieren.<sup>373</sup>

Die katholische Kirche wird sich nur dann als glaubwürdig erweisen, wenn sie ihren (weithin längst fruchtlosen) Widerstand gegen Methoden einer Empfängnisregelung aufgibt, die sicher sind und die der Entscheidung der betreffenden Eltern selbst zugewiesen bleiben. Der Staat muß durch die Gewährung umfassender sozialer Hilfen (ausreichender Kinder- und Haushaltsfreibetrag, Erziehungsgeld, Erziehungsjahr, erleichterte Möglichkeiten der Adoption) und durch das Bemühen um einen familienfreundlichen und lebensförderlichen Umbau des gesellschaftlichen Lebens dafür sorgen, daß vor allem die materielle Basis zum Austragen und -Aufziehen eines Kindes gesichert ist. Letztlich wird allerdings ein verbesserter und wirksamerer Schutz des ungeborenen Lebens nur erreicht werden, wenn es gelingt, in der Gesellschaft ein neues Bewußtsein für den Wert und die Würde des Lebens zu bewirken.

### ***Verantwortung gegenüber dem geborenen Leben***

Ehe und eheliche Liebe sind nicht nur auf die Erzeugung, sondern auch auf die Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet. Bis in die jüngste Vergangenheit hinein war „christliche“ Erziehung geprägt von einer falschen Interpretation des 4. Gebots. Dort wird von den Israeliten verlangt, „Vater und Mutter zu ehren“ (vgl. Ex 20,12; Dtn 5,16). Diese Forderung mußte in der Tradition als göttliche Legitimierung für die Erziehungsmaxime erhalten, daß die Kinder ihren Eltern und anderen Autoritäten stets „gern, geschwind und genau“ zu gehorchen haben. Gehorsam galt als oberste Kinderpflicht. Ursprünglich war mit dem „Ehren der Eltern“ aber an die Altersversorgung der schon betagten Eltern gedacht. Die schon erwachsenen Kinder sollten für den Unterhalt der nicht mehr arbeitsfähigen Eltern Sorge tragen. Doch schon die weisheitliche Tradition Israels setzte andere Akzente. Jesus Sirach (ca.180 v.Chr.) legte das 4. Gebot im Sinne einer allgemeinen Verhaltensregel gegenüber den Eltern aus (Sir 3), und im Buch der Sprichwörter (500-200 v.Chr.) finden wir folgende Sätze: „Wer die Rute spart, haßt den Sohn; wer ihn liebt, nimmt ihn früh in Zucht...Züchtige deinen Sohn, solange noch Hoffnung ist, doch laß dich nicht hinreißen, ihn zu töten“ (Spr 13,24; 19,18).<sup>374</sup>

Die „allgemein-autoritäre“ Auslegungstradition, wie sie sich auch in Luthers Auslegung des 4. Gebots im „Kleinen Katechismus“ äußert, dehnt die „Furcht“ und „Liebe“ gegenüber den Eltern stillschweigend auf die „Herren“ der Obrigkeit aus.

<sup>373</sup> aus: Puiblik-Forum Nr. 14 (28.7.1995), S.30

<sup>374</sup> Es finden sich allerdings auch andere Erziehungs-Maximen in der Bibel (vgl. Kol 3,20 f.: „Ihr Väter, schüchtert eure Kinder nicht ein, damit sie nicht mutlos werden“).

Daß in dieser Hinsicht übrigens schon vor 100 Jahren eine weitgehende ökumenische Übereinstimmung herrschte, zeigt ein Beispiel aus dem Kommentar zu einem katholischen Kinderkatechismus von 1902: „Das Kind gehorcht blindlings, d.h. es fragt nicht, warum dies oder jenes befohlen wird, was die Eltern damit bezwecken (wollen) usw. Das ist der wahre Gehorsam, er kommt aus dem Herzen. Das Kind gehorcht, weil es weiß, daß es die Pflicht hat, zu gehorchen, weil es Gottes Wille ist.“<sup>375</sup> Die unheilvolle Wirkungsgeschichte dieser Erziehungsmaximen ist aus Vorgängen der jüngsten Vergangenheit hinlänglich bekannt.<sup>376</sup>

Neuere Untersuchungen über die Erziehungsstile in Elternhaus und Schule zeigen, daß - wenigstens in der Theorie - ein starker Wandel gegenüber früher eingesetzt hat.

Während 1951 „Gehorsam und Unterordnung“ noch für 25% der Bevölkerung wichtige Erziehungsziele waren, galt dies 1983 nur noch für 9%. Dagegen hat das Erziehungsziel „Selbständigkeit und freier Wille“ einen Anstieg der Zustimmung von 28% (1951) auf 49% (1983) erfahren. Der „bedingungslose Gehorsam“ gehört zugunsten der „Gleichberechtigung des Kindes“ zu den „historisch veralteten Themen“. Themen mit zunehmender Wichtigkeit sind dagegen: „Erziehung zu mehr Selbständigkeit“ und die Akzentuierung auf „Selbstaktualisierung der Person“. In einer repräsentativen Umfrage von mehr als 1000 Familien (1989) nannten 92% „Selbstvertrauen“ und 84% „Selbständigkeit“ als wichtigste Erziehungsorientierungen. Aber „nicht der egoistische Individualist, der sich in der Ellenbogengesellschaft durchzusetzen versteht, schwebt Eltern bei der Erziehung ihrer Kinder heute vor, sondern ein selbstbewußter, persönlichkeitsstarker, aber gleichzeitig kooperativer Mensch, der verantwortungsbewußt von seinen Rechten Gebrauch macht und seine Pflichten erfüllt sowie Verständnis für den Mitmenschen aufzubringen vermag.“<sup>377</sup>

Zwischen Wunsch und Wirklichkeit bestehen im konkreten Erziehungs-Alltag leider erhebliche Differenzen. Der Psychologe und Therapeut Jörg Bopp resumiert aus seinen Praxis-Erfahrungen: „Es gibt in unserer Gesellschaft kein soziales Teilsystem, in dem sich Verachtung, Dumpfheit und Egoismus so ungehemmt und von der Öffentlichkeit unkontrolliert austoben können, wie in vielen Familien. Nirgendwo sind Kinder und Jugendliche so wehrlos seelischer und körperlicher Gewalt ausgesetzt wie in Elternhäusern. Hier findet oft ein Krieg im Frieden statt, der den menschlichen Beziehungsalltag verwüstet und den seelischen Grund für Feindseligkeit zwischen den Staaten legt. Eines der großen Schlachtfelder von menschlicher Unterdrückungs- und Vernichtungssucht sind Eltern-Kind-Verhältnisse. Wenn die Konservativen den Schutz der Familie vor Eingriffen von Öffentlichkeit und Staat fordern, muß man sie fragen: ‘Wer schützt die Kinder vor den eigenen Eltern?’ In Kindergarten und Schule, Betrieb und Universität, selbst beim Militär erfahren Kinder und Jugendliche mehr Schutz als zuhause.“<sup>378</sup>

Entgegen aller verbal geforderten „Erziehung zu mehr Selbständigkeit“ ist der Begriff „Vater und Mutter ehren“ in Gesellschaft und Kirche noch immer mit einem stark patriarchalisch-autoritären Unterton und mit der Vorstellung eines erhobenen Zeigefingers verbunden. Die Eltern werden idealisiert, gleichzeitig werden Kinder und Jugendliche unterschwellig abgewertet. Die Forderung gründet auf Vorstellungen von Befehlsgewalt und nicht hinterfragbarer Autorität auf der einen und Verzicht auf Kritik, Selbstständigkeit und

<sup>375</sup> F.H. Jaegers/ L. Inderfurth, Der Katechet. Ausführliche Erklärung des katholischen Katechismus als praktische Anleitung zum Katechisieren. Bd.II, Köln 1902, S.213 (Hervorhebungen im Original)

<sup>376</sup> Ein trauriges, aber bezeichnendes Beispiel liefern die Aussagen des Lagerkommandanten von Auschwitz, Rudolf Höß: „Von meinen Eltern war ich so erzogen, daß ich allen Erwachsenen und besonders Älteren mit Achtung und Ehrerbietung zu begegnen hätte, ganz gleich, aus welchen Kreisen sie kämen. überall, wo es notwendig ist, behilflich zu sein, wurde mir zur obersten Pflicht gemacht. Ganz besonders wurde ich immer wieder darauf hingewiesen, daß ich Wünsche oder Anordnungen der Eltern, der Lehrer, Pfarrer usw., ja aller Erwachsenen bis zum Dienstpersonal unverzüglich durchzuführen bzw. zu befolgen hätte und mich durch nichts davon abhalten lassen dürfe. Was diese sagten, sei immer richtig. Diese Erziehungsgrundsätze sind mir in Fleisch und Blut übergegangen.“ (R. Höß, Autobiographische Aufzeichnungen, München [dtv] 1963, S.25)

<sup>377</sup> zit.nach: R. Münchmeier, Lebensorientierung und Perspektiven Jugendlicher in den neunziger Jahren, in: Der evangelische Erzieher 1993, S.169-182; hier: S.176

<sup>378</sup> Publik-Forum 18/1991, S.26 ff.

partnerschaftlichem Verhalten auf der anderen Seite. Sie drängt zum Biegen und Bücken, Sich-Drehen und Sich-Winden. Gefördert wird damit das Herunterschlucken von Ärger, Enttäuschung und Wut, die sich dann anderwärts ihre unkontrollierten aggressiven Entladungen suchen. Eine Therapie kann nur so vonstatten gehen, daß sie zunächst hilft, diese unbewußte Nachahmungstendenz bewußt zu machen. Ein weiterer Schritt wäre, die verinnerlichten negativen Eigenheiten der Eltern allmählich abzutragen und den Spielraum für eigenständigen seelischen Ausdruck zu öffnen. Auch bei den Eltern muß eine kritische Selbstbesinnung erfolgen; sie müssen bereit sein, von den Kindern Kritik anzunehmen. Wer auf uneingeschränkte Harmonie setzt, wird auf Dauer keine Verständigung erreichen.

### 3. Gescheiterte Ehen und wiederverheiratete Geschiedene

**„Nehmt euch um eures Lebens willen in acht und handelt nicht treulos!“ (Mal 1,16)**

Ein Drittel der zur Zeit in der Bundesrepublik Deutschland geschlossenen Ehen wird geschieden. Das gilt ähnlich auch für die weitaus meisten anderen europäischen Länder, sowie für Nord-Amerika und Japan. Viele Geschiedene heiraten wieder. Und viele davon wollen auch wieder eine kirchliche, sakramentale Ehe eingehen. Die katholische Kirche erlaubt zwar nach dem gegenwärtig gültigen Recht die Trennung der Ehepartner „von Tisch und Bett“, aber sie verbietet den Getrennten, eine neue, kirchlich gültige Ehe einzugehen, wenn der Partner der ersten Ehe noch am Leben ist und wenn die erste Ehe nach kirchlichem Eherecht gültig geschlossen wurde. Eine gültig geschlossene und vollzogene Ehe *zweier Getaufter* gilt als absolut unauflöslich.

Es war schon davon die Rede, daß Jesu Stellungnahme „Was Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9) nicht als Gesetzesparagraf zu verstehen ist, sondern als radikale Absage an die Ungerechtigkeit gegenüber der Frau, wie sie in der Scheidungspraxis der jüdischen Umwelt Jesu verbreitet war. Die frühe Kirche hat das Wort Jesu sehr ernst genommen und von ihren Gliedern verlangt, die Ehe so zu leben, daß eine Scheidung nicht in Frage kommt.

Und selbst als später die Forderung Jesu mehr und mehr als strenges Gesetz interpretiert wurde, hat sie nach dem Zeugnis einiger Kirchenväter in einzelnen Situationen die Wiederheirat, wenn auch zögernd, geduldet. Sie verlangte dafür allerdings die Ableistung einer öffentlichen Buße. Ein anschauliches und eindrucksvolles Zeugnis dieser Praxis gibt Origenes (+254): „Schon haben auch einige Vorsteher der Kirche gegen das, was geschrieben steht, gestattet, daß eine Frau zu Lebzeiten des Mannes heiraten kann. Sie handeln damit gegen das Wort der Schrift...(1 Kor 7,39 und Röm 7,3 werden angeführt, N.S.), freilich nicht gänzlich unvernünftig. Man darf nämlich annehmen, daß sie dieses Vorgehen im Widerspruch zu dem von Anfang an Gesetzten und Geschriebenen zur Vermeidung von Schlimmerem zugestanden haben.“<sup>379</sup>

Das Konzil von Trient (1545-1563) war sich dieser in der kirchlichen Überlieferung dokumentierten Spannungen bewußt und hat wohl auch deshalb erst nach langen Debatten in einer auffällig weitschweifigen Formulierung die Unauflöslichkeit der Ehe bekräftigt und festgeschrieben - als „gemäß der Lehre des Evangeliums und der Apostel.“<sup>380</sup> In der neueren

<sup>379</sup> In Matth. 14,23: PG 13,1245; zit. nach: Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg Nr. 24 (25.8.1993), S.158. Dort werden auch noch weitere Zeugnisse aus der frühen Kirche zitiert.

<sup>380</sup> „Wer sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt: Nach evangelischer und apostolischer Lehre (Mt 19,6 ff.; Mk 10,6 ff.; 1 Kor 7,10 ff.) könne wegen Ehebruchs des einen Ehegatten das eheliche Band nicht gelöst werden, und beide, auch der unschuldige Teil, der keinen Anlaß zum Ehebruch gegeben hat, könnten zu Lebzeiten des anderen Ehegatten

dogmengeschichtliche Forschung wird daher die Ansicht vertreten: „Man kann nicht behaupten, daß das Konzil von Trient die Absicht gehabt habe, die Unauflöslichkeit der Ehe feierlich als Glaubenssatz zu definieren.“<sup>381</sup> Auch Pius XI. bezeichnete die Lehre von Trient über die Ehescheidung zwar als „sicher“, nicht aber als „unfehlbar“ oder „endgültig.“<sup>382</sup>

Die Kirchen des Ostens kennen in Sachen Ehescheidung eine andere Lehre und Praxis.<sup>383</sup> Dort wird eine unter Buße vollzogene Wiederheirat von Verwitweten und Geschiedenen toleriert. Allerdings wird sie nicht als Sakrament angesehen, sondern als kirchliche Notmaßnahme zur Vermeidung eines größeren Übels, das im unregulierten Zusammenleben bestünde. Ausdrücklich wird festgehalten, daß die Zweitehe nicht der göttlichen Anordnung entspricht, sondern dem seelsorglichen Grundsatz der Billigkeit: „Die Scheidungsgründe werden dabei restriktiv gefaßt, aber nicht völlig auf Ehebruch eingeschränkt.“<sup>384</sup>

Es ist also keineswegs auszuschließen, daß auch die katholische Kirche im Hinblick auf frühkirchliche Praktiken und die Haltung anderer christlicher Konfessionen, aber auch angesichts der wachsenden pastoralen Probleme mit wiederverheirateten Geschiedenen ihre bisherige Einstellung revidiert.

Es ist nun einmal auch bei bester Absicht beider Partner nicht immer abzusehen, wie sich der eine oder andere von ihnen oder beide zusammen im Lauf der Jahre entwickeln werden, welche Probleme und Schwierigkeiten von außen hinzukommen, ob vielleicht Situationen eintreten können, die zu einem Zerbrechen der Ehe führen. Daß die Kirche nicht grundsätzlich eine Scheidungsmöglichkeit anerkennen und eröffnen möchte - auch wenn sie das im Hinblick auf die Stellungnahme Jesu und die gesamte Tendenz des Evangeliums durchaus könnte -, wird man hinnehmen müssen. Auch die in der Ehescheidungspraxis erheblich flexiblere evangelische Kirche betont, daß „Scheidung gegen Gottes Willen ist.“<sup>385</sup>

Die katholische Kirche eröffnet mit der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit für manche Geschiedenen einen, wenn auch schmalen Ausweg, indem sie prüfen läßt, ob die zerbrochene Ehe im kirchenrechtlich-sakramentalen Sinn nicht vielleicht von Anfang an ungültig und „nichtig“ war. Es gibt eine ganze Reihe von Nichtigkeitsgründen: Furcht und Zwang, Eheführungs- und Ehevertragsunfähigkeit, Impotenz, psychische Unreife, Ausschluß von Unauflöslichkeit und von Nachkommenschaft.<sup>386</sup> Häufig wird gegen die Ehenichtigkeitsprozesse eingewendet, daß sie nur für Wohlhabende erschwinglich seien. Das trifft nicht zu.<sup>387</sup> Anlaß zu Ärger und Verdruß geben allerdings nicht selten die oft

---

keine andere Ehe eingehen; und der Mann begehe Ehebruch, der nach Entlassung des ehebrecherischen Frau eine andere heirate, und ebenso die Frau, die nach Entlassung der ehebrecherischen Mannes sich mit einem anderen vermähle, der sei ausgeschlossen“ (NR 741/DS 1807)

<sup>381</sup> Internationale Theologenkommission, in: Gregorianum 59 (1978), S.461; zit. nach: A. Ebner, Muß die Ehelehre die Kirchen trennen?, in: Orientierung 1980, S.70

<sup>382</sup> Pius XI., Enzyklika „Casti connubii“ 1930; AAS 1930, S.574; zit. nach: A. Ebner, Muß die Ehelehre die Kirchen trennen?, in: Orientierung 1980, S.71

<sup>383</sup> vgl. NR 741/DS 1807

<sup>384</sup> U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 1, Zürich 1985, S.277

<sup>385</sup> Evangelischer Erwachsenenkatechismus, Gütersloh 1975, S.598

<sup>386</sup> Von dem Problem der nichtvollzogenen Ehe sowie vom sog. „Privilegium Paulinum“ oder „Petrinum“ sei hier abgesehen: bei dem einen handelt es sich nach kirchlicher Rechtsauffassung um eine gültig zustandegekommene, aber nicht absolut unauflösliche Ehe, bei den beiden Privilegien geht es um nichtsakramentale Ehen.

<sup>387</sup> In den deutschen Diözesen kosten solche Prozesse z.Zt. (1995) 120,- DM in der ersten und 80,- DM in der zweiten Instanz - eine reine Verwaltungsgebühr, die die tatsächlich entstehenden Kosten nicht einmal gänzlich deckt.

unerträglich lange Prozeßdauer (in der Regel 1-2 Jahre, häufig aber mehr), die um der geforderten Diskretion willen strenge Geheimhaltung (z.B. bei Impotenz!) und die Zufälligkeit des Prozeßausgangs (hängt z.B. davon ab, ob bestimmte Zeugen noch leben).<sup>388</sup> Die kirchliche Ehenichtigkeitserklärung bleibt für viele der einzige „Ausweg“. Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz (dazu gehören die Diözesen Freiburg, Mainz und Rottenburg/Stuttgart) weisen in einem gemeinsamen Schreiben „Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen“ darauf hin: „Der erfahrene Seelsorger wird die betroffenen Menschen ehrlich und redlich auf die Möglichkeit der Ehegerichte verweisen. Erfahrungsgemäß kann vielen Menschen aus einer unglücklich verlaufenen ersten Ehe geholfen werden...Die bischöflichen Ehegerichte sind mit Rat und Tat behilflich, wenn die Seelsorger vor Ort zeitlich oder sachlich überfordert sind.“<sup>389</sup>

Die katholische Kirche wird auf Dauer nicht umhin kommen, der Tatsache des Scheiterns vieler Ehen und der Wiederverheiratung anders zu begegnen als bisher. Sie wird die Erfahrungen von Tiefenpsychologen und Therapeuten nicht ignorieren können, daß es Fälle gibt, in denen die Trennung einer Ehe geradezu gefordert werden muß, weil sie unheilbar destruktiv geworden ist, weil für einen oder beide Partner ein weiteres Zusammenleben zu schweren psychischen und physischen Schädigungen führen könnte oder weil im Hinblick auf die psychische und physische Gesundheit der Kinder eine Weiterführung der Ehe nicht ratsam erscheint. Sie wird auch nicht achtlos das Ärgernis übersehen können, das entsteht, wenn wiederverheiratete Geschiedene, die ja immerhin durch ihre standesamtliche Trauung bezeugen, daß sie wieder eine „geordnete Ehe“ führen wollen, von den Sakramenten ausgeschlossen sind, während Kleriker weiterhin die Sakramente spenden und empfangen dürfen, obwohl sie (z.T. mit Wissen und stillschweigender Billigung ihrer kirchlichen Vorgesetzten) in einer festen intimen Beziehung zu einer Frau oder in „freier Sexualität“ leben.

Niemand verlangt von der Kirche, daß sie eine Scheidung offiziell anerkennt oder gutheißt. Sie erkennt auch die Sünde nicht an; aber sie vergibt die Sünde. Sie heißt die Schuld gegenüber Gott und den Menschen nicht gut; aber sie übt Barmherzigkeit gegenüber den Schuldiggewordenen.

- So kann ein Geschiedener, der durch die Wiederverheiratung Schuld auf sich geladen hat, diese später ernsthaft bereuen; da er aber inzwischen in einer neuen ehelichen Verbindung lebt, würde er möglicherweise ebensoviel Schuld auf sich laden, wenn er seine neue Partnerin verläßt und zur alten zurückkehrt. Muß es wirklich sein, daß er in diesem ausweglosen Dilemma, in dem er vielleicht in besonderer Weise die Gnadenhilfe der Sakramente braucht, lebenslang davon ausgeschlossen bleibt? Jeder Mörder wäre dann besser gestellt.
- Und es mag den Fall geben, daß eine geschiedene Frau nach ernster und gründlicher Prüfung des eigenen Gewissens und nach Beratung mit anderen zu der Überzeugung gelangt, daß um der noch unmündigen Kinder und um der eigenen physischen und psychischen Gesundheit willen das Eingehen einer neuen Ehe geradezu sittlich und christlich gefordert ist. Warum soll es nicht möglich sein, daß für jene Christen, die sich ernsthaft und redlich um den Erhalt der Ehe bemüht haben, deren Ehe aber dennoch letztendlich zerbrochen ist, die Möglichkeit einer sakramentalen Zweitehe eröffnet wird? Muß hier

<sup>388</sup> vgl. R. Henseler, Das Ärgernis der kirchlichen Eheprozesse? in: Theologie der Gegenwart 1991, S.218-220

<sup>389</sup> Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen, in: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg Nr. 24 (25.8.1993), S.159. Inzwischen hat die vatikanische Glaubenskongregation in einem von Kardinal Ratzinger unterzeichneten und von Papst Johannes Paul II. gebilligten Schreiben „Über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen“ jegliches Entgegenkommen abgelehnt. „Wenn Geschiedene zivil wiederverheiratet sind, befinden sie sich in einer Situation, die dem Gesetz Gottes objektiv widerspricht. Darum dürfen sie, solange diese Situation andauert, nicht die Kommunion empfangen.“ Das letzte Wort dazu dürfte freilich noch längst nicht gesprochen sein.

wirklich das Recht vor die Barmherzigkeit treten? Muß der (falsch gedeutete) Buchstabe der Schrift den befreienden und erlösenden Sinn des Evangeliums verstellen und verdunkeln?

Die Einsicht und Erkenntnis, daß eine Ehe aus vielfältigen Ursachen scheitern und daß dabei keineswegs immer Schuld vorliegen muß, hat dazu geführt, daß sich in jüngster Zeit ein gewisser, vorsichtiger Wandel anzubahnen beginnt:

- In dem schon erwähnten Schreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz wird betont, daß Wiederverheiratete Geschiedene von „Aufgaben im pastoralen Bereich“, von „kirchlichen Diensten“ und von der „Mitgliedschaft in Beratungsgremien“ nicht mehr „von vornherein ausgeschlossen“ sind. Allerdings lege sich „keine Mitwirkung in der Hinführung von Kindern und Jugendlichen zu den Sakramenten nahe.“<sup>390</sup> Die Entscheidung darüber wird dem Pfarrer bzw. der Gemeinde überlassen.
- Auf ihrer Herbstvollversammlung 1993 haben die deutschen Bischöfe eine Reform des umstrittenen kirchlichen Dienstrechtes beschlossen. Danach gibt es im Falle der Wiederverheiratung Geschiedener „keinen starren Kündigungsautomatismus“ mehr; jeder Einzelfall soll einzeln geprüft und entschieden werden.<sup>391</sup> Was das allerdings für die rund 500 000 Kirchenangestellten, für Pastoralreferenten und -referentinnen, für Gemeindeassistenten und -assistentinnen, für Erzieherinnen und Erzieher, für Chef- und Assistenzärzte, für Krankenschwestern, für Sozialarbeiterinnen und -arbeiter, für Caritas-, Kirchenzeitungs- und Ordinariatsbeschäftigte bedeuten wird, hängt von einer noch auszuarbeitenden Mitarbeitervertretungsordnung ab. Der inzwischen erschienene Entwurf ist bereits auf Kritik gestoßen, weil die Bistümer darin offenbar „ihren Rechtsanspruch auf Tendenzschutz festklopfen möchten... Die neue Rahmen-Mitarbeitervertreterordnung... bleibt mit Sicherheit im Vergleich zum Betriebsverfassungs- und Personalvertretungsgesetz drittklassig.“<sup>392</sup>

Vielfach haben pastorale Lösungen in die gängige Seelsorgepraxis Eingang gefunden, die zwar nicht das grundsätzliche Scheidungsverbot aufheben, die aber wenigstens den Betroffenen, wenn sie es wollen, eine Möglichkeit eröffnen, am kirchlichen Leben weiterhin teilzunehmen und die Sakramente zu empfangen. Die ihnen Hilfe und Unterstützung in der Trauerarbeit gibt, die notwendig ist, um das Scheitern ihrer Ehe innerlich aufzuarbeiten und die entstandenen Verletzungen zu heilen. So schreibt der Bischof von Hildesheim in einem Hirtenbrief: „Nach der Lehre und Praxis der Kirche ist eine generelle Zulassung (der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten, N.S.) nicht möglich, weil die Kirche an die Weisung Christi gebunden ist. Wenn Betroffene meinen, in ihrem Fall lägen besondere Verhältnisse vor, dann mögen sie das Gespräch mit einem Seelsorger suchen. In dem Gespräch soll dieser ihnen helfen, zu einer persönlichen Gewissensentscheidung zu kommen. Ich vertraue darauf, daß dabei ein Weg gefunden wird, der vor Gott in der Kirche verantwortbar ist und den Glauben der Eheleute vertieft.“<sup>393</sup> Warum in einer Kirche, die sonst gern alles bis ins kleinste Detail von oben herab regelt und vorschreibt, plötzlich eine solche Offenheit für die persönliche Gewissensentscheidung? So aner kennenswert der Mut des Bischofs erscheint, es bleibt ein bitterer Nachgeschmack, weil hier eine längst überfällige klare und eindeutige offizielle Regelung in die private Sphäre abgedrängt wird. Eine mögliche (Wieder-)Zulassung zu den Sakramenten der Versöhnung und der Eucharistie sollte nicht heimlich geschehen und allein dem Gewissensentscheid der Betroffenen anheimgestellt werden. Kriterien, warum die einen zugelassen werden können und die anderen (noch) abgewiesen werden, sollten offen auf den Tisch gelegt werden und für jedermann und -frau nachvollziehbar sein. Karl Lehmann hat schon vor 20 Jahren fünf auf die Praxis ausgerichtete Aspekte zusammengestellt, an denen sich inzwischen nicht wenige Seelsorger orientieren:

„1. Die Tolerierung einer Zweitehe und die damit verbundene Zulassung zu den Sakramenten darf in keiner Weise die verbindliche Grundform der unauflöslichen Ehe in Frage stellen. Eine entsprechende

<sup>390</sup> ebd., S.162

<sup>391</sup> zit. nach: Publik-Forum 19/1993, S.36

<sup>392</sup> Publik-Forum 1/1994, S.29

<sup>393</sup> Hirtenbrief vom 28.12.1988

Pastoral muß bei den Betroffenen und in der christlichen Gemeinde das Bewußtsein einer Ausnahmesituation und einer Hilfe in klar umgrenzten Notfällen wecken und stärken.

2. Wo beim Scheitern der ersten Ehe schweres Versagen mit im Spiel war, müssen die übernommene Verantwortung und die begangene Schuld anerkannt und bereut werden. Etwaiges Unrecht und ein angerichteter Schaden müssen nach Kräften gutgemacht werden, was unter gewissen Umständen eine Rückkehr zum ersten Partner nicht ausschließt.
3. Wenn eine Rückkehr zum ersten Partner nicht möglich ist, muß glaubhaft gemacht werden, daß die erste Ehe beim besten Willen praktisch nicht wiederherstellbar ist. Dabei wird besonders darauf zu achten sein, ob die erste Ehe in einer für beide Partner irreparablen Weise zerbrochen ist.
4. Eine hernach eingegangene zweite Ehe muß sich über einen längeren Zeitraum hinweg im Sinne eines entschiedenen Willens zum dauerhaften Zusammenleben nach der Ordnung der Ehe und als sittliche Realität bewährt haben. Es muß auch geprüft werden, ob das Festhalten an dieser Bindung gegenüber dem Partner und den Kindern der gegenwärtigen Ehe eine neue sittliche Verpflichtung geworden ist. Beide Partner sollten außerdem bekunden, daß sie aus dem christlichen Glauben zu leben versuchen und aus religiösen Gründen und nach ernsthafter Gewissensprüfung die Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche erbitten.
5. Beide Partner und der verantwortliche Seelsorger tragen Sorge dafür, daß kein berechtigtes Ärgernis in der Gemeinde entsteht oder sich der Eindruck nahelegt, die Kirche nehme die Unauflöslichkeit der Ehe nicht mehr ernst.

Unter solchen Voraussetzungen und Bedingungen könnte wiederverheirateten Geschiedenen die Zulassung zum Bußsakrament und zur Kommuniongemeinschaft gewährt werden. Entscheidend bleibt jedoch die Voraussetzung: Nur vom Rang des ursprünglich von Jesus Christus Gebotenen her läßt sich das Nicht-Gesollte 'regeln'.<sup>394</sup>

Denkbar wäre es auch, - unabhängig von einer beabsichtigten Zweitehe - das Scheitern der ersten Ehe in einem juristisch-pastoralen Akt festzustellen: „Die Kirche könnte in diesen Situationen helfen, indem sie für die Ehepartner einen Ritus der Buße vorsieht. Den Verlust eines Ideals anzuerkennen, könnte für alle Betroffenen heilend und ein Zeichen für Gottes Barmherzigkeit und Vergebung sein. Wenn dann die Ehe als beendet erklärt ist, wären die Partner frei, wieder zu heiraten. Die Ostkirche sieht in diesen Fällen eine in ihrem festlichen Charakter gedämpfte Zeremonie vor. Auf jeden Fall wäre zu hoffen, daß die Kirche eine Zeit des Nachdenkens und der Zuwendung vorsehen würde, so daß die, die wieder heiraten wollen, aus ihren Ersterfahrungen in einer Weise lernen können, die für alle hilfreich ist.“<sup>395</sup>

Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz haben sich in ihrer Verlautbarung die Gedanken Lehmanns zu eigen gemacht und sie ihren Pfarrern und allen Katholiken und Katholikinnen als Grundsätze „für eine Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von Wiederverheirateten Geschiedenen“ empfohlen.<sup>396</sup> Die Bischöfe wenden sich gegen den Verdacht, die wiederverheirateten Geschiedenen seien durch ihre (nur) standesamtliche zweite Trauung aus der Kirche „ausgeschlossen“: „Wiederverheiratete Geschiedene sind in der Kirche zu Hause und stehen in der Gemeinschaft der Kirche, auch wenn sie in den allen Kirchengliedern zukommenden Rechten teilweise eingeschränkt sind. Sie gehören zu uns.“<sup>397</sup> Die Pfarrgemeinden sollen Geschiedene und Wiederverheiratete nicht „ausgrenzen“. Zu den Sakramenten werden sie im kirchenrechtlichen Sinn zwar nicht „zugelassen“, aber Pfarrer und

<sup>394</sup> K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, S.292 f.

<sup>395</sup> G.M. Pohlhaus, *Scheidung und Wiederverheiratung*, in: *Alle Katholiken haben das Recht... Freiheitsrechte in der Kirche*, hg.v.L.Swidler u.a., München 1990, S.150

<sup>396</sup> vgl.: Die Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, *Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen*, in: *Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg* Nr. 24 (25.8.1993), S.161 f.

<sup>397</sup> ebd., S.160

Gemeinden werden aufgefordert, es zu respektieren, wenn Geschiedene aufgrund ihrer mündigen Gewissensentscheidung die Sakramente empfangen.<sup>398</sup>

Eine derartige Praxis der Barmherzigkeit und Vergebung, sollte sie in der katholischen Kirche Einzug halten, wird nicht zu einem „Dambruch“ führen. Es geht nicht um eine Freigabe der Wiederverheiratung Geschiedener in der Kirche, sondern um eine Möglichkeit, unter den heutigen gesellschaftlichen und pastoralen Umständen eine glaubwürdige Form zu finden, die Praxis Jesu auf betroffene Menschen hin auszuweiten und konkret werden zu lassen.

#### 4. Konfessionsverschiedene Ehen

##### „Wir sind Glieder seines Leibes“ (Eph 5,30)

###### **Ehehindernis und Eheschließung**

Während bis in die siebziger Jahre hinein beide christlichen Kirchen sich alle erdenkliche Mühe gaben, mittels Kirchenrecht und Seelsorge zu verhindern, daß konfessionsverschiedene Ehemittler miteinander die Ehe eingehen, gelten heute konfessionsverschiedene Ehen schon fast als Normalfall. Zwar besteht - schlimm genug angesichts der ökumenischen Annäherung - rein formal noch das „Ehehindernis“ der Konfessionsverschiedenheit, aber die erforderlichen Dispensen sind meist eine bloße Formsache. Denn es „braucht für die Dispenserteilung nicht eigens ein Dispensgrund angegeben zu werden.“<sup>399</sup>

Die im Prinzip begrüßenswerte, wenn auch formal unbefriedigende Dispens-„Lösung“ hat allerdings neue Probleme gebracht, bzw. sie hat die alten Probleme erst richtig offenbar werden lassen. Menschen in konfessionsverschiedenen Ehen leben nämlich in einer Situation, die kirchlich-offiziell gar nicht vorgesehen ist.<sup>400</sup> Theologisch und kirchenrechtlich erscheinen die konfessionsverschiedenen Ehen zwar akzeptiert, ekklesiologisch und häufig auch pastoralpraktisch sind sie noch lange nicht integriert.

###### **Erziehung der Kinder**

Häufig treten in konfessionsverschiedenen Ehen bei der Frage der religiösen Erziehung der Kinder Probleme auf. Der katholische Partner wird vor der Eheschließung ermahnt, daß er „als katholischer Christ die Pflicht“ habe, seine „Kinder in der katholischen Kirche taufen zu lassen und im katholischen Glauben zu erziehen“; er muß versprechen, „sich nach Kräften zu bemühen, dieses sittliche (!?; N.S.) Gebot zu erfüllen, soweit das in seiner (bzw. im Original: „Ihrer“) Ehe möglich ist.“<sup>401</sup> In einer Anmerkung wird der betreffende Pfarrer, der das Versprechen abnimmt, darauf hingewiesen, den katholischen Ehepartner dahingehend zu informieren, daß diese Verpflichtung lediglich verlange, „das in der konkreten Situation nach bestem Wissen und Gewissen Mögliche zu tun.“<sup>402</sup> Kann eine Klärung über Taufe und Erziehung kommender Kinder vor der Eheschließung nicht erreicht werden, „soll die Dispens

<sup>398</sup> ebd., S.162

<sup>399</sup> Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Motu Proprio MATRIMONIA MIXTA vom 31.3.1970 über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen; zit. nach: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 1970, S.150

<sup>400</sup> Ich stütze mich hier auf ein Referat von P. Neuner, Der nicht vorgesehene Normalfall, in: zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 6/7(1987), S.6 f.

<sup>401</sup> Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Motu Proprio MATRIMONIA MIXTA vom 31.3.1970 über die rechtliche Ordnung konfessionsverschiedener Ehen; zit. nach: Amtsblatt der Erzdiözese Freiburg 1970, S.150 f.

<sup>402</sup> ebd., Anm. 3

vom Ehehindernis nicht abgelehnt werden.<sup>403</sup> Bei der Entscheidung, welcher Konfession die Kinder zugeführt werden, soll die Frage eine wichtige Rolle spielen, welcher von beiden Ehepartnern mehr Überzeugungskraft in der Art seines gelebten Glaubens besitzt und ob er in das Leben einer konkreten Gemeinde eingebunden ist. Denn nicht bestimmte Riten und Dogmen sind für die religiöse Erziehung und für das religiöse Leben überhaupt von Belang, sondern die Tiefendimension der religiösen Überzeugung, die das Kind am konkreten Vorbild und im Miterleben des religiösen Vollzugs erfährt und durch die es in den christlichen Glauben hineinwachsen kann.

### **Teilnahme an der Eucharistie**

Selbst wenn die Trauung eines gemischt-konfessionellen Paares alle kirchlichen Vorgaben erfüllt, bleibt dem nicht-katholischen Partner offiziell der Zutritt zum Tisch des Herrn bei der katholischen Eucharistiefeier grundsätzlich versagt. Bestimmte Ausnahmen in einzelnen Diözesen bestätigen nur die Regel. Ebenso und erst recht darf der katholische Partner nicht am nicht-katholischen Abendmahl voll teilnehmen. Diese Verbote haben zur Folge, daß sich einige Paare in bewußtem Ungehorsam und manchmal auch mit offener Ermunterung oder zumindest stillschweigender Duldung ihres katholischen Pfarrers über die amtlich verordneten Barrieren hinwegsetzen und Eucharistiegemeinschaft aufgrund eigener Gewissensentscheidung praktizieren.

Andere möchten in ihren Kirchen beheimatet bleiben, oder sie können sich zu dieser Gewissensentscheidung nicht durchringen. Sie tragen das Leid der Spaltung und lassen notgedrungen auch ihre Kinder daran teilhaben. Das verdient sicher Respekt. Man darf sich freilich fragen, ob diesen Menschen - Eltern wie Kindern - nicht in unverantwortlicher Weise unnötiges Leid zugefügt wird.

Bei der überwiegenden Anzahl der Fälle aber treten infolge der kirchenamtlich geforderten Trennung Religion und religiöse Praxis mehr und mehr in den Hintergrund und verdunsten. „Die Entfremdung vieler Menschen von den Kirchen im Verlauf der neuzeitlichen Geschichte, die weitgehende Entchristlichung des öffentlichen und vielfach auch des privaten Lebens, muß ganz konkret als Folge der Unglaubwürdigkeit der einander ausschließenden Konfessionskirchen begriffen werden. Kirchenspaltung und Rückzug des Religiösen aus der Öffentlichkeit hängen ursächlich zusammen.“<sup>404</sup> Die Schuld an der wachsenden Entchristlichung, wie sie aus der ungelösten ekklesiologischen Situation der konfessionsverschiedenen Ehen resultiert, trifft nicht diese. „Wenn jemand Schuld hat an der konfessionellen Spaltung, an der gegenseitigen Exkommunikation, an der Trennung im Abendmahl, dann ganz bestimmt nicht die konfessionsverschiedenen Ehepaare, sondern die Theologen und die Kirchenleitungen. Sie haben im 16. Jahrhundert die Kirchenspaltung verschuldet. Was berechtigt sie - oder vielleicht muß ich sagen: was berechtigt uns -, unsere theologischen und kirchlichen Probleme, die wir einmal geschaffen haben, heute von denen tragen zu lassen, die sie ganz gewiß nicht verursachten, nämlich den konfessionsverschiedenen Ehepaaren, ohne daß wir bereit wären, selbst einen Finger daran zu rühren oder diese Lasten zu erleichtern?“<sup>405</sup>

Eine der schwerwiegendsten und dringlichsten Aufgaben für die Zukunft der Kirche wird es sein, eine zeitgemäße und glaubwürdige Theologie und Pastoral der Ehe auszuarbeiten

<sup>403</sup> J.G. Gerhartz, Die rechtliche Ordnung der Mischehen, Paderborn 1971, S.147 f. und 151 (mit kirchlichem "Imprimatur" erschienen!)

<sup>404</sup> P. Neuner, Der nicht vorgesehene Normalfall, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 6/7(1987), S.7

<sup>405</sup> ebd., S.7

bzw. das längst Erarbeitete hinreichend bekannt zu machen und in die Tat umzusetzen. In der Seelsorge ist eine Praxis anzustreben, die den befreienden und erlösenden Aspekt des Evangeliums gegenüber der bisher hervortretenden Verrechtlichung wieder stärker in den Vordergrund rückt. „Entscheidend ist, daß das positive Zeugnis der christlich gelebten Ehe gestärkt wird. Hier muß die Kirche in Verkündigung, Theologie und Katechese, Religionsunterricht und Erwachsenenbildung noch bessere Kräfte des Arguments und der Überzeugung aufbieten, um die großen Grunderfahrungen des Menschen, wie Liebe und Treue, aber auch Trauung und Sakrament der Ehe ohne Entstellung und Verkürzung zum Leuchten zu bringen.“<sup>406</sup>

---

<sup>406</sup> Aus dem Fastenhirtenbrief des Bischofs von Mainz 1984; zit. nach: Religionsunterricht heute. Informationen des Dezernates Schulen und Hochschulen im Bischöflichen Ordinariat Mainz 1-2/1989, S.1

## Wie geht es weiter nach dem Kirchenvolksbegehren?

Die Unterschriftensammlung des Kirchenvolksbegehrens erbrachte in Österreich rund 0,5 Millionen und in Deutschland 1,5 Millionen Unterschriften von Katholiken. Die Zahlen zeigen, daß vielen Katholikinnen und Katholiken ihre Kirche keineswegs gleichgültig ist. Dazu kommen noch die 0,3 Millionen Unterschriften von Christen aus anderen Konfessionen in Deutschland. Und haben wohl das Kirchenvolksbegehren noch wesentlich mehr Menschen offen oder heimlich unterstützt und gutgeheißen, ohne das durch ihre Unterschrift zu dokumentieren. (Einige mußten um ihre kirchliche Anstellung fürchten.)

Die meisten der Unterzeichner machen sich ernste Gedanken über die Zukunft der Kirche. Das wurde vor allem in den unzähligen Gesprächen an den Ständen, bei Diskussionsveranstaltungen, im kleinen Kreis in der Familie oder unter Freunden und Bekannten deutlich. Menschen, die einander völlig fremd waren, sprachen über ihren Glauben. Sie alle haben die Kirche nicht abgeschrieben. Viele von ihnen sind mit großem Engagement in der Gemeinde- oder Jugendarbeit tätig. Sie erwarten und erhoffen von ihrer Kirche endlich Reformbereitschaft. Sie haben trotz der zahllosen negativen Erfahrungen in den letzten Jahren das Vertrauen in die Reformfähigkeit ihrer Kirche noch immer nicht verloren. Sie glauben noch immer daran, daß es in dieser Kirche zu mehr Menschlichkeit, zu mehr Glaubwürdigkeit und zu mehr ehrlicher, ungeheuchelter Dialogbereitschaft kommen kann. Eine Durchsicht kirchlicher Dokumente während und nach dem Konzil macht deutlich, daß stets nur Menschen im Außen der Kirche als Partner des Dialogs angesehen werden, während ihre Binnenstruktur durch die Polarität von Autorität und Gehorsam - und damit von Dialogverweigerung - bestimmt ist. Daran zeigt sich die Doppelbödigkeit und innere Widersprüchlichkeit der offiziell favorisierten *Communio*-Ekklesiologie: sie streitet in der Kirche die Realität eines Innen-Außen-Problems ab und setzt eine konfliktfreie Gemeinschaft voraus. Um dieser Gemeinschaftsideologie willen muß auf kontroverse Dialoge und um die Benennung von Differenzen verzichtet werden. Differenzen dürfen nicht offenkundig werden und schon gar nicht nach außen dringen.<sup>407</sup>

Das Kirchenvolksbegehren ist ein Aufbegehren gegen eine falsch verstandene und praktizierte Pastoral, die auf Betreuung, aber nicht auf Subjektwerdung der Gläubigen zielt. Es ist „ein Aufschrei gegen eine Kirche, die es den Leuten in verschiedenerlei Hinsicht so unnötig schwer macht, die frohe Botschaft zu vernehmen und ihr Leben auf den Zuspruch von Glaube, Hoffnung und Liebe zu gründen, gegen eine Kirche, die es mit ihren Gesetzen und vorgegebenen Dienstwegen den Menschen verwehrt, unmittelbar Gottes Liebe und Barmherzigkeit teilhaftig werden zu können, gegen eine Kirche, die auf Strukturen pocht, die in unserer Zeit das Evangelium eher verdunkeln als erhellen. Es ist der Wunsch danach, in unserer Gesellschaft wenigstens einen Ort finden zu können, an dem Menschen anders als gehabt miteinander umgehen können, nämlich wie es das Evangelium verheißt: ohne jegliche Vorleistung und trotz aller Schuld sich von Gott und darum unter- und miteinander anerkannt und geliebt wissen zu dürfen.“<sup>408</sup>

<sup>407</sup> vgl. H.-J. Sander, Gemeinschaft aus der Differenz mit dem anderen. Das Dialogsymposium des Leiterkreises der Katholischen Akademien, in: Orientierung 1996, 87-90; hier: S.87

<sup>408</sup> N. Mette, 1.845 141 Unterschriften. Das Kirchenvolksbegehren hat gerade erst angefangen, in: imprimatur 1995, S.353-356; hier: S.355

Das Kirchenvolksbegehren und sein Ergebnis hat die Kirche auch für viele kirchlich nicht oder nicht mehr gebundene Zeitgenossen wieder in ein positiveres Licht gerückt. Es regt sich Leben in dieser scheinbar leblosen und erstarrten Institution! Es keimt und wächst etwas heran in dieser winterlichen Zeit! Die Verantwortlichen sollten dies als eine Chance und einen Impuls zum Handeln begreifen. Manche von ihnen sind von ihrem ursprünglich ablehnenden Urteil („kein geeigneter Beitrag“, „fragwürdig“) inzwischen heimlich abgerückt und sehen jetzt im Kirchenvolksbegehren „ein vielfach gutgemeintes Engagement“. Manche sind sogar bereit, „sichtbar gewordene Defizite auf den verschiedenen Ebene innerhalb der Kirche“ aufzugreifen. Problematisch erscheint nur, daß manche lediglich ihre Dialogbereitschaft erklären - und es damit bewenden lassen. Dialoge, Gespräche, Beratungen und Diskussionen mit den Bischöfen gibt es schon seit gut 20 Jahren, ohne daß damit wesentliche Fortschritte erzielt worden wären. Meist landen alle mühsam ausgearbeiteten Papiere in irgendeiner römischen Schublade - oder sie werden gar nicht erst nach dort weitergeleitet.

Die Bischöfe sollten endlich den Mut aufbringen, die in den Forderungen des Begehrens angesprochenen, aber keineswegs neuen Probleme tatkräftig aufzugreifen und nach zeitgemäßen Lösungen zu suchen. Hierzu gehören auch die in diesem Buch angeschnittenen theologischen Fragen. Es darf einfach nicht passieren, daß selbst offiziöse Dokumente wie der „Katechismus der katholischen Kirche“ von den gesicherten Ergebnissen der modernen Exegese nicht einmal Kenntnis nehmen. Es ist unerträglich, daß manche kirchenamtlichen Dokumente noch immer in einem triumphalistischen Sprachstil abgefaßt werden, der an vergangene Jahrhunderte erinnert. Es ist schlechtes Zeichen einer erklärten „Dialogbereitschaft“ auch in theologischen Fragen, wenn nach wie vor mißliebige Äußerungen mit einem „Bußschweigen“ geahndet werden oder wenn kritischen Theologieprofessoren das „Nihil obstat“ verweigert wird, nur weil sie 1989 die „Kölner Erklärung“ unterschrieben haben.

Der Aufbruch, der im Kirchenvolksbegehren manifest geworden ist, darf nicht wieder zum Stillstand kommen! Der Aufschrei des Kirchenvolks darf nicht wieder verstummen! Es wird Aufgabe jeder einzelnen Christin und jedes einzelnen Christen sein, sich die Forderungen des Begehrens zu eigen zu machen und sie, soweit möglich, in die Tat umzusetzen. Hier sind Zivilcourage, langer Atem und Solidarität gefragt.

Darüber hinaus ist nach Möglichkeiten zu suchen, den Anliegen des Begehrens ein Forum für solch verantwortetes Tun und für die weitere Artikulation zu schaffen. Nach den Erfahrungen mit den Kirchenleitungen, wie sie gerade auch anlässlich des Kirchenvolksbegehrens vielerorts wieder gemacht werden mußten, kann bedauerlicherweise ein solches Forum nur unabhängig von den offiziellen Kirchenstrukturen und der sich in ihrem Rahmen abspielenden, „zugelassenen“, aber letztlich kaum fruchtbaren Dialogprozesse gebildet werden. Dazu sollten die bestehenden nachkonziliaren Reformgruppen ihre Erfahrungen und - soweit vorhanden - ihre Infrastruktur einbringen. Auf Dauer wird es der römischen Oberbehörde und den von ihr gelenkten Kirchenleitungen nicht möglich sein, ständig gegen das Kirchenvolk anzuregieren und sich für seine berechtigten, biblisch gut begründeten Forderungen taub zu stellen.

„Die Freiheit des Wortes, auch der Laien in der Kirche, ist von großer Bedeutung. Wenn Laien nicht nur als Lückenbüßer angesichts des Priestermangels Stimmrecht haben, sondern als Volk Gottes, dann ist das nicht Demokratisierung im politischen Sinne. Es ist Wiederbesinnung auf Urchristliches“ (Franz Kardinal König).