



Johannes Herzgsell, Cora Duttmann

Grundlagen des Christentums im 21. Jahrhundert III

Kirche, Vorrang der Armen
und Vollendung

[transcript]

Religionswissenschaft

Johannes Herzgsell, Cora Duttmann
Grundlagen des Christentums im 21. Jahrhundert III

Johannes Herzgsell (Dr. phil.), geb. 1955, ist Jesuit und war bis zur Emeritierung 2019 Professor für Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und Theologie an der Hochschule für Philosophie München.

Cora Duttmann (Dr. phil.), geb. 1984, forscht im Bereich Philosophie und Soziologie.

Johannes Herzgsell, Cora Duttmann

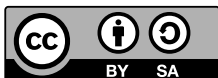
Grundlagen des Christentums im 21. Jahrhundert III

Kirche, Vorrang der Armen und Vollendung

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnbg.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY-SA 4.0 lizenziert. Für die ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

2025 © Johannes Herzgsell, Cora Duttmann

transcript Verlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | live@transcript-verlag.de

Umschlaggestaltung: Maria Arndt

Umschlagabbildung: Stadtrundgang am Abend, Alexander Förster

Druck: Elanders Waiblingen GmbH, Waiblingen

<https://doi.org/10.14361/9783839443149>

Print-ISBN: 978-3-8376-7970-0 | PDF-ISBN: 978-3-8394-4314-9

Buchreihen-ISSN: 2703-142X | Buchreihen-eISSN: 2703-1438

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Die Kirche	15
1.1 Sozialphilosophische, kulturgeschichtliche und religionswissenschaftliche Vorüberlegungen ...	15
1.1.1 Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat	15
1.1.2 Christlicher Glaube in einem säkularen Zeitalter (Charles Taylor)	19
1.1.3 Ein Vorschlag zur Definition von Religion	47
1.2 Die Entstehung der Kirche gemäß dem Neuen Testament	50
1.2.1 Die endzeitliche Sammelbewegung Jesu und ihre nachösterliche Fortsetzung durch die Jünger	51
1.2.2 Die Anfänge der Kirche Gottes	54
1.2.3 Neutestamentliche Bilder für die Kirche	64
1.2.4 Kirchliche Dienste und Ämter	71
1.2.5 Zusammenfassung	77
1.3 Kirche als Volk Gottes	78
1.3.1 Die geschichtliche Entwicklung der Kirche in der Antike (100–500 n. Chr.)	78
1.3.2 Die geschichtliche Entwicklung der Kirche im Mittelalter (500–1500)	89
1.3.3 Die kirchliche Entwicklung in der Neuzeit (1500–1900)	99
1.3.4 Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche im 20. Jahrhundert: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)	113
1.3.5 Das Konzil der Orthodoxen Kirche im Jahr 2016	141
1.3.6 Ökumene	149
1.3.7 Ökumenische Annäherungen	168
1.3.8 Wiederentdeckte Synodalität in der römisch-katholischen Kirche	210
1.3.9 Die Krise der Kirche als Abbild der Krise unter den Menschen in heutiger Zeit	224
1.4 Die Bedeutung der Gemeinschaft in nichtchristlichen Religionen	245
1.4.1 Die islamische Gemeinschaft (Umma)	245
1.4.2 Riten und Feste in den Hindu Religionen	247
1.4.3 Die Jüngergemeinde (Sangha) im Buddhismus	249

1.5	Gemeinschaftliches Beten	251
1.5.1	Das Stundengebet	251
1.5.2	Gemeinschaften und ihre Spiritualität	252
2.	Die Option für die Armen	259
2.1	Die Armen	259
2.1.1	Definition von Armut	259
2.1.2	Eine ethische Begründung der Option für die Armen (Johannes Müller)	264
2.2	Gottes Entscheidung zugunsten der Armen	268
2.2.1	Gottes Eintreten für die Armen im Alten Testament	268
2.2.2	Gottes Parteinahme für die Armen im Neuen Testament	271
2.3	Die vorrangige Option für die Armen	275
2.3.1	Die Option in der Theologie der Befreiung	275
2.3.2	Die Option in der feministischen Theologie	285
2.3.3	Die Option in kirchlichen Dokumenten	308
2.3.4	Die Option als solidarisches Handeln (Johannes Müller)	316
2.3.5	Die Option als Freundschaft mit den Armen (Michael Hainz)	319
2.4	Die Armenabgabe im Islam	325
2.5	Freiwilliges und persönliches Armwerden	328
3.	Die Vollendung	331
3.1	Der Tod	331
3.1.1	Der Tod als objektives Faktum	331
3.1.2	Der Tod als mein Tod (Martin Heidegger)	334
3.2	Gericht und Auferstehung	337
3.2.1	Vorstellungen im Alten Testament	338
3.2.2	Vorstellungen im Neuen Testament	347
3.3	Die Vollendung des Einzelnen und der Welt	355
3.3.1	Der Tod aus christlicher Sicht	356
3.3.2	Die Auferstehung	362
3.3.3	Das Gericht	373
3.3.4	Hölle	380
3.3.5	Die Rettung aller (David Bentley Hart)	397
3.3.6	Die Läuterung im „Fegfeuer“	407
3.3.7	Die Vollendung der Welt	410
3.3.8	Der Himmel	414
3.3.9	Der himmlische Lohn	420
3.4	Vollendung in den Weltreligionen	423
3.4.1	Gericht, Hölle und Paradies im Islam	423
3.4.2	Die Rückkehr zum Ursprung im Daoismus	426
3.4.3	Die endgültige Befreiung im Hinduismus	427
3.4.4	Das Verlöschen im Buddhismus	429
3.4.5	Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen fernöstlichen und semitischen Vorstellungen von Vollendung	432

3.5 Das Feuer der Liebe Gottes	435
3.5.1 Einführung in die Gesamtspiritualität des Johannes vom Kreuz	435
3.5.2 Die dunkle Nacht	437
3.5.3 Die lebendige Liebesflamme	446

Vorwort

Unser erster Dank gilt Pater Johannes Siebner, der als Provinzial der Deutschen Provinz der Jesuiten im Jahr 2019 die Anregung und den Auftrag zu diesem Grundlagenwerk gegeben hat.

Des Weiteren danken wir von Herzen der Gemeinschaft der Jesuiten in St. Blasien und der Gemeinschaft der Benediktinerinnen vom Kloster St. Lioba in Freiburg für die vielseitige Unterstützung während der Abfassungszeit.

Bei diesem Band haben Frau Andrea Klepzig und Frau Cordula Markon korrektur gelesen: ein aufrichtiges Dankeschön dafür!

Dem transcript Verlag sei herzlich gedankt, dass er das Werk in sein Programm aufgenommen und uns auf dem Weg zur Veröffentlichung entsprechend unterstützt hat.

Schließlich gilt unser besonderer Dank dem Münchner Künstler Alexander Förster, der mit seinem Bild *Stadtrundgang am Abend* (2025) zur Gestaltung des Umschlags wesentlich beigetragen hat.

Wir denken an dieser Stelle auch an all jene, die ihre Überzeugungen nicht veröffentlichen können.

Basel/Freiburg im Breisgau, zum Ignatiusfest am 31. Juli 2025
Johannes Herzgsell und Cora Duttmann

Einleitung

Christen sollen bekanntlich jederzeit jedem gegenüber bereit sein, über ihre Hoffnung Rechenschaft abzulegen (1 Petr 3,15). Sie können das, weil ihre Hoffnung auf ewiges Leben bei Gott nicht unvernünftig ist, sondern auf Gründen beruht. Auch das hier vorliegende dreibändige Werk will zu ihrer Begründung beitragen, indem es Grundlagen des Christentums benennt, auf die sich christliches Glauben, Hoffen und Lieben stützen kann.

Dazu werden neun Themen behandelt, die als wesentlich gelten dürfen:

Band 1:	Welt	Gott	Gottes Wort und Offenbarung
Band 2:	Mensch	Jesus Christus	Dreieinigkeit Gottes
Band 3:	Kirche	Option für die Armen	Vollendung

Zu jedem dieser Themen führen jeweils fünf methodisch wie inhaltlich verschiedene Zugänge, die aufeinander aufbauen und/oder einander ergänzen: 1. ein *philosophischer*, 2. ein *biblischer*, 3. ein *theologischer*, 4. ein *religionswissenschaftlicher* und 5. ein *spiritueller*. Jedes der neun Kapitel (Welt, Gott, ...) enthält somit fünf Teile, die Grundlagen aus dem Bereich der Philosophie, der Bibel, der systematischen Theologie, der Religionswissenschaft und der Spiritualität beinhalten.

Dieser Aufbau soll von vornherein eine Verengung der Themen verhindern und zeigen, wie alles mit allem zusammenhängt und in allem mitwirkt. Da beim philosophischen Teil angesichts der umfangreichen abendländischen Philosophie- und Geistesgeschichte immer viele Annäherungen an das Thema möglich sind, wird eine Beschränkung auf jeweils einen Denker oder eine Denkerin (bzw. einen Gedanken) oder einige wenige Denker:innen (bzw. einige wenige Gedanken) nötig sein. [Auf Gendern wird von nun an im gesamten Text um der besseren Lesbarkeit willen weitgehend verzichtet; gemeint sind mit der grammatisch maskulinen Form Menschen jeden Geschlechts.] Wesentlich leichter fällt die Auswahl der Texte im biblischen Teil, obwohl es auch hier in Anbetracht der Fülle und des Reichtums der heiligen Schrift und ihrer Deutungen nicht möglich sein wird, ein Thema erschöpfend zu behandeln. Beim theologischen Teil wird versucht, eine

konfessionelle Engführung dadurch zu vermeiden, dass Lehren sowohl aus der *katholischen* als auch aus der *evangelischen* Tradition sowie in einigen Kapiteln auch aus der *orthodoxen* Tradition dargelegt werden. Wer heute über Grundlagen des Christentums nachdenkt, sollte nicht nur konfessionelle, sondern auch religiöse Grenzen überschreiten. Der Erweiterung des Horizonts dient jeweils der religionswissenschaftliche Teil, der den Blick auf die anderen großen religiösen Traditionen des *Islams*, des *Daoismus*, des *Hinduismus* und des *Buddhismus* lenkt. Der vergleichende Blick hilft nicht nur, nicht-christliche Religionen, sondern auch die eigene christliche Religion besser zu verstehen, zudem fördert er immer wieder tieferliegend Verbindendes, und nicht nur Unterscheidendes zutage. Beim spirituellen Teil werden schließlich Elemente aus der langjährigen Geschichte des Christentums aufgegriffen, die das geistliche Leben von Christen entscheidend geprägt haben.

Zu den textlichen Grundlagen des Christentums gehören neben der heiligen Schrift und den offiziellen kirchlichen Lehrdokumenten auch die Werke bedeutender Philosophen und Theologen. Einige von ihnen werden an entsprechender Stelle ausführlich vorgestellt werden. An vielen Stellen wird es angesichts der Stofffülle allerdings unumgänglich sein, auf bereits vorhandene Lehrbücher oder auf einschlägige Lexika zurückzugreifen. Die Literaturangabe erfolgt jeweils am Ende des betreffenden Abschnitts oder Unterkapitels. Auch wird bei inhaltlichen Zusammenhängen des Öfteren in Fußnoten auf entsprechende Kapitel des hier vorliegenden dreibändigen Werkes selbst hingewiesen. Befindet sich das Kapitel, auf das hingewiesen wird, im selben Band, wird nur das Kapitel angegeben (z. B. Kap. 2.3.3). Befindet sich das Kapitel in einem der beiden anderen Bände, wird auch der Band angegeben (z. B. Bd. 1, Kap. 3.2.2.1).

Das dreibändige Buch will über grundlegende Information hinaus *Orientierung* bieten, weshalb bei vielen kontrovers diskutierten Fragen so klar wie möglich Position bezogen wird. Es wird nicht nur über Grundlagen informiert, sondern auch eine Grundrichtung eingeschlagen. In diesem Sinn beinhaltet das Opus hoffentlich nicht nur Wissenswertes, sondern auch Bedenkenswertes.

Ist der Ausdruck „Grundlagen“ im Titel des Werks soweit geklärt, fragt sich noch, was es mit dem „Christentum“ außer der formalen Bestimmung einer Religion inhaltlich auf sich hat. Dazu lässt sich vorab sagen, dass Christsein *auf dem Weg* sein heißt (Apg 22,4). Christen sind Menschen, die sich auf den Weg zu Gott gemacht haben und auf dem Weg bleiben und voranschreiten wollen. Dieser Weg ist für sie vermittelt durch *Jesus Christus*, der von sich selbst sagt, der Weg zum Vater zu sein (Joh 14,6). Dabei ist das Christsein keineswegs der einzige Weg zu Gott. Vielmehr gibt es, wie Joseph Ratzinger, späterer Papst Benedikt XVI., oft betont hat, so viele Wege zu Gott, wie es Menschen gibt.

Der Christ muss und wird, wie jeder Mensch, seinen Weg zu Gott *persönlich* gehen. Aber er geht ihn nicht allein. Er geht ihn mit vielen anderen, er geht ihn in der *Gemeinschaft* derer, die im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft sind und an Jesus Christus glauben. Wie das Christsein nicht der einzige Weg des einzelnen Menschen zu Gott ist, ist die Christenheit auch nicht die einzige menschliche Gemeinschaft auf dem Weg zu Gott. Auch andere Religionen stellen mehr oder weniger stark ausgeprägte Gemeinschaften dar, die ihren Anhängern bestimmte Hilfsmittel auf ihrem Weg zu Gott anbieten, Orientierung fürs Leben geben und den höheren Sinn des Lebens verdeutlichen. In diesem Werk geht es somit um geistige Grundlagen der *christ-*

lichen Weggemeinschaft, deren Profil auch und gerade im Vergleich mit anderen religiösen Gemeinschaften herausgearbeitet werden soll.

Wie eingangs erwähnt, besteht die eigentliche Aufgabe dieses Buches darin, christliche Hoffnung vernünftig zu begründen. Sein Haupttitel für alle drei Bände: *Gott alles in allem*, verrät bereits, dass diese Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit auf die Vollendung *aller* Menschen und der *gesamten* Welt zielt. Die Formulierung geht auf den ersten Brief an die Korinther zurück. Dort hat Paulus die christliche Hoffnung auf sehr dichte und schöne Weise zum Ausdruck gebracht, wenn er mit Blick auf das Ende der Geschichte ankündigt, dass Christus alle lebensfeindlichen Mächte einschließlich des Todes mithilfe des Vaters entmachten wird, um dann im Sinn letzter, umfassender Vollendung der Gemeinde zuzusichern: „Wenn ihm [Christus] dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat [nämlich dem Vater], damit *Gott alles in allem* sei“ (1 Kor 15,28, H. d. V. [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Werkes: Cora Duttmann und Johannes Herzgell]).

1. Die Kirche

Wie in den beiden vorherigen Bänden wird auch in diesem Band das jeweilige Thema in fünf Zugängen behandelt. Was lässt sich philosophisch (Kap. 1.1), was biblisch (Kap. 1.2), was theologisch (Kap. 1.3), was religionswissenschaftlich (Kap. 1.4) und was spirituell (Kap. 1.5) zur Kirche als Gemeinschaft religiös Glaubender und speziell Christgläubiger sagen?

1.1 Sozialphilosophische, kulturgeschichtliche und religionswissenschaftliche Vorüberlegungen

In diesem ersten Teil sollen zunächst einmal einige allgemeine sozialphilosophische und soziologische Überlegungen zur Kirche als Sozialverband angestellt werden (Kap. 1.1.1), bevor dann sehr ausführlich anhand des Werkes *A Secular Age* von Charles Taylor zu beschreiben versucht wird, in welcher Situation sich das Christentum heute in den westlichen Gesellschaften befindet und durch welche Entwicklungen in den vergangenen fünfhundert Jahren es zur Säkularisierung gekommen ist (Kap. 1.1.2). Um das Christentum in die Reihe der Weltreligionen einordnen zu können, wird abschließend noch der Versuch unternommen, eine Definition von Religion zu liefern (Kap. 1.1.3).

1.1.1 Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat

In einer ersten, ganz groben sozialphilosophischen Annäherung lässt sich feststellen, dass Kirchen *Gemeinschaften* darstellen, unter denen zumindest Großkirchen auch etwas von *Gesellschaften* und sogar von einem *Staat* an sich haben. Bereits tierische Herden, Rudel, Schulen oder Schwärme sind Sozialverbände, deren Wirklichkeit sich nicht auf die einzelnen Glieder reduzieren lässt. Beim Menschen kommt hinzu, dass er nicht nur ein leib-seelisches, sondern darüber hinaus ein geistiges Wesen ist¹, weshalb seine Sozialverbände immer auch Ausdruck und Entfaltung seiner Geistigkeit sind. Menschli-

1 Bd. 2, Kap. 1.1.2.4.

che *Gemeinschaften* übersteigen nicht nur die Wirklichkeit der Individuen. Sie gipfeln in der Einheit des *Wir*, die als solche *geistiger* Natur ist.

Menschen leben aber nicht nur in mehr oder weniger intimen Gemeinschaften zusammen, die sich, wie das etwa bei Partnerschaften, Ehen oder Familien der Fall ist, auf *innerliche* Übereinstimmung stützen. Sie vereinigen sich auch in *Gesellschaften*, die eher auf *äußerliche* Zwecke ausgerichtet sind und personal weniger tief reichen. Während Gemeinschaften eher *gewachsene* Ordnungen darstellen, verdanken sich Gesellschaften *gemachten* Strukturen. Die Übergänge zwischen beiden sind fließend. Unter den menschlichen Vereinigungen ist streng genommen allein die Familie natürlich, die sich aber als solche auflockert, sobald der Erziehungszweck an den Kindern erfüllt ist. Alle weiteren Vergemeinschaftungen und Vergesellschaftungen sind mehr oder weniger künstlich.

Mittels *Institutionen* organisieren Menschen in einer Gesellschaft ihre Beziehungen und Verhaltensweisen und ordnen sie zu einer Einheit. Insbesondere regeln sie ihre Über- und Unterordnungsverhältnisse, sodass zum Beispiel Kasten-, Stände- oder Klassengesellschaften entstanden sind. Im Unterschied zu vielen Gemeinschaften bestehen in einer Gesellschaft nicht radikal gleiche, sondern *hierarchische* Beziehungen. Dies schließt *Leitungsfunktionen* ein, deren Autorität durch das gesellschaftliche Gesamtziel legitimiert, aber auch begrenzt wird – „ethisch gesprochen durch das, was um des Gemeinwohls willen erforderlich ist“².

Die Institutionen, auf die sich eine Gesellschaft stützt, geben den Handlungsrahmen des gesellschaftlichen Lebens vor. Sie können einzelne Menschen und Gruppen integrieren, aber auch ausschließen. Da der Mensch *Zweck an sich* ist, Institutionen aber letztlich immer nur *Mittel zum Zweck* sind, darf er sich diesen niemals restlos ausliefern. Gesellschaften und ihre Institutionen sind von Menschen geschaffen und historisch entstanden. Sie sind kulturell vielfältig und veränderbar. Sie sind soziale Konstruktionen, die immer der Reform und der Anpassung an Weiterentwicklungen bedürfen.

Im Unterschied zum Staat ist die Gesellschaft der grundlegende Verbund, der dem Staat vorgeordnet ist. Der *Staat* selbst lässt sich als die institutionell-rechtliche Verfassung der Gesellschaft verstehen, innerhalb derer sich die Gesellschaft frei entfaltet. Für sich betrachtet stellt er das größte geschlossene soziale Gebilde dar, das als selbständige politische Handlungseinheit auftritt. Zu ihm gehört eine *Bevölkerung*, die unter sich verbunden ist, und ein bestimmtes, begrenztes *Territorium*. Auf diesem übt er die höchste institutionell entfaltete Gewalt aus (*Gewaltmonopol*), indem er Gesetze oder Regeln erlässt (*Legislative*), sie durchsetzt (*Exekutive*) und richterlich über sie entscheidet (*Judikative*). Insofern er sich rechtlich und politisch selbständig verwaltet, kommt ihm *Souveränität* zu, die als solche von anderen Staaten anerkannt wird oder werden sollte. Zu seinen Zwecken zählen vor allem äußere und innere Friedenssicherung, Wohlfahrt und soziale Gerechtigkeit.

Ausgehend von den Bedürfnissen der Menschen ist im Laufe der Menschheitsentwicklung der Staat aus der Notwendigkeit entstanden, „eine Verwaltungseinheit zu schaffen, die einerseits die gewünschten Tauschgeschäfte erlaubte, andererseits noch regier- und verteidigbar war. [...] Das Gewaltmonopol wurde nötig und forderte seiner-

2 Müller 166.

seits Abgrenzung nach außen und Hierarchisierung im Inneren.³ Was die *Staatsform* angeht, gibt es seit dem 18. Jahrhundert nach mehreren Republikanisierungswellen rund dreimal so viele Republiken wie Monarchien. Während in *Monarchien* das Staatsoberhaupt auf Lebenszeit im Amt und durch Geburt oder Wahl dorthin gelangt ist, ist in den *Republiken* das Staatsoberhaupt meist ein Präsident, jedenfalls kein Monarch. Seit dem 19. Jahrhundert ist die verbreitetste Art des Staates der *Nationalstaat*, der nach innen und nach außen souverän ist und eine Repräsentativverfassung hat. In ihm bringt das Volk seinen Willen nicht unmittelbar, sondern durch eine gewählte Vertretung (*Parlament*) zum Ausdruck.

Was die politisch wichtigere Frage der Regierungs- oder Herrschaftsform betrifft, ist heute rund ein Drittel der Nationalstaaten als *autokratisch* (oder diktatorisch) einzustufen.⁴ Während in Demokratien (Volksherrschaften) Macht und Regierung vom *Volk* ausgehen, übt in Autokratien eine *Einzelperson* oder *Personengruppe* unkontrolliert politische Macht aus, ohne verfassungsmäßigen Beschränkungen unterworfen zu sein.

Innerhalb von Diktaturen unterschied der deutsch-spanische Politikwissenschaftler Juan José Linz (1926–2013) noch einmal zwischen *totalitären* und *autoritären* Systemen. Beim Nationalsozialismus oder Stalinismus im 20. Jahrhundert handelte es sich um Prototypen totalitärer Systeme, die im Unterschied zu autoritären Systemen in alle sozialen Verhältnisse hineinzuwirken suchten, von den Beherrschten eine aktive Beteiligung am Staatsleben forderten und letztlich einen „neuen Menschen“ gemäß ihrer Ideologie formen wollten. In autoritären Systemen hingegen gibt es Linz zufolge einen begrenzten Pluralismus, fehlt eine umfassend formulierte Ideologie und wird die Bevölkerung nicht mobilisiert. Als politisches Gegenmodell zum Totalitarismus und zum Autoritarismus wird der *demokratisch-freiheitliche Rechtsstaat* betrachtet, der durch *Grundrechte*, *Gewaltenteilung* und *Verfassung* die *Freiheit* der Staatsbürger gewährleisten soll.

Die Gegenüberstellung von demokratischen und autoritären Staaten ist jedoch *abstrakt* und *idealtypisch*. Sie darf nicht übersehen lassen, dass es in Staaten, die als Demokratien eingeschätzt werden, autoritäre Elemente gibt, und umgekehrt in Staaten, die als autoritär gelten, demokratische Elemente. Deutlich machen das trotz etwaiger politischer Parteilichkeit verschiedene Versuche, Staaten oder Länder differenziert miteinander zu vergleichen. So werden etwa in der Freedom-in-the-World-Länderliste der internationalen Nichtregierungsorganisation *Freedom House* die einzelnen Länder hinsichtlich der Freiheitsrechte nach Punkten bewertet und in „frei“, „partiell frei“ und „nicht frei“ klassifiziert. Beim Demokratieindex der internationalen Wochenzeitschrift *The Economist* wird jedes Land anhand fünf verschiedener Faktoren (Wahlprozess und Pluralismus, Funktionsweise der Regierung, Politische Teilhabe, Politische Kultur, Bürgerrechte) nach Punkten bewertet und in die Kategorien „vollständige Demokratien“, „unvollständige Demokratien“, „Hybridregime“ (Mischformen aus Autokratie und Demokratie) und „autoritäre Regime“ eingeordnet.

3 Brieskorn 467.

4 Im Jahr 2021 galten laut Demokratieindex 74 Staaten als Demokratien, davon 21 als „vollständige“ und 53 als „unvollständige“. 34 Länder galten laut Index als „Hybridregime“ und 59 als „autoritäre Regime“.

Nach *liberalem Denken* darf der Staat die Freiheit des einzelnen Bürgers nicht verletzen oder unnötig einschränken. Er muss sich auf die Aufgaben beschränken, die nur er erfüllen kann, wie zum Beispiel die Sicherheit nach außen und den Aufbau der Infrastruktur im Inneren.

Ein wesentlicher Vertreter des *egalitären Liberalismus* war der US-amerikanische Philosoph John Rawls (1921–2002), dessen Hauptwerk *A Theory of Justice* (1971) als eines der einflussreichsten Werke der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gilt. Seinem Verständnis nach hat der Staat die Aufgabe, nicht nur die Grundrechte seiner Mitglieder zu sichern, sondern auch ihre *Chancengleichheit* herzustellen. Gemäß dem Differenzprinzip muss er von sich aus aktiv eine Politik treiben, die die *Lage* der ökonomisch oder kulturell am *schlechtesten* Gestellten *verbessert*.

Material ist der Staat an das *Gemeinwohl* gebunden, das er zu verwirklichen hat, formal an die *Menschenrechte* und das *Völkerrecht*.

Soziale Gebilde werden soziologisch und sozialphilosophisch, so lässt sich zusammenfassen, hauptsächlich in Gemeinschaften, Gesellschaften und Staaten unterschieden. Im Blick auf Kirche kann man diese, grob vereinfacht und zugespitzt, folgendermaßen charakterisieren. Gemeinschaften gründen in den *persönlichen wechselseitigen Beziehungen* ihrer Mitglieder, die prinzipiell *gleichwertig* sind und im Lebensgefühl und in den Maßstäben ihres Denkens und Handelns *innerlich übereinstimmen*. Gesellschaften dienen dagegen *äußerlichen Zwecken*. In ihnen sind die Beziehungen der Glieder *unpersönlicher Art* und *stark hierarchisiert*. Im Staat schließlich stehen das *Recht* und die *institutionalisierte Machtausübung* im Vordergrund.

Für moderne Menschen zumal in westlichen Gesellschaften bilden die oben geschilderten Entwicklungen und Gegebenheiten den Hintergrund, vor dem sie heute die *Kirche* als *Institution* beurteilen. Ihrer Auffassung nach darf die Kirche nicht hinter bestimmten, besonders in der Neuzeit errungenen politischen und rechtlichen Standards zurückbleiben, soll es nicht dauerhaft zu einer Entfremdung der Gläubigen kommen. Auch wenn die theologische Besonderheit der Kirche immer zu berücksichtigen ist, dürfen bestimmte Prinzipien – wie die Menschenrechte oder die Subsidiarität – nicht verletzt werden, und sind bestimmte andere Prinzipien – wie etwa Gewaltenteilung, Machtkontrolle, Gleichberechtigung, Teilhabe oder Pluralismus – so weit wie möglich anzuwenden. Generell könnte das Motto lauten: so viel Gemeinschaft (Gleichberechtigter) wie *möglich* und nur so viel (hierarchische) Gesellschaft beziehungsweise „Staat“ wie *nötig*.

Literatur

Johannes Müller: Art. *Gesellschaft*, in: Walter Brugger/Harald Schöndorf (Hg.): *Philosophisches Wörterbuch* [= PhW], 2010, 166–167.

Norbert Brieskorn: Art. *Staat*, in PhW 467–468.

1.1.2 Christlicher Glaube in einem säkularen Zeitalter (Charles Taylor)

Der 1931 in Kanada geborene Katholik Charles Taylor gilt als einer der bedeutendsten Sozialphilosophen der Gegenwart. Nach *Sources of the Self* (1989) veröffentlichte er im Jahr 2007 als zweites philosophisches Hauptwerk unter dem Titel *A Secular Age* eine „Geschichte dessen, was man normalerweise die ‚Säkularisierung‘ des neuzeitlichen Abendlands nennt“⁵. Darin geht er der Frage nach, warum es „in unserer abendländischen Gesellschaft beispielsweise im Jahre 1500 praktisch unmöglich war, nicht an Gott zu glauben, während es im Jahre 2000 vielen von uns nicht nur leichtfällt, sondern geradezu unumgänglich vorkommt“⁶. Bei seinem Versuch einer Antwort unterscheidet er zwischen drei Bedeutungen von Säkularität (Kap. 1.1.2.1), bevor er verschiedenen Entwicklungen nachspürt, die zur Säkularisierung geführt haben. Hier soll nur seine Beschreibung des „ausgrenzenden Humanismus“ im 18. Jahrhundert (Kap. 1.2.2.2) und der kulturellen Revolution in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Kap. 1.2.2.3) wiedergegeben werden. Da Taylor davon überzeugt ist, dass allen Menschen eine spirituelle Suche nach Fülle gemeinsam ist (Kap. 1.1.2.4), beurteilt er die heutige Situation der christlichen Religion auch in säkularisierten westlichen Gesellschaften weniger pessimistisch, als man vielleicht vermuten könnte (Kap. 1.1.2.5). Was seine Großerzählung Christen heute lehren könnte, wird schließlich in einem kurzen Fazit zusammengefasst (Kap. 1.1.2.6).

Literatur

Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 2. Auflage 2020.

1.1.2.1 Drei Bedeutungen von Säkularität

Charles Taylor zufolge lässt sich die heutige *Säkularität* in der westlichen Welt (Nordamerika und Europa) auf dreierlei Weise charakterisieren. *Zum einen* lässt sie sich in Bezug auf die Öffentlichkeit als *Privatisierung der Religion* oder in Bezug auf gemeinsame Institutionen als *Ablösung* des Staates, der Ökonomie, der Wissenschaft und anderer Bereiche von *religiösen Institutionen* und *Normen* bestimmen, wobei letztere normalerweise als Emanzipierung verstanden wird. Das heißt, dass heutzutage die Kirche von den politischen Strukturen getrennt ist. „Die Religion oder ihr Fehlen ist weitgehend Privatsache. Die politische Gesellschaft wird als eine Gesellschaft gesehen, der religiöse Menschen (jeglicher Couleur) genauso angehören wie nichtreligiöse.“⁷ In verschiedenen Tätigkeitsbereichen – wie der Ökonomie, der Politik, der Kultur, des Bildungswesens, des Berufs und der Freizeit – verweisen uns die Normen und Prinzipien, nach denen wir uns dabei richten, und Überlegungen, die wir anstellen, im Allgemeinen weder auf Gott noch auf irgendwelche religiösen Überzeugungen.

5 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter* 2020, 9.

6 Ebd. 51.

7 Ebd. 11.

„Die Erwägungen, die unserem Handeln vorausgehen, bewegen sich innerhalb der ‚Rationalität‘ jedes einzelnen Bereichs: Im Wirtschaftsleben geht es um maximalen Profit, auf politischem Gebiet um den größtmöglichen Nutzen für möglichst viele Personen und so weiter. Das steht in auffälligem Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen das Christentum maßgebliche Vorschriften erließ.“⁸

Zum anderen bedeutet Säkularität, dass der religiöse *Glaube* und das *Praktizieren* der Religion *dahinschwinden*, „dass sich die Menschen von Gott abwenden und nicht mehr in die Kirche gehen“⁹. In diesem Sinn sind etwa die Länder Westeuropas größtenteils säkular geworden – „auch diejenigen, in denen noch Spuren einer öffentlichen Bezugnahme auf Gott zu finden sind“¹⁰.

Nach Taylors Überzeugung lohnt es sich jedoch, die Gegenwart noch als eine in einem *dritten* Sinn säkulare Zeit zu untersuchen. Diese Säkularität, die in enger Verbindung mit der zweiten steht und nicht ohne Zusammenhang mit der ersten ist, betrifft die *Bedingungen* des *Glaubens*. Sie besteht „unter anderem darin, dass man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und dass man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option“¹¹. Viele Milieus in den Vereinigten Staaten dürften in diesem Sinn säkular sein, obwohl sie laut Statistik, was religiösen Glauben und religiöse Praxis angeht, unter allen westlichen Gesellschaften führend sind. Während es in moslemischen Gesellschaften keine (oder noch keine) Alternativen zum Glauben gibt, ist der Glaube in christlichen oder „postchristlichen“ Gesellschaften nur *eine* Option und in gewissem Sinn eine *umkämpfte* Option. Der Glaube an Gott läuft heute nicht auf das Gleiche hinaus wie vor fünfhundert Jahren, als Gott noch seinen festen Platz im naturwissenschaftlichen Kosmos, im gesellschaftlichen Gefüge und im Alltag hatte. War der gesamte Hintergrundrahmen früher „naiv“, so ist er heute weitgehend „reflektiert“.¹² In einer Situation, „in der irreligiöse Deutungen für immer mehr Menschen auf den ersten Blick die einzig einleuchtenden zu sein scheinen“, ist der gläubige Christ herausgefordert, bewusst einen eigenen *engagierten* Standpunkt einzunehmen.¹³ Wie Taylor in seiner groß angelegten Geschichte schildert, kam es zu diesem Wandel insbesondere durch das Aufkommen des ausgrenzenden Humanismus im 18. und durch die 68-er Bewegung im vergangenen Jahrhundert.

1.1.2.2 Der ausgrenzende Humanismus im 18. Jahrhundert

Nach Taylors Auffassung gibt es im Christentum hinsichtlich der Ziele „eine grundlegende Spannung“¹⁴. Einerseits geht es in ihm um das *normale menschliche Gedeihen*. Gott will dieses Gedeihen, und auch Jesus Christus lag es am Herzen, als er viele Menschen von ihren Gebrechen heilte. Andererseits stellt für Christen irdisches Wohl, obwohl es etwas

8 Ebd. 13.

9 Ebd. 14.

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Vgl. ebd. 33.

13 Ebd. 31.

14 Ebd. 41.

Gutes ist, nicht das letzte Ziel dar. Dieses besteht vielmehr in einem *ewigen jenseitigen Leben* bei Gott.

Der *ausgrenzende Humanismus* im 18. Jahrhundert ist aus dieser religiösen Tradition hervorgegangen, in der „Gedeihen und transzendentes Ziel auseinandergehalten wurden“¹⁵. Er kennt nur das erste Ziel und wird von Taylor als eine Einstellung charakterisiert, „die weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber irgendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens akzeptiert“¹⁶. Als ausgrenzender und „völlig selbstgenügsamer“ Humanismus lehnt er jede Transzendenz ab, also alles, was außerhalb oder „jenseits“ der Natur oder des menschlichen Lebens liegt, und bestreitet „jede Form von wechselseitiger Durchdringung der Naturdinge einerseits und des ‚Übernatürlichen‘ andererseits“¹⁷. Unerheblich war dabei, „ob das ‚Übernatürliche‘ als der *eine* transzendente Gott aufgefasst wird, als Götter und Geister, als magische Kräfte oder sonst wie“¹⁸.

Zu einem solchen, alles Transzendente ausgrenzenden Humanismus, den es in früheren Gesellschaften nicht geben hat und der „das innerste Wesen der neuzeitlichen Säkularität ausmacht“¹⁹, war es über eine Entwicklung gekommen, die Taylor *providenziellen Deismus* nennt. Ihm war wiederum am Beginn der Neuzeit als wesentlicher Schritt, um einen Ausdruck von Max Weber zu gebrauchen, die *Entzauberung* der Welt vorausgegangen, auf die hier zunächst kurz einzugehen ist.

Die *Welt des Mittelalters* war nach dieser Auffassung durch drei Merkmale gekennzeichnet. *Erstens* galt die natürliche Welt, in der die Menschen damals lebten, als „ein Beleg für die Absichten und Handlungen Gottes“²⁰. Nicht nur die Ordnung und der Plan dieser Welt, sondern auch die großen Ereignisse innerhalb dieser natürlichen Ordnung – „also Stürme, Dürrezeiten, Überschwemmungen, Pestepidemien, aber auch außergewöhnlich fruchtbare und ertragreiche Jahre“ – wurden auf Handlungen einer höheren Macht zurückgeführt. *Zweitens* hing mit Gott „auch schon die bloße Existenz der Gesellschaft zusammen. [...] Von einem Königreich konnte man sich gar keine andere Vorstellung machen als die, dass es auf etwas Höherem gründe als bloß menschlichen Handlungen innerhalb der säkularen Zeit. Darüber hinaus war [...] das Leben in den verschiedenen, die Gesellschaft bildenden Verbänden – Kirchgemeinde, Sprengel, Zünfte und so weiter – mit kirchlichen Riten und Zeremonien verknüpft“, so dass man gar nicht umhin konnte, überall Gott zu begegnen.²¹ *Drittens* lebten die Menschen in einer, wie Taylor sagt, „verzauberten“ Welt, in einer Welt „der Geister, der Dämonen und der moralischen Kräfte“²². In einer Welt mit diesen drei Merkmalen war ein Atheismus unvorstellbar.

Die *Naturwissenschaften* haben sicher wesentlich mit dazu beigetragen, dass Gottes Präsenz in den drei Bereichen dahinschwand und die Welt entzaubert wurde. So haben sie dem ausgrenzenden Humanismus den Weg gebahnt. Eine entscheidende Bedingung

15 Ebd.

16 Ebd.

17 Ebd. 37.

18 Ebd.

19 Ebd. 42.

20 Ebd. 51.

21 Ebd. 51f.

22 Ebd. 52.

war dabei ein neues Sensorium für das Ich und dessen Stellung im Kosmos. Dieses Ich galt nun nicht mehr als „offen, porös und einer Welt der Geister und magischen Kräfte ungeschützt ausgeliefert“, sondern als sozusagen „abgepuffert“. Um jedoch das abgepufferte Selbst hervorzubringen, war mehr nötig als Entzauberung. „Es bedurfte darüber hinaus eines Vertrauens in die eigenen sittlichen Gestaltungskräfte.“²³ Diese Kräfte entdeckte der Mensch im Zuge des *anthropozentrischen Wandels*, der um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert stattgefunden hat. An diesem Wandel unterscheidet Taylor vier Richtungen, die alle dazu angetan waren, „die Rolle und Stellung des Transzendenten zu beschneiden“ und die deshalb auf das hinausliefen, was er mit providenziellem Deismus meint.²⁴

1. Mit der Wende hin zum Menschen verengte sich der Blick auf die Absichten der göttlichen Vorsehung. Die Ziele, die Gott für den Menschen im Sinn hat, schrumpften auf ein einziges zusammen, „nämlich die Verwirklichung der von ihm für uns geplanten *Ordnung wechselseitigen Vorteils*“²⁵. Außer der Verwirklichung dieses Plans und damit des eigenen irdischen Wohls schuldete der Mensch Gott nichts. Das Empfinden für weitere Zwecke, die Gott über das menschliche Gedeihen hinaus mit der Schöpfung verbinden könnte, etwa ihn zu lieben und anzubeten, kam abhanden.
2. Der *Sinn* für die Bedeutung der *göttlichen Gnade* schwand. Da der Mensch die von Gott geplante Ordnung mittels seiner Vernunft erkennen und mittels Disziplin verwirklichen konnte, bedurfte er der göttlichen Hilfe nicht mehr. Es stand in seiner Macht, die Ordnung des wechselseitigen Vorteils zu bewerkstelligen, und es fehlte ihm auch nicht die nötige Motivation dazu, da er mit einer natürlichen Neigung und Fähigkeit ausgestattet war, zum Wohl der Mitmenschen zu handeln.²⁶ So erweckte das „Vertrauen in die eigenen, Ordnung schaffenden Kräfte [...] den Eindruck, die Gnade sei nicht mehr so nötig. Schon allein die Erforschbarkeit des ganzen Systems ließ kaum Platz für irgendwelche Mysterien.“²⁷
3. Somit schwächte sich auch der *Sinn* für das *Mysterium* ab. Das „Geheimnis des Bösen, unserer Entfremdung von Gott und unserer Unfähigkeit, ohne Beistand zu ihm zurückzukehren“, und mehr noch das Mysterium der „Vorsehung Gottes“ ging verloren.²⁸ Für „spezielle Vorsehungen“, das heißt für unvorhersehbare Eingriffe in besonderen Fällen, war im System „ebenso wenig Platz wie für Wunder“.²⁹
4. Schließlich fiel auch die Vorstellung weg, „Gott habe eine *Verwandlung des Menschen* im Sinn, durch die er die Grenzen seiner gegenwärtigen Situation hinter sich lassen könne.“³⁰ Das stand im Gegensatz zur traditionellen christlichen Vorstellung, dass der Mensch am Leben Gottes teilnehmen würde. Die griechischen Kirchenväter

23 Ebd. 54.

24 Ebd. 380.

25 Ebd. 380 (H. d. V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgell].

26 Vgl. ebd. 421.

27 Ebd. 394.

28 Ebd. 383.

29 Ebd.

30 Ebd. 384 (H. d. V.).

hatten von der *Theosis*, der Vergöttlichung des Menschen gesprochen, die in seinem Schicksal angelegt war. So gesehen entspricht dem Aufruf, Gott zu lieben und die Geschöpfe mit der gleichen Überschwänglichkeit wie er zu lieben, „die Verheißung einer Wandlung, die es uns gestattet, diese Höhen wirklich zu erreichen“³¹.

Nach Taylor lösten verschiedene Faktoren diesen vierfachen Niedergang des Transzendenten aus, wobei es schwierig ist, sich im Einzelnen ein Bild von den geschichtlichen Zusammenhängen zu machen. Sicher begannen anderthalb Jahrhunderte nach der Reformation gegen Ende des 17. Jahrhunderts die „Fluten“ des religiösen Eifers und Meinungsstreits abzuebben, und es entstand eine Abneigung gegen religiösen Fanatismus und Enthusiasmus. In den führenden Schichten vieler europäischer Länder fand die religiöse Begeisterung keinen Anklang mehr. Nicht selten wurde Religion mit Skepsis und Spott bedacht.

Gegenläufig dazu hatte es die katholische Kirche im 17. und 18. Jahrhundert mit einer einflussreichen *hyperaugustinischen Strömung der Religiosität* und so mit einer bestimmten Form von religiösem Übereifer zu tun. Ihr zufolge war die Natur des Menschen *völlig verdorben*. Anstatt sich zu erdreisten, liebend die Nähe Gottes zu suchen, sollte deshalb der Mensch die göttlichen Gebote „in Furcht und aus der Ferne befolgen“³². Dieser Standpunkt wurde von den Jansenisten vertreten. „Aber die Einstellung selbst war viel weiter verbreitet als die Sekte“, wie Taylor feststellt.

„Bei dieser religiösen Gesinnung kam es besonders auf das äußere Verhalten an, und zwar sowohl auf das moralische als auch das rituelle. Dementsprechend legten die Jansenisten großen Wert auf das kirchliche Gebet und führten mehrere Reformen der Liturgie durch. Außerdem stellten sie unerträglich hohe Anforderungen an ethisches Verhalten.“³³

Auch infolge dieser Gesinnung verkümmerte die innere Frömmigkeit, die auf dem Gefühl der inneren Verbindung zu Gott beruht. Sünde wurde immer mehr „als verfehltes Verhalten“ verstanden, „das wir uns durch Überredung, Schulung und Disziplin abgewöhnen können“.³⁴ Religion wurde in erschreckender Weise auf *Moralismus* verengt, Religiosität zur *Moralität* verkürzt. Wie sich etwa Immanuel Kants „Religionsschrift“³⁵ im 18. Jahrhundert oder Katechismen im 19. Jahrhundert entnehmen lässt, wurde Moral wichtiger als alles andere und Religion ihre Dienerin.³⁶

Eine *Veräußerlichung der Religiosität* in Form des Moralismus hielt nicht nur lange an, sondern hält sich in gewisser Weise bis heute durch. Denn auch noch im 21. Jahrhundert herrscht in nicht geringen Teilen des Christentums eine Religion des richtigen Verhaltens und der Angst vor, die sich mit Moralismus, Ritualismus und Legalismus abzusichern sucht. Religiöser Moralismus zieht zwar Fanatiker an, schreckt aber vernünftige

31 Ebd.

32 Ebd. 390.

33 Ebd.

34 Ebd. 386.

35 Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

36 Vgl. Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 831.

Menschen ab. Laut Taylor hat er im 18. Jahrhundert wesentlich zur Entwicklung des atheistischen Humanismus beigetragen und fördert auch in der Gegenwart die Säkularisierung im Sinn des Glaubensverlustes.³⁷

Ebenfalls abschreckend wirkte in jener Zeit der gesamte *strafrichterliche Rahmen*, „der vom mittelalterlichen und reformierten Christentum zum einzigen Horizont erhoben worden war“³⁸. Pointiert gesagt: Menschen war es lieber, dass es keinen Gott gibt, als dass es einen unerbittlichen Richtergott gibt. Eine Religion, die die menschliche Grundsituation vor Gott als Angeklagt- und Verurteiltsein versteht, stößt moderne Menschen in westlichen Gesellschaften ab und steuert von sich aus zur Säkularisierung bei.

Neben *negativen* Bedingungen, wie der Entzauberung der Welt oder dem Moralismus und dem strafrichterlichen Rahmen, sieht Taylor mehrere *positive* Bedingungen für das Entstehen des *Atheismus* in jener Zeit am Werk. *Zum einen* machten die Eliten die *Erfahrung des sozialen Erfolgs*. Denn „die Schulung in disziplinerter, nüchterner und tüchtiger Lebensführung“ breitete sich so weit aus, „dass sie für viele Menschen zur zweiten Natur wurde“. ³⁹ Der ökonomische Bereich wurde immer wichtiger und das „ökonomische“, das heißt das geordnete, friedliche und produktive Handeln, wurde immer mehr „zum Vorbild menschlichen Verhaltens“⁴⁰. So ließen sich „Ordnung und Disziplin im Ich wie in der Gesellschaft“ aus eigener Kraft erfolgreich durchsetzen.⁴¹ *Zum anderen* wurden Überlegungen, die zumindest im Bereich des reformierten Christentums längst Fuß gefasst hatten, weitergeführt und radikalisiert. „Die Reformation hatte sich nämlich auf die Fahne geschrieben, den Christen von der Last einer grundlosen und anmaßenden Askese zu befreien.“⁴² Entgegen den „Verleumdungen“ der orthodoxen Religion wurden die *gewöhnlichen* und sogar *sinnlichen Begierden* als etwas *Positives* begriffen und auf diese Weise rehabilitiert. Man verehrte sie als etwas Gutes und „erlöste“ mit ihnen zusammen, „auch die bescheidenen und gewöhnlichen Elemente des Lebens, seine bislang verachteten sinnlichen und materiellen Seiten“.⁴³

Was nach den *vier deistischen Formen* des *Niedergangs* übrig blieb, war der Glaube an Gott als Schöpfer und Wohltäter, dem der Mensch grenzenlose Dankbarkeit schuldete, der Glaube an eine allgemeine Vorsehung und der Glaube an ein Leben nach dem Tod mit Lohn und Strafe, das ebenfalls dem Wohl des Menschen diente, da es ihn motivierte, den Plan Gottes zu erfüllen. Das genügte aber nicht, um dem ausgrenzenden Humanismus Einhalt zu gebieten. Sobald die Welt entzaubert war, verlagerte sich „das Empfinden, Gott sei eine unentbehrliche Quelle unseres spirituellen und moralischen Lebens“⁴⁴. Während er früher der Garant dafür war, dass das Gute in einer Welt der Geister und der Bedeutung tragenden Kräfte triumphieren oder sich zumindest behaupten wird, wurde er jetzt „zum wesentlichen Ansporn jener ordnenden Kraft, durch die wir die Welt ent-

37 Vgl. ebd. 823–842.

38 Ebd. 400.

39 Ebd. 392.

40 Ebd. 393.

41 Ebd. 399.

42 Ebd. 395.

43 Ebd. 396.

44 Ebd. 400.

zaubern und sie unseren Zwecken nutzbar machen“⁴⁵. Daher schrumpfte die Verehrung Gottes darauf zusammen, dass man seine Ziele in der Welt erreicht.

„Bei zunehmendem Selbstvertrauen, das sich in der neuerdings aufkommenden, harmonischen und ökonomisch orientierten Ordnung spiegelt, erscheinen weder die Gnade noch die Kultivierung der göttlichen Kraft in unserem Inneren wirklich unentbehrlich. So ist Raum geschaffen worden für einen Wechsel, der dazu führt, dass die ordnende Kraft als etwas rein Innermenschliches aufgefasst wird.“⁴⁶

Freilich konnte Gott dem Menschen nach deistischer Auffassung immer noch helfen. Schon die Betrachtung seiner Güte im Spiegel seiner Werke konnte den Menschen inspirieren und ihm die Kraft geben, seinen Willen zu erfüllen. Aber nach dem allmählichen *Schwinden* der *Transzendenz* war nicht mehr klar, „warum die Betrachtung der Natur selbst nicht die gleiche inspirierende Kraft haben sollte, ohne dass überhaupt auf einen Schöpfer Bezug genommen wird“⁴⁷. So kam es, dass sich schließlich der ausgrenzende Humanismus durchsetzen konnte „und zwar nicht bloß als eine von einer winzigen Minderheit verfochtene Theorie, sondern als eine immer tragfähigere spirituelle Auffassung“⁴⁸. Obwohl um 1750 herum wirklich „ungläubige Menschen, wie man sie heute in großer Zahl kennt“ – also Menschen, die klar und bewusst den Glauben an Gott ablehnen –, „nicht sehr zahlreich“ waren⁴⁹, gab es von nun an eine echte weltanschauliche Alternative zum christlichen Glauben, die zunächst nur unter der Elite verbreitet war, spätestens jedoch im 20. Jahrhundert auch die Massen ergriff.

Das Aufkommen des ausgrenzenden Humanismus ist also nach Taylor nicht nur dem *Fortschritt der Wissenschaften* und *atheistischer Religionskritik*, sondern auch und nicht zuletzt einer *neuen moralischen Ordnung* geschuldet – nämlich der *Disziplinierung des Selbst*. Dem neuzeitlichen Wandel, wie auch dem kulturellen Wandel des 20. Jahrhunderts, liegt gemäß dieser Analyse neben einem Wandel des Menschenbildes (und in seiner Folge) ein Wandel der moralischen Ordnung zugrunde. Ändern sich moralische Landschaften, ändern sich auch Religion und die religiöse Haltung.

Losgelöst vom Versuch Taylors, die geschichtlichen Bedingungen darzustellen, die zum ausgrenzenden Humanismus geführt haben, lässt sich die gesamte Entwicklung jener Epoche im Nachhinein aus christlicher Sicht etwa wie folgt beurteilen.

„Habe den Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“, so lautete der Leitspruch der Aufklärung, wie Immanuel Kant (1724–1804) in seiner Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) verkündete. Zum echten Fortschritt der Aufklärung in der Zeit zwischen 1700 und 1800 gehört zweifelsohne der *Mut* des Menschen, sich auf bisher nicht dagewesene Weise seines *Verstandes*, besser seiner *Vernunft* als des umfassenden, übergeordneten Erkenntnisvermögens zu bedienen. Dieser Entschlossenheit verdankt die Menschheit etwa die rasante Entwicklung der Naturwissenschaften, größere persönliche Handlungsfreiheit, die allgemeinen Menschenrechte oder die religiöse

45 Ebd.

46 Ebd. 401.

47 Ebd.

48 Ebd.

49 Ebd. 385.

Toleranz. Der Mensch hat nicht nur gelernt, Verstand und Vernunft konsequent anzuwenden, sondern weiter zu entfalten. Laut Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ist die *geschichtliche Entfaltung* nicht nur mit der Einheit der Vernunft vereinbar, sondern ein *Grundzug der Vernunft selbst*. Auch darf nicht vergessen werden, dass theologisch betrachtet die menschliche Vernunft nicht bloß ein rein natürliches, sondern ein immer schon *übernatürlich erhöhtes* Vermögen der Erkenntnis und Einsicht darstellt, insofern sie zumindest anfanghaft und ansatzweise vom göttlichen Logos erleuchtet⁵⁰ und vom Heiligen Geist inspiriert ist. Der aufklärerische Fortschritt durch den Gebrauch der Vernunft bleibt *Fortschritt*, unbeschadet der Tatsache, dass die Aufklärer selbst, wie wir heute wissen, einem völlig unhaltbaren Fortschrittsoptimismus verfallen waren.

Indem in der Neuzeit die menschliche Vernunft zu sich kommt und sich entfaltet, wird sich der Mensch auch seiner *Autonomie* bewusst, das heißt seiner Fähigkeit, sich selbst in Freiheit zu bestimmen und sein Leben in der Welt sowie die Welt selbst frei zu gestalten. Diese Autonomie im Sinn der Selbstbestimmung des Menschen und der Eigengesetzlichkeit der Welt ist von Gott, dem Schöpfer, selbst gewollt. Sie bedeutet aber nicht Willkür und Verantwortungslosigkeit. Nach Kant ist der menschliche Wille vielmehr durch die praktische Vernunft gebunden, die ihm in Form des kategorischen Imperativs sagt, was er in moralisch wichtigen Situationen zu tun oder zu lassen hat. Für den Philosophen aus Königsberg war bekanntlich das moralische Gesetz, das der Mensch in seinem eigenen Inneren vorfindet und das inhaltlich dem entspricht, was religiöse Menschen vor allem mittels der Zehn Gebote als von Gott geboten und verboten erkennen, Gegenstand höchster Bewunderung.

Konkret sieht der Mensch in der Neuzeit die Autonomie seiner selbst und der Welt durch die Erfahrung bestätigt, dass er auch ohne göttliche Wunder in Wirtschaft, Wissenschaft, Politik und Kunst erfolgreich ist. Um beim Beispiel Taylors zu bleiben: Fällt eine Ernte besonders gut aus, liegt das an einer bestimmten Kombination günstiger innerweltlicher Bedingungen, etwa hochwertigem Saatgut, fruchtbarem Boden, besonders gedeihlichem Wetter oder besonderer menschlicher Pflege, nicht aber an einem besonderen Eingreifen Gottes.

Freilich sind dem Menschen in seiner Selbstbestimmung *Grenzen* gesetzt. Ihm ist es größtenteils nicht gegeben, die Gesetze und Bedingungen der Welt im Allgemeinen und der je eigenen Lebenswelt im Besonderen zu verändern. Die ihn „umgebende“ weltliche, menschliche und göttliche Wirklichkeit erlegen ihm auf, sich zu entwickeln – als Lebewesen körperlich und seelisch, als gemeinschaftliches Wesen kommunikativ und sozial, als Person geistig und geistlich. Ein sich in der Zeit entwickelndes Wesen zu sein, liegt, wie seine bloße Existenz, seiner freien Entscheidung voraus. Insbesondere ist ihm von Gott, seinem Schöpfer, das *letzte Ziel* seines Lebens vorgegeben, nämlich sich zu einem vollkommen liebenden Wesen zu entwickeln und als solches in ewiger Gemeinschaft mit Gott und den erlösten und vollendeten Mitmenschen in einer neuen, umgewandelten Welt zu leben. Darauf ist seine ganze Existenz ausgerichtet. Innerhalb dieses Rahmens besitzt er jedoch einen echten individuellen Spielraum, sich selbst zu bestimmen, sein Leben frei zu gestalten, seine Umgebung persönlich zu prägen. Er selbst entscheidet, ob und inwieweit er sich in seinem irdischen Leben dem vorgegebenen Ziel nähert oder von

50 Joh 1,9.

ihm entfernt. Er selbst bestimmt, auf welchem der vielen Wege, die ihm immer wieder offenstehen, er sich auf sein Ziel zubewegt.

Bei allen sonstigen Fehleinschätzungen und Fehlentwicklungen in und aus jener Epoche zählt neben dem mutigen Verstandes- und Vernunftgebrauch und der Entdeckung der Autonomie die *Rehabilitierung der menschlichen Natur* zu ihrem unbestreitbaren Fortschritt. Auch Taylor hält sie für einen wichtigen Strang der Aufklärung.⁵¹ Als Reaktion auf das religiöse Bewusstsein, die menschliche Natur sei völlig verdorben, und auf die damit einhergehende religiöse Furcht wurde in einer bis dahin ungewohnten Weise die „Unschuld“ der menschlichen Natur bejaht und betont.⁵² Sinnliches und speziell sexuelles Begehren wurde entweder als harmlos und moralisch „neutral“ oder als gute menschliche Kraft beurteilt.⁵³ Nur eine grundsätzlich positive Einschätzung wird aber dem christlichen Schöpfungsgedanken gerecht. Dass die „sexuelle Befriedigung etwa jetzt nicht mehr als Weg in die Hölle verdammt, sondern als eine der größten Freuden gesehen wird“ und die „normale Selbstliebe nicht mehr als Sünde, sondern als eigentliche Basis eines gesunden menschlichen Lebens“ gilt⁵⁴, war eine grundsätzlich begrüßenswerte Entwicklung. Sie sollte nur nicht, wie Taylor warnt, Teil einer *Subtraktionsgeschichte* werden, die da lautet: „Sobald die religiösen und metaphysischen Überzeugungen verschwunden sind, bleiben die normalen menschlichen Begierden übrig.“⁵⁵ Sie seien „die Basis unseres modernen Humanismus“ – „der Rest, der nach Abzug der falschen Mythen bleibt“.⁵⁶ Nach Taylor leiden alle Subtraktionsgeschichten dieser oder ähnlicher Art letztlich an der falschen Annahme, die Moderne mit all ihren naturwissenschaftlichen und anderen Entwicklungen ziehe das Verschwinden des religiösen Glaubens und Praktizierens, also Säkularität im zweiten Sinn, *zwangsläufig* nach sich. Echter neuzeitlicher Fortschritt bringt jedoch Religion, daran ist mit Taylor festzuhalten, keineswegs notwendig zum Verschwinden, wie die weitere Geschichte selbst schon zeigt. Vielmehr kann und soll er ihr helfen, sich selbst zu verbessern und besser zu verstehen.

Taylor zufolge wurde die Unschuld oder die Güte der menschlichen Natur einschließlich der Normalität des Begehrens in der Neuzeit nicht wiederentdeckt, sondern kam überhaupt erst durch die neue moralische Ordnung der Disziplinierung in den Blick. Zumindest als etwas Harmloses erweist sich das Begehren, insofern es „von der distanzierten Vernunft in Kanäle geleitet werden kann, die zu einer wohltätigen Ordnung führen“⁵⁷. Als etwas Gutes erscheint es sogar, wenn man ihm die Fähigkeit zuspricht, „sich spontan an eine Art von Agape anzupassen“, wenn sich Menschen also aus natürlichem Mitgefühl mit allen Menschen solidarisch wissen und für sie wohltätig sein wollen.⁵⁸ Mag diese Sicht der menschlichen Natur und des menschlichen Begehrens auch zu positiv sein, weil ebenfalls Laster wie beispielsweise Gier oder Zorn dazu gehören und Mit-

51 Vgl. Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 431.

52 Ebd. 391.

53 Vgl. ebd. 431–435.

54 Ebd. 431.

55 Ebd.

56 Ebd.

57 Ebd. 433.

58 Ebd. 434.

gefühl und Solidarität mit allen nicht einfach angeboren, sondern häufig nur das Ergebnis harter Arbeit an sich selbst sind, stellt doch der Humanismus mit seiner positiveren Bewertung der menschlichen Natur für Taylor eine „bedeutende Leistung“ und einen „Meilenstein der Menschheitsgeschichte“ dar.⁵⁹ Indem er *das eigene Innere* des Menschen als *neue Moralquelle* erschlossen hat, hat er nicht nur mit seiner neuen Innerlichkeit eine Alternative zu einer veräußerlichten Religion des Moralismus gebildet, sondern in der Menschheit die Entwicklung eines *Gefühls universeller Solidarität* vorbereitet. Denn von nun an ging die Solidarität über den engeren Kreis hinaus und bezog „mehr Menschen, ja sogar die ganze Menschheit in den Bereich des wohlthätigen Handelns ein“⁶⁰.

Was den neuzeitlichen Fortschritt angeht, sei auch noch einmal eigens auf die Ablehnung des strafrichterlichen Rahmens des Christentums hingewiesen. Im Namen der von Gott geschenkten und erleuchteten Vernunft haben Menschen in der Neuzeit begonnen, die unselige Vorherrschaft juristischen Denkens in der jüdisch-christlichen und damit auch der islamischen Tradition grundsätzlich infrage zu stellen und zurückzuweisen. Gott ist nicht in erster Linie (Straf-)Richter, auch wenn seine Gerechtigkeit nicht minder zu ihm gehört wie seine Barmherzigkeit. Insbesondere aber kommt der Mensch nicht in einem Gerichtssaal zur Welt, in dem er, bevor er etwas gesagt oder auch nur getan hat, bereits angeklagt und zum Tode verurteilt ist, und zwar nicht nur zu einem irdischen, sondern zu einem ewigen Tod, vor dem er nur durch schnellstmögliche Taufe bewahrt werden kann. Die Bibel kennt neben dem strafrechtlichen Strang noch viele andere Stränge, die besser geeignet sind, das Verhältnis von Gott und Mensch zu verstehen. Dieses Verhältnis sollte nicht primär in juristischen Kategorien wie „verdiente Strafe“, „Rechtfertigung“ und ähnlichem, sondern in personalen Kategorien wie „Liebe“ und „Treue“ gedeutet werden. In der Aufklärung hat man immerhin begonnen, diese Schlagseite des Christentums zu korrigieren, auch wenn sie noch lange nicht behoben ist.

Freilich greift aus christlicher Sicht der ausgrenzende Humanismus in seiner Deutung des Menschen und der Welt zu kurz. Bereits der providenzielle Deismus kannte keinerlei gnadenhaftes Wirken Gottes mehr. Er ging davon aus, dass der Mensch die von Gott gewollte Ordnung des gegenseitigen Vorteils ganz aus eigener Kraft herstellen könnte und deshalb seine Gnade überhaupt nicht mehr benötigen würde. Richtig war daran die Einsicht, dass Gott nicht quasi von außen nach Art einer innerweltlichen metaphysischen oder physikalischen Ursache in die natürliche, wirtschaftliche oder politische Ordnung eingreift. Das bedeutete jedoch keineswegs, dass er in der Welt nicht mehr schöpferisch und gnadenhaft wirkt. Im Gegenteil: Er wirkt ständig in der Welt. Wenn er auch keine äußeren Wunder wirkt, so wirkt er immer wieder ganz erstaunliche innere Wunder in Menschen.

Der ausgrenzende Humanismus sieht schließlich von der Bezugnahme auf eine Transzendenz ganz ab. Er deutet Mensch und Welt innerhalb eines rein immanenten Rahmens, der „eine *natürliche* im Gegensatz zu einer *übernatürlichen* Ordnung bildet – eine *immanente* Welt im Gegensatz zu einer möglichen *transzendenten* Welt“⁶¹. Innerhalb

59 Ebd. 434f.

60 Ebd. 435.

61 Ebd. 904.

dieses Rahmens entstehen dann, wie Taylor es ausdrückt, „abgeschlossene Weltstrukturen“, die als „tiefsitzende Bilder“ dem Transzendenten gegenüber abgeschlossen sind.⁶²

Die zu kurz greifende Deutung des immanenten Humanismus sollte aber Christen nicht dazu verleiten, den vielfachen *Fortschritt* der *Moderne* zu leugnen oder abzulehnen und ihre Religion im Gegensatz zur Moderne zu sehen. Das ist allerdings, wie Taylor in Erinnerung ruft, in erheblichen Teilen und auf bestürzende Weise geschehen.⁶³

„[Denn] dieses Bild, wonach der Glaube und die Moderne einander als Gegner gegenüberstehen, ist keine Erfindung der Ungläubigen. Ihm entspricht ein der humanistischen Welt feindlich gesinnter Strang des christlichen Denkens, der dieses Bild noch fördert. Man braucht nur an Pius IX. zu denken, der in seinem *Syllabus* von 1864 gegen alle Irrtümer der modernen Welt wettete, zu denen er auch die Menschenrechte, die Demokratie, den Gleichheitsgrundsatz und auch sonst praktisch alles rechnete, was der liberale Staat von heute verkörpert. Daneben gibt es auch noch andere, neuere Beispiele für diese Einstellung – nicht nur unter den Christen, sondern auch unter den gläubigen Anhängern anderer Religionen.“⁶⁴

Als neueres Beispiel für eine *antihumanistische* und *antimoderne Haltung* unter Christen kann auch die *einseitig negative* Beurteilung der kulturellen Revolution der 1960er Jahre gelten.

1.1.2.3 Die kulturelle Revolution in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts war also in Gestalt des ausgrenzenden Humanismus eine tragfähige Alternative zum Christentum aufgekommen.⁶⁵ Zur gleichen Zeit gab es eine Reihe von Reaktionen gegen diesen Humanismus und die Auffassung des menschlichen Lebens, die ihn hervorgebracht hatte. Das war der Anfang dessen, was Taylor den *Nova-Effekt* nennt: die sich ständig erweiternde „Skala neuer – teils religiöser, teils irreligiöser und teils schwer einzuordnender – Positionen“, die den Menschen zu Geboten standen.⁶⁶ Alle diese Entwicklungen fanden allerdings nur im Bereich der *sozialen Eliten* statt, und was die Ausbildung neuer Formen der Ungläubigkeit angeht, waren sie sogar auf die Bildungsschicht beschränkt. Dieser Prozess der *Alternativenpluralisierung* bei den Eliten spielte sich im ganzen 19. Jahrhundert ab, „und zwar je nach Gesellschaft in unterschiedlichem Tempo und in unterschiedlich getakteten Schüben“⁶⁷.

Nachdem sich in der Zeit der *Nova*, die im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert gipfelte, die dem Unglauben verfügbaren Alternativen vervielfacht hatten und reichhaltiger geworden waren, verbreiteten sie sich in der *Gesamtgesellschaft* im Zuge eines Vorgangs, den Taylor folgerichtig „Supernova“ nennt und der vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg

62 Ebd. 930.

63 Kap. 1.3.3.2.

64 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 952.

65 Vgl. Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 703.

66 Ebd.; vgl. 888.

67 Ebd. 703.

stattfind. ⁶⁸ In den 1960er Jahren kam es schließlich zu einem starken Niedergang christlichen Glaubens und kirchlicher Praxis, der jedoch in den USA weniger stark ausfiel als in manchen europäischen Ländern wie etwa Frankreich oder England. ⁶⁹

Durch die *kulturelle Revolution*, die die nordatlantische Zivilisation in dieser Zeit erlebt hat, haben sich die Bedingungen des Glaubens in den westlichen Gesellschaften „durch und durch verändert“ ⁷⁰. Es handelte sich um eine Revolution, welche die *Individuierung*, das heißt den Prozess der Selbsterkenntnis und Abgrenzung der eigenen Persönlichkeit von anderen, stark voranbrachte. Durch sie breitete sich neben dem moralisch-spirituellen und dem instrumentellen Individualismus noch ein *expressiver Individualismus* aus. Dieser Expressionismus war nach Taylor nichts völlig Neues. Er war eine Erfindung der Romantik des ausgehenden 18. Jahrhunderts. Die Romantiker wollten über die Moralität hinausgehen und durchs Spiel die menschliche Natur harmonisch verwirklichen. ⁷¹ Sie orientierten sich am Ideal der Schönheit und kritisierten von daher die Trennung des denkenden Verstandes „erstens von seiner eigenen Natur mit ihren Begierden [...]; zweitens von der Gemeinschaft, die daher zu zerfallen droht[e]; und drittens vom großen Lebensstrom der Natur“ ⁷². Schon während des gesamten 19. Jahrhunderts hatten intellektuelle und künstlerische Eliten nach einer „authentischen Lebens- oder Ausdrucksform“ gesucht. ⁷³ Neu war nun, dass sich diese Art der Selbstorientierung zu einem Massenphänomen entwickelte.

Zahlreiche Ursachen werden für diesen Wandel verantwortlich gemacht:

„der Wohlstand und die fortwährende Ausbreitung der Konsumentenhaltung; soziale und geographische Mobilität; Outsourcing und Downsizing seitens der Großkonzerne; neue Familienmuster, insbesondere die Zunahme der Haushalte mit zwei Einkommen und die daraus resultierende Überarbeitung und Erschöpfung; die Ausdehnung der Vorstädte, die bewirkt, dass viele Menschen an einem Ort wohnen, an einem anderen arbeiten und an einem noch anderen einkaufen; die immer dominantere Rolle des Fernsehens und sonstige Faktoren“ ⁷⁴.

Diesen Wandel einfach als „Ausbruch des reinen Egoismus oder als Hinwendung zum Hedonismus“ einzuschätzen, dürfte fehlgehen. Vielmehr breitete sich ständig eine Kultur der *Authentizität* aus. Damit meint Taylor eine Betrachtungsweise des Lebens, „wonach jeder seine eigene Art hat, sein Menschsein in die Tat umzusetzen, und wonach es wichtig ist, den eigenen Stil zu finden und auszuleben, im Gegensatz zur Kapitulation vor der Konformität mit einem von außen – seitens der Gesellschaft, der vorigen Generation oder einer religiösen oder politischen Autorität – aufgetroynierten Modell“ ⁷⁵. Einen solchen Standpunkt haben viele intellektuelle Künstler im 19. und 20. Jahrhundert

68 Ebd. 631.

69 Vgl. ebd. 705.

70 Ebd. 788.

71 Vgl. ebd. 530.

72 Ebd. 534.

73 Ebd. 788.

74 Ebd. 789.

75 Ebd. 792.

bereits vertreten. Aber erst in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg begann diese Ethik der Authentizität die allgemeine Einstellung der Gesellschaft zu prägen. Berücksichtigt man die Vorgeschichte dieser Ethik, „wird sichtbar, dass sie ihren Ort im Rahmen einer umfassenden Kritik des abgepufferten, disziplinierten und vor allem auf instrumentelle, rationale Kontrolle bedachten Selbst hat“⁷⁶, wie sie in der Romantik geübt wurde.⁷⁷

In den sechziger Jahren wurde die Gesellschaft der 1950er Jahre gezeißelt, „weil sie konformistisch war, Individualität und Kreativität zermalmte, zu sehr an der Produktion oder konkreten Resultaten interessiert war, Gefühl und Spontaneität unterdrückte und das Mechanische höher bewertete als das Organische“⁷⁸. Man rebellierte „für ein Leben, das sich Dingen mit innerem Wert widmet; gegen Privilegien und für Gleichheit; gegen die Unterdrückung des Körpers durch die Vernunft und für die Fülle der Sinnlichkeit. [...] Man hielt sich an Achsen der Kritik, die aus der Romantik stammten, und meinte, dass innere Gegensätze – etwa zwischen Gefühl und Vernunft – sowie soziale Gegensätze – etwa zwischen Studenten und Arbeitern – und Gegensätze zwischen Lebensbereichen – etwa zwischen Arbeit und Spiel –, wesentlich miteinander zusammenhängen.“⁷⁹

Nach Taylors Überzeugung hat dieser Wechsel „zwar offensichtliche Nachteile mit sich gebracht, ist aber alles in allem positiv zu bewerten“⁸⁰. Die moderne moralische Ordnung des *wechselseitigen Vorteils* dürfte gestärkt aus ihm hervorgegangen sein. Ideale wie Fairness und wechselseitige Achtung vor der Freiheit des anderen sind bei den jungen Menschen von heute so hoch angesehen wie eh und je.

„Offenbar geht die Ethik der Authentizität mit einem sanften Relativismus einher, der besagt: jeder darf tun, was er mag, und die ‚Werte‘ des jeweils anderen dürfen nicht kritisiert werden. Gerade dieser Relativismus basiert auf einer festen ethischen Grundlage – ja, er wird von ihr gefordert. Man sollte die Werte der anderen nicht kritisieren, weil sie genauso wie man selbst das Recht haben, ihr eigenes Leben zu führen. Intoleranz ist die Sünde, die nicht toleriert wird. Dieses Gebot geht offenbar aus der Ethik der Freiheit und des wechselseitigen Vorteils hervor.“⁸¹

Hinsichtlich der Verbindung zum Sakralen ordnet Taylor die neuen sozialen Vorstellungsschemas des expressiven Individualismus einem un- oder postdurkheimischen Ordnungstypus zu. Dem *neodurkheimischen* Ordnungsprinzip stellt Taylor einerseits das *paläodurkheimische* Ordnungsprinzip der „barocken“ katholischen Gesellschaften und andererseits neuere *postdurkheimische* Formen gegenüber, bei denen die spirituelle Dimension der Existenz vollständig vom Politischen gelöst ist. Hinsichtlich des Zusammenhangs zwischen *Religion* und *Staat* kennzeichnet er paläodurkheimische (katholische) und neodurkheimische („anglophone“) Gesellschaften so:

76 Ebd. 793.

77 Vgl. ebd. 532.

78 Ebd. 793.

79 Ebd.

80 Ebd. 800.

81 Ebd. 806f.

„Die Paläo-Phase entspricht einer Situation, in der das Gefühl der ontischen Abhängigkeit des Staats von Gott und höherer Zeit noch lebendig ist, auch wenn es durch Entzauberung und zweckrationale Gesinnung an Kraft verloren hat. In Neo-Gesellschaften hingegen ist Gott präsent, weil sein Plan im Mittelpunkt der Organisation solcher Gesellschaften steht. Es ist dieser Plan, über den wir uns als identifizierende gemeinsame Beschreibung unserer Gesellschaft einig sind und mit Bezug auf den wir von ‚politischer Identität‘ sprechen könnten.“⁸²

Mit den Ausdrücken „paläo-“, „neo-“ und „postdurkheimisch“ will Taylor idealtypisch Ordnungsprinzipien beschreiben, die „Stadien unserer historischen Entwicklung sind, wobei das dritte Stadium für unser eigenes Zeitalter immer prägender geworden ist“⁸³. So war die paläodurkheimische Situation etwa in einigen *katholischen* Ländern verwirklicht, wo das sakrale Element der Gesellschaft von der Kirche bestimmt und bedient wurde. Ohne dass es eine Alternative zu ihr gegeben hätte, hat die katholische Kirche Zugang zum Heiligen und zur Fülle verschafft und alle Bereiche des Lebens bestimmt. Bei der neodurkheimischen Ordnung hingegen, die Taylor gemäß nur in den Vereinigten Staaten vollständig realisiert ist oder war, gab es „in einer entzauberten *protestantischen* Umgebung nichts Sakrales im früheren Sinn, dem zufolge sich bestimmte Orte, Zeiten, Personen und Handlungen als solche von den profanen“ unterschieden hatten.⁸⁴ Zudem vermochte keine Kirche allein die Verbindung zwischen politischer Gesellschaft und göttlicher Vorsehung festzulegen und zu feiern, weil es mehrere verschiedene Kirchen beziehungsweise Konfessionen gab.

Während nun beim paläodurkheimischen Ordnungsprinzip galt, „dass man auch einer Kirche angehörte, die ihrerseits im Grunde die ganze Gesellschaft umfasste“⁸⁵, und man sich beim neodurkheimischen Prinzip für eine bestimmte eigene Konfession entschied, die den Gläubigen jedoch mit einer umfassenderen, weniger greifbaren „Kirche“ verband, geht die expressionistische Anschauung noch einen Schritt weiter. „Das religiöse Leben, die religiöse Praxis, an der ich mich beteilige, muss nicht nur von mir gewählt worden sein, sondern sie muss mich auch *ansprechen* – sie muss im Sinne meiner *spirituellen Entwicklung* deutbar sein.“⁸⁶ Innerhalb dieses neuen Systems gibt es demnach „keine notwendige Einbettung unserer Verbindung zum Sakralen in einen bestimmten umfassenden Rahmen ‚kirchlicher‘ oder staatlicher Prägung“⁸⁷. Wirklich wertvoll sind nun spirituelles Verständnis oder Empfinden, und das Gebot lautet: „Jeder folge seinem eigenen Weg der spirituellen Inspiration.“⁸⁸ Bei einer solchen „Auffassung der Stellung und des Wesens des Spirituellen ist der *Pluralismus* von vornherein angelegt; und dieser Pluralismus hält sich nicht an einen bestimmten theologischen Rahmen, sondern er

82 Ebd. 759.

83 Ebd. 813.

84 Ebd. 759 (H. d. V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgell].

85 Ebd. 810.

86 Ebd. 811 (H. d. V.).

87 Ebd. 812.

88 Ebd. 816.

ist *unbegrenzt*⁸⁹. Oder vielmehr, es gibt nur eine Grenze: „Mein spiritueller Weg muss den Weg der anderen respektieren; er muss dem Schadensprinzip gehorchen.“⁹⁰ Diesem Prinzip zufolge hat niemand das Recht, „sich um meines Wohls willen in meine Angelegenheiten einzumischen, sondern nur, um andere vor Schaden zu bewahren“⁹¹. Es wird also in einer *postdurkheimischen Situation* für die Spiritualität weder eine Kirche noch ein kirchliches oder gesellschaftliches Element vorausgesetzt. Damit steht das Spirituelle als solches nicht mehr in innerer Verbindung zur Gesellschaft.

Den Kern der gesamten *kulturellen Revolution* bildete die *Sexualmoral*. Die entsprechende Entwicklung hatte schon früher bei den kulturellen Eliten eingesetzt.

„In den 1960er Jahren griff sie dann auf alle Schichten über. Das war offensichtlich ein tiefgreifender Wandel. Die Relativierung von Keuschheit und Monogamie und die Erklärung, Homosexualität sei eine legitime Option – diese Veränderungen hatten gewaltige Auswirkungen auf die Kirchen, die diesen Fragen in den vorangegangenen Jahrhunderten große Bedeutung beigemessen hatten und von denen Frömmigkeit oft mit einer überaus strengen Sexualmoral gleichgesetzt worden war.“⁹²

Diese Veränderungen standen in völligem Widerspruch zu allen früheren Formen der Sexualethik, „denn die Stabilität der Ehe galt sowohl der Ethik der Volkstradition als auch der Ethik der christlichen Lehre als unverzichtbar“⁹³. In der frühen Neuzeit hatten sich außerdem einprägsame spirituelle Vorstellungen entwickelt, die bezeichnende Bilder von sexueller Reinheit einschlossen. Während nach mittelalterlicher Vorstellung die Todsünden des *Geistes* (Hochmut, Neid und Zorn) schlimmer waren als die Todsünden des *Fleisches* (Völlerei, Wollust und Faulheit), wurde im Laufe der katholischen Reformation „der Akzent zunehmend auf die Begierde gelegt, die dann als entscheidendes Hindernis der Heiligkeit galt“⁹⁴. So scheint die Moderne „den zugrunde liegenden Begriff der Reinheit vergeistigt und zum Hauptzugang unseres Wegs zu Gott gemacht zu haben (oder im gegenteiligen Fall zum Haupthindernis)“⁹⁵. Vor diesem Hintergrund wurde dann eine „Seelsorge der Angst“ getrieben.

Aus dieser Sichtweise ging nach Taylor eben das hervor, was man als „Moralismus“ bezeichnen könnte und in vielen Teilen der christlichen Kirche der Neuzeit vorherrschend gewesen ist: „In unserem spirituellen Leben wird einem bestimmten *Regelkatalog* größte Bedeutung beigemessen. Wir alle sollen uns Gott nähern, doch ein entscheidendes Stadium auf diesem Wege muss die Mindesterfüllung dieser Regeln sein. Wer sie nicht erfüllt, steht sozusagen nicht einmal an der Startlinie dieses ausschlaggebenden Rennens – er läuft gar nicht mit.“⁹⁶ Bei solch einer moralistischen Einstellung wird letztlich „alles Gewicht auf das gebotene Handeln und/oder den geforderten Glauben gelegt,

89 Ebd. 817 (H. d. V.).

90 Ebd.

91 Ebd. 807.

92 Ebd. 809.

93 Ebd. 828.

94 Ebd.

95 Ebd. 829.

96 Ebd. 831 (H. d. V.).

während die spirituelle Entwicklung vernachlässigt wird⁹⁷. Der Regelkatalog umfasste durchaus auch Sünden der Aggression, der Gewalttätigkeit oder der Ungerechtigkeit, war aber besonders streng, wenn es um sexuelle Dinge ging. „Sexuelles Fehlverhalten und Ungehorsam gegenüber der Kirche waren wohl die wichtigsten Bereiche, in denen automatische Gründe zur Verstoßung lauerten. Geschlechtliche Reinheit und Gehorsam spielten daher eine ganz hervorstechende Rolle.“⁹⁸

So konnte nicht ausbleiben, dass *kirchlicher Moralismus* und *Unterdrückung des Sexuallebens* mit der sich allmählich entfaltenden Moderne in Konflikt gerieten. „Die Betonung der Verantwortung des Einzelnen und der Freiheit verlief schließlich quer zu den Kontrollansprüchen der Geistlichkeit. Und die postromantischen Reaktionen gegen die disziplinären Regeln der Neuzeit – die Versuche, den Körper und das Gefühl zu rehabilitieren – schürten zu guter Letzt den Widerstand gegen die sexuelle Unterdrückung.“⁹⁹ In den 1960er Jahren kam es zu *vier Entwicklungen*, die mit den Bewegungen der Studierenden und der jungen Menschen generell zusammenhingen und von Taylor wie folgt beschrieben werden:

- Die *Rehabilitierung der Sinnlichkeit* als einer an und für sich positiven Sache wurde fortgesetzt und verstärkt.
- Die Entwicklung wurde intensiviert, das heißt: die *Gleichheit der Geschlechter* wurde bejaht, und insbesondere wurde das Ideal der von Gender-Rollen unabhängigen *Partnerschaftlichkeit* zwischen Männern und Frauen artikuliert.
- *Dionysischer*, ja gegen die Normen verstoßender Sex wurde allgemein als *befreiend* empfunden.
- Eine neue Auffassung der Sexualität als eines wesentlichen *Bestandteils* der *Identität* setzte sich durch.

Dank dieser zuletzt genannten Haltung wurde der sexuellen Befreiung nicht nur eine zusätzliche Bedeutung gegeben. Vielmehr wurde sie „auch zur Grundlage der Schwulenzbewegung und der Emanzipation einer ganzen Reihe früher geächteter Formen des Sexuallebens“¹⁰⁰. Die gesamte Entwicklung der Rehabilitierung des Körpers und der Sinnlichkeit sowie der Überwindung der Trennung von Geist und Körper und von Vernunft und Gefühl schlicht als Ausbruch von Hedonismus zu deuten, geht nach Taylor, wie gesagt, nicht an.

Eine grundsätzlich positive Bewertung der sexuellen Revolution und der Tatsache, dass mit ihr eine zusammenhängende Idealvorstellung verbunden war, sollte freilich auch nicht jene „schroffen Diskontinuitäten und Dilemmata, die dem Sexualleben des Menschen zusetzen“, übersehen lassen.¹⁰¹ Damit meint Taylor unter anderem: „die Unmöglichkeit, das Dionysische mit einer kontinuierlichen Lebensweise in Einklang zu bringen; die Schwierigkeit, das Sinnliche im Rahmen einer fortwährenden und wirklich

97 Ebd.

98 Ebd. 832.

99 Ebd. 833.

100 Ebd. 838.

101 Ebd. 839.

intimen Beziehung zu halten; die Unmöglichkeit, den Gender-Rollen völlig zu entrinnen¹⁰². Auch gehört zu dieser Revolution die Möglichkeit, „dass die positive Einstellung zur sexuellen Befreiung neue Formen der Verdinglichung und Ausbeutung der Frauen durch die Männer hervorbringt“¹⁰³.

Obwohl die sexuelle Revolution nicht nur befreiend war, sondern auch Gefahren in sich barg, hat sich die „moralische Landschaft“ derart verändert, dass *neue Formen* des *Zusammenlebens* gefunden werden müssen. Diese Formen können „nicht einfach die gleichen sein wie die Regeln der Vergangenheit, insoweit diese beispielsweise mit der Verunglimpfung des Sexuellen zusammenhängen, mit der Angst vor dem Dionysischen, festgesetzten Gender-Rollen oder der Weigerung, über Identitätsfragen zu diskutieren“¹⁰⁴. In dem Zusammenhang hält es Taylor für „eine Tragödie, dass die Regeln, welche die Kirchen den Menschen aufdringen wollen, immer noch an einem oder mehreren – und mitunter sogar allen – dieser Mängel kranken (oder zumindest zu kranken scheinen)“¹⁰⁵. So erweist sich heute wieder, dass die im 18. Jahrhundert erfolgte Gleichsetzung des göttlichen Willens mit vermeintlichen menschlichen Werten der Kontrolle und Disziplinierung als *starker Motor* der *Säkularisierung* fungiert und die Säkularisierung im Sinne des *Glaubensschwundes* vorantreibt. Die abstoßende Wirkung erreicht nun offensichtlich im Zeitalter der Authentizität mit seiner Populärkultur, die individuelle Selbstverwirklichung und sexuelle Erfüllung miteinander verknüpft, ihren Höhepunkt.

Mit Blick auf die *römisch-katholische Kirche* sieht Taylor „das Ironische an der Sache“, dass diese Entfremdung gerade zu der Zeit eintrat, da viele Merkmale des klerikalen Systems im Zuge des zweiten Vatikanums infrage gestellt wurden. Denn zweifellos „wurden der Klerikalismus und der Moralismus dort ebenso weitgehend verworfen wie der Primat der Angst“¹⁰⁶. Tatsächlich scheint der Vatikan, was den Bereich der Sexualität angeht, jedoch „derzeit den strengsten Moralismus beibehalten und keine Regeln abschwächen zu wollen“¹⁰⁷. In Taylors Augen liegt der Grundfehler römisch-katholischer Sexualmoral darin, dass man eine Auffassung von Sexualität für einige wenige Kleriker „für alle verbindlich machen wollte, indem man einen moralistischen Regelkatalog aufstellte, der eine bestimmte Form von Reinheit als Grundbedingung für das durch die Sakramente vermittelte Verhältnis zu Gott hinstellte“¹⁰⁸. Es gibt aber mehr Möglichkeiten, katholischer Christ zu sein, als sich „die Vorschriftenmacher im Vatikan“ oder „die Ideologen des Säkularismus“ bisher ausgemalt haben.¹⁰⁹ Solange das klerikale und moralistische Bild „die Szene dominiert, wird es im Zeitalter der Authentizität viele Bereiche geben, in denen es nicht leichtfällt, der christlichen Botschaft in ihrer von der katholischen Kirche übermittelten Form Gehör zu schenken“¹¹⁰.

102 Ebd.

103 Ebd.

104 Ebd.

105 Ebd. 839f.

106 Ebd. 840.

107 Ebd. 841.

108 Ebd.

109 Ebd. 841f.

110 Ebd. 842.

1.1.2.4 Die allen gemeinsame spirituelle Suche nach Fülle

Der ausgrenzende Humanismus im 18. Jahrhundert und die kulturelle Revolution im 20. Jahrhundert stellen zwei wesentliche, aber keineswegs die einzigen Gründe für die starke Säkularisierung westlicher Gesellschaften dar. Weiteren Faktoren, die zum Umbruch der religiösen Situation beigetragen haben, soll hier aber nicht mehr nachgegangen werden. Vielmehr soll im Zusammenhang der Kirche nun die wichtige Frage gestellt werden, wie diese ganze Entwicklung zu *deuten* ist.

Taylor selbst geht bei seiner Deutung des säkularen Zeitalters nicht vom *Glauben*, sondern vom *Erleben* aus. Er will in einem ersten Ansatz „Glauben und Unglauben nicht als konkurrierende *Theorien* behandeln, das heißt als Erklärungen, mit deren Hilfe sich die Menschen durch Bezugnahme auf Gott, etwas Naturgegebenes oder dergleichen Klarheit über Fragen der Existenz oder der Moral verschaffen wollen“¹¹¹. Vielmehr will er sein Augenmerk auf „die verschiedenen Formen des Erlebens“ richten, „die eine Rolle spielen, wenn man sein Leben auf die eine oder andere Weise begreift, also auf die innere Erfahrung des Lebens als gläubiger oder ungläubiger Mensch“.¹¹²

Auf der kognitiven Ebene der Glaubensüberzeugungen und der institutionellen Ebene der Kirche(n) oder der Religion(en) sind Menschen voneinander *getrennt*: Entweder sie sind religiös gläubig oder sie sind es nicht, entweder sie gehören einer Kirche oder Religion an oder sie gehören keiner an. Indem Taylor bei seiner Beurteilung der Säkularität beim Erleben ansetzt, geht er auf jene Ebene, die *tiefer* liegt als die religiöse Ebene und die Menschen nicht voneinander trennt, sondern *verbindet*, nämlich die *spirituelle Ebene*. Alle Menschen befinden sich – so die Voraussetzung – spirituell gesehen auf der Suche nach *Fülle*, alle streben nach innerer *Erfüllung*. Nach Taylor begreifen wir alle „unser Leben und/oder den Raum, in dem wir unser Leben führen, als etwas, das eine bestimmte moralisch-spirituelle Form aufweist. Irgendwo – in irgendeiner Tätigkeit oder in irgendeinem Zustand – liegt eine gewisse Fülle, ein gewisser Reichtum.“¹¹³ Jeder Mensch kennt *Orte*, *Tätigkeiten* oder *Zustände*, in denen „das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das [ist], was es sein sollte“¹¹⁴. Dabei kann es sich um einen „Ort der Belebung“ handeln, an dem man sich oft „tief bewegt, ja beseelt“ fühlt. „Vielleicht gibt es einfach Augenblicke, in denen die starken Empfindungen der Trennung, Verwirrung, Sorge oder Traurigkeit, die uns offenbar zermürben, zum Verschwinden oder miteinander in Einklang gebracht werden, sodass wir uns geeint fühlen und, plötzlich tatkräftig und voller Energie, vorwärtsstürmen.“¹¹⁵ Das Gefühl der Fülle kann schwächer oder stärker sein, kürzer oder länger anhalten:

„Mag sein, dass dieses Gefühl der Fülle etwas ist, das man nur für Augenblicke aus der Ferne wahrnimmt. Man spürt dann ganz eindringlich, was es mit dieser Fülle auf sich hätte, wenn man sich in diesem Zustand befände, beispielsweise im Zustand der Ruhe oder der Ganzheit, oder wenn man dazu fähig wäre, auf dieser Ebene der Integrität

111 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 18.

112 Ebd.

113 Ebd.

114 Ebd.

115 Ebd. 19f.

oder Großherzigkeit, der Hingabe oder Selbstvergessenheit zu handeln. Manchmal jedoch wird es Augenblicke der erlebten Fülle, der Freude und der Erfüllung geben, in denen wir das Gefühl haben, wirklich dort zu sein.“¹¹⁶

Diese und ähnliche Erfahrungen tragen dazu bei, einen Ort der Fülle zu bestimmen, an dem wir uns in moralischer oder spiritueller Hinsicht orientieren. Auch wenn alle Menschen Fülle erstreben, haben sie dabei ein unterschiedliches Bewusstsein oder Gefühl von ihrem *Bezugsgegenstand*. So orientieren sich Menschen etwa an „der Gegenwart Gottes, der Stimme der Natur, der alles durchströmenden Kraft oder der Harmonisierung von Trieb und Gestaltungsdrang in unserem Inneren“¹¹⁷. Positive spirituelle Erfahrungen dieser Bezugsgegenstände können dem Leben eine *Richtung* geben. Menschen wissen dann aus Erfahrung, dass sie, wenn sie in diese oder jene Richtung gehen, mehr Fülle erleben können. Allerdings ist dabei auch zu berücksichtigen, dass man zu dieser Fülle nur durch eine gewisse Leere gelangt beziehungsweise Leere und Fülle zwei Seiten ein und derselben Medaille sind.

Für Taylor sind nun religiöser Glaube und Nichtglaube vor diesem spirituellen Hintergrund nicht bloß als Überzeugungen, Theorien oder Glaubenssysteme, sondern auf angemessenere Weise als *Rahmen des Erlebens* zu verstehen. „Der offenkundige Grundgegensatz besteht hier darin, dass die Erklärung des Orts der Fülle aus der Sicht der Gläubigen eine *Bezugnahme auf Gott* verlangt, das heißt auf eine Instanz jenseits des Lebens und/oder der Natur des Menschen, während das bei Ungläubigen nicht der Fall ist.“¹¹⁸ Letztere werden „die Erklärung offenlassen oder Fülle im Sinne eines naturalistisch verstandenen menschlichen Potenzials deuten“¹¹⁹. Aufgrund ihrer anderen Überzeugungen machen Gläubige laut Taylor aber auch andere Erfahrungen als Ungläubige. „[Sie] haben oft oder typischerweise das Gefühl, dass die Fülle zu ihnen kommt, dass sie etwas ist, das sie entgegennehmen und das ihnen überdies im Rahmen einer Art persönlicher Beziehung zuteilwird – das sie von einem anderen Wesen empfangen, das lieben und schenken kann.“¹²⁰ Oft beinhaltet diese Erfahrung eine Praxis der Verehrung, des Gebets sowie der Barmherzigkeit und des Gebens. Nach Taylor herrscht hier also folgende Vorstellung: „Kraft oder Fülle werden im Rahmen einer Beziehung empfangen; der Empfangende erhält seine Kraft allerdings nicht ohne Weiteres im gegenwärtigen Zustand, sondern er muss dafür geöffnet, verwandelt und aus seinem Selbst befreit werden.“¹²¹

Ganz anders verhält es sich bei den nichtreligiösen Menschen der Neuzeit: „Die Kraft, zur Fülle zu gelangen, ist eine innere.“¹²² Sie wird in der kantischen Variante mit der *autonomen Vernunft* oder in der romantischen Variante mit *tiefsten Gefühlen, Instinkten* und *Intuitionen* des Menschen identifiziert. Beide Auffassungen wollen immanent bleiben, wie auch manche heutigen Formen der Postmoderne, die sich von beiden

116 Ebd. 18.

117 Ebd. 20.

118 Ebd. 23 (H. d. V.).

119 Ebd.

120 Ebd. 24.

121 Ebd.

122 Ebd.

neuzeitlichen Varianten distanzieren und die Taylor sehr kritisch folgendermaßen charakterisiert:

„Sie bestreiten, attackieren oder verhöhnen die Ansprüche der unabhängigen Vernunft, ohne jedoch eine äußere Quelle zu nennen, aus der Kraft zu empfangen wäre. Ihre Entschlossenheit, romantische Vorstellungen vom Trost im Gefühl oder in der wiedergewonnenen Einheit zu untergraben und zu leugnen, geht Hand in Hand mit ihrer Entschlossenheit, den Aufklärungstraum vom reinen Denken unter Beschuss zu nehmen. Und häufig scheinen Auffassungen dieser Art noch stärker darauf bedacht zu sein, ihre atheistischen Überzeugungen zu unterstreichen. Es geht ihnen darum, die Unheilbarkeit des Bruchs, des Fehlens eines Zentrums und die immerwährende Abwesenheit der Fülle herauszustreichen. Diese Fülle sei bestenfalls ein notwendiger Traum.“¹²³

Weil Gläubige moralisch-spirituelle Kraft und Fülle *außerhalb* oder *jenseits* ihrer selbst und der Natur suchen, machen sie nach Taylor auch andere spirituelle Erfahrungen als Ungläubige, die diese nur in der *immanenten Wirklichkeit* des eigenen Inneren oder der Natur suchen. „Es gibt eine Hinsicht, in der sich unsere gesamte Erfahrung verändert, wenn wir unsere Lebensführung nach dieser oder jener Spiritualität ausrichten. Aber dennoch sind wir uns heute im Klaren darüber, dass man das spirituelle Leben unterschiedlich führen kann.“¹²⁴ Je nachdem, ob der Ursprung der Kraft im transzendenten oder im immanenten Bereich vermutet und gesucht wird, unterscheidet sich für Taylor nicht nur die Erfahrung, sondern auch das *Empfinden* der Fülle. Gläubige Menschen können ihre Welt „ganz anders erleben“ als Menschen ohne Religion.¹²⁵ „Denn der Sinn ist“, so Taylor, „dem Erlebnis wesentlich, er ist ein Bestandteil des Erlebnisses.“¹²⁶

Hier ist freilich abweichend von Taylor und ihn ergänzend zu bedenken, dass das Transzendente eben nicht „außerhalb“ oder „jenseits“ des Immanenten liegt, sondern, wenn man es bildhaft ausdrücken will, als übernatürliches Licht die natürliche immanente Wirklichkeit durchdringt, also nicht „anderswo“, sondern *in* ihr zu finden ist. Auch suchen religiös Gläubige und Humanisten die Fülle nicht an ganz verschiedenen „Orten“. Vielmehr kennen beide als privilegierte spirituelle Quellen das *eigene Innere* und die *äußere Natur*. Daraus schöpfen sie spirituelle und moralische Kraft für ihr Leben und darin erleben sie Fülle. Begreift man spirituelle Erfahrung als gedeutetes spirituelles Erleben von Fülle und Kraft, machen religiös Gläubige und Ungläubige zwar unterschiedliche Erfahrungen mit ihrer Innerlichkeit und in der Natur, insofern sie sich in völlig anderen Deutungsrahmen bewegen. Während etwa Christen das eigene Innere als einen „Ort“ betrachten, an dem sie Inspiration vom Geist Gottes empfangen können, und die Natur für Schöpfung Gottes halten, deuten Humanisten rein immanent ihr Inneres als bloß menschliche Wirklichkeit und die Natur als Teil der Welt. Aber – das ist hier die These – sie erleben *dasselbe*, da die Deutung gegenüber dem Erleben zweitrangig ist. Das Wesentliche an der spirituellen Erfahrung ist nicht der weltanschauliche oder religiöse Ver-

123 Ebd. 27.

124 Ebd. 29.

125 Ebd. 35.

126 Ebd. 430.

ständnishorizont, sondern das unmittelbare Erleben oder Wahrnehmen der betreffenden Wirklichkeit selbst. Denn das – und nicht das Verstehen mittels bestimmter begrifflicher und gedanklicher Systeme – macht den *Kern* der Erfahrung aus. Um es an einem einfachen Beispiel zu verdeutlichen: Wenn ein Atheist, ein Daoist, ein Buddhist und ein Christ einen beschaulichen Waldspaziergang machen, erleben sie die Natur auf gleiche Weise, nämlich als Kraft und Fülle, auch wenn sie diese von vornherein und auch während des Erlebens selbst anders deuten oder deuten würden. Ganz Ähnliches gilt für die Innerlichkeit. Die Kunst der Spiritualität und der Kontemplation besteht ja eben darin, das Begreifen und Denken immer mehr loszulassen und zum Wahrnehmen und Erleben selbst vorzudringen, um bei ihm zu bleiben. Aus gnadentheologischer christlicher Sicht erleben deshalb auch Andersgläubige und Nichtgläubige im Innen und Außen die Gegenwart Gottes und seine Fülle mit, selbst wenn sie diese anders bezeichnen oder theoretisch leugnen.

In dem Zusammenhang sei nur als *ein* Beispiel auf den französischen Philosophen und atheistischen Mystiker André Comte-Sponville (geb. 1952) hingewiesen, der im Buch *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott* (2008) seine eigenen Erfahrungen und seine Deutung beschrieben hat. Ihm zufolge hat die Religion gegenüber dem Atheismus den Vorteil, Trauerbewältigung (etwa beim Tod nahestehender Menschen) und Rituale sowie eine starke Hoffnung auf Jenseitiges anbieten zu können. Auch könne die Gesellschaft als ganze nicht auf Religion im Sinne der Kommunion (d. h. des Verbundenseins) und des Bekenntnisses (d. h. der gemeinsam akzeptierten Überlieferung) verzichten. Sehr wohl könne aber das Individuum ganz ohne Religion leben, da es letztlich im menschlichen Leben um Liebe, Mitgefühl und Gerechtigkeit gehe, die unabhängig vom Glauben an Gott oder ein jenseitiges Leben sind. Comte-Sponville, der sich dazu bekennt, aus verschiedenen Gründen nicht an Gott zu glauben, deutet seine persönlichen mystisch-spirituellen Erfahrungen eines Unendlichen und Absoluten dementsprechend atheistisch und immanent. Wie er schreibt, hat er unter anderem das Mysterium der Welt, die Einheit mit der Welt, eine große Fülle und Gelassenheit, die Befreiung vom Ego sowie ein Gefühl der Ewigkeit erlebt. Entscheidend dafür, das Absolute spirituell erreichen zu können, ist, so lässt sich seine Erfahrung zusammenfassen, das Heraustreten aus dem egoistischen Ich.

Der grundlegende spirituelle Unterschied zwischen Christen und religiös nichtgläubenden Menschen besteht deshalb nicht notwendigerweise in der *Art und Weise*, wie sie Kraft und Fülle erleben, sondern vor allem in der *Anzahl* der „Orte“ oder Quellen, die ihnen für ihre Erfahrung zur Verfügung stehen. Während alle Menschen, sofern sie dafür offen sind und danach suchen, aus der Natur, im eigenen Inneren oder auch in anderen Bereichen wie der Kunst, besonders der Musik, moralisch-spirituelle Kraft schöpfen können, sind für Christen darüber hinaus vor allem die Bibel, und in ihr besonders die Evangelien, und das gemeinsame Feiern des Gottesdienstes unerschöpfliche Quellen für die spirituelle Erfahrung von Licht und Trost, Fülle und Kraft. Das Spirituelle ist also einerseits die Dimension, die religiös Gläubige und Ungläubige zutiefst miteinander verbindet, insofern sich alle Menschen nach innerer Erfüllung ihres Lebens sehnen und diese auch an bestimmten „Orten“ finden können. Es ist aber andererseits auch die Dimension, in der sich zeigt, dass es in christlichen oder allgemeiner gesagt religiösen Lebensformen *mehr und andere Möglichkeiten* des Erlebens von Fülle gibt, als das bei atheistischen Lebensformen der Fall ist.

1.1.2.5 Religion heute

In den letzten Jahrhunderten haben also, wie Taylor resümiert, die religiösen Formen in westlichen Gesellschaften einen *doppelten Rückschlag* erlitten: „einerseits eine Schwächung der mit einer ausgeprägten National- oder Minderheitenidentität verbundenen Kirchen, andererseits eine Entfremdung von vielen Bereichen der Ethik und des Stils der Autoritätsausübung dieser Kirchen“¹²⁷. Das bedeutet jedoch keineswegs, dass das spirituelle oder religiöse Streben des Menschen nachgelassen hat.¹²⁸ Viele junge Menschen folgen nach der expressiven Revolution mit ihrer veränderten Sexualethik „sozusagen ihrem eigenen spirituellen Instinkt“¹²⁹. Sie suchen „ein unmittelbares Erlebnis des Heiligen“ und streben „nach mehr Direktheit, Spontaneität und spiritueller Tiefe“.¹³⁰ Sie versuchen ihren eigenen Weg und sich selbst zu finden, indem sie eine Form der Einheit und Ganzheit des Ichs anstreben.

„Gegen die einseitige Vorherrschaft der Vernunft [besser des Verstandes] wollen sie dem Gefühl ebenso Platz verschaffen wie dem Körper und seinen Freuden, denen im Rahmen der disziplinierten, instrumentellen Identität nur eine untergeordnete und oft von Schuldgefühlen befrachtete Stellung zugebilligt wurde. Der Akzent liegt auf Einheit, Integrität, Ganzheit und Individualität. In der Sprache dieser Suchenden ist oft von ‚Harmonie, Gleichgewicht, Strömen, Integration, Einheit und Ausgewogenheit‘ die Rede.“¹³¹

Die Suche ist dabei von einer Kultur oder Ethik der Authentizität geprägt: „Ich selbst muss meinen Weg zur Ganzheit und zur spirituellen Tiefe finden.“¹³² Im Brennpunkt stehen daher das Individuum und sein Erleben. „Die jeweilige Spiritualität muss dieses Erleben ansprechen.“¹³³

Oft wird die Art der Suche von denen, die sich darauf einlassen, als *Spiritualität* bezeichnet und der *Religion* gegenübergestellt. „Dieser Gegensatz reflektiert die Ablehnung der ‚institutionalisierten Religion‘, also der Autoritätsansprüche der Kirchen, die es als ihre Aufgabe ansehen, die Suche zu verhindern oder innerhalb festgelegter Grenzen zu halten und vor allem einem bestimmten Verhaltenskodex vorzuschreiben.“¹³⁴ Viele Menschen, die sich für einen solchen spirituellen Weg entscheiden, „fühlen sich von dem Moralismus und dem Regelfetischismus der Kirchen abgestoßen“¹³⁵. Sie verbinden mit Religion *Doktrin* und *Tradition*, mit Spiritualität hingegen *inneres Gefühl*.¹³⁶ Immer mehr von ihnen wenden sich deshalb von der Religion ab und sind außerhalb der großen Kirchen auf spiritueller Suche.

127 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 843.

128 Vgl. ebd. 861.

129 Ebd. 845.

130 Ebd.

131 Ebd. 846.

132 Ebd. 847.

133 Ebd.

134 Ebd.

135 Ebd. 850.

136 Vgl. ebd. 848.

Während für Taylor das Streben nach innerer Erfüllung wesentlich für Spiritualität ist, gehört zum Wesen von Religion ein *dreidimensionaler Transzendenzbezug*. *Erstens* ist der Mensch nach religiöser Überzeugung auf einen Wert bezogen, „der höher ist als das menschliche Gedeihen und der über dieses Gedeihen hinausgeht“¹³⁷. Im Fall des Christentums kann man diesen Wert als *Agape* begreifen, als die Liebe Gottes zu uns, an der wir durch seine Kraft teilhaben können und die uns die Möglichkeit einer *Verwandlung* über bloß menschliche Vollkommenheit hinaus gibt. Eine solche Vorstellung macht aber *zweitens* nur Sinn innerhalb des Glaubens an eine höhere Macht, im Fall des Christentums an den *transzendenten Gott*. *Drittens* setzt die christliche Vorstellung einer möglichen Transformation durch *Agape* voraus, dass unser Leben über die Grenzen seiner natürlichen Spanne zwischen Geburt und Tod hinausgeht, unser Leben also *weiterreicht* als *dieses Leben*.

Wiederum hieße es nach Taylor viel zu kurz zu greifen, wollte man die sich im Zeitalter der Authentizität abzeichnende neue Spiritualität wegen ihres Subjektivismus und ihrer Konzentration auf das Ich als rein immanente Suche abtun. Zwar gibt es Bewegungen die sich, wie die „Human-Potential-Bewegung“ einschließlich der von Norman Vincent Peale in der Nachkriegszeit verkündeten „Kraft positiven Denkens“, stark auf das Immanente konzentrieren.¹³⁸ „Aber diese Betrachtungsweise verfehlt einen großen Teil der spirituellen Realität unserer Zeit. Wenn man die neue Form der spirituellen Suche als Schritt in Richtung Immanenz hinstellt, verwechselt man sie mit einer Tendenz, die schon sehr viel länger besteht und praktisch die ganze Neuzeit durchzieht.“¹³⁹ Doch gibt es heute auch innerhalb der als „New Age“ bezeichneten Spiritualität viele Suchende, die mehr anstreben, die sich zunächst auf die Entwicklung des eigenen Ichs beschränken, um sodann ihr Ungenügen daran zu spüren und dann mehr erreichen wollen. Ihre Spiritualität unterscheidet sich insofern von der „subjektivistischen Durchschnittskultur des Wohlergehens“, als sie „generell darüber hinauszugehen bestrebt“ sind.¹⁴⁰ Es geht deshalb nicht an, zwischen dem Streben nach Ganzheit und dem Streben nach Transzendtem oder Heiligkeit einen, wie Taylor sagt, „Fundamentalgegensatz“ aufbauen zu wollen, zumal viele, die nach Einheit, Integrität, Ganzheit und Individualität streben, sogar ausdrücklich von einer „Quelle des Sinns“ sprechen, „die letztlich über das diesseitige Leben hinausgeht“ und der man „Beachtung schenkt und Gehorsam entgegenbringt“.¹⁴¹

Taylor zufolge gibt es „ein Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen Formen der Religion oder Spiritualität, nämlich einerseits denen, die der Autorität eine Vorrangstellung zubilligen und heutigen Formen der Suche daher mit Argwohn und Feindseligkeit begegnen, und andererseits denen, die sich auf eine solche Suche eingelassen haben und die auf ihrem Weg vielleicht – aber vielleicht auch nicht – die eine oder andere Art von Autorität anerkennen werden“¹⁴². Letztere kann man der neuzeitlichen Strömung des *from-*

137 Ebd. 45; vgl. 851.

138 Ebd. 848f.

139 Ebd. 849.

140 Ebd. 851.

141 Ebd. 850f.

142 Ebd. 852.

men Humanismus zuordnen, zu der Persönlichkeiten wie Ignatius von Loyola, der französische Bischof Fénelon oder Franz von Sales zu zählen sind.

Die humanistische Religiosität ging davon aus, „dass wir dazu imstande sind, den Schwung in Richtung Gott, auf den wir bauen können, und den Samen, den wir nähren können, in unserem eigenen Inneren zu finden“¹⁴³. Bei Ignatius war sie in seiner Unterscheidung zwischen Trost und Trostlosigkeit, zwischen dem inneren Gefühl der Freude und seinem Gegenteil, hervorgetreten.¹⁴⁴ Im 17. Jahrhundert stieß sie mit der hyperaugustinischen Religiosität des äußeren Verhaltens und des Moralismus zusammen, in der nicht das „Gefühl einer inneren und äußeren Güte der Natur“, sondern das ihrer Schlechtigkeit vorherrschte.¹⁴⁵ „Die Auseinandersetzungen, an die man dabei sogleich denkt, waren die Kämpfe zwischen Jesuiten und Jansenisten“, die sich nicht nur hinsichtlich ihres lehrmäßigen, politischen und strategischen Standpunkts, sondern auch hinsichtlich ihrer Grundeinstellung zum geistlichen Leben unterschieden.¹⁴⁶

„Für die frommen Humanisten bestand ihr Hauptziel darin, in ihrem Inneren die Gottesliebe zu kultivieren (um den entscheidenden Ausdruck zu gebrauchen, den Franz von Sales – eine der Gründerfiguren dieses Jahrhunderts – geprägt hat). Das bedeutete, dass sie bereit waren, den ersten Regungen dieser Liebe in ihrem Inneren zu vertrauen, und dass sie sich vornahmen, einen bereits erkennbaren Keim zu fördern.“¹⁴⁷

Doch nicht alle waren bereit, den inneren Eingebungen bezüglich des Weges, den man einschlagen sollte, zu vertrauen.

„Die Gegner des frommen Humanismus hatten starke Einwände gegen das Vertrauen, das die Anhänger dieser Bewegung offenbar in die eigenen Eingebungen zu setzen bereit waren. Wie konnten sündige Menschen sich dergleichen anmaßen? Solche Eingebungen konnten ja die Quelle endloser Selbsttäuschungen sein. Nötig war etwas Äußeres, woran man sich halten konnte: eine Autorität jenseits des eigenen Gefühls für die Richtung, in der Gott zu finden war. Das mochte die Bibel sein oder die Autorität der Kirche.“¹⁴⁸

Nach Taylors Überzeugung bleiben diese beiden Richtungen bis heute die Basis für zwei verschiedene Arten religiösen *Empfindens*. „Die eine liegt den neuen Formen der spirituellen Suche zugrunde, die andere der vorgängigen Option für eine Autorität, die eine solche verhindert.“¹⁴⁹

Obwohl zwischen einer Spiritualität der *Suche* und einer Spiritualität der *gebieterischen Autorität* ein gewisser Gegensatz besteht¹⁵⁰, sollten beide nicht zu Extrempositionen stilisiert werden: „entweder zum Glauben an eine gebieterische Autorität oder zum

143 Ebd. 390.

144 Bd. 1, Kap. 3.5.1.

145 Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, 391.

146 Ebd. 852.

147 Ebd.

148 Ebd. 853.

149 Ebd. 854.

150 Vgl. ebd. 866.

Glauben an sich selbst – man misstraut sich selbst völlig oder man vertraut sich rückhaltlos“¹⁵¹. Zwischen beiden Extremen gibt es laut Taylor etliche Alternativen, und ein großer Teil des spirituellen beziehungsweise religiösen Lebens ist heute in diesem mittleren Bereich zu finden.

In dieser neuen spirituellen Landschaft wird von (nahezu) allen begrüßt, dass Schranken zwischen verschiedenen religiösen Gruppen niedergerissen und Gettomauern abgebaut wurden, wo es dergleichen gab. Die Kehrseite dieser Entwicklung ist allerdings „ein gewisser Niedergang“¹⁵². So hat die Zahl derjenigen, die angeben, Atheisten, Agnostiker oder religionslos zu sein, in vielen Ländern zugenommen. Jedoch ist auch die Skala der Zwischenpositionen größer geworden: „Viele Menschen praktizieren zwar keine Religion, geben jedoch an, einer Konfession anzugehören oder an Gott zu glauben.“¹⁵³ Außerdem hat sich die Skala der Glaubensmöglichkeiten vergrößert: „Es gibt weniger Menschen, die an einen persönlichen Gott zu glauben behaupten, aber mehr, die an einer unpersönlichen Kraft festhalten.“¹⁵⁴ Es hat also die Zahl derjenigen zugenommen, deren religiöse Überzeugungen sich außerhalb der christlichen Orthodoxie bewegen. „Darüber hinaus machen sich immer mehr Menschen Standpunkte zu eigen, die früher als unhaltbar gegolten hätten. Manche halten sich zum Beispiel für Katholiken, obwohl sie eine Reihe entscheidender Dogmen nicht akzeptieren; andere verbinden Christentum und Buddhismus miteinander; wieder andere beten, ohne sicher zu sein, dass sie an etwas glauben.“¹⁵⁵ Auf diese Weise hat die „enge normative Verbindung zwischen einer religiösen Identität, dem Glauben an bestimmte theologische Lehrsätze und einer eingebürgerten Praxis“ bei zahlreichen Menschen ihre Gültigkeit verloren.¹⁵⁶ „Viele von ihnen sind damit beschäftigt sich eine eigene Einstellung zurechtzuzimmern.“¹⁵⁷ Alle diese Phänomene sind für Taylor Konsequenzen der expressionistischen Kultur und ihrer Auswirkungen auf unsere Welt.

Die ganze Entwicklung lässt sich „gewissermaßen als Rückzug des Christentums deuten“, wobei Taylor unter Christentum eine Zivilisation versteht, „in der Gesellschaft und Kultur zutiefst vom christlichen Glauben geprägt sind“.¹⁵⁸ Obwohl die westlichen Gesellschaften in historischer Hinsicht für immer christlich beeinflusst bleiben, fühlen sich immer weniger Menschen „durch eine starke politische Identität, Gruppenzugehörigkeit oder das Gefühl der Bewahrung einer sozial unentbehrlichen Ethik“ zum Glauben hingezogen oder an ihren Glauben gebunden.¹⁵⁹ „Dieser Rückzug ist ein erschütternder Vorgang, wenn man bedenkt, welche Vorstellung sich die christlichen Kirchen noch vor nicht allzu langer Zeit von ihrer Aufgabe machten. So hatte etwa die katholische Kirche das Ziel, der ganzen Gesellschaft eine gemeinsame religiöse Heimat zu geben (und Ähn-

151 Ebd. 855.

152 Ebd. 856.

153 Ebd. 857.

154 Ebd.

155 Ebd.

156 Ebd.

157 Ebd. 858.

158 Ebd. 859.

159 Ebd. 859f.

liches galt für die mehrere Konfessionen übergreifende ‚Kirche‘ pluralistischer protestantischer Gesellschaften).¹⁶⁰

Nimmt man mit Taylor an, dass mit einem Desinteresse an Religion nicht einfach ein Desinteresse an Spiritualität einhergeht, gibt es im Westen im Grunde immer mehr Menschen, die „Spiritualität ohne Religion“ praktizieren, das heißt ein spirituelles Leben führen, „das einen gewissen Abstand zur Disziplin und Autorität der Konfessionen [oder Kirchen] hält“. ¹⁶¹ Diesem westlichen Phänomen entspricht etwa in Russland das Phänomen der „Minimalreligion“, bei der eine Spiritualität „nicht in der Kirche, sondern im unmittelbaren Umkreis des Betreffenden – also im Rahmen der Familie und der Freunde – gelebt wird“. ¹⁶² Nicht selten treten dort Menschen, die von dieser Form der Spiritualität ausgehen, schließlich in eine Kirche ein, behalten aber etwas von ihrer ursprünglichen Einstellung bei.

Auch ist die religiöse oder spirituelle Identität vieler Menschen, wie es scheint, „nach wie vor durch religiöse Formen bestimmt, von denen sie sich normalerweise völlig fernhalten“¹⁶³. Menschen können an einer Transformationsperspektive, das heißt am Glauben an eine religiöse Verwandlung festhalten, ohne sich in ihrem Handeln danach zu richten. Es scheint so etwas wie eine „stellvertretende Religion“ zu geben. „Gemeint ist die Beziehung mancher Menschen zu einer Kirche, die sie zwar in gewissem Sinne schätzen, von der sie sich aber dennoch fernhalten. Sie wollen, dass es diese Kirche gibt, teils weil sie die Erinnerung an Früheres bewahrt, teils weil sie einem künftigen Bedürfnis entgegenkommen“ oder angesichts kollektiver Katastrophen eine „Quelle des Trosts und der Orientierung“ sein kann.¹⁶⁴

Nach Taylors Einschätzung werden auch in Zukunft viele ihr spirituelles Zuhause in den Kirchen finden, auch in der katholischen Kirche. Denn die „durchs Sakramentale oder durch eine gemeinsame Praxis hergestellten Verbindungen spielen in der modernen Welt offenbar immer noch eine bedeutende Rolle“¹⁶⁵. Auch wenn der neue Rahmen eine ausgeprägt individualistische Komponente hat, heißt das doch nicht unbedingt, „dass auch der Inhalt individuierend ist. Viele Menschen werden sich überaus starken religiösen Gemeinschaften anschließen, denn das ist der Ort, an den sie von ihrem spirituellen Empfinden geführt werden.“¹⁶⁶

Wie Taylor schon in seinem Werk *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart* (2002) dargestellt hatte, ist Religion für ihn wesentlich eine *gemeinschaftliche* Angelegenheit. Zwar hält auch er – wie William James, mit dessen religionspsychologischem Werk *Die Vielfalt der religiösen Erfahrung* (1902) er sich hundert Jahre später kritisch auseinandersetzt hat – die *persönliche religiöse Erfahrung* für den *Kern* der *Religion*. Das erlaubt es aber ihm zufolge nicht, Religion auf religiösen Individualismus und religiöse Innerlichkeit zu verengen und alles kollektive religiöse Leben als uneigentlich auszuschließen. Religiöse Erfahrung

160 Ebd. 859.

161 Ebd. 895.

162 Ebd. 893f.

163 Ebd. 870.

164 Ebd. 872.

165 Ebd. 862.

166 Ebd.

selbst ist durch *Gemeinschaft* vermittelt, durch sie bestärkt und auf sie bezogen. Gewisse religiöse Gefühle kann man nicht allein haben.

Einen Grund dafür, weshalb die ausgeprägt kollektiven Optionen ihre Anhänger nicht verlieren werden, sieht Taylor „in der fortwährenden Bedeutung der Feste“¹⁶⁷. Wie bei Wallfahrten, Massenversammlungen wie den Weltjugendtagen oder in Taizé, aber auch bei „Rockkonzerten, Raves und dergleichen mehr“ zu beobachten ist, suchen die Menschen „nach wie vor jene Augenblicke der Verschmelzung, die uns aus dem Alltag herausreißen und mit etwas Jenseitigem in Verbindung bringen“.¹⁶⁸ Während die erstgenannten Veranstaltungen offensichtlich auf etwas Transzendentes ausgerichtet sind, scheinen die letztgenannten unter die Kategorie des Nichtreligiösen zu fallen. „Dennoch passen auch sie“, so Taylor, „nicht recht zur säkularen, entzauberten Welt. Da sie uns im gemeinsamen Handeln oder Empfinden zusammenbringen und uns dadurch aus dem Alltag herausreißen, lösen sie oft das Gefühl aus, wir stünden mit etwas Größerem in Verbindung – einerlei, wie man das letztlich erklären oder begreifen möchte.“¹⁶⁹ So kann auch bei profanen Festen das „Transzendente in unser Leben eindringen“, auch wenn dieses Leben ansonsten „ganz im Sinne einer immanenten Ordnungsvorstellung organisiert ist“.¹⁷⁰

Im letzten halben Jahrtausend hat sich, so fasst Taylor zusammen, das westliche Christentum stetig in Richtung *persönlicherer* und *engagierterer Formen* der religiösen Frömmigkeit und Praxis bewegt.

„Die Spiritualität der Suche, die wir heute vor uns haben, ließe sich als jene Form deuten, die diese Entwicklung im Zeitalter der Authentizität annimmt. Derselbe langfristige Trend, der zunächst den disziplinierten, bewussten, engagierten und individuellen Gläubigen – also Calvinisten, Jansenisten, frommen Humanisten, Methodisten – und später den ‚wiedergeborenen‘ Christen hervorgebracht hat, hat jetzt den suchenden Pilger, der seinen eigenen Weg erkennen und beschreiten will, auf der Bildfläche erscheinen lassen.“¹⁷¹

Laut Taylor stehen wir „jedenfalls erst am Anfang eines neuen Zeitalters der religiösen Suche, deren Ergebnis niemand vorhersehen kann“¹⁷².

1.1.2.6 Fazit

In seiner Groß Erzählung misst der kanadische Philosoph, so lässt sich im Rückblick festhalten, dem *Wandel der moralischen Ordnung* eine hohe Bedeutung für die veränderte religiöse Situation bei. Als der Mensch in der Neuzeit sich selbst und seine Kräfte neu entdeckt, ändert sich seine Moral. Durch *Disziplinierung* seines *Selbst* sucht er von nun an seine weltlichen Aufgaben zu bewältigen. Der offenkundige Erfolg führt zu einem *providenziellen Deismus*, bei dem Gott und seine Gnade immer entbehrlicher zu werden schei-

167 Ebd. 863.

168 Ebd.

169 Ebd. 864.

170 Ebd. 865.

171 Ebd. 891.

172 Ebd. 895.

nen. Es kommt aber im Zuge der neuen moralischen Einstellung auch eine *moralistische Religiosität* des äußeren Verhaltens auf, die die religiöse Innerlichkeit vernachlässigt. Beide Strömungen, Deismus und Moralismus, begünstigen die Entstehung des *ausgrenzenden Humanismus* und damit des *modernen Atheismus* und *Agnostizismus*. So gesehen ist etwa die klassische Religionskritik des 19. Jahrhunderts, für die vor allem Ludwig Feuerbach (1804–1872), Karl Marx (1818–1883) und Friedrich Nietzsche (1844–1900) stehen, weniger als Grund für heutige Religionslosigkeit denn selbst als Folge und Ausdruck eines gewandelten Bildes vom Menschen und einer gewandelten Moral zu verstehen.

Auch die *kulturelle Revolution* im 20. Jahrhundert lässt sich auf einen durch veränderte wirtschaftliche und gesellschaftliche Verhältnisse ausgelösten Wandel des *Selbstbildes* zurückführen. Dabei reichte die Wiederentdeckung der Fantasie, der Kreativität, des Gefühls, der Sinnlichkeit und anderer Kräfte sowie die grundsätzlich positive Bewertung der menschlichen Natur einschließlich der Sexualität in die Romantik und noch weiter in die Neuzeit zurück. Zusammen mit wissenschaftlichen Entwicklungen besonders in der Psychologie (Sigmund Freud, Otto Gross, Wilhelm Reich, Alfred Kinsey, Herbert Marcuse, Masters und Johnson) und der pharmakologischen Entwicklung der Antibabypille war das der Boden, auf dem sich die sexuelle Revolution und die Veränderung der Sexualmoral vollzog und mit der sich wiederum die Hoffnung auf gesellschaftliche Veränderung verband. Der Wandel der Moral zog einen Wandel der religiösen Situation im Sinne eines *Säkularisierungsschubs* nach sich. Obwohl insbesondere bei geschichtlichen Entwicklungen niemals Monokausalität vorliegt, könnte man grob vereinfachen und sagen: Nicht die Religion hat in den zurückliegenden Jahrhunderten die Moral bestimmt, sondern umgekehrt die Moral die Religion. Dem Wandel der religiösen und spirituellen Landschaft ging ein Wandel der moralischen Landschaft voraus. Der Veränderung der religiösen Haltung liegt eine Veränderung der moralischen Haltung zugrunde, und dieser wiederum eine Veränderung der Einstellung des Menschen zu sich selbst.

Da sich das Rad der Geschichte nicht zurückdrehen lässt und sich Entwicklungen, die die Mehrheit der Menschen in den westlichen Gesellschaften als echten Fortschritt schätzt, nicht rückgängig machen lassen, sollte die Kirche das Entstehen des gegenwärtigen *säkularen Zeitalters* der *Authentizität* nicht bedauern oder gar bejammern, sondern als solches annehmen und als Chance begreifen, alles zu prüfen und das Gute daran in ihre eigene Lehre und Praxis zu integrieren.¹⁷³ So könnte sie aus Taylors Großerzählung etwa die folgenden Lehren ziehen.

Ein spiritueller Ansatz zur Beurteilung der religiösen beziehungsweise kirchlichen Situation kann Christen dazu befreien, statt vorrangig auf das, was Gläubige und Ungläubige *trennt*, auf das zu schauen, was sie alle auf einer tieferen Ebene *verbindet*, nämlich das *spirituelle Sehnen* und *Streben* nach innerer Erfüllung, Ganzheit, Einheit, Integrität und Individualität. Der Schwund religiösen Glaubens und Praktizierens, also Säkularität im zweiten Sinn, kann die Kirche ermahnen, statt sich auf Nebenschauplätzen zu verlieren, auf ihr *Kerngeschäft* zu besinnen, das heißt Menschen im Sinne des *Evangeliiums* anzuleiten, wie sie Jesus Christus kennenlernen und zu ihm und zu Gott eine lebenslange persönliche Beziehung aufbauen können. Das spirituelle Grundbedürfnis

173 Vgl. 1 Thess 5,21.

aller Menschen kann sie ermutigen, sich auf ihre eigene *spirituelle Kernkompetenz* zu konzentrieren, und den Menschen – sei es einzelnen in Exerzitien, sei es gemeinschaftlich im gottesdienstlichen Feiern – spirituelle Erfahrung, sprich *Gotteserfahrung* zu ermöglichen, ohne dabei andere religiöse oder spirituelle Institutionen als Konkurrenten zu empfinden.

Angesichts der unumkehrbaren neuzeitlichen Entwicklung und der heute vorherrschenden Kultur der Authentizität ist Kirchenleitung ganz allgemein gut beraten, statt Regeln und den Gehorsam gegenüber kirchlicher Autorität einzuschärfen, auf die *Mündigkeit* und *Selbständigkeit* der Gläubigen zu setzen; statt religiöse Äußerlichkeit, religiöse *Innerlichkeit* zu fördern, die dem Einzelnen hilft, seinen ganz eigenen spirituell-religiösen Weg zu finden und zu gehen; statt Uniformität *Pluralität* zu begünstigen; statt Menschen zur Konformität anzuhalten, sie in ihrer *Individualität*, *Originalität* und *Kreativität* zu bestärken.

Die plurale Situation lädt die Kirche ein, ihren Blick auf die realen Lebensformen der Menschen von heute auszuweiten. Statt praktisch nur die Lebensweise von Priestern, Ordensleuten, verschiedengeschlechtlichen Eheleuten und Kernfamilien als christlich zu würdigen, sollte sie auch *andere Lebensformen* von Menschen, die ebenfalls ein spirituelles Leben führen, anerkennen und fördern. Ob diese Formen authentisch und erfüllend sind und ihre Essenz in der Liebe besteht, hängt ja nicht von der Form als solcher, sondern von den betreffenden Personen ab. Man denke an nichtehelich zusammenlebende heterosexuelle Paare, an homosexuelle Paare, an Alleinerziehende, an nichteheliche Lebensgemeinschaften oder auch an die vielen Alleinstehenden. Ein solcher Blick macht nicht zwangsläufig alle Lebensformen unter christlicher Rücksicht gleichwertig, scheidet aber auch nicht von vornherein alle Lebensformen, die den traditionellen Mustern nicht entsprechen, als wertlos oder gar gottlos aus.

1.1.3 Ein Vorschlag zur Definition von Religion

Es war nun immer wieder nicht nur speziell vom Christentum und seiner Kirche oder seinen Kirchen, sondern allgemeiner von *Religion* und *Religiösem* die Rede, so dass es sich an dieser Stelle lohnt, der Frage nachzugehen, was damit eigentlich gemeint ist. Obwohl sich in nahezu allen Kulturen so etwas wie *religiöse Rituale* finden lassen, scheint es äußerst schwierig zu sein, das Phänomen des Religiösen *begrifflich* zu fassen. Unter Religionswissenschaftlern gilt seit langem als ausgemacht, nicht mit einer Definition von Religion aufwarten zu können, die sowohl *umfassend* als auch *genau* genug ist. Dennoch sollte man Versuche nicht ganz unterlassen.

Unter den zahllosen Definitionsvorschlägen, die im Laufe der Zeit unterbreitet wurden, lassen sich grob *substantialistische* und *funktionalistische* unterscheiden. Erstere suchen das Wesen der Religion etwa in ihrem Bezug zum Heiligen, Numinosen (Göttlichen), Transzendenten oder Absoluten zu bestimmen.¹⁷⁴ Funktionalistische Definitionen suchen dagegen Religionen im Blick auf ihre kulturelle Funktion oder ihre soziale Leistung zu erfassen, etwa im Blick auf die Stabilisierung und Harmonisierung der Gesellschaft, auf die Stiftung und Förderung von Gemeinschaft, auf die Orientierung

174 Vgl. Figl 65.

des Individuums, auf Komplexitätsreduktion oder Kontingenzbewältigung. Unter dieser Rücksicht lassen sich Religionen als unter Umständen göttlich inspirierte, aber doch weitgehend vom Menschen selbst geschaffene gemeinschaftliche Einrichtungen bestimmen, die vor allem *drei* miteinander zusammenhängende *Funktionen* haben¹⁷⁵:

1. Sie sollen dem Menschen helfen, mit all dem Negativen in seinem Leben fertig zu werden: etwa mit Krankheit, Armut, unaufhaltsamem sozialem Abstieg, Ungerechtigkeit, mit dem Zerschneiden sozialer Beziehungen, unerklärlichen Ängsten oder dem Tod. Religion hat die Funktion der *Kontingenz-* und *Lebensbewältigung*, wobei mit dem Kontingenten das Nicht-Notwendige oder Zufällige und damit Unwägbare und Unberechenbare im Leben gemeint ist.
2. Religionen sollen den Menschen dazu befähigen, den umfassenden und letzten Sinn seines Lebens zu finden. Religion hat die Funktion der *Sinnfindung*.
3. Religionen sollen dem Menschen eine ganz neue Lebensdimension eröffnen. Religion hat die Funktion der *Lebensbereicherung* und *-vertiefung*.

Im Unterschied zu anderen Institutionen wie beispielsweise nichtreligiösen Weltanschauungen oder verschiedenen Therapieformen üben Religionen ihre Funktion der Kontingenzbewältigung, der Sinnfindung und der Lebensvertiefung dadurch aus, dass sie mit dem Unterschied zwischen *immanenter* und *transzendenter* Wirklichkeit arbeiten. Alles Immanente – das heißt alles Bedingte, Endliche, Unvollkommene, Natürliche, Weltliche oder Zeitliche – ist Menschen prinzipiell erreichbar, verfügbar, hinterfragbar und kritisierbar. Dagegen kann das Transzendente – das heißt das Unbedingte, Unendliche, Vollkommene, Übernatürliche, Überweltliche und Ewige – Menschen einerseits aufgrund seiner Unerreichbarkeit und Unverfügbarkeit *Sicherheit* bieten, andererseits aufgrund seiner Transzendenz aber auch eine *neue, tiefere Dimension* des Lebens eröffnen.

Durch die ausdrückliche Unterscheidung zwischen Immanentem und Transzendente hebt sich das Religiöse vom Nichtreligiösen ab. In der Tat beruhen viele Religionen auf der Annahme, es gebe eine *höchste, transzendente Wirklichkeit*, ein *Absolutes*, ein *Göttliches*. Auf diese Wirklichkeit sind sie als ihren eigentlichen Gegenstand bezogen. Dies gilt insbesondere von den weltweit größten Religionen, zu denen, entsprechend der Zahl ihrer Anhänger, an erster Stelle das Christentum, dann der Islam, der Hinduismus, der Buddhismus und der Daoismus sowie weitere Religionen gehören. Mit Fug und Recht kann man sie Weltreligionen nennen, sind sie doch in ihrer Verbreitung nicht auf bestimmte Kulturen und Regionen begrenzt.

Weltreligionen sowie etliche andere Religionen verschaffen dem Menschen in der Immanenz oder durch sie Zugang zur Transzendenz. Sie stellen die Zugänglichkeit und Erreichbarkeit des Transzendenten im Immanenten oder durch das Immanente sicher.¹⁷⁶ Sie vermitteln zwischen den Menschen und dem Göttlichen. Was damit gemeint ist, wird beispielsweise im Christentum deutlich, wenn die am Abendmahl Teilnehmenden Brot und Wein zu sich nehmen, diese aber zugleich den Körper und das

175 Vgl. Stolz und Pollack.

176 Vgl. Pollack 117f.

Blut des auferstandenen Christus repräsentieren, so dass durch einen höchst konkreten, irdischen Vorgang die Einheit mit Gott erfahrbar gemacht wird.

Typische religiöse Formen wie Rituale, Gebete, Meditationen, Ikonen, Prozessionen, Predigten oder heilige Schriften, die als solche dem Immanenten entstammen, haben demnach die Aufgabe, *Zugang* zum Transzendenten zu gewähren, die *Verbindung* zwischen Immanentem und Transzendtem herzustellen und dadurch dem Menschen selbst *Gemeinschaft* oder *Einheit* mit der höchsten Wirklichkeit zu ermöglichen. In allen ihren Dimensionen – in ihrem Glauben oder ihren sonstigen Überzeugungen, in ihrem Kult (d. h. in ihrer Gottesverehrung), in ihrer Moral, in ihrem Beten oder Meditieren, in ihren Festen und so weiter – stellen Religionen Zugänge zum Göttlichen dar und ermöglichen dem Menschen so die Verbindung, wenn nicht gar Vereinigung mit ihm.

Von einer solchen funktionalistischen Definition und ihren Implikationen aus kann man nun versuchen, eine substantialistische Definition zu entwerfen. Mit dem Religionswissenschaftler Peter Antes ließen sich zunächst unter Religion alle *Vorstellungen*, *Einstellungen* und *Handlungen* gegenüber einer *letzten* Wirklichkeit verstehen, auf die sich Menschen beziehen, indem sie eine solche Wirklichkeit als Mächte oder Macht, als Geister oder Dämonen, als Götter oder Gott, als Heiliges oder Absolutes oder auch nur als Transzendenz real annehmen und entsprechend benennen.¹⁷⁷ Dabei gehen Religionen, die sich durch ihren *Transzendenzbezug* auszeichnen, auf besondere *Transzendenz Erfahrungen* bestimmter Personen zurück, etwa auf heilige Seher (Rishi) im Hinduismus, auf Mose im Judentum, auf Laozi (Laotse) und Zhuangzi im Daoismus, auf Jesus von Nazaret im Christentum oder auf Muhammad im Islam. Indem diese herausragenden Gestalten ihre Erfahrungen anderen Menschen mitgeteilt haben und diese wiederum die Mitteilung vertrauensvoll angenommen und darauf gemeinschaftlich und institutionell reagiert haben, sind aus den Gestalten *Religionsgründer* und aus dem gemeinsamen Aufgreifen und Antworten *Religionen* geworden. Damit Religion entstehen kann, bedarf es also rein menschlich betrachtet nicht nur einer oder mehrerer Gründergestalten, die die Religion initiieren, indem sie ihre Transzendenz Erfahrung anderen Menschen anvertrauen und an sie weitergeben, sondern auch einer gewissen *Gemeinschaftsbildung* von Menschen (Gläubigen), die dieser Erfahrung vertrauen und ihr Leben darauf ausrichten, sowie einer gewissen *Institutionalisierung*, indem etwa heilige Schriften verfasst, kultische Handlungen festgesetzt, Normen aufgestellt, Feste kreiert und gefeiert werden. Berücksichtigt man all dies, könnte eine integrale Definition von Religion lauten:

„Religionen beruhen auf besonderen *Transzendenz Erfahrungen* bestimmter Menschen (Religionsgründer), die von ihrer Begegnung mit dem Heiligen, von ihrem Empfang einer Offenbarung oder von ihrem Erleuchtungserlebnis anderen *mitteilen*, und bestehen in der *gemeinschaftlich-institutionellen Antwort*, die Menschen auf diese Mitteilung geben. Sie dienen der *besseren Lebensbewältigung* und der *Transformation* (Umwandlung) von einem egoistischen zu einem selbstlos liebenden Wesen oder sollten zumindest dazu dienen. Sie setzen ein grundlegendes *Vertrauen* in die transzendente Wirklichkeit voraus, halten ihren Ursprung in verbindlichen *heiligen Schriften* fest und legen ihre Überzeugungen und Normen in verschiedenen *Lehren* dar.

177 Vgl. Antes 34–56.

Sie fordern *ethisches Verhalten* und *Handeln*, mehr noch, prägen *ethisches Empfinden* und *Denken*. Sie pflegen bestimmte *Riten* und *Rituale* und laden zum *Kult*, zu Gottesverehrung und Gottesdienst ein. Auch weisen sie in verschiedene Formen des *Betens* und *Meditierens* ein. Schließlich strukturieren sie die Zeit das ganze Jahr hindurch, indem sie immer wieder *Feste* feiern lassen. Mit all diesen Mitteln können Religionen etwas von jener *ewigen Gemeinschaft* oder *Einheit* mit dem Transzendenten vermitteln, die über das endliche irdische Leben unendlich hinausreicht.“

Die hier vorgeschlagene Definition ist substantialistisch, insofern sie auf das Transzendente als Grund und Gegenstand der Religion Bezug nimmt und von dessen Erfahrbarkeit oder Offenbarkeit sowie dessen Wirken in der Welt ausgeht. Sie ist aber auch funktionalistisch, insofern sie auf die bessere Lebensbewältigung, die Umwandlung des Menschen und die Vorbereitung auf ewiges Leben durch Religion hinweist. Auch gestattet sie, deutlich zwischen *Religion* als öffentlicher Einrichtung und *Religiosität* als persönlicher Haltung zu unterscheiden. Beides ist vonnöten. Während Religion als Institution ohne Religiosität ihrer Mitglieder *tot* ist, bleibt die Religiosität des Einzelnen ohne Bezug zur Religionsgemeinschaft als rein private Frömmigkeit und Spiritualität notwendig *unvollständig*. Damit ist bereits zur *Kirche* übergeleitet als jener *gemeinschaftlichen Organisationsform*, die sich gläubige Christen schon sehr bald nach Tod und Auferstehung Jesu Christi gegeben haben.

Literatur

Walter Kern/Hermann Josef Pottmeyer/Max Seckler (Hg.): *Handbuch der Fundamentaltheologie* [= HdF], Band 1–4, 1985–1988.

Peter Antes: *Religion in den Theorien der Religionswissenschaft*, in HdF, Bd. 1, 34–56.

Max Seckler: *Der theologische Begriff der Religion*, in HdF, Bd. 1, 173–194.

Fritz Stolz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*, 3., durchges. Auflage 2001, 11–34.

Johann Figl (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. 2003.

Detlef Pollack: *Ein weites Feld: Probleme der Definition von Religion*, in: Ulrich Kropac/Uto Meier/Klaus König (Hg.): *Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*, 2012, 109–122.

1.2 Die Entstehung der Kirche gemäß dem Neuen Testament

In diesem biblischen Teil wird zunächst die Sammelbewegung Jesu, die seine Jünger nach seiner Auferstehung fortgesetzt haben, geschildert (Kap. 1.2.1). Sodann werden die Anfänge der Kirche nach Ostern und Pfingsten selbst beschrieben (Kap. 1.2.2). Welche Bilder das Neue Testament für die Kirche verwendet hat (Kap. 1.2.3) und welche Ämter sich in der Frühzeit in ihr entwickelt haben (Kap. 1.2.4), wird anschließend Thema sein, bevor eine kurze Zusammenfassung den Teil beendet (Kap. 1.2.5).

1.2.1 Die endzeitliche Sammelbewegung Jesu und ihre nachösterliche Fortsetzung durch die Jünger

Nach *traditioneller katholischer Auffassung* hat der irdische und auferstandene Jesus durch bestimmte Akte die Kirche als eine von anderen Religionsgemeinschaften klar unterschiedene Gesellschaft *gestiftet* und sie in allen wesentlichen Strukturen *rechtlich festgelegt*. So hat er etwa das Leitungsamt des Papstes, den petrinisch-päpstlichen Primat, eingerichtet, das Apostelkollegium als Grund des Bischofskollegiums berufen, seine dreifache Vollmacht als Hirte, Lehrer und Priester auf die Apostel und ihre Nachfolger übertragen, die kirchliche Hierarchie (mit Papst, Bischöfen, Priestern und Diakonen) errichtet, die Sakramente eingesetzt und den Aposteln und ihren Nachfolgern anvertraut und die Apostel im Abendmahlsaal zu Priestern geweiht. „Die Kirche wird dadurch von ihrem Ursprung her eine vollkommene und unzerstörbare ‚Heilsanstalt‘ (*societas perfecta*).“¹⁷⁸ Durch ihre institutionell-hierarchischen Vollzüge vermittelt sie das Heil Gottes den einfachen Gläubigen, die „vornehmlich als ‚Objekte‘ des hierarchischen Handelns in den Blick kommen, insofern sie dieses Handeln gehorsam entgegennehmen und so in den Genuss der von Jesus gestifteten Heilsgüter kommen“¹⁷⁹.

Dieses Verständnis vom Entstehen der Kirche ist in der katholischen Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) nicht nur aus *dogmatischen*, sondern auch aus *exegetischen* Gründen weitgehend aufgegeben worden. Denn in einer völlig *ungeschichtlichen Hermeneutik* wurde „ein viel späterer Kirchen- und Stiftungsbegriff, der seine Plausibilität aus der apologetischen Absicht der Gegenreformation bezog, die katholische Kirche als die einzig wahre Kirche Jesu Christi zu begründen, in das Neue Testament hineingetragen“¹⁸⁰. Auch hinsichtlich der berühmten Stelle Mt 16,18, der zufolge Jesus Petrus verheißt, auf ihm, dem Felsen, seine Kirche zu bauen, ist man sich in der katholischen Exegese seit längerem „weithin einig, dass hier aller Wahrscheinlichkeit nach kein historisches Jesuswort vorliegt“¹⁸¹. Selbst wenn das Wort Jesu historisch wäre, könnte es nicht als rechtsverbindlich vollzogene Stiftung oder formelle Gründung einer neuen Glaubensgemeinschaft verstanden werden, da Jesus nicht die Absicht hatte, eine Sondergemeinschaft in Israel zu gründen. Vielmehr wollte er ganz Israel *erneuern* und zum Gottesvolk der Endzeit *sammeln*.¹⁸² Bezüglich des Reiches Gottes, das er ihm verkündete, könnte er zwischen denen, die „draußen“ sind, und seinen Jüngern, die drinnen sind, unterschieden haben und Letztere als die „Kleinen“ bezeichnet haben.¹⁸³

Jesu Sammeln bestand insbesondere darin, dass er als Hirte den verlorenen Schafen Israels nachging und sich den Randgruppen der Armen, Sünder und Zöllner zuwandte.¹⁸⁴ Zum Zweck, das Reich Gottes zu verkünden und zu heilen und so mit ihm zu sammeln, berief er *die Zwölf* als Symbol für Gesamtisrael sowie weitere Jünger und sandte sie

178 Kehl 269.

179 Ebd. 270.

180 Ebd.

181 Ebd. 271.

182 Z. B. Mt 12,30.

183 Mk 4,11; / Mk 9,42.

184 Mt 2,6; 9,36; / Lk 19,10; Mt 15,24.

aus.¹⁸⁵ Zur endzeitlichen Aufgabe gehörte für ihn auch, die skandalöse „Kluft zwischen elitär-religiösen Gruppen einerseits (Pharisäer, Sadduzäer, Qumran-Anhänger, Zeloten u. a.) und der Masse des von seinen geistlichen Führern verlassenen, großenteils auch materiell verarmten Volkes“ zu überwinden.¹⁸⁶ Die endgültige Erneuerung und Sammlung Israels stand allerdings ganz im Dienst der *allumfassenden Gottesherrschaft*, in der am Ende der Zeit *alle* Völker zum Festmahl Gottes herbeiströmen würden.¹⁸⁷ „Gegen jedes selbstgenügsame Auserwählungsbewusstsein stellt Jesus darum die genuine Sendung Israels wieder her, nämlich das vermittelnde Zeichen für Gottes universale Segensverheißung zu sein (vgl. Gen 12,1–3).“¹⁸⁸

Auch wenn Jesus die Kirche weder gestiftet noch als Institution mit festen Ämtern gegründet hat, geht sie auf ihn zurück und besteht eine *Kontinuität* zwischen seiner endzeitlichen Sammlungsbewegung und ihrer Gestaltwerdung nach Ostern. Denn wie die Apostelgeschichte beschreibt, nahmen seine Jünger nach seiner Auferstehung und dem Empfang des Heiligen Geistes Elemente seiner Sammlungsbewegung auf, ohne die die nachösterliche Gemeinde nicht hätte entstehen können und die daher zur Kirche gehören.

„Der den Anspruch auf ganz Israel symbolisierende und repräsentierende Zwölferkreis wird ergänzt (Apg 1,15–26), die Mission Israels wird schleunigst wiederaufgenommen (Apg 2,38–40), das Evangelium wird verkündet, und Wunderzeichen erfolgen (Apg 3,1–10), die Jesustaufe wird in der Taufe als rettende Versiegelung angesichts des nahen Endes, das Abendmahl Jesu als Vorwegnahme des Endzeitmahles bei Gott im Herrenmahl übernommen (Apg 2,37–47).“¹⁸⁹

So gesehen „bildet die vorösterliche Sammlungsbewegung Jesu die Vorgeschichte der nachösterlichen Kirche“ und darf als deren Grund und Bedingung gelten.¹⁹⁰ Jesus hat also nicht, so könnte man kurz zusammenfassen, im rechtlichen Sinn die Kirche als Institution gestiftet. Vielmehr ist die Kirche daraus hervorgegangen, dass Jesus unter den Jüngern und Jüngerinnen *Gemeinschaft* gestiftet hat¹⁹¹, indem er mit ihnen umhergewandert ist und Mahl gehalten hat, sie jeweils zu zweit ausgesandt oder auch seine Mutter Maria und den Lieblingsjünger unterm Kreuz geeint hat.¹⁹²

Gemäß der Apostelgeschichte haben sich durch die Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus anfangs viele Juden in Jerusalem den Jüngern Jesu angeschlossen.¹⁹³ Das änderte sich erst mit der Verhaftung des Stephanus, als das Volk die ablehnende Haltung seiner Führung übernahm¹⁹⁴, sich ein Großteil Jerusalems aus Sicht der Jünger der

185 Mt 10,5f; Mk 6,6–13; Lk 10,1–12.16.

186 Kehl 274.

187 Vgl. Mt 8,11.

188 Kehl 274.

189 Wiedenhofer 64.

190 Ebd. 60.

191 Bd. 2, Kap. 2.2.2.7.

192 Lk 10,1–11; / Joh 19,26f.

193 Apg 2,36; 5,42; / 2,41.47; 4,32.

194 Apg 6,12.

endzeitlichen Sammlung verschloss und Juden begannen, Christen zu verfolgen.¹⁹⁵ Aus dem Teil Israels, der an Jesus Christus glaubte, wurde die *Kirche*, die sich vom anderen Teil Israels trennte und zunehmend auch institutionell abgrenzte. Durch die Taufe zur Vergebung der Sünden auf den Namen Jesu, durch Gebetsgottesdienste in den Privathäusern, durch die Verehrung des bald zum Gericht kommenden Kyrios Jesus, durch das gemeinsame Herrenmahl am Sonntag, durch eine eigene Gemeindeleitung und anderes mehr entstand die *neue Religionsgemeinschaft der Christen*. Diese bestand zunächst aus Juden, dann aber auch zunehmend aus „Heiden“, das heißt Nichtjuden, die zum Glauben an Jesus Christus gekommen waren.¹⁹⁶

Anfänglich (etwa ab 31/32 n. Chr.) bildeten sich einzelne judenchristliche Gemeinden vor allem in Judäa, bald aber auch schon (etwa ab 34) heidenchristliche Gemeinden *außerhalb* Judäas, wie in Antiochia, in der die Jünger von Außenstehenden zum ersten Mal „Christen“ genannt wurden.¹⁹⁷ Auch wenn die von Paulus einige Jahre später (etwa ab 45) gegründeten heidenchristlichen Gemeinden der (Ur-)Gemeinde in Jerusalem, wie man der paulinischen Kollekte entnehmen könnte¹⁹⁸, zugeordnet gewesen sein sollten, war man jedoch von einer *einheitlichen* Kirchenstruktur noch *weit entfernt*.

Obwohl die Kirche als hierarchische Institution nicht von Jesus gegründet worden ist, gründet sie doch in ihm und hat *ihn* daher *zu vergegenwärtigen*. Seine Verheißung des Reiches Gottes ist für sie – im Sinn von Johann Baptist Metz (1928–2019) – „eine gefährliche und befreiende Erinnerung“, die „die Glaubenden zwingt, sich ständig selbst zu verändern, um dieser Zukunft Rechnung zu tragen“.¹⁹⁹ Von ihm als ihrem maßgeblichen Ursprung her hat sie sich ganz auf das angekommene und immer noch kommende Reich Gottes auszurichten, muss ihre Verkündigung und ihre Ordnung ganz auf das Wohl und Heil der Menschen bezogen sein. Insbesondere hat Jesus seinem Jüngerkreis eingeschärft, nicht die eigene Ehre und Macht zu suchen oder gar zu missbrauchen, sondern zu dienen.²⁰⁰ Nach diesem Vorbild müssen sich die später notwendig gewordenen institutionalisierten Rechts- und Leitungsstrukturen der Kirche zutiefst von allen Herrschaftsstrukturen unterscheiden, „die nach dem Muster von Lehr- und Schulautoritäten oder von patriarchalischen Gesellschaftsordnungen gebaut sind. Jesus hat unmissverständlich vor alle nur möglichen kirchlichen Strukturen das Vorzeichen der Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit gesetzt.“²⁰¹ Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Kirche hängen deshalb entscheidend davon ab, „ob sie sich der ‚Gefahr‘ dieser Erinnerung an den geschichtlichen Jesus immer von neuem ehrlich aussetzt; ob sie bereit ist, ständig [...] ‚umzukehren‘ und sich auf allen Ebenen auf den Weg Jesu zur vollendeten Gemeinschaft des Reiches Gottes zu machen“²⁰².

195 Apg 7,54–8,4.

196 Vgl. Apg 13,46.

197 Apg 11,20; vgl. 1 Petr 4,16.

198 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8,1–5; Röm 15,25–28.

199 Metz 79.

200 Mt 20,25–28; 23,5–11; Lk 22,24–27.

201 Kehl 268.

202 Ebd.

Literatur

Johann Baptist Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 1977.

Medard Kehl: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, 1992.

Siegfried Wiedenhofer: *Ekklesiologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 47–154.

1.2.2 Die Anfänge der Kirche Gottes

Die Kirche verdankt sich der Begegnung der Jünger mit dem Auferstandenen und dem Wirken des Heiligen Geistes in deren Gemeinschaft (Kap. 1.2.2.1). Zu ihrem Wesensbestand gehörten sehr früh bekenntnisartige Formulierungen ihres Glaubens sowie die Taufe und die Eucharistie (Kap. 1.2.2.2).

1.2.2.1 Die Begegnung mit dem Auferstandenen und das Wirken des Heiligen Geistes als Grund der Ekklesia

Wenn Jesus Jünger beruft, spricht er sie persönlich und damit als Einzelne an, ruft sie aber zugleich in eine *Gemeinschaft*, nämlich in den Kreis oder die Schar der Jünger. Dieser Gemeinschaftscharakter der Jüngerschaft hält sich durch die Ereignisse um sein Sterben und Auferstehen in Jerusalem durch. Als Auferstandener erscheint er zwar auch einzelnen Personen, wie Maria von Magdala und Simon Petrus²⁰³, den Berichten in den Evangelien zufolge aber vor allem Gruppen. So geht er zwei Frauen, die vom Grab wegeilen, entgegen, begleitet zwei Männer auf ihrem Weg nach Emmaus, tritt in die Mitte der *Elf* und diejenigen, die *mit ihnen versammelt* sind, kommt zu *den* Jüngern, die aus Furcht vor den Juden bei verschlossenen Türen *beisammen* sind, offenbart sich *sieben* Jüngern am See von Tiberias und erteilt den *Elf* den Auftrag zu missionieren.²⁰⁴ Auch nach der Aufzählung, die Paulus überliefert, ist der auferweckte Christus neben Einzelnen, wie Kephas, Jakobus und Paulus selbst, „fünfhundert Brüdern zugleich“ und später „allen Aposteln“ erschienen.²⁰⁵ Auf diese Weise sind die Jüngerinnen und Jünger zwar wiederum jeweils persönlich zum Glauben gekommen, wie das besonders eindrucksvoll am „ungläubigen Thomas“ geschildert wird²⁰⁶, haben ihren Glauben an den Auferstandenen aber von vornherein zusammen erlebt und miteinander geteilt, um ihn dann auch gemeinsam zu bezeugen und zu verkünden. So werden sie gemäß dem Neuen Testament von Jesus gesandt, anderen von ihren Glaubenserfahrungen mit ihm, dem Auferstandenen, zu erzählen und seine Zeugen zu sein.²⁰⁷ „Dieses glaubende Bezeugen hebt an im Kreis der JüngerInnen (Mt 28,7) und zielt über das ganze Volk Israel²⁰⁸ letztlich auf ‚alle Völker‘

203 Joh 20,14–18; / Lk 24,34.

204 Mt 28,9–10; vgl. Mk 16,1; / Lk 24,13–32; / Lk 24,33,36; / Joh 20,19; / Joh 21,1–2; / Mt 28,16–20.

205 1 Kor 15,1–11.

206 Joh 20,24–29.

207 Joh 20,21; / vgl. Lk 24,35; / Lk 24,48; Apg 1,8.

208 Lk 24,47; Apg 1,8.

(Mt 28,19) bis an die ‚Grenzen der Erde‘ (Apg 1,8).²⁰⁹ Der Glaube der Christen ist also von vornherein ein *gemeinsames Unterfangen*, die Jünger kommen miteinander, füreinander und für andere zum Glauben.

Besonders deutlich tritt das Miteinander und Füreinander ihres Glaubens im Pfingstereignis hervor, wie es in der Apostelgeschichte beschrieben wird:

„Als der Tag des Pfingstfestes gekommen war, waren alle zusammen am selben Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen, wie wenn ein heftiger Sturm daherkommt, und erfüllte das ganze Haus, in dem sie saßen. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder. Und alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt und begannen, in anderen Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab.“²¹⁰

Gemeinsam empfangen die Jünger Jesu den Heiligen Geist. „Der ursprüngliche Kern der Erzählung Apg 2,1–36 besteht wohl darin, dass es in der Versammlung der in Jerusalem anwesenden JüngerInnen zu einem ekstatischen Sprachenphänomen (Glossolalie)²¹¹, zu einem Lobpreis Gottes in unverständlicher Sprache kommt.“²¹² Dieses unerwartete Ereignis der Zungenrede deuten sie als Geisterfahrung und als Erfüllung der Verheißung des Joel (3,1–3), der zufolge in der Endzeit nicht nur einzelne Auserwählte des jüdischen Volkes, sondern alle den Geist Gottes empfangen würden. So stellt Petrus in der Pfingstpredigt fest:

„Jetzt geschieht, was durch den Propheten Joel gesagt worden ist: In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden, eure jungen Männer werden Visionen haben und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen und sie werden prophetisch reden.“²¹³

Gemäß dem *Johannesevangelium* haucht Jesus seinen Jüngern bereits bei seinem *ersten Erscheinen* als Auferstandener den *Heiligen Geist* ein, erteilt ihnen die Vollmacht, Sünden zu vergeben und sendet sie, wie der Vater ihn gesandt hat, damit sie sein Werk auf Erden fortsetzen. Nach der Darstellung des *Lukas* erscheint der auferstandene Jesus den Jüngern „40 Tage hindurch“²¹⁴, wobei die Zahl symbolisch zu verstehen ist²¹⁵, und spricht zu ihnen vom Reich Gottes, bevor er seinen Jüngern bei seiner *Himmelfahrt* die Geisttaufe mit den Worten verheißt: „Johannes hat mit Wasser getauft, ihr aber werdet in wenigen Tagen mit dem Heiligen Geist getauft werden.“²¹⁶ Das erfüllt sich dann am *Tag des*

209 Kehl 281.

210 Apg 2,1–4.

211 Vgl. 1 Kor 12,10.28; 14,2–25.

212 Kehl 281.

213 Apg 2,17f.

214 Apg 1,3.

215 Vgl. Lk 4,2.

216 Apg 1,5.

*Pfingstfestes*²¹⁷, dem 50. Tag²¹⁸ nach Ostern, an dem Juden 50 Tage (also sieben Wochen plus einen Tag) nach dem Pessachfest das Erntedankfest Schawuot feiern.

Beim lukanischen Pfingsten wird am außergewöhnlichen Phänomen der Zungenrede, das von nun jedoch öfter auftritt²¹⁹, beziehungsweise am „Brausen“ und an den „Zungen wie von Feuer“ sinnlich wahrnehmbar, was nach der theologisch einleuchten- den Konzeption des Johannes schon beim ersten Erscheinen Jesu geschehen ist, dass nämlich die Jünger Jesu wirklich am Leben des Auferstandenen teilhaben und von ihm den Geist empfangen haben, um ihren Auftrag mit Vollmacht erfüllen zu können. An Pfingsten wird durch besondere *Zeichen* erfahrbar, dass Gott seinen Geist nicht nur einzelnen prophetischen Gestalten, sondern seinem ganzen Volk, ja der ganzen Menschheit mitgeteilt hat, und dies auf eine endgültige und unwiderrufliche Weise.

So wenig das Entstehen der Kirche ohne die Sammelbewegung Jesu vorstellbar ist, ist sie ohne das besondere Wirken des Heiligen Geistes nach Ostern denkbar. Durch die Aussendung des Heiligen Geistes wird die Kirche das, was sie im Wesentlichen ist: die *geisterfüllte Gemeinschaft* derer, die an *Jesus Christus* als den Auferstandenen *glauben*. Daher sehen viele im Pfingstereignis die eigentliche *Geburtsstunde* der Kirche.

Der Apostelgeschichte zufolge ist auch die *weitere Entwicklung* der Kirche wesentlich durch den *Heiligen Geist* bestimmt. Seiner Ausgießung durch den zur Rechten Gottes erhöhten Jesus Christus verdankt die Kirche ihren Durchbruch an Pfingsten, durch seine Hilfe wächst sie in ganz Judäa, Galiläa und Samarien.²²⁰ Denn erfüllt von ihm verkündet Petrus das Evangelium, in seiner Kraft und mit ihm zusammen sind die Apostel Zeugen Jesu und verbreiten so den christlichen Glauben.²²¹ Es ist weitgehend der Heilige Geist, der festlegt, wo oder wem das Evangelium verkündet wird, oder auch, wo es nicht verkündet werden soll, wie in der Provinz Asien oder in Bithynien.²²²

Vor allem aber zeigt der Geist Gottes der Kirche durch Petrus und Paulus zusammen mit Barnabas, dass auch *Heiden* (Nichtjuden) Christen werden können und sollen. So kommt er auf Kornelius und seine Verwandten und Freunde bereits herab, als Petrus ihnen das Evangelium predigt, sie aber noch gar nicht getauft sind.²²³ Auf diese Weise erkennen Petrus und die Seinen: „Gott hat also auch den Heiden die Umkehr zum Leben geschenkt.“²²⁴ Später gibt der Heilige Geist der Gemeinde von Antiochia ein, Barnabas und Paulus zu dem Werk auszuwählen, zu dem er sie gerufen hat²²⁵, nämlich, wie sich herausstellen wird, unter den Heiden zu missionieren. Zunächst ziehen die beiden „vom Heiligen Geist ausgesandt“ nach Seleukia hinab und segeln von da nach Zypern, um schließlich in Salamis das Wort Gottes in den Synagogen der Juden zu verkünden.²²⁶

217 Apg 2,1.

218 *Pentekoste hemera*.

219 Vgl. Apg 10,46; 19,6; 1 Kor 12–14.

220 Apg 2,33; / 2,4; / 9,31.

221 Apg 4,8; / 1,8; 5,32.

222 Apg 8,39; 10,19; vgl. 11,12; / 16,6–7.

223 Apg 10,44; vgl. 11,15.

224 Apg 11,18.

225 Apg 13,2.

226 Apg 13,4–5.

Als sie nach anfänglichem Erfolg in Antiochia von eifersüchtigen Juden abgelehnt werden, erklären sie freimütig: „Euch [den Juden] musste das Wort Gottes zuerst verkündet werden. Da ihr es aber zurückstoßt und euch selbst des ewigen Lebens für unwürdig erachtet, siehe, so wenden wir uns jetzt an die Heiden.“²²⁷ Daraufhin freuen sich die Heiden.

Als bei der Versammlung der Apostel und der Ältesten mit der Gemeinde, dem sogenannten „Apostelkonzil“, die Heidenmission bestätigt und beschlossen wird, den Heiden „keine weitere Last aufzuerlegen“, gilt diese kirchliche Entscheidung als vom Heiligen Geist gewirkt, wie die Formulierung am Ende des Briefes an die Christen in Antiochia verrät: „Wir und der Heilige Geist haben beschlossen [...]“.²²⁸

Schließlich spielt der Heilige Geist, durch den bereits die Apostel von Jesus erwähnt worden sind²²⁹, eine wesentliche Rolle bei der Einsetzung in *kirchliche Ämter*. Als Diakone werden (nur) Männer „voll Geist“ gewählt, und von den Bischöfen heißt es, der Heilige Geist selbst habe sie „zu Vorstehern bestellt“, damit sie „als Hirten für die Kirche des Herrn“ sorgen.²³⁰ Für Lukas werden die Wege und Geschicke der frühen Christen vom Heiligen Geist gelenkt. Er ist für ihn der *eigentlich Handelnde* in der Anfangsphase der Kirche.

Dank der Eingebungen des Heiligen Geistes kam es in der Anfangszeit der Kirche immer wieder zu *großen Aufbrüchen*. Angetrieben vom Geist haben Jünger das Evangelium in Jerusalem, Palästina und weiteren Gebieten verkündet. Geführt vom Geist haben Petrus und Paulus es gewagt, das Evangelium auch „Heiden“ zu predigen und sie in die Kirche aufzunehmen. Ermutigt vom Geist hat Paulus das Evangelium nach Europa gebracht. Hätten die frühen Christen nicht den Mut gehabt, sich in einem schmerzhaften Prozess von einem Teil Israels zu trennen und die rein jüdische Tradition zu überschreiten, wäre ihre Gemeinschaft vermutlich eine jüdische Sekte geblieben, die sich niemals als eigene Religionsgemeinschaft hätte etablieren und in Europa und der Welt hätte ausbreiten können. An diesen Anfang sollte sich die Kirche immer wieder erinnern. Das *Wagnis zu Neuem* ist ihr in die Wiege gelegt. Wo sie nur noch versucht, am Tradierten festzuhalten, und aufhört, für das beunruhigende Wirken des Heiligen Geistes offen zu sein, um in seiner Kraft neue Herausforderungen von außen anzunehmen und sich selbst zu erneuern, hört sie auf, geisterfüllte Kirche und damit wahre Kirche Jesu Christi zu sein.

Die geisterfüllte Gemeinschaft der Christusgläubigen verstand und bezeichnete sich selbst als *Ekklesia*, als Versammlung des Volkes, wie sie im politischen Zusammenhang aus Städten Griechenlands und im religiösen Zusammenhang aus dem Judentum bekannt war. Der Begriff lehnte sich an den hebräischen Ausdruck *kahal* an und war doppeldeutig, ohne dass sich die Bedeutungen gegenseitig ausgeschlossen hätten. Er stand einerseits in Verbindung mit „Israel“ für die auserwählte Schar der von Gott endzeitlich Gesammelten insgesamt²³¹ und andererseits für die an einem Ort gottesdienstlich vereinte Gemeindeversammlung. Dementsprechend stand das Wort „Ekklesia“, das in sei-

227 Apg 13,46 (siehe Abschnitt 13,42–48).

228 Apg 15,28.

229 Apg 1,3.

230 Apg 6,3; vgl. 6,5; / 20,28.

231 Z. B. Dtn 31,30.

nem spezifisch christlichen Gebrauch im Umkreis der Jerusalemer Gemeinde aufgekommen sein dürfte²³², einerseits für die *ganze Gemeinschaft* der an Christus Glaubenden²³³, andererseits bei Paulus für die *konkrete Gemeinde vor Ort*, für die *Kirche einer ganzen Region* oder für *einzelne Hausgemeinden*.²³⁴ Dabei setzte Paulus beim hellenistisch geprägten Vorverständnis seiner Leser an, für die das Wort vornehmlich die konkrete Versammlung einer Polis oder einer Gemeinde bedeutete und nicht so sehr, wie im Judentum, das Volk Gottes als ganzes. „Von diesem neutestamentlichen Befund her braucht darum auch kein *systematischer* Gegensatz konstruiert zu werden zwischen einer gesamtkirchlichen und einer ortskirchlichen Verwendung des Begriffs Ekklesia. Die eine greift eben stärker die Jerusalemer und in den Deuteropaulinen²³⁵ rezipierte Vorstellung von der *einen*, alle Gläubigen umgreifenden Kirche Gottes auf; die andere mehr das paulinische Konzept, wonach die *einzelne* konkrete Versammlung der Glaubenden im Vollsinn Kirche Gottes ist.“²³⁶

1.2.2.2 Bekenntnisartige Formulierungen, Taufe und Eucharistie

Der Heilige Geist *eint* alle Christen. Alle sind durch ihn im Tiefsten miteinander verbunden. Aber sie sind nicht nur durch den einen Geist, sondern auch durch den einen Herrn, den einen Glauben, die eine Taufe und den einen Gott und Vater aller eins.²³⁷ Im gemeinsamen Glauben an die Kernbotschaft, in der gemeinsamen Taufe und in der gemeinsamen Feier der Eucharistie kommt bei aller sonstigen Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit die geistgewirkte *Einheit der Christen* zum Ausdruck.

Das *Bekenntnis* zum einen Herrn und entsprechende Spitzensätze waren für das Entstehen der Kirche von großer Bedeutung. Hervorzuheben sind hier *bekenntnisartige Ausdrücke* wie: „Jesus – der Herr“, „Jesus – der Christus [= Messias]“ und „Jesus – der Sohn Gottes“²³⁸, aber auch die *bekenntnisartige Aussage*, „dass Gott Jesus von den Toten auferweckt hat“ sowie das älteste *Auferstehungskerygma* und die älteste *Abendmahlsüberlieferung*.²³⁹ Bei solchen Spitzenausdrücken und -sätzen handelte es sich um individuelle Formulierungen, die zentrale Inhalte des christlichen Glaubens zusammenstellten, nicht aber um Bekenntnisformeln im Sinn von allgemein verbreiteten, feststehenden Wendungen. Ihr Glaubensinhalt, wie er zum Beispiel auch in den Predigten des Petrus und des Stephanus in der Apostelgeschichte enthalten ist, diente aber bereits dazu, das Christliche in Lehre und Praxis zu beurteilen und von anderen, insbesondere gnostischen Richtungen abzugrenzen.²⁴⁰

Neben bekenntnisartigen Formulierungen vereinte Christen die *Taufe*. Die ersten Jünger waren offenbar noch nicht auf den Namen Jesu getauft, verbanden aber seit der

232 Vgl. Apg 8,1–3.

233 Vgl. 1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6.

234 Z. B. 1 Thess 1,1; 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; / z. B. in Asien 1 Kor 16,19; in Galatien 1 Kor 16,1; in Judäa 1 Thess 2,14; / Röm 16,5; Phlm 2.

235 Eph und Kol.

236 Kehl 286.

237 Eph 4,4–6.

238 Röm 10,9; / Apg 2,36; vgl. Lk 2,11; / Röm 1,3.

239 Röm 10,9; vgl. Apg 2,32; / 1 Kor 15,3–5; / 1 Kor 11,23–25.

240 Apg 2,14–36; 3,12–26; 7,1–53.

Geistsendung an Pfingsten die Verkündigung des auferstandenen Jesus mit der Taufe auf seinen Namen. Als Juden Petrus nach seiner Predigt im Herzen bewegt fragten, was sie tun sollten, antwortet er gemäß der Apostelgeschichte: „Kehrt um und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung eurer Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen.“²⁴¹ Schon in seinen frühen Briefen ging Paulus von der allgemeinen Taufpraxis wie selbstverständlich aus, wenn er schreibt: „Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.“²⁴² Er selbst hatte sich sogleich nach seiner Bekehrung taufen lassen und hatte selbst andere getauft.²⁴³ Die ersten Christen ließen sich taufen, weil sie damit ihrem Vorbild Jesus Christus folgen wollten. Und sie taufte in der Überzeugung, damit im Auftrag des Auferstandenen zu handeln, wie aus dem nachösterlichen *Taufbefehl* im Matthäusevangelium hervorgeht, bei dem Jesus spricht:

„Mir ist alle Vollmacht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“²⁴⁴

Die Taufe trug wesentlich zur Bildung christlicher Gemeinden bei. Dabei scheinen die *Taufformeln* zunächst variiert zu haben. Während in der Apostelgeschichte von der Taufe „auf den“ oder „im Namen Jesu Christi“ die Rede ist²⁴⁵, ist bei Paulus von der Taufe „auf Christus Jesus“ oder einfach „auf Christus“ zu lesen.²⁴⁶ In jedem Fall wurde später die eingliedrige Formel „auf den Namen Jesu“ zur trinitarischen Formel „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ weiterentwickelt. Sie kommt im Neuen Testament allerdings nur das eine Mal beim *Taufbefehl* vor.²⁴⁷

Nicht nur einzelne Personen, sondern auch ganze Hausgemeinschaften bekehrten sich und wurden getauft.²⁴⁸ Das entsprach damals der stark ausgeprägten Solidarität des Familienverbandes. Ob im Zuge dessen auch Kinder getauft wurden, ist unsicher.

Gemäß der Apostelgeschichte ging der Taufe das aufsehererregende Pfingstereignis und die Verkündigung des Evangeliums voraus. Die Angesprochenen zeigten sich vom Wirken des Geistes und von der Botschaft betroffen. Sie hörten den Ruf zu Umkehr und Taufe und ließen sich darauf ein.²⁴⁹ Diese Momente finden sich in allen *Taufberichten* der Apostelgeschichte: ein die Menschen bewegendes geistgewirktes Geschehen, Verkündigung des Evangeliums, glaubende Annahme und Taufe.²⁵⁰ „Die Reihenfolge Verkündigung – Annahme – Taufe ist auch in den *Taufbefehlperikopen* Mk 16,16 und Mt 28,19 zu

241 Apg 2,38.

242 Gal 3,27; vgl. 1 Kor 12,13.

243 Apg 9,18; / 1 Kor 1,13–17.

244 Mt 28,18–20.

245 Apg 2,38; 10,48; vgl. 19,5.

246 Röm 6,3; / Gal 3,27.

247 Mt 28,19.

248 Z. B. Apg 8,26–40; 9,18; vgl. 22,16; / z. B. Apg 16,15; 18,8; 1 Kor 1,16; vgl. 16,15.

249 Apg 2,37–41.

250 Apg 8,4–13; 8,26–40; 9,1–11; 10,44–48; vgl. auch 22,3–16.

erkennen. So ist die Taufe Zeichen des Glaubens und der Umkehrbereitschaft.²⁵¹ Die Taufe setzt den Glauben aber nicht nur voraus, sie kann und soll zugleich der Anfang eines vertieften Glaubenslebens sein.²⁵²

Wer sich auf den Namen Jesu Christi taufen lässt, übereignet sich Christus. Er kehrt zu ihm um und wächst mit seinem Schicksal des Todes und der Auferstehung zusammen.²⁵³ Ihm sind die Sünden vergeben und er empfängt den Heiligen Geist.²⁵⁴ Obwohl neustamentlich die Taufe und das Wirken des Geistes eng zusammengehören, sind sie keineswegs deckungsgleich. „Nach dem Pfingstbericht entsteht die Kirche durch die Herabkunft des Geistes an Pfingsten, welche erst die Taufe begründet. Damit ist von vornherein eine *Priorität* des *Geistwirkens* vor dem sakramentalen Handeln der Kirche angedeutet.“²⁵⁵ Je nachdem können Missionare nur noch das sakramental einholen, was der Geist schon vorher geschaffen hat.²⁵⁶ „Das unverfügbar überraschende Wirken des Geistes“ ist „nicht an das Sakrament der Taufe gebunden.“²⁵⁷ Umgekehrt gibt es auch den Fall, dass Getaufte den Geist überhaupt noch nicht empfangen haben.²⁵⁸ Ferner bedeutet selbst die Geistverleihung durch die Taufe noch keinen sicheren Besitz. Zwar entsteht durch den in der Taufe geschenkten Geist Gemeinde als geschwisterlich-solidarische Gemeinschaft, in der alle alles miteinander teilen und ein Herz und eine Seele sind.²⁵⁹ Aber das schließt geistwidriges Verhalten in der Gemeinde keineswegs aus.²⁶⁰ Weder ist der Geist nur dort, wo die Kirche mit ihren Sakramenten wirkt, noch wirkt der Geist schon allein dadurch, dass das Sakrament vollzogen wird.

Für Paulus hebt die Taufe alle gesellschaftlichen Schranken auf, etwa die zwischen Sklaven und Freien, zwischen Männern und Frauen.²⁶¹ Durch die *eine* Taufe sind *alle* fundamental *gleich*, auch wenn sie in der Gemeinde verschiedene Aufgaben erfüllen.²⁶² Während die Apostelgeschichte vor allem beschreibt, wie Geist und Taufe ein *neues Gemeinschaftsleben* entstehen lassen, zielt das Johannesevangelium stärker darauf ab, dass sie dem *Einzelnen* *neues Leben* schenken. Wer „aus dem Geist geboren ist“ und „glaubt“, für den beginnt ein neues, ewiges Leben.²⁶³ „Wenn jemand [jedoch] nicht aus dem Wasser und dem Geist geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen.“²⁶⁴ Für ihn wird das neue Leben noch nicht anheben. Ganz ähnlich heißt es im Titusbrief, dass „durch das Bad der Wiedergeburt [= Taufe] und die Erneuerung im Heiligen Geist“ Christen die Rettung durch Jesus Christus und das ewige Leben zuteilwird.²⁶⁵

251 Nocke 234.

252 Vgl. Röm 6,1–14; 1 Kor 6,11; 1 Petr 3,21.

253 Röm 6,3–5.8.13.

254 Apg 2,38.

255 Nocke 236f (H. d. V.).

256 Vgl. Apg 10,44.

257 Nocke 237.

258 Apg 8,16.

259 Apg 2,4.44–47; 4,32–35.

260 Apg 5,3; vgl. 8,18–24.

261 Gal 3,27.

262 Gal 4,4–6.

263 Vgl. Joh 3,8.15.

264 Joh 3,5.

265 Tit 3,5.

Für Lukas macht neben der Lehre der Apostel, der Gütergemeinschaft und dem Gebet insbesondere das *Brechen des Brotes* das Leben der jungen Gemeinde aus. So schreibt er nach der Pfingstpredigt des Petrus über die ersten Christen:

„Und alle, die glaubten, waren an demselben Ort und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften Hab und Gut und teilten davon allen zu, jedem so viel, 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 Lauterkeit des Herzens.“²⁶⁶

Auch wenn die Schilderung der Jerusalemer Urgemeinde insgesamt idealisiert sein dürfte, gilt als sicher, dass christliche Gemeinden schon sehr früh die *Mahlpraxis Jesu* aufgenommen und mit deutlichem Bezug auf sein *letztes Abendmahl* das „Mahl des Herrn“ oder, wie Lukas formuliert, das „Brechen des Brotes“ gefeiert haben.²⁶⁷ Den Rahmen des eucharistischen Mahles bildete die *Gemeindeversammlung* am Abend des ersten Wochentages, also am Sonntag als Tag der Auferstehung des Herrn.²⁶⁸ Zu ihr gehörten „Gespräche über das Gemeindeleben, insbesondere die Sorge für die Bedürftigen, Elemente der Wortverkündigung (die Christusanamnese, Psalmen- und Hymnengesang, charismatische Rede und deren Auslegung, Belehrungen u. ä.) und ein Abendessen“²⁶⁹. In diesem Zusammenhang wurde das Brot geteilt und der Becher gereicht, dazu wurden die deutenden Worte, Leib und Blut Christi zu sein, gesprochen.

Das Herrenmahl diene, wie Paulus betont, dem Zusammenkommen.²⁷⁰ Es muss dem „Leib des Herrn“ entsprechen, um den es in der Feier geht. Gemeint sind mit diesem *Leib* bei Paulus sowohl *Brot* und *Wein*, die gegessen und getrunken werden und den Leib Jesu Christi symbolisieren, als auch das *Mahlgeschehen* als *Ganzes*, in dem die Lebenshingabe Jesu (sein „Tod“) vergegenwärtigt werden soll, sowie die *Gemeinde selbst*, die später Leib Christi genannt wird.²⁷¹ Indem Christen den Segen über den Kelch sprechen, aus dem sie anschließend trinken, haben sie *teil am Blut Christi*, und indem sie das Brot brechen, das sie dann essen, haben sie *teil am Leib Christi*; so werden sie selbst ein Leib, wie Paulus vorher schreibt.²⁷² Schon hier sind im Bild vom Leib Christi die drei Ebenen verschränkt: das eucharistische Brot, das Brechen des Brotes und die Gemeinde („wir viele“).

Sprachen Christen beim Mahl über den Kelch das Deutewort vom „Blut des Bundes“²⁷³, erinnerten sie sich an den *Bund*, den Gott am Sinai mit seinem Volk durch das Blut der geschlachteten Tiere geschlossen hatte, und seine jährliche Feier im Jerusalemer Tempelkult.²⁷⁴ Damit standen sie in der *priesterlichen Tradition*. Christus hatte, wie ein

266 Apg 2,44–47.

267 1 Kor 11,20; / Apg 2,42.46; 20,7.11; vgl. Lk 24,30.35.

268 Vgl. Apg 20,7; auch Joh 20,19.26; 1 Kor 16,2.

269 Nocke 275.

270 1 Kor 11,17.18.20.33.34.

271 1 Kor 11,24; / 1 Kor 11,26; / 1 Kor 12,27.

272 1 Kor 10,16f.

273 Mk 14,24; Mt 26,28.

274 Ex 24,8.

Opfertier, sein Blut „für viele vergossen“. Sprachen Christen über den Becher das Deutewort vom „Neuen Bund“²⁷⁵, griffen sie die *prophetisch-eschatologische Tradition* auf. Ihr zufolge würden Gott und Mensch nicht durch priesterlich-kultische Vermittlung, sondern durch eine innere Umwandlung des Menschen miteinander verbunden, indem Gott ihnen ein neues Herz geben würde.²⁷⁶ Die Teilhabe an der Lebenshingabe Jesu verwandelt die Christen selbst oder sollte sie verwandeln. Sooft sie das Brot essen und den Becher trinken, verkünden sie den Tod, das heißt die Lebenshingabe Jesu, und werden selbst in die Bewegung der Liebe und Ganzhingabe Jesu hineingezogen.²⁷⁷

Bei der Mahlfeier *erinnerten sich* Christen daran, dass der gekreuzigte Jesus auferstanden war, und konnten erfahren, dass er als Auferstandener und Erhöhter in ihrer Gemeinschaft zugegen war.²⁷⁸ Die Feier der Eucharistie war „das realisierende Gedächtnis der Auferstehung des Gekreuzigten“²⁷⁹. In ihr *nahmen* Christen aber auch das künftige Mahl im Reich Gottes *vorweg*.²⁸⁰ Wie der liturgische Ruf „Maranatha!“²⁸¹ von Gegenwart („Unser Herr ist gekommen“) und Zukunft („Unser Herr, komm!“) geprägt war, war und ist es auch die Eucharistie: In ihr „kommt“ der gekreuzigte und auferstandene Christus, wird seine Lebensgeschichte gegenwärtig; und gleichzeitig verweist sie auf sein Kommen an „jenem Tag“.²⁸²

Matthäus verbindet als einziger ausdrücklich mit dem Abendmahl die *Vergebung der Sünden*. Bei ihm sagt Jesus: „Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.“²⁸³ Die Gemeinde, die Mahl feiert, ist für ihn der Ort der Vergebung. Bei der Eucharistiefeier können die Gläubigen erfahren, durch Christus in den Bund mit Gott unverbrüchlich aufgenommen zu sein, mit Gott und den Mitmenschen versöhnt zu sein, für immer zur Gemeinschaft zu gehören.

In der Brotrede bei Johannes hat die Metapher von „Essen“ und „Trinken“ hingegen eine *doppelte* Bedeutung.²⁸⁴ Zunächst sagt Jesus von sich: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, wird nie mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr Durst haben.“²⁸⁵ Er ist das wahre Brot vom Himmel, das der Vater den Menschen gegeben hat²⁸⁶, damit „jeder, der den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben hat“²⁸⁷. Vom „Brot des Lebens“ essen²⁸⁸, heißt also an Jesus Christus *glauben*, aus der Gemeinschaft mit ihm *leben*, noch nicht die Eucharistie feiern.

275 1 Kor 11,25; Lk 22,20.

276 Vgl. Jer 31,33f.

277 Vgl. 1 Kor 11,26.

278 Vgl. Lk 24,30.

279 Nocke 279.

280 Vgl. 1 Kor 11,26; Lk 22,15–18.30.

281 1 Kor 16,22; vgl. Offb 22,20.

282 Mt 26,29.

283 Mt 26,28.

284 Joh 6,22–58.

285 Joh 6,35.

286 Joh 6,32.

287 Joh 6,40.

288 Joh 6,35.48; vgl. 6,33.51.

Im Hintergrund steht dabei für den Evangelisten aber bereits das Bild des *eucharistischen Essens* und Trinkens, um das es im zweiten Teil der Brotrede geht. Mit der innigen Christusgemeinschaft verbinden sich nun die massiv klingenden Vokabeln „mein Fleisch“ und „mein Blut“. So sagt Jesus: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich bleibe in ihm. Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch den Vater lebe, so wird jeder, der mich isst, durch mich leben.“²⁸⁹

Neben dem personalen Glauben und der sakramentalen Feier taucht bei Johannes in den Abschiedsreden noch ein *dritter* Aspekt der Verbundenheit mit Christus auf. Hier hängt die Christusgemeinschaft am *Halten des Liebesgebotes*, das heißt an der Liebe zu Christus, wie sie konkret in der Liebe gegenüber dem Nächsten praktiziert wird.²⁹⁰ „Der logische Zusammenhang zwischen den drei Realisierungen der Christusgemeinschaft (Glauben, Mahlhalten, Lieben) wird deutlich, wenn man an die antidoketische Spitze des Johannesevangeliums denkt.“²⁹¹ Da der Logos selbst nicht bloß scheinbar Mensch, sondern wirklich menschliches „Fleisch“²⁹², menschliche Wirklichkeit auch in ihrer körperlich-materiellen Dimension geworden ist, kann die Gemeinschaft mit Gott beziehungsweise mit dem göttlichen Logos nicht „in einem vergeistigten, geschichtslosen, die sozialen Beziehungen ignorierenden Glauben“ gefunden werden.²⁹³ Der Glaube, der das Erscheinen Gottes im „Fleisch“ der Menschheit bis zum blutigen Tod am Kreuz ernst nimmt, und die Liebe, die sich bis zum Letzten für die Brüder und Schwestern einsetzt, wird zeichenhaft in der eucharistischen Mahlgemeinschaft dargestellt, in der die Gläubigen das Fleisch und Blut des Menschensohnes zu sich nehmen.²⁹⁴ „Zeichenhaft“ heißt, dass Christen in der Eucharistie nicht wirklich das Fleisch Jesu essen und das Blut Jesu trinken, sondern am Leben des leiblich auferstandenen Herrn Jesus Christus wahrhaft Anteil haben. So stiftet die *Eucharistie*, die Glaubende feiern, Gemeinschaft *mit Christus* und Gemeinschaft *untereinander*.

Bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts wurde die Eucharistiefeier von den üblichen Gemeindemählern getrennt und auf den *Sonntagmorgen* gelegt. „Durch die Verbindung mit einem Wortgottesdienst und durch die starke Betonung des Tischgebetes (= Hochgebet)“ bekam die Feier „die Gestalt eines kultisch stilisierten Mahles“: Nicht gemeinsames Essen und Trinken, sondern *gemeinsamer Dank* an Gott für die Speisen und für die gewährte Teilhabe an Leib und Leben des Auferstandenen standen von nun an im Vordergrund.²⁹⁵ Die eucharistische Mahlgemeinschaft wurde zum *Zeichen der Einheit und Identität* der Kirche Jesu Christi.

289 Joh 6,56f.

290 Joh 13,34f; 14,21; 15,10.12; 1 Joh 3,23; 4,16.

291 Nocke 282.

292 Joh 1,14.

293 Nocke 282.

294 Joh 6,53.

295 Kehl 289.

Literatur

Franz-Josef Nocke: *Spezielle Sakramentenlehre*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 226–376.

1.2.3 Neutestamentliche Bilder für die Kirche

Das Neue Testament „bietet zwar eine gemeinsame Grundperspektive, was die Frage nach Entstehung und Wesen der Kirche betrifft, aber keine einheitliche Ekklesiologie“, das heißt keine einheitliche Lehre von der Kirche.²⁹⁶ Die Frage, was Kirche ist, wurde in einzelnen Gemeinden – den unterschiedlichen Situationen, Bedingungen, Zielsetzungen und praktischen Interessen entsprechend – sehr unterschiedlich beantwortet. So stehen verschiedene Kirchenbilder, Kirchentheologien und Kirchenordnungsmodelle im neutestamentlichen Kanon nebeneinander, ohne dass eines der Bilder oder Modelle isoliert oder verabsolutiert werden sollte. Nur drei besonders bedeutsame Bilder werden hier vorgestellt: Kirche als Bau Gottes (Kap. 1.2.3.1), als Leib Christi (Kap. 1.2.3.2) und als Volk Gottes (Kap. 1.2.3.3).

Literatur

Siegfried Wiedenhofer: *Ekklesiologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 47–154.

1.2.3.1 Bau Gottes

Sehr alt und weit verbreitet ist das Bild vom *Bau Gottes* zur Bezeichnung christlicher Gemeinden. Es entspricht der Vorstellung, die die Gemeinde von Qumran von sich als Tempel Gottes hatte. So schreibt Paulus schon im Galaterbrief, „die Angesehenen“ hätten beim Apostelkonzil in Jerusalem gesehen, dass ihm das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen, und ihm Gott die Wirksamkeit zum Dienst unter den Heiden verliehen hat wie dem Petrus die Wirksamkeit zum Aposteldienst unter den Juden.²⁹⁷ Zu den Angesehenen zählt er dabei Jakobus, Kephas und Johannes, die als „Säulen“ der Gemeinde gelten, was auf das Verständnis der Gemeinde als *Tempel Gottes* hinweist.²⁹⁸ Auch in Mt 16,18 wird die Kirche (griech. *Ekklesia*) Jesu als ein *Bauwerk* aufgefasst, bei dem *Petrus* (*Petros*) im Zusammenhang seines Messiasbekenntnisses (16,16) als *Felsgrund* (*Petra*) dient. Die Urgemeinde in Jerusalem betrachtete sich selbst offensichtlich als einen von Gott gegründeten Bau, dessen Bestand durch Persönlichkeiten gesichert war, die von Christus selbst berufen waren.

296 Wiedenhofer 71.

297 Gal 2,7f.

298 Gal 2,9; vgl. Offb 3,12.

Paulus hält die Gemeinde für Gottes Tempel, weil der Geist in ihr beziehungsweise ihren Mitgliedern wohnt.²⁹⁹ Deshalb ist in ihr, wenn sie sich versammelt, Gott selbst gegenwärtig, sodass auch Ungläubige oder Unkundige bekennen müssen: „Wahrhaftig, Gott ist bei euch!“³⁰⁰ Christen können von sich sagen, der „Tempel des lebendigen Gottes“ zu sein, weil Gott selbst, gemäß der alttestamentlichen Bundesformel aus *Ezechiel*³⁰¹, angekündigt hat, unter den Gläubigen zu wohnen und mit ihnen zu gehen, sodass er ihr Gott und sie sein Volk sein werden.³⁰² Während Paulus jedoch in der christlichen Gemeinde schon den fertigen Tempel Gottes sieht, hebt der Epheserbrief hervor, dass die Kirche als Tempel erst im Wachstum begriffen ist, wobei Christus ihren Eckstein bildet:

„Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Eckstein ist Christus selbst. In ihm wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. Durch ihn werdet auch ihr zu einer Wohnung Gottes im Geist miterbaut.“³⁰³

Auch in 1 Petr 2,4–6 wird Jesus Christus als „Eckstein“ gekennzeichnet. Auf ihm, als „dem lebendigen Stein, der von den Menschen verworfen, aber von Gott *ausgewählt und geehrt* worden ist“, sollen sich die Gläubigen „als lebendige Steine zu einem geistlichen Haus aufbauen lassen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistliche Opfer darzubringen, die Gott gefallen“. In dem Maß, in dem die Kirche wahrhaft in Jesus Christus ihren Grund hat, ist sie eine *königliche Priesterschaft*.³⁰⁴

Gemäß 1 Tim 3,15 ist die Kirche als *Haus Gottes* trotz ihres institutionellen Charakters nicht einfach starres Gebäude, sondern „Kirche des lebendigen Gottes“, der immer neu in ihr und durch sie in der Welt wirkt. Als solche ist sie dann auch „Säule und Fundament der Wahrheit“. Aus der Glaubenswahrheit, dass der lebendige Gott das Heil aller Menschen will und der Retter aller Menschen ist, gewinnt sie ihre Festigkeit und Unerlöschlichkeit.³⁰⁵ Diese Wahrheit des Evangeliums hat sie immer neu zu verkündigen.

Die Kirche wird zu guter Letzt auch als *Haus Christi* angesehen, da Christus als Sohn Gottes, wie der Hebräerbrief bemerkt, über die Kirche als Haus Gottes gesetzt ist.³⁰⁶ Die Kirche ist dann sein Haus, wenn die Gläubigen an ihrer Zuversicht und Hoffnung, derer sie sich rühmen, festhalten.

1.2.3.2 Leib Christi

Für Paulus, der sich zum Heidenapostel berufen weiß³⁰⁷, ist Grundlage allen kirchlichen Lebens das *Sein in Christus*. Damit ist „eine überaus enge und heilvolle Gemeinschaft je-

299 1 Kor 3,16; vgl. 6,19.

300 1 Kor 14,25.

301 Ez 37,27.

302 2 Kor 6,16; vgl. Offb 21,3.

303 Eph 2,20–22.

304 1 Petr 2,9.

305 1 Tim 4,10.

306 Hebr 3,6.

307 Gal 1,16; 2,9.

des einzelnen Christen und daher auch aller gemeinsam mit Christus“ gemeint.³⁰⁸ Jeder Christ ist *in Christus*, und Christus ist *in ihm*.³⁰⁹ In alttestamentlichen und jüdischen Traditionen ging es beim „Sein in Gott“ immer „entweder um Gottes Kraft und Macht, in der man existierte oder handelte, oder um Gottes Gesetz und Weisung als die Norm des Lebens, an der man sich orientierte“³¹⁰. Dementsprechend soll das „Sein in Christus“ ausdrücken, dass Christus der Ursprung aller heilvollen Kraft ist.

Jeder Christ hat laut Paulus aufgrund der Taufe als Mitsterben oder durch den Sühnetod Jesu *Anteil* am *Sterben* Jesu Christi und durch die Teilhabe am Geist der Auferweckung *Anteil* an der *Auferstehung* Jesu Christi.³¹¹ Dadurch kann er Christus als Macht oder Kraft Gottes erfahren, kann Gott ihn umgestalten. Wer Christus infolge der Taufe „angezogen“ hat³¹², gehört zu ihm. Er kann und soll ihm ähnlich werden. Da alle Christen an der einen Person Jesu Christi teilhaben und mit ein und demselben Geist, nämlich *seinem* Geist, getränkt sind, sind sie untereinander so verbunden, dass jeder Unterschied, der sie voneinander trennen könnte, unerheblich ist – so etwa der Unterschied zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien oder Männern und Frauen.³¹³ In-Christus-sein heißt demnach für Christen, sich immer mehr vom Geist Christi inspirieren zu lassen, immer mehr die Einheit mit Christus und untereinander zu realisieren.

In Mahnreden an die Korinther und Römer verwendet Paulus das Bild vom *Leib Christi* für die christliche Ortsgemeinde.³¹⁴ Wie der Leib des Menschen aus vielen verschiedenen Gliedern besteht, so sind die *vielen verschiedenen Mitglieder* der Gemeinde „Leib Christi“ beziehungsweise „ein Leib in Christus“. ³¹⁵ Jeder einzelne Christ ist ein Glied am Leib Christi. Als Glieder des einen Leibes gehören die einzelnen Christen zueinander.

Mit dem Bild vom Leib Christi, das für die *Einheit* in *Vielheit* und *Verschiedenheit* von Christen steht, hebt Paulus im Brief an die Korinther vor allem auf die *grundsätzliche Gleichwertigkeit* aller einzelnen Glieder ab. Wie am Leib des Menschen alle Glieder einander brauchen, weshalb auch die schwächer scheinenden Glieder nicht weniger wichtig sind als die anderen, sind alle Glieder am Leib Christi gleichermaßen wichtig. Weil dem nicht so zu sein scheint, betont Paulus, dass gerade die benachteiligten und für weniger edel gehaltenen Glieder unentbehrlich sind und von Gott geehrt werden. Zu dieser Mahnung sieht er sich veranlasst, weil es unter den Korinthern zu unwürdigem Verhalten bei der Feier des Herrenmahls gekommen war. Während die einen bereits vorab reichlich zu essen und zu trinken pflegten, hungerten die anderen, die nichts hatten. *Unwürdig* empfängt daher den Leib Christi, wie er beim Herrenmahl durch das Brot und den Kelch symbolisiert ist, wer *Arme* und *Schwächere* oder *schwächer Scheinende geringachtet* und *nicht bereit* ist, mit ihnen gemeinschaftlich zu *teilen*. Die Gemeinde als Leib Christi entspricht dem Leib der Person Christi nur, wenn gerade die armen und weniger angesehenen Glie-

308 Berger 203.

309 Vgl. Gal 3,28; 2,20.

310 Berger 203.

311 Röm 6,8; 8,11.

312 Gal 3,27; Röm 13,14.

313 Gal 3,28; 1 Kor 12,12f.

314 1 Kor 12,12–31; Röm 12,3–8.

315 1 Kor 12,27; / Röm 12,5.

der *wertgeschätzt* und *integriert* werden, wenn besonders die verachteten Glieder *geehrt* werden.

Die grundsätzliche Gleichwertigkeit der einzelnen Glieder des Leibes Christi und das Bemühen um entsprechenden Ausgleich in der Gemeinschaft ist vorausgesetzt, wenn Paulus im Brief an die Römer dann auf die *Verschiedenheit* der *Gaben* und *Aufgaben* der Einzelnen in der Gemeinde abzielt. Da Gott den Einzelnen unterschiedliche Gnadengaben verliehen hat, soll jeder besonnen bleiben und seine Aufgabe so gut wie möglich zu erfüllen suchen, ohne vermeintlich höhere andere Aufgaben anzustreben. Wer die Gabe des Dienens hat, der diene, wer zum Lehren berufen ist, der lehre, wer Vorsteher ist, setze sich eifrig ein und leite, und so weiter.³¹⁶ Während Paulus hier vor falschem Ehrgeiz warnt, ermutigt er wiederum im ersten Brief an die Korinther³¹⁷ alle dazu, nach den *wirklich* höheren Gnadengaben zu streben, die das sind: Glaube und Hoffnung, besonders aber die alle anderen überragende Gabe der Liebe.³¹⁸ Das, was die Gemeinde als Leib Christi am meisten aufbaut und zusammenhält, ist die „brüderliche Liebe“³¹⁹.

Paulus wendet das Bild vom Leib Christi auf Christen an, weil sie durch die Taufe am Geist und durch das Herrenmahl am Sühnetod Christi teilhaben.³²⁰ Bedenkt man, dass sich das Wirken des Geistes Gottes und der Tod Jesu Christi nicht nur auf Christen, sondern auf alle Menschen erstreckt, so erlaubt das eine *Ausweitung* des Bildes vom Leib Christi. Insofern Christus für schlechthin *alle* Menschen gestorben ist und der Geist Gottes in *allen* Menschen wirkt, bilden *alle Menschen* im weiteren Sinn den *Leib Christi*.³²¹

In den Briefen an die Kolosser und Epheser, die nicht von Paulus stammen dürften, wird die paulinische Metapher vom Leib Christi weiterentwickelt und auf die gesamte Gemeinschaft der Christen angewandt. Christus ist nun „das Haupt, der Leib aber ist die Kirche“³²². Von Christus her „wird der ganze Leib zusammengefügt und gefestigt durch jedes Gelenk. Jedes versorgt ihn [den Leib] mit der Kraft, die ihm zugemessen ist. So wächst der Leib und baut sich selbst in Liebe auf.“³²³ Das Bild von *Christus* als *Haupt*, von dem her die Kirche heranwächst, hat offensichtlich denselben Sinn und Zweck wie das „in Christus“ bei Paulus. Je mehr jedes einzelne Glied des Leibes mit Christus verbunden ist, desto mehr wachsen auch die Glieder untereinander zusammen und gedeiht die Kirche.

Christus ist nicht nur Haupt, sondern auch *Fülle* der Kirche. In ihm „wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig“ und er selbst „erfüllt“ als Auferstandener und Erhöhter „das All in allem“. ³²⁴ Von ihm, der Fülle, wird die Kirche als sein Leib erfüllt, sodass sie seine „Fülle“ darstellt.³²⁵ Insofern er aber nicht nur Haupt und Fülle der Kirche, sondern des

316 Röm 12,7f; vgl. 1 Kor 12,28–30.

317 1 Kor 12,31.

318 1 Kor 13,1–13.

319 Röm 12,10; vgl. 13,8–10.

320 1 Kor 12,13; / 1 Kor 10,16f.

321 2 Kor 5,14; vgl. Röm 5,18.

322 Kol 1,18.

323 Eph 4,16.

324 Kol 2,9; / Eph 1,23.

325 Eph 1,23; vgl. 3,19.

gesamten *Alls* ist, gibt es auch hier Ansätze, das Bild von seinem Leib auf *alle* Menschen auszudehnen.³²⁶

Nach dem Epheserbrief vereinigte und versöhnte Christus Judenchristen und Heidenchristen „in einem einzigen Leib“³²⁷. Er riss zwischen beiden „die trennende Wand der Feindschaft in seinem Fleisch nieder“ und „hob das jüdische Gesetz mit seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in sich zu einem neuen Menschen zu machen“.³²⁸ Auf heute bezogen heißt das: in Jesus Christus ist jede trennende Feindschaft zwischen christlichen Gruppierungen zu überwinden.

Während es Paulus in 1 Kor 12 darum ging, die bereits bestehende Einheit von Christen in der Vielheit und Verschiedenheit der Charismen zu bewahren, stellt der Epheserbrief die (volle) Einheit unter Christen erst als künftiges Ziel vor Augen.³²⁹ Christus hat Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer eingesetzt, damit Christen ihren Dienst erfüllen und die Kirche als seinen Leib aufbauen können, bis „alle zur Einheit im Glauben, zur vollen Größe, die der Fülle Christi entspricht“, gelangen.³³⁰ So sollen sie nicht „unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, geschaukelt und getrieben von jedem Widerstreit der Lehrmeinungen“, sondern „von der Liebe geleitet, die Wahrheit bezeugen und in allem auf ihn hin wachsen“.³³¹ Auch wenn umstritten ist, ob und inwieweit es sich hier bei den „Hirten“ und „Lehrern“ bereits um Träger fest umrissener Leitungs- und Lehrämter handelt, ist klar, dass alle Dienste und etwaigen Ämter der ganzen Kirche zugutekommen und alle Gläubigen durch ihre persönliche gnadenhafte Verbindung mit Christus die Kirche aufbauen sollen. Wie es in 1 Kor 12,7–11 der göttliche Geist ist, so ist es in Eph 4,7–16 Christus selbst, und zwar als „Haupt“, der jedem Glied seine besondere Gabe schenkt und für Einheit und Aufbau des „Leibes“ sorgt.

Schließlich wird im Epheserbrief das Verhältnis von *Christus* und *Kirche* auch als Urbild des Verhältnisses von *Mann* und *Frau* in der Ehe versinnbildlicht.³³² Christus als Haupt der Kirche bildet einen Leib mit ihr.³³³ „Er selbst ist der Retter des Leibes“, der „die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie zu heiligen.“³³⁴ Dementsprechend soll sich die Kirche ihm unterordnen und heilig und makellos sein, „ohne Flecken oder Falten oder andere Fehler“³³⁵. Hier wird – wohl noch der Anfangszeit geschuldet – sehr idealistisch von der Kirche gedacht, wie auch schon Paulus von Christen erwartet hat, mehr oder weniger Heilige und Vollkommene zu sein.³³⁶ Seine hohen Ansprüche waren wohl zu einem großen Teil seiner Naherwartung der Wiederkunft Christi geschuldet.³³⁷ Sie dürfte auch der hermeneutische Schlüssel zu seiner Empfehlung der Ehelosig-

326 Eph 1,22f; Kol 2,9f.

327 Eph 2,16.

328 Eph 2,14f.

329 Eph 4,11–15.

330 Eph 4,13.

331 Eph 4,14f.

332 Eph 5,21–33.

333 Vgl. Eph 4,31; 2,16.

334 Eph 5,23–25.

335 Eph 5,27.

336 Röm 6,1–23; 12,2; 1 Kor 2,6; 3,17; 7,14; 2 Kor 7,1; Phil 3,15.

337 Z. B. 1 Kor 7,26.29.31; Phil 4,5f.

keit sein, die er damit begründete, dass sich nur der Unverheiratete ungeteilt (mit „Leib und Geist“) um die Sache des Herrn Sorge und darum sorgloser lebe als der Verheiratete, der sich auch noch um die Dinge der vergehenden Welt kümmere.³³⁸ Allerdings hat bei ihm und in anderen Briefen der Begriff „Heilige“ auch eine vor-sittliche, sakralrechtliche Bedeutung³³⁹, sodass er – ähnlich wie die Titel „Berufene“³⁴⁰ und „Auserwählte“³⁴¹ – ganz allgemein der Abgrenzung der Christen gegenüber Nichtchristen diene.

Literatur

Klaus Berger: *Kirche I u. II*, in: Theologische Realenzyklopädie [TRE] 1977–2004, Bd. 18 (1989) 199–218.

1.2.3.3 Volk Gottes

Da das Selbstverständnis des Volkes Israel das *Selbstverständnis* der Kirche erheblich beeinflusst hat, soll dieses Verständnis kurz in Erinnerung gerufen werden. Das *Volk Israel* begriff sich als *ausgewähltes Volk Jahwes*, das Gottes *Eigentum* und als solches *heilig* war. Während es gemäß Ex 3,7³⁴² schon vor der Befreiung aus Ägypten Gottes eigenes Volk war, wurde es gemäß Ex 6,7³⁴³ dies erst durch den Bundesschluss am Sinai. Im Laufe seiner langen Geschichte wuchs es immer mehr zu einer religiösen Gemeinschaft zusammen, in der festen Überzeugung, für immer Gottes Volk zu bleiben.³⁴⁴ Dabei verstand es seine Erwählung zum Teil *exklusiv*. So deutete es seine Erfahrung, den anderen Völkern fremd und von ihnen getrennt zu sein, als Zeichen dafür, dass *nur es* von Gott erwählt und geliebt war, während die anderen Völker von der Heilsgemeinschaft mit Gott ausgeschlossen waren. Während die übrigen Völker bloß Engeln oder Geistern anvertraut waren, war *es als einziges* Anteil Gottes.³⁴⁵ Es konnte seine Verbindung mit Gott, wie sie in der Bundesformel „Ich bin euer Gott und ihr seid mein Volk“ zum Ausdruck kommt³⁴⁶, aber auch *inklusiv* einschätzen und auf die Heidenvölker ausdehnen, so dass durch seine Erwählung auch die anderen Völker in die Heilsgemeinschaft mit Gott eingeschlossen waren. Laut Sach 2,15 würden sich *viele Völker* dem Herrn anschließen und sein Volk sein.

Im Neuen Testament wird der Titel „Volk Gottes“ direkt³⁴⁷ oder indirekt auf die Kirche übertragen. Das wird in der Apostelgeschichte mit dem endzeitlichen Kommen des Heiligen Geistes begründet. Durch die Ausgießung seines Geistes auch auf die Nichtjuden

338 1 Kor 7,32–35.

339 Vgl. Röm 15,26; 16,2; 1 Kor 6,1f; 14,33; Eph 5,3.

340 Z. B. 1 Kor 1,24; Hebr 9,15.

341 Z. B. Röm 8,33; Kol 3,12; 2 Tim 2,10.

342 Vgl. 5,1.23.

343 Vgl. Deut 4,20; 7,6; Jer 11,4.

344 Jer 31,36.

345 Dtn 32,8f; Sir 17,17f.

346 Lev 26,12.

347 1 Petr 2,10.

hat laut Petrus Gott selbst darauf geschaut, „aus den Heiden ein Volk für seinen Namen zu gewinnen“³⁴⁸.

Wie Paulus im Römerbrief darlegt, ist und bleibt Israel für ihn auserwählt. Den Israeliten „gehören die Sohnschaft, die Herrlichkeit und die Bundesschlüsse; ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen; ihnen gehören die Väter und ihnen entstammt der Christus dem Fleische nach“³⁴⁹. Obwohl die Mehrheit der Juden nicht zum Glauben an Jesus Christus gelangt ist, hat Gott sein Volk keineswegs verstoßen und wird ganz Israel am Ende gerettet werden.³⁵⁰ Seine Zurückweisung des Glaubens an Jesus als den Messias und Gottessohn, sein „Fehltritt“ oder seine „Verstockung“, bedeutet für die Welt Reichtum und Versöhnung.³⁵¹ Denn nun hat Gott durch „die Gerechtigkeit aus Glauben“ aus Juden und Heiden Christen berufen und damit auch Heiden zu seinem „Volk“ gemacht, die nicht sein Volk waren.³⁵² Schon im zweiten Korintherbrief wendet Paulus, wie erwähnt, das Bild vom Eigentumsvolk Gottes auf Christen an.³⁵³ Er nennt die Kirche das „Israel Gottes“, unterscheidet sie vom „irdischen Israel“ und preist sie als das „Jerusalem oben“, das im Gegensatz zu dem sich verweigernden Israel, dem „jetzigen Jerusalem“, frei ist.³⁵⁴ Durch ihre Christuszugehörigkeit sind die Gläubigen für ihn „Abrahams Nachkommen, Erben gemäß der Verheißung“³⁵⁵.

Der 1. Petrusbrief häuft weitere traditionelle Begriffe für Israel geradezu hymnisch an, um das kirchliche Selbstverständnis zu artikulieren:

„Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr kein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk; einst gab es für euch kein Erbarmen, jetzt aber habt ihr Erbarmen gefunden.“³⁵⁶

Auch im Hebräerbrief wird die Kirche mit dem Volk Israel verglichen, und zwar, als es unter Anfechtungen durch die Wüste wandert.³⁵⁷ Die Kirche ist und bleibt immer *angefochten*, aber sie ist unterwegs zu einer „Sabbatruhe“³⁵⁸. Wer am Glauben und an der Zuversicht festhält, wird am Ende von seinen Werken ausruhen, „wie Gott von den seinigten“³⁵⁹.

Für die Autoren des Neuen Testaments, so lässt sich zusammenfassen, verkörpert die Kirche *das wahre, endzeitliche Israel*. Sie repräsentiert nun das *eine* Volk Gottes, welches das Volk Israel nicht ablöst oder ersetzt, sondern ausweitet. Das Volk Gottes ist nun nicht

348 Apg 15,14; vgl. 10,44–46.

349 Röm 9,4f.

350 Röm 11,1; vgl. 9,6; / 11,26.2.

351 Röm 11,11–15.

352 Röm 9,24f.32.

353 2 Kor 6,16; vgl. Ez 37,27.

354 Gal 6,16; / 1 Kor 10,18; / Gal 4,22–31.

355 Gal 3,29.

356 1 Petr 2,9; vgl. Tit 2,14.

357 Hebr 3,7–4,13.

358 Hebr 4,9.

359 Hebr 4,13.

mehr auf das ethnische Volk Israel beschränkt, sondern für alle Menschen und Völker offen.

Zum Volk Gottes gehören für die neutestamentlichen Autoren im Allgemeinen nur die Christen, deren Bedeutung und Erwählung darin besteht, „Salz der Erde“, „Licht der Welt“ oder „Stadt auf dem Berg“, also *Zeichen des Heils* für *alle* Menschen und alle Völker zu sein.³⁶⁰ Auf keinen Fall darf die Kirche jedoch ihre Erwählung zum Volk Gottes im Hinblick auf das Heil selbst exklusiv verstehen, wie das in der frühjüdischen Erwählungstheologie³⁶¹ bezüglich des Volkes Israel zum Teil der Fall war: nur Mitglieder des Volkes Gottes seien Gottes Besitz; nur sie seien heilig und gerecht und würden gerettet – in scharfem Kontrast zu allen übrigen Menschen, die als Sünder und Ungerechte nicht gerettet werden können. Erwählung zum „Volk Gottes“ lässt sich, ganz im Gegenteil, vom Neuen Testament her wie schon der „Leib Christi“ allumfassend verstehen, so dass *alle* Menschen in es *einbezogen* sind. So wird etwa im Buch der Offenbarung Christus, das Lamm, als *König der Völker* gepriesen: „Gerecht und zuverlässig sind deine Werke, du König der Völker. [...] Denn du allein bist heilig: alle Völker kommen und beten dich an; denn offenbar geworden sind deine gerechten Taten.“³⁶² Wenn Christus als König nicht nur über ein Volk aus allen Völkern, sondern über alle Völker herrscht, sind alle Völker durch Christus bereits im Sinn der Königsherrschaft Gottes zu einem Volk geeint, das dann Volk Gottes ist. Indem der Sohn Gottes einer von uns Menschen wird und die Königsherrschaft Gottes verkündet, wird nicht nur offenbar, dass alle Menschen Söhne und Töchter Gottes sind, sondern dass *alle Völker* zum einen Volk Gottes gehören, über das Gott oder Christus als König in Liebe „herrscht“. Im weitesten Sinn ist das Bild vom Volk Gottes somit allumfassend wie das Bild von der Königsherrschaft Gottes: alle Menschen und alle Völker sind eingeschlossen. Wie es im Alten Testament vor dem Bund Gottes mit dem Volk Israel am Sinai, durch den es zur Erwählung Israels kam, einen *Bund Gottes* mit der *ganzen Menschheit* gab, den Noachbund³⁶³, gibt es neben der Erwählung eines bestimmten Volkes unter den Völkern durch Christus, den König, eine *Berufung* oder *Erwählung aller Völker*, die durch die Erwählung der Kirche als Volk aus den Völkern *symbolisiert* wird.

1.2.4 Kirchliche Dienste und Ämter

Wie bei den Bildern für die Kirche sollen auch bei ihren Ämtern nur einige besonders wichtige vorgestellt werden: auf der eine Seite die Apostel (Kap. 1.2.4.1) und auf der anderen die Diakoninnen und Diakone, Priester und Bischöfe (Kap. 1.2.4.2).

1.2.4.1 Apostel

Indem Jesus die Zwölf und eine weitere Gruppe von Jüngern dazu aussandte, dem Volk Israel das Reich Gottes zu verkünden³⁶⁴, berief er mitten aus dem Volk bestimmte Men-

360 Mt 5,13–16.

361 5. Jh. v. Chr. bis 2. Jh. n. Chr.

362 Offb 15,3; vgl. Ps 47,9.

363 Gen 9,11–17.

364 Lk 9,1f; 10,1.9.

schen dazu, in Vollmacht dem Volk gegenüberzustehen, dabei aber auf alle irdischen Machtmittel zu verzichten.³⁶⁵ Beim Dienst der Verkündigung des Evangeliums werden später auch in der Kirche bestimmte Personen dazu bestellt, „inmitten des Volkes Gottes ihm zugleich vollmächtig gegenüber zu stehen“³⁶⁶.

Nach den Ostererscheinungen und der Geistsendung dürften die Zwölf mit Petrus an der Spitze die *Jerusalemmer Urgemeinde* geleitet haben.³⁶⁷ „Erst nach dem Scheitern der Israel-Mission und im Zuge einer eigenständigen christlichen Gemeindebildung verlor der Zwölfkreis als solcher bald seine symbolische und praktische Bedeutung. An seine Stelle trat immer deutlicher der Dienst der *Apostel*, die nicht einfachhin mit den Zwölf identisch waren (vgl. 1 Kor 15,5–9).“³⁶⁸ In der Jerusalemmer Gemeinde wurden wohl zum ersten Mal bestimmte Verantwortliche – wie Kephass³⁶⁹ und der Herrenbruder Jakobus³⁷⁰ – als *Apostel* bezeichnet. Auch die Zwölf dürften dazu gerechnet worden sein. Entscheidend für die Zugehörigkeit war es, vom *auferstandenen Herrn selbst* beauftragt und gesendet worden zu sein.³⁷¹

In Antiochia hatte das *Apostolat* hingegen einen etwas anders geprägten, nämlich eher pneumatisch-charismatischen Charakter. Hier war es wichtig, durch den *Heiligen Geist* beauftragt worden zu sein und das Evangelium an verschiedenen Orten zu predigen, wie sich besonders an Paulus und Barnabas zeigt.³⁷² Als Wanderapostel waren sie, wie die neutestamentlichen Propheten und Prophetinnen³⁷³, von Gemeinde zu Gemeinde unterwegs, freilich nicht völlig ungebunden wie diese, sondern gesandt von einer Gemeinde.³⁷⁴

Für Paulus und sein Selbstverständnis wurde der Apostel-Begriff ganz entscheidend. Da er sich nicht nur vom Heiligen Geist beauftragt wusste³⁷⁵, sondern auch darauf berufen konnte, dass ihm der Auferstandene erschienen war und ihn ausgesandt hatte, das Evangelium zu verkünden³⁷⁶, vereinte er das „*Erscheinungs*“-*Apostolat* Jerusalems und das *Geist-Apostolat* Antiochias in sich und wurde auch deshalb als Apostel von den anderen Jerusalemmer Aposteln ganz anerkannt.³⁷⁷ Als Apostel Christi versteht er sich wie ein „Knecht Christi Jesu“, den Gott auf den letzten Platz gestellt hat.³⁷⁸ An ihm erweist der Tod, nicht das Leben seine Macht.³⁷⁹ Er versucht, erfüllt von der Furcht des Herrn, Menschen zu gewinnen, und bittet die Gläubigen an Christi statt, sich mit Gott versöhnen

365 Vgl. Mt 10,9f.

366 Kehl 306.

367 Vgl. Apg 1,15–26.

368 Kehl 307.

369 Gal 1,17–32.

370 Gal 1,19; 1 Kor 15,7.

371 1 Kor 9,1; 15,7.

372 Apg 13,1–3; 14,4.14.

373 Apg 11,27; 15,32; 21,10; 1 Kor 12,28; 14,29; vgl. Offb 2,20.

374 Apg 13,3; vgl. Mt 10,5–16; Lk 10,2–12.

375 Apg 13,2.

376 Gal 1,15–16; 1 Kor 9,1; vgl. Apg 9,3–7.15.

377 Gal 2,7–9.

378 Röm 1,1; / 1 Kor 4,9.

379 2 Kor 4,12.

zu lassen.³⁸⁰ Ihm hat der Herr Vollmacht verliehen, damit er die Gemeinde aufbaut, und nicht niederreißt.³⁸¹ So legt er wie ein Gärtner oder „weiser Baumeister“ oder einfach als „Mitarbeiter“ Gottes den Grund vieler Gemeinden, auf dem andere dann weiterbauen.³⁸² Trotz seiner einzigartigen Offenbarungen rühmt er sich als Apostel lieber seiner Schwachheit als seiner Stärke, damit die Kraft Christi auf ihn herabkommt³⁸³, und erklärt dazu: „Deswegen bejahe ich meine Ohnmacht, alle Misshandlungen und Nöte, Verfolgungen und Ängste, die ich für Christus ertrage; denn wenn ich schwach bin, dann bin ich stark.“³⁸⁴

Wie Paulus bei seiner Lehre von der Gemeinde als Leib Christi und von der Vielfalt der Geistesgaben darlegt, „hat Gott in der Kirche die einen erstens als Apostel eingesetzt, zweitens als Propheten, drittens als Lehrer; ferner verlieh er die Kraft, Machttaten zu wirken, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede“³⁸⁵. Paulus dürfte hier unter den vielen Charismen in der Gemeinde den Dienst des Apostels, der Gemeindepriester, die eher situationsbezogen redeten, und der Lehrer, die eher allgemeingültige Glaubensinhalte vermittelten, hervorgehoben haben, weil sie – im Unterschied zu den danach aufgezählten charismatischen Funktionen – *fest an bestimmte Personen gebunden* waren. Den Aposteldienst ordnet er dann noch einmal aus sachlichen und zeitlichen Gründen den anderen Diensten vor, hat er doch als Apostel die Gemeinde zuallererst *gegründet* und kommt ihm doch als Repräsentant Christi³⁸⁶ die *besondere Autorität* seines Herrn zu.³⁸⁷ In der Gemeinde in Korinth zeichnet sich eine *noch flexible und veränderbare Ordnung vieler verschiedener Dienste* ab, die abgesehen vom Apostolat prinzipiell allen Mitgliedern offenstehen und alle in verschiedener Form in die Mitarbeit einbeziehen.

Im Unterschied zu Paulus setzt Lukas die Apostel mit den Zwölf gleich, die Jesus aus den Jüngern ausgewählt hat.³⁸⁸ Für ihn ist dabei ausschlaggebend, dass sie den irdischen Jesus von seiner Taufe an bis zu seiner Himmelfahrt *begleitet* haben.³⁸⁹ Sie sollen nicht herrschen, sondern *dienen* und ihre Verantwortung als *wachsamen Knechte* ausüben.³⁹⁰ Nach Ostern verkünden die zwölf Apostel das Evangelium furchtlos nach außen, wirken viele Zeichen und Wunder und legen mit großer Kraft Zeugnis von der Auferstehung Jesu, des Herrn, ab.³⁹¹ Sie legen den Sieben, die für den Dienst an den Ti-

380 2 Kor 5,11; / 5,20.

381 2 Kor 10,8.

382 1 Kor 3,5–11; Gal 4,12–20.

383 2 Kor 12,7–9.

384 2 Kor 12,10.

385 1 Kor 12,28.

386 2 Kor 5,20.

387 Vgl. 2 Kor 10,8; 13,10; 1 Kor 14,37.

388 Lk 6,13.

389 Lk 1,2; Apg 1,21f.

390 Lk 22,24–30; / 12,22–59.

391 Apg 5,21–33; / 2,53; / 4,33.

schen gewählt wurden, unter Gebeten die Hände auf und verleihen damit den Heiligen Geist.³⁹² Nicht zuletzt autorisieren sie die Heidenmission.³⁹³

Die besondere Bedeutung der Apostel, vor allem des Paulus, lag also, so lässt sich zusammenfassen, darin, *Gemeinden zu gründen* und zu *leiten* und das *Evangelium* von Jesus Christus *als erste* und *für alle verbindlich* zur Sprache zu bringen.

1.2.4.2 Diakoninnen und Diakone, Presbyter (Älteste), Episkopen (Bischöfe)

Viele Aufgaben der Apostel wuchsen in der nachapostolischen Generation „dem *Leitungsamt* innerhalb der Gemeinden zu; dabei nahm das konstitutive ‚Gegenüber‘ des Verkündigungsdienstes zur Gemeinde mehr und mehr eine institutionelle Form an“³⁹⁴. Aus *nicht klar abgegrenzten, veränderlichen Diensten* wurden nach und nach *feste Ämter*, die als solche unabhängig von konkreten Trägern eine *Ordnungsstruktur* in der Gemeinde schufen.

In den paulinischen Gemeinden dürfte der Übergang über *Mitarbeiter* und *Mitarbeiterinnen* des Paulus erfolgt sein.³⁹⁵ Neben den bereits erwähnten *Propheten* und *Lehrern* gab es in den Gemeinden auch solche MitarbeiterInnen, die dem Apostel besonders *zur Seite* standen, wie zum Beispiel Phöbe, die „*Diakonin der Gemeinde in Kenchreä*“ oder Priska und Aquila.³⁹⁶ Es gab welche, die sich *besonders* für die Gemeinde und den Herrn *abmühten*, die der Gemeinde *vorstanden* beziehungsweise sie *leiteten* und *steuerten*.³⁹⁷ Paulus bittet ausdrücklich darum, die Vorsteher anzuerkennen und zu achten.³⁹⁸ Im Philipperbrief übernimmt er für sie aus dem profan-griechischen Bereich die Bezeichnung *Episkopoi* (Aufseher, Vorsteher) und *Diakonoï* (Diener, Helfer).³⁹⁹ Ihre Aufgaben lassen sich nicht mehr genau feststellen, aber „wahrscheinlich waren die Episkopen (als Kollegium) für die Organisation und die Disziplin der Gemeinde, für die Seelsorge und die Mahlfeier zuständig, die Diakone hingegen mehr für die karitativen und sozialen Belange“⁴⁰⁰. Es dürfte bei ihnen nicht mehr um rein geistgewirkte Ämter gegangen sein, sondern bereits um solche, für die man *durch Bestimmung* oder *Wahl* bestellt wurde. Von einer formalen Amtseinsetzung in diese Dienste erfährt man bei Paulus selbst nichts.

In der Jerusalemer Urgemeinde ging spätestens nach dem Apostelkonzil im Jahr 48 die Leitung von Petrus, der vor allem für die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden verantwortlich war,⁴⁰¹ auf den Herrenbruder und Apostel Jakobus über.⁴⁰² Zusammen mit ihm und den anderen Aposteln trat nun die Gruppe der *Presbyter* („Älteste“) in den Vordergrund.⁴⁰³ „Dabei griff man offensichtlich auf eine Institution in der *jüdischen*

392 Apg 6,6; / vgl. 8,15–18.

393 Apg 15,22.

394 Kehl 311.

395 Vgl. 1 Kor 3,9; Röm 16,3.

396 1 Kor 12,28; vgl. Röm 12,6–8; auch Eph 4,11f; / Röm 16,1; / Röm 16,3.

397 1 Thess 5,12; Röm 16,6.12; / Röm 12,8; / 1 Kor 12,28.

398 1 Thess 5,12.

399 Phil 1,1.

400 Kehl 313.

401 Vgl. Gal 2,7.

402 Vgl. Gal 2,9; Apg 12,17; 15,13.

403 Apg 11,30; 15; 16,4; 21,18.

Kommunal- und Synagogenverfassung zurück, eben den ‚Ältestenrat‘, in dem angesehene Gemeindemitglieder für die Kontinuität in Fragen der Glaubenstradition, der Gesetzesauslegung und des Gemeinschaftslebens sorgten.“⁴⁰⁴ Bei den Ältesten handelte es sich dementsprechend um *bewährte Christen*, die durch ihr *Vorbild* und ihre *Erfahrung* das Fortbestehen des christlichen Gemeinschaftslebens gewährleisten konnten. Sie bildeten nicht nur das *Leitungsgremium* in Jerusalem, sondern später auch in anderen Ortsgemeinden.⁴⁰⁵

Trotz dieser Unterschiede ist es jedoch problematisch, „aus den Paulusbriefen ein auf Charismen beruhendes, flexibles Leitungskonzept abzuleiten und das der Leitung der Jerusalemer Gemeinde durch Presbyter und der in der Apostelgeschichte bezeugten Einrichtung der sieben Diakone gegenüberzustellen“⁴⁰⁶. Denn vermutlich sind „viele Gemeinden zunächst durch informelle Leitungskreise ohne formale Kompetenz oder liturgische Einsetzungen geleitet worden“, bevor sich „kollektive Leitungsgremien gebildet haben, innerhalb derer bestimmte Funktionen festgelegt wurden“.⁴⁰⁷

Jedenfalls verschmolzen in der nachapostolischen Zeit sehr bald die *paulinisch-charismatische* und die *jüdisch-presbyteriale Gemeindeverfassung* miteinander. Episkopen und Presbyter konnten praktisch miteinander gleichgesetzt werden.⁴⁰⁸ Älteste wurden „Vorsteher“ und Gemeindeleiter „Älteste“ genannt.⁴⁰⁹ Dabei mag beim Titel des Presbyters vielleicht mehr „das Element der Repräsentation und Tradition“, bei dem des Episkopen dagegen „das der konkreten ‚Aufsicht‘ und Leitungsfunktion“ mitgeschwungen haben.⁴¹⁰

Die Pastoralbriefe (1 und 2 Tim; Tit) gewähren Einblick in die Entwicklung der frühen Kirche um die Wende zum 2. Jahrhundert. „Angesichts großer Bedrängnisse von außen (gnostische Irrlehren) und von innen (Spaltungen)“ konnte die Einheit der Gemeinde „nur durch die Treue zu jener Überlieferung gewahrt werden, die ihr von Paulus und seinen Mitarbeitern übergeben worden“ war.⁴¹¹ In dem Zusammenhang gewinnen zwei Begriffe an Bedeutung: *das anvertraute Gut* und *die gesunde Lehre*.⁴¹² Das anvertraute Glaubensgut (*depositum fidei*) ist im Kern das Evangelium vom Offenbarungshandeln Gottes in Jesus Christus, wie es Paulus anvertraut worden war und wie er es seinen Schülern übergeben hat, damit sie es – wie ein treu zu verwaltendes Erbe – unversehrt bewahren und weitergeben.⁴¹³ Während Paulus zur Bewahrung der Tradition den Begriff der „Überlieferung“ benutzt⁴¹⁴, verwendet der Deutero-Paulus der Pastoralbriefe stattdessen den Begriff vom „anvertrauten Gut“, vermutlich weil er sich in einer stark veränderten geschichtlichen Situation befindet. Darum betont er auch, die Tradition müsse „durch die

404 Kehl 313.

405 Vgl. Apg 14,23; 20,17–19.

406 Hauschild/Drecolll 171.

407 Ebd.

408 Vgl. Apg 14,23; 1 Petr 5,1–5; Tim 3,1–7; Tit 1,5–9.

409 Apg 20,17.28; / 1 Petr 5,1.

410 Kehl 314.

411 Ebd.

412 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14; / 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9.

413 1 Tim 1,11; 2,7; 2 Tim 1,10f; Tit 1,3.

414 Vgl. 1 Kor 11,2.23; 15,3.

Kraft des Heiligen Geistes“, der in den Gläubigen wohnt, bewahrt werden.⁴¹⁵ Im Unterschied zur „Überlieferung“ geht es ihm nicht primär darum, am Wortlaut festzuhalten⁴¹⁶, sondern die Botschaft des Evangeliums gerade durch Anwendung auf die neue Situation, durch Interpretation, Aktualisierung und Entfaltung unverseht zu bewahren.

Die gesunde Lehre (*sana doctrina*) hingegen umfasst die gesamte Verkündigung des Paulus als des authentischen „Lehrers“, in der das Evangelium samt seiner lebenspraktischen Anwendung enthalten ist. Dort, wo das Evangelium und die Lehre unverfälscht aufrechterhalten werden, bleibt die Gemeinde ihrer Berufung treu und wahrt ihre Identität.

„Im Rahmen dieses ‚Traditionsprinzips‘ bekommt nun auch das kirchliche Leitungsamt der Presbyter bzw. der Episkopen seine besondere Bedeutung. Denn es bedarf notwendig eines solchen Amtes, damit die Tradition gewahrt und so die Identität der Gemeinde gesichert bleibt.“⁴¹⁷ Das Amt kann darum nur untadeligen, besonnenen und zuverlässigen Menschen anvertraut werden.⁴¹⁸ Um die Verbindung von Überlieferung und Amt auch institutionell festzuschreiben, wird das Amt selbst institutionalisiert: „Es wird durch einen formellen Akt der Handauflegung übertragen“⁴¹⁹ und von den so Ordinierten weitergegeben an andere qualifizierte Amtsträger.⁴²⁰ „421

So verdankt sich das *kirchliche Leitungsamt* einerseits der allgemeinen Notwendigkeit einer jeden größeren Gemeinschaft, sich eine *Leistungsstruktur* zu geben, andererseits dem besonderen Erfordernis, den *Glauben* treu zu tradieren. „[Es] dient wie der Apostolat der Identität der Gemeinde, allerdings nicht wie dieser in identitätsbegründender, sondern in *identitätsbewahrender* Art.“⁴²² Ihm kommt es zu, „auf besondere Weise die Kirche in ihrem von den Aposteln her grundgelegten ‚apostolischen‘ Charakter zu bewahren“⁴²³.

Im Neuen Testament heißen die kirchlichen Amtsträger öfter *Hirten*. Nach Eph 4,11f setzte der erhöhte Herr neben den Aposteln, Propheten, Evangelisten und Lehrern auch Hirten für den Dienst in und an der Gemeinde ein, „um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zuzurüsten, für den Aufbau des Leibes Christi“. Gemäß den Evangelien hatte sich Jesus selbst als Hirte verstanden, der die verlorenen und verstreuten Schafe des Hauses Israel sammeln wollte.⁴²⁴ In 1 Petr 2,25 wird er „Hirte und Hüter [Episkopos]“ der Seelen genannt. Dieses Hirtenamt ist den Ältesten von Gott anvertraut worden, die nach dem Vorbild Jesu Christi „mit Hingabe“ die Herde Gottes weiden sollen, bis Christus, der oberste Hirt, erscheinen wird.⁴²⁵ Nach Lukas ermahnt Paulus in seiner Abschiedsrede in Milet die Ältesten mit den Worten: „Gebt Acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Vorstehern bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche

415 2 Tim 1,14.

416 Vgl. 1 Kor 11,2; 15,2.

417 Kehl 314f.

418 1 Tim 3,1–7; 2 Tim 2,2; Tit 1,6–9.

419 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6.14.

420 Vgl. Tit 1,5; 2 Tim 2,2.

421 Kehl 315.

422 Ebd.

423 Ebd.

424 Vgl. Mk 14,27; Mt 9,36; 10,6; 15,24; Joh 10,11–16.

425 1 Petr 5,2–4.

des Herrn sorgt, die er sich durch sein eigenes Blut erworben hat!“⁴²⁶ Die vom Geist berufenen Gemeindeleiter sollen wie Hirten auf die Herde achtgeben. Sie haben die hohe Verantwortung, die Kirche Gottes zu weiden.

Wie die *Didache* (Zwölf-Apostel-Lehre), eine frühkirchliche, außerbiblische Schrift aus dem syrisch-palästinensischen Raum um die Wende zum 2. Jahrhundert zeigt, war die Institutionalisierung des kirchlichen Amtes, die in den Pastoralbriefen sichtbar wird, keineswegs überall gleichzeitig so weit fortgeschritten. In Palästina und Syrien „scheinen sich noch länger die älteren Formen des charismatischen Wanderapostolats und der Propheten neben den neueren des Episkopates und Diakonates gehalten zu haben“⁴²⁷. Jedenfalls gingen ihre Funktionen des Lehrens, Verkündens und Leitens oft ununterscheidbar ineinander über, sodass auch die Propheten in der Gemeinde, wo sie zu Gast waren, den Vorsitz in der Eucharistiefeier übernehmen konnten.⁴²⁸

Literatur

Wolf-Dieter Hauschild/Volker Henning Drecoll: *Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte*, Band 1. *Alte Kirche und Mittelalter*, 2. Auflage der vollständig überarbeiteten Neuausgabe 2019.

1.2.5 Zusammenfassung

Das Christentum und mit ihr die Kirche ging aus der Jesusbewegung hervor. Seine Entstehung war getragen von der Erfahrung der Jüngerinnen und Jünger, dass ihr Meister von den Toten auferstanden war und sie selbst vom Heiligen Geist erfüllt waren. Als ihren Auftrag sah es die Gemeinschaft der Gläubigen an, das Evangelium von Jesus Christus zu verkünden. Schon sehr früh nahmen auch „Heiden“ dieses Evangelium an und wurden gläubig. So überschritt das Christentum rasch die Grenzen des Judentums. Es bildete Gemeinden über Jerusalem hinaus in Palästina und Syrien bis hinauf nach Antiochia und breitete sich später weiter in Kleinasien (Türkei) und schließlich in Europa aus. Dabei dürfte nicht nur Paulus, sondern auch Petrus unter Nichtjuden erfolgreich missioniert haben.

Obwohl eine einheitliche Norm und Organisationsform von Kirche oder Christsein noch fehlte, trugen Bekenntnis- und Glaubensformeln, die Taufe und die Feier der Eucharistie immer mehr zur Identität der Kirche bei. Anfänglich gab es in den Gemeinden eine Vielfalt von Funktionen, wie die der Verkündigung, Lehre, Gemeindeleitung und Armenfürsorge sowie mehrere liturgische Funktionen. Allmählich dürften sich dann Leitungsgremien ausgebildet haben und feste Ämter entstanden sein. Die Diakone und Diakoninnen, die Episkopen (Bischöfe) und die Presbyter (Ältesten) übten ihr Dienst- oder Leitungsamt vorerst in solchen kollektiven Gremien aus.

426 Apg 20,28.

427 Kehl 316.

428 Vgl. Did 10,7.

Die Gläubigen verstanden sich als Gemeinschaft der Heiligen, Erwählten oder Berufenen, als Tempel Gottes und besonders als Leib Christi. Sie bezeichneten ihre Gemeinschaft als Ekklesia (Versammlung), das heißt als Kirche, und übertrugen damit einen Begriff aus dem Zusammenleben griechischer Städte auf sich, der zugleich Begriff für das versammelte Volk Israel, für das auserwählte Volk Gottes war. In ihrer aus Juden und Heiden zusammengesetzten Kirche sahen sie das wahre oder neue Israel. An den verschiedenen Bildern und Lehren von der Kirche sowie an den verschiedenen Lebensformen der konkreten Gemeinden, wie sie sich im Neuen Testament abzeichnen, wird deutlich, dass die geistgewirkte Einheit der Kirche von Anfang an eine *Einheit in Vielfalt* war.

1.3 Kirche als Volk Gottes

Im theologischen Teil wird zunächst chronologisch die Entwicklung der Kirche in der Antike (Kap. 1.3.1), im Mittelalter (Kap. 1.3.2) und in der Neuzeit (Kap. 1.3.3) skizziert sowie in einigen Punkten das Zweite Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche aus den Jahren 1962–1965 (Kap. 1.3.4) und das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche aus dem Jahr 2016 (Kap. 1.3.5) zusammengefasst. Die beiden folgenden Kapitel sind allgemein der Ökumene (Kap. 1.3.6) und speziell ökumenischen Annäherungen (Kap. 1.3.7) gewidmet. Schließlich wird noch die Weltsynode der römisch-katholischen Kirche aus den Jahren 2021–2024 vorgestellt (Kap. 1.3.8), bevor im Schlusskapitel für einen menschlicheren Umgang in der Kirche plädiert wird, deren gegenwärtige Krise auch die Krise der Gesamtgesellschaft abbildet (Kap. 1.3.9).

1.3.1 Die geschichtliche Entwicklung der Kirche in der Antike (100–500 n. Chr.)

Da es hier selbstverständlich nicht möglich ist, die Kirchengeschichte auch nur in groben Zügen nachzuzeichnen, wird sie, etwas willkürlich, in mehrere Epochen eingeteilt – in christliche Antike (etwa 100–500 n. Chr.), Mittelalter (etwa 500–1500), Neuzeit (etwa 1500–1900) sowie 20. und 21. Jahrhundert –, um dann innerhalb dieser Epochen einige thematische Schwerpunkte zu setzen. In der Antike stehen im Brennpunkt die Kanonisierung der Schrift (Kap. 1.3.1.1), die Entwicklung der Ämter (Kap. 1.3.1.2) und die Glaubensbekenntnisse und Konzilien (Kap. 1.3.1.3). Beim Mittelalter wird die Aufmerksamkeit der Entwicklung des Papsttums und der Spaltung in Ost- und Westkirche gelten. Aus der Neuzeit werden die Reformation und das Erste Vatikanische Konzil behandelt, während im 20. Jahrhundert insbesondere das Zweite Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche und im 21. Jahrhundert besonders das Große Konzil der Orthodoxen Kirche sowie die Weltsynode der römisch-katholischen Kirche von Interesse sein wird.

1.3.1.1 Die Kanonisierung der Schrift

In neutestamentlicher Zeit trennten sich das *Christentum* und das *Judentum* in einem für beide Seiten leidvollen Prozess. Auf die Ausgrenzung durch das Judentum, wie sie et-

wa an der Christenverfolgung durch Saulus erkennbar ist⁴²⁹, reagierte das Christentum vielfach mit dem Anspruch, selbst das eigentlich erwählte Volk Gottes und damit dem Judentum überlegen zu sein, sowie „mit wachsender antijüdischer Polemik“⁴³⁰. Diese hat sich als *kollektive* Ablehnung des Judentums und *prinzipielle Judenfeindlichkeit* auch in den Schriften des Neuen Testaments niedergeschlagen.⁴³¹ In der Folge wurde später im 3. und 4. Jahrhundert innerhalb der Kirche zunehmend das Judenchristentum ausgegrenzt, deren Mitglieder bestimmte Elemente des jüdischen Lebens wie die Beschneidung, die Reinheitsgebote und das Sabbatgebot als für sich selbst verbindlich betrachteten.

Die *Schriften*, die unter Christen im 1. Jahrhundert entstanden und das Christusereignis bezeugten und deuteten, traten neben die heiligen Schriften des Judentums. Auf dieser Basis entwickelte das Christentum im 2. und 3. Jahrhundert ihre heilige Schrift, die *christliche Bibel*.⁴³² Sie setzte sich aus dem Alten und dem Neuen Testament zusammen und war die entscheidende Norm für Lehre und Leben. Gerade auch in Abgrenzung gegen Markion (ca. 100–160), für den der zornige und unberechenbare Gott des Alten Testaments nichts mit dem liebevollen Gott des Evangeliums zu tun hatte, betonte man, dass beide Testamente auf den einen Gott zurückgehen und das Alte das Neue vorbereitet und ankündigt.

„Bereits vor 200 kam dieser Prozess zu einem gewissen Abschluss. Irenäus legte ausführlich dar, dass die vier Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes die entscheidende Grundlage für die Darstellung des Christusereignisses sind. Außerdem war eine Sammlung der Paulusbriefe bereits weit etabliert und wurde als autoritativ angesehen. Auch der erste Petrusbrief, die Apostelgeschichte und der Jakobusbrief wurden breit rezipiert. Die Apokalypse hingegen stieß im Osten auf Vorbehalte, während im Westen der Hebräerbrief noch nicht überall akzeptiert war.“⁴³³

Während als Altes Testament die [griechische] Septuaginta einschließlich der Schriften, für die kein hebräisches Original bekannt war, übernommen wurde, war das Verzeichnis neutestamentlicher Schriften lange Zeit noch nicht genau bestimmt. Der Prozess der *Kanonbildung* dürfte vielgestaltig gewesen sein, da feste allgemeine Kriterien für die Auswahl fehlten und es noch keine übergeordneten Instanzen gab, die die Festlegungen hätten beschließen können. Als besondere Kriterien galten die *Apostolizität* (Herkunft von den Aposteln oder ihren Schülern), der *liturgische Gebrauch* (Hinweis auf die existentielle Bedeutung) und die *kirchliche Rezeption* (Entsprechung zur Glaubensregel, d. h. zu den frühchristlichen Glaubensbekenntnissen).

Bereits Origenes wollte zwischen allgemein anerkannten und umstrittenen Schriften unterscheiden und von beiden diejenigen abheben, die zu verwerfen waren. Um das Jahr 320 unterteilte Euseb von Cäsarea die Schriften hinsichtlich ihrer Autorität dann so: Es gab Schriften, die als *autoritativ* anzusehen waren, dann Schriften, die *gut und nützlich*

429 1 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6.

430 Hauschild/Drecolll 130–133.

431 Z. B. 1 Thess 2,15f; Mt 21,41; 23,29–31; 27,25; Joh 8,44; Apg 2,23.36; 3,13–15; 13,27–29.

432 Bd. 1, Kap. 3.2.

433 Hauschild/Drecolll 152.

zu lesen waren, denen jedoch keine besondere Autorität beizumessen war, und schließlich Schriften, die in *ihrem Wert zu relativieren* waren. Trotz der Bedenken gegen die Offenbarung des Johannes (Apokalypse) im Osten zählte Athanasius in seinem 39. Osterfestbrief aus dem Jahr 367 eine Liste von 27 neutestamentlichen Schriften auf, die er auch *Kanon* nannte und als für die Kirche verbindlich einstufte. „Dieser Bestand war ab dieser Zeit im Osten nicht mehr umstritten.“⁴³⁴ Im Westen, in dem insbesondere der Hebräerbrief immer noch Bedenken ausgesetzt war, erstellte eine römische Synode unter Bischof Damasus im Jahr 382 eine Liste von 47 alttestamentlichen und 26 neutestamentlichen Schriften. Dieses Korpus wurde auf einer Synode in Hippo im Jahr 393 einhellig fixiert, so dass sich im Westen faktisch derselbe Bestand wie im Osten durchsetzte. Damit war *gegen Ende des 4. Jahrhunderts* die Kanonbildung abgeschlossen.

In der lateinischen Tradition blieb der Umfang der Schriften bis zur Reformation unumstritten. „Während das Konzil von Trient ihn erneut aufgriff (DH 1502–1504), unterschieden die lutherische und reformierte Tradition im Alten Testament zwischen den Schriften, für die es ein hebräisches Original gab, und solchen, die auf einem griechischen Text beruhten. Letztere wurden als Apokryphen in ihrer Bedeutung relativiert (doch tauchten im 20. Jahrhundert durch Textfunde in der Kairoer Geniza und in Qumran für Jesus Sirach hebräische Originale auf).“⁴³⁵ Für die evangelische Tradition sind diese alttestamentlichen Schriften nützlich und gut zu lesen, besitzen aber keine Autorität in Lehrfragen. Hingegen ist der von Athanasius festgelegte neutestamentliche Kanon von 27 Schriften heute in allen christlichen Kirchen anerkannt.

Durch die Kanonbildung wurde die Bibel zum Buch der Kirche, die damit eine unfehlbare und irreversible Entscheidung getroffen hat. Das ist insofern gerechtfertigt, als die Urkirche als Kirche der Zeugen des Osterereignisses für alle weiteren Generationen normierende Bedeutung hat. Weil ihr Glaube historisch in der heiligen Schrift festgehalten und weitergegeben wurde, ist die Schrift für die gesamte nachapostolische Kirche *oberste Glaubensnorm*.

Literatur

Heinrich Denzinger: *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping herausgegeben von Peter Hünermann, 45. Auflage [= DH], 2017.

Wolf-Dieter Hauschild/Volker Henning Drecoll: *Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte*, Band 1. *Alte Kirche und Mittelalter*, 2. Auflage der vollständig überarbeiteten Neuausgabe 2019.

434 Ebd. 155.

435 Ebd.

1.3.1.2 Die Ämtertrias von Bischof, Priester, Diakon und der Monepiskopat

Seit Ende des 1. Jahrhunderts verloren die charismatisch begründeten Dienste des Propheten und des Lehrers an Bedeutung. Dagegen wurde das *Leitungsamt* der Bischöfe, Ältesten und Diakone immer wichtiger. Ihre Weiterentwicklung – und damit die weitere Institutionalisierung der Kirche – dokumentiert der 1. Clemensbrief, der aus dem Jahr 96 stammen könnte. Dieser Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde in Korinth belegt die *kollektiven* Leitungsstrukturen in den Gemeinden um das Jahr 100. Das gemeinsame Leitungsamt der *Episkopen* wird hier „auf die Apostel zurückgeführt, die in den von ihnen oder ihren unmittelbaren Schülern begründeten Gemeinden Leitungen eingesetzt haben“⁴³⁶. Damit war die Grundidee der *apostolischen Sukzession* gegeben, der zufolge nur der Amtsträger sein Amt rechtens ausübt, der es von den Aposteln herleitet. Im Vordergrund stand die *Kollegialität*. Das Kollegium der Bischöfe mit dem Papst (als Haupt) wird später als der Nachfolger des Apostelkollegiums mit Petrus (an der Spitze) gelten, während der einzelne Bischof nur *als* Glied dieses Kollegiums Nachfolger der Apostel ist.⁴³⁷ Nach katholischem Verständnis ist die Nachfolge durch die *ununterbrochene Kette* beziehungsweise das *Netz der Handauflegungen* bei der Bischofsweihe gewährleistet, mittels derer die Weiehekandidaten in das Kollegium der Bischöfe aufgenommen werden. Historisch ist das freilich insofern problematisch, als in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts zum Teil *fiktive Bischofslisten* (etwa für Rom oder für Antiochia) erstellt wurden, die illustrieren sollten, „dass der gegenwärtige Amtsinhaber ein Nachfolger der Nachfolger der Apostel sei“⁴³⁸.

Für den Autor des 1. Clemensbriefes ist jedenfalls das Leitungsamt der Episkopen oder Presbyter als solches *gottgewollt* und darum *unantastbar*. In ihm verkörpert sich innerkirchlich die ewige Ordnung Gottes: Wie Christus von Gott gesandt ist, so sind die Apostel von Christus gesandt und die Episkopen und Diakone ihrerseits wieder von den Aposteln, die sie ermächtigt haben, für die Zeit nach ihrem Tod neue Episkopen einzusetzen.⁴³⁹

„Diese von Gott gegebene Ordnung in der Kirche manifestiert sich vor allem in der Feier des eucharistischen Gottesdienstes, der in Analogie zur mosaischen Kultordnung betrachtet wird. Wie dort den Priestern und Leviten, so wird in der Kirche den Episkopen die Verantwortung für den Gottesdienst anvertraut (43; 44,4). [...] Im 1. Clemensbrief wird damit wohl zum ersten Mal das Presbyter- und Episkopenamt *als* solches zu einem konstitutiven Strukturelement in der Kirche erklärt und zugleich sakralrechtlich begründet.“⁴⁴⁰

Auch wenn die Episkopen im Brief noch nicht direkt als Priester bezeichnet werden, unterscheiden sie sich dem Autor zufolge vom Volk der Gläubigen durch ihr gottgewolltes *kirchliches Amt*, das von „besonderer, gleichsam sakraler [heiliger] Würde“ ist.⁴⁴¹

436 Ebd. 172.

437 Z. B. DH 379 697 766 960 1824 1828 2287 4144 4146.

438 Hauschild/Drecol 172.

439 Did 42; 44.

440 Kehl 316.

441 Hauschild/Drecol 172.

Bei Ignatius von Antiochien, der als Bischof im 2. Jahrhundert das Martyrium erlitt, war dann die *Dreigestufigkeit* des kirchlichen Amtes mit Episkopat, Presbyterat und Diakonat bereits deutlich ausgeprägt. Wie aus seinen zwischen den Jahren 110 und 117 entstandenen Briefen hervorgeht, sah er in der Gemeinde einen geistlichen Organismus, der in lebendiger Beziehung zum erhöhten Herrn steht, und einen Ort, an dem der Geist wirkt. Die Gläubigen waren für ihn „Gott-träger, Tempelträger, Christusträger, Träger des Heiligen“⁴⁴². Sie waren „Gottes voll“. Dies galt jedoch nicht für eine innerlich zerstrittene Gemeinschaft. Vielmehr war die Gemeinde nur dann wirklich Gemeinde Jesu Christi, wenn sie in sich einig war. Diese *Einheit* stellte wiederum der Bischof sicher, den Ignatius für den wahren Pneumatiker und Träger des Geistes hielt. Glauben und Gehorsam gegenüber dem einem Bischof gehörten daher untrennbar zusammen.⁴⁴³ Besonders durch die Taufe, die Eucharistie und die Agape, die ein liturgisch geprägtes Liebesmahl war, sollte der Bischof das einheitliche Gemeindeleben gewährleisten.

Da für Ignatius die Einheit den höchsten Wert darstellte, bestand für ihn die ideale Gestalt des Bischofsamtes auch nicht mehr in einem Episkopatskollegium, sondern im sogenannten *monarchischen* Episkopat, also der Regierung eines einzigen Bischofs. Der eine Episkopos war von einer Ämterhierarchie umgeben. Er wurde vom Presbyterkollegium und von den Diakonen unterstützt. Mit ihnen zusammen leitete er die Gemeinde, vor allem durch den Vorsitz bei der Eucharistiefeier. Durch diese „Verbindung von göttlich-geistlich begründeter Einheit der Kirche und ihrer strukturellen Repräsentation im kirchlichen Amt“ sollte Ignatius „die entscheidenden Weichen für die spätere katholische Amtstheologie“ stellen.⁴⁴⁴

Umstritten ist, ob Ignatius mit seinen Briefen einen bereits vorfindlichen Zustand in Kleinasien oder nur eine bestimmte Idealvorstellung von Gemeindeleitung beschrieben hat. Jedenfalls ist im 2. Jahrhundert an die Stelle einer kollektiven Leitung nach und nach der *Monepiskopat* getreten, also die Struktur, wonach die Christenheit an jedem Ort (unabhängig von seiner Größe) durch einen Bischof geleitet wird. Der Monepiskopat scheint sich jedoch erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts überall durchgesetzt zu haben. Zum Prinzip der apostolischen Sukzession war die *Praxis* der *Weihe* beziehungsweise *Ordination* hinzugekommen. Die Entwicklung des Amtes als eine dauerhafte, herausgehobene Funktion, der besonderer Geistbesitz zugeschrieben wurde, hatte zu dieser liturgischen Neuerung geführt: Die Amtsträger wurden in einem eigenen liturgischen Akt unter Gebet und Handauflegung in ihr Amt eingeführt.

„Die Handauflegung knüpfte dabei durchaus an Vorbilder an (etwa die jüdische Praxis der Handauflegung, mit der ein Rabbi seine Schüler zur Weitergabe der Lehre bevollmächtigte), wurde aber besonders als Geste der Geistverleihung aufgefasst. Mit dem kirchlichen Amt wurde daher einerseits die richtige Lehre durch die Predigten verbunden, andererseits aber auch die besondere geistliche Vollmacht zur Sündenvergebung und die Leitung der Tauf- und Eucharistiefeiern.“⁴⁴⁵

442 Ignatius: *Brief an die Epheser* 9,2.

443 Ignatius: *Brief an die Epheser*; *Polykarpbrief* 6,1.

444 Kehl 317.

445 Hauschild/Drecoll 173.

Der Ritus der *Handauflegung* war bereits in den Pastoralbriefen bezeugt. So heißt es in 1 Tim 4,14: „Vernachlässige die Gnade nicht, die in dir ist und die dir verliehen wurde, als dir die Ältesten aufgrund prophetischer Worte gemeinsam die Hände auflegten!“⁴⁴⁶

Spätestens zu Beginn des 3. Jahrhunderts hatte sich überall die dreigliedrige Ämterstruktur mit Bischöfen, Presbytern und Diakonen verbreitet, und es wurde der *Priesterbegriff* (*sacerdos*) auf Bischöfe, dann auch auf Presbyter (daher das deutsche Wort „Priester“) übertragen, so dass es von da an in der Kirche offiziell *sakrale* Amtsträger gab, die in Konkurrenz zu Priesterschaften anderer Kulte traten und als Heilmittler fungierten. „Damit wurde eine religionsgeschichtlich bemerkenswerte Annäherung an die spätantike Umwelt vollzogen, parallel zur Bezeichnung der Eucharistie als Opfer.“⁴⁴⁷

Aus religionswissenschaftlicher Sicht bezeichnet der Titel *Priester* oder *Priesterin* üblicherweise religiöse Spezialisten, die bestimmte Zugangsvoraussetzungen (z. B. Geschlecht, Abstammung aus bestimmten Familien, körperliche Unversehrtheit) erfüllen, den Kultus, das heißt die Götterverehrung oder den Gottesdienst, vollziehen und unter Umständen Lehre und Tradition ihrer Religionsgemeinschaft bewahren. Im Gegensatz zu religiösen Charismatikern wie etwa Schamanen (Vermittlern zur Geisterwelt), Sehern oder Propheten erhalten sie eine besondere Ausbildung und werden durch eine eigene Zeremonie in ihr Amt eingesetzt. Sie vermitteln zwischen dem Heiligen und Profanen, zwischen der transzendenten Welt und der Alltagswelt, weshalb ihnen Heiligkeit kraft des Amtes zugeschrieben wird und ihr Priestertum oft nach außen über Besonderheiten der Lebensweise (z. B. Speise- und Reinheitsvorschriften, Beschränkungen der sozialen Kontakte, Zölibat) und der Kleidung kenntlich ist.

Bei der christlichen Übertragung des Priestertitels auf Bischöfe und Älteste stand das *alttestamentliche Priestertum* im Hintergrund. Wie aus dem Pentateuch hervorgeht, gehörten die Priester zu den Leviten, die allein für den Tempeldienst zuständig waren und eine eigene Gruppe innerhalb des Volkes Israel bildeten.⁴⁴⁸ Sie waren von Gott erwählt, von den anderen ausgesondert und in seine Nähe geholt⁴⁴⁹, um unmittelbar vor ihm zu stehen, für ihn Dienst zu tun und ihm Opfer darzubringen.⁴⁵⁰ Brachten sie Schuld- oder Sündopfer dar, erwirkten sie für die Betroffenen Versöhnung von ihrer Sünde, sodass Gott ihnen vergab.⁴⁵¹ Zwar war das ganze Volk von Gott dazu aufgerufen, heilig zu sein, weil er (Gott) heilig ist, und sich von ihm besonders durch das Befolgen des Gesetzes heiligen zu lassen⁴⁵², doch galt – aufgrund ihres heiligen Dienstes – die *Heiligkeitsverpflichtung* besonders für die Priester. Sie waren von Gott geheiligt und sollten von anderen (für) heilig gehalten werden, da sie Gott die Gaben darbrachten.⁴⁵³ Deshalb sollte auch jeder Priester, der sich infolge der Berührung von Unreinem oder infolge eines Samenergus-

446 Vgl. 2 Tim 1,6; 1 Tim 5,22; auch Apg 13,3; 14,23.

447 Hauschild/Drecol 175.

448 Deut 18,1–8.

449 Ex 28,1–4; Num 16,1–10; Deut 18,1f.

450 Deut 10,8; 2 Chr 29,11; Ez 44,15.

451 Lev 4,26; 5,6.10.13.16.18.26.

452 Lev 19,2; 20,7.

453 Lev 21,7f.

ses „im Zustand der Unreinheit“ den heiligen Opfergaben näherte, die die Israeliten dem Herrn weihen, „ausgemerzt“ und aus Gottes Gegenwart „weggeschafft“ werden.⁴⁵⁴

Im *Neuen Testament* wird der Priesterbegriff nirgendwo auf kirchliche Amtsträger, im Hebräerbrief jedoch mehrfach auf *Jesus* angewandt.⁴⁵⁵ Er ist der *Hohepriester*, der erschienen ist, „um durch sein Opfer die Sünde zu tilgen“⁴⁵⁶. Auch bei Paulus ist die Rede davon, dass Christus als unser Paschalam „geopfert“ worden ist und Gott ihn als „Sühneopfer“ öffentlich aufgestellt hat.⁴⁵⁷ Dass es sich bei diesem Opfer aber um ein ganz anderes als das alttestamentliche Opfer und beim Hohepriester Jesus um einen ganz anderen Priester als die alttestamentlichen Hohepriester handelt, wird systematisch im Hebräerbrief entfaltet. Während die Hohepriester, die nach der Ordnung Aarons aufgrund leiblicher Abstammung dem levitischen Priestertum angehören, infolge ihrer eigenen Sündhaftigkeit auch für sich selbst immer wieder Sündopfer darbringen müssen, hat Jesus Christus, der nicht aufgrund leiblicher Abstammung, sondern nach der Ordnung Melchisedeks ein unzerstörbares Priestertum innehat, als sündenloser, heiliger Hohepriester „sich selbst ein für alle Mal dargebracht“⁴⁵⁸. Weil Christus nicht wie die Hohepriester in ein von Menschenhand gemachtes Heiligtum, sondern „in den Himmel selbst“ hineingegangen ist, ist er der Mittler eines besseren und neuen Bundes, der „nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut“ den Menschen ewige Erlösung bewirkt und sie für immer gerettet hat.⁴⁵⁹ Jesus Christus ist also nicht gekommen, „um sich selbst viele Male zu opfern“, sondern um durch ein einziges Opfer, nämlich die „Hingabe“ seines „Leibes“, alle ein für alle Mal von den Sünden zu befreien, zu heiligen und für immer zur Vollendung zu führen.⁴⁶⁰ Wo aber „die Sünde vergeben ist, da gibt es kein Opfer für die Sünden mehr“⁴⁶¹. Das eine und einzigartige „Sündopfer“ Jesu ist dabei im Gesamtzusammenhang des Neuen Testaments nicht ursächlich, sondern *instrumentell*, also nicht als Ursache für, sondern als *Vermittlung* der Sündenvergebung zu verstehen. Nicht weil Jesus Christus sich selbst am Kreuz Gott als Opfer dargebracht hat, hat Gott uns Menschen die Sünden vergeben, sondern dadurch dass er sich aus Liebe bis hin zum Tod am Kreuz „für uns“ alle hingegeben hat, ist die sündenvergebende Liebe Gottes für uns greifbar geworden und bei uns angekommen. Durch seine Lebens- und Selbsthingabe hat nicht er Gott mit uns, sondern hat Gott uns mit sich versöhnt und uns seine bedingungslose Liebe offenbart.

Vom Priestertum Jesu her, das den alttestamentlichen Opfergedanken als solches übersteigt und aufhebt, muss sich *christliches Priestertum* verstehen. Dass alle Gläubigen am Priesterdienst Jesu teilhaben, heißt, dass alle dazu berufen sind, seine Selbsthingabe aus Liebe im eigenen Leben nachzuvollziehen.⁴⁶² Nach der Lehre vom *dreifachen Amt Christi*, das Kirchenväter entworfen, die Reformatoren Luther und Calvin weitergeführt

454 Lev 22,2–6.

455 Hebr 5,6; 7,17.21; 10,11f; 10,21.

456 Hebr 9,26.

457 1 Kor 5,7; / Röm 3,25.

458 Hebr 7,27.

459 Hebr 9,25; / 9,12.

460 Hebr 9,25; / 10,10.

461 Hebr 10,18.

462 Vgl. 1 Petr 2,9.

und ab dem 18. Jahrhundert auch katholische Theologen aufgegriffen haben, nehmen die Gläubigen aber nicht nur am *priesterlichen*, sondern auch am *prophetischen* und am *königlichen* Dienst Jesu teil, der sein ganzes Leben als Offenbarer (Prophet, Lehrer; vgl. Joh 6,14), als Priester (Fürsprecher) und als Herr (Hirt, König; Joh 18,37) gewirkt hat. Diese drei Dienste setzen sich in den drei Hauptaufträgen oder Grundvollzügen der Kirche fort: in der *Martyria* als Glaubensdienst (im Zeugnis und in der Verkündung und Verbreitung des Evangeliums), in der *Leiturgia* als Gottesdienst (im gemeinsamen Gebet, insbesondere der Feier der Eucharistie) und in der *Diakonia* als Bruderdienst (im Dienst an den Menschen zur Linderung von Not und Armut in der Welt).

Wie sehr sich in der Kirche das dreifache Leitungsamt des Bischofs, des Presbyters und des Diakons bereits im dritten Jahrhundert ausdifferenziert hatte, lässt sich an der „Apostolischen Überlieferung“ des Hippolyt (170–235), das um 215 entstanden sein dürfte, erkennen. Der *Bischof* wurde vom ganzen Volk gewählt und anschließend von den anwesenden Nachbarbischöfen durch Handauflegung in Einheit mit der Bitte um die Ausgießung des Geistes über den Kandidaten geweiht. Aus dem Gebet lassen sich auch die Aufgaben des Bischofs ablesen: Er sollte vor allem die *Gemeinde leiten*, *Gottes Gnade erbitten* und der *Eucharistiefeier vorstehen*. Bei der Weihe eines *Presbyters* legte der Bischof zusammen mit den anderen Presbytern dem Kandidaten die Hand auf und sprach über ihn das Weihegebet. Presbyter waren *Helfer* und *Berater* des Bischofs. Sie assistierten ihm bei der Taufe und der Eucharistiefeier, vertraten ihn, wenn er abwesend war, und nahmen selbstständig Lehraufgaben wahr. Dem *Diakon* legte nur der Bischof die Hand auf. Er sollte das tun, was dieser ihm *auftrag*, und den Bischof aufmerksam machen auf das, was *anstand*, insbesondere auf die *Kranken* in der Gemeinde. „Die Differenzierungen bei der Handauflegung machen die unterschiedlichen Zuordnungen deutlich: der Bischof ist Mitglied des Bischofskollegiums, die Presbyter sind Helfer des Bischofs und Mitglieder des Presbyteriums, der Diakon ist ausschließlich dem Bischof zugeordnet.“⁴⁶³

Wenn die Bischöfe, die als Hirten die Gemeinde leiten, und die Ältesten, die an diesem Dienst beteiligt sind, als Priester der Eucharistie vorstehen, vergegenwärtigen sie das heilige Geschehen der sich selbst aufopfernde Lebenshingabe Jesu Christi. Ihrem kultisch-sakralen Dienst sollte deshalb ein Streben nach Heiligkeit entsprechen. Aber da sich ihr Priestertum am Priestertum Jesu, in dem es begründet ist, und nicht am alttestamentlichen Priestertum orientiert, kann sich auch ihr *Heiligkeitsideal*, wie das aller anderen Gläubigen, nur auf die *Gesinnung Jesu*, also wachsende Offenheit für die Liebe Gottes zusammen mit wachsender Bereitschaft zur Nächstenliebe, *nicht* aber auf *kultische Reinheit* beziehen.

Spätestens seit dem 3. Jahrhundert war der Gegensatz zwischen *Laien* und *Klerikern*, zwischen dem Kirchenvolk und dem Klerus ausgeprägt. Im 4. Jahrhundert nahm dann noch einmal die Bedeutung des Bischofsamtes wesentlich zu, insofern die Bischöfe durch den schnell wachsenden Kirchenbesitz „mächtige Entscheidungsträger“ in den Städten wurden.⁴⁶⁴ Innerhalb der Kirche hatten sie nicht mehr nur das Recht zu taufen, Kleriker zu weihen und die Eucharistie zu leiten, sondern auch das Recht zu predigen.

463 Nocke 350.

464 Hauschild/Drecolll 176.

„Im Osten war es dabei schon früh üblich, dass auch Presbyter predigten (Beispiel: Origenes), im Westen wurde dies erst zu Zeiten Augustins [350–430] üblich.“⁴⁶⁵

Was *Frauen* angeht, wirkte sich die Tatsache aus, dass charismatische Ämter wie die der Lehrer und der Propheten beziehungsweise Prophetinnen bald schon zurückgedrängt wurden. Spätestens seit dem 3. Jahrhundert traten Frauen in der Liturgie nicht mehr aktiv in Erscheinung. „Die Einschränkung der kirchlichen Ämter auf Männer scheint im großen Ganzen ohne größere innere Auseinandersetzung erfolgt zu sein“ und dürfte größtenteils kulturell bedingt gewesen sein.⁴⁶⁶ Faktisch haben Frauen in vielen Gemeinden wohl eine wichtige Rolle gespielt. Die zunehmende Institutionalisierung der Ämter ab dem 3. Jahrhundert schloss sie jedoch von den maßgeblichen Entscheidungen auf der Leitungsebene aus. Als einziges Gemeindeamt aus neutestamentlicher Zeit blieb das Amt der „Witwen“, die ab dem 4. Jahrhundert auch als *Diakonissen* bezeichnet wurden.⁴⁶⁷ „Diese Frauen waren dem Bischof bei der Taufe von Frauen behilflich und nahmen ansonsten Funktionen der Armen- und Krankenpflege wahr.“⁴⁶⁸

Literatur

Medard Kehl: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, 1992.

Franz-Josef Nocke: *Spezielle Sakramentenlehre*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 226–376.

1.3.1.3 Glaubensbekenntnisse und Konzilien

Sehr früh hat die Kirche angefangen, dem christlichen Glauben festen Ausdruck zu verleihen. So enthält bereits das Neue Testament *bekenntnisartige Glaubensformulierungen*, die die Gestalt von *Akklationen* (beipflichtenden Zurufen⁴⁶⁹), von *formelhaften Zusammenfassungen* des Evangeliums⁴⁷⁰ oder von *Hymnen* (Lobgesängen⁴⁷¹) haben.⁴⁷² Von ihnen unterscheiden sich die späteren sogenannten *Glaubensregeln* (*regulae fidei*), die bei Tertullian (um 155–220) und Irenäus von Lyon (um 135–200) zu finden sind. Beide Autoren haben den christlichen Glaubensinhalt in kurzen Formulierungen zusammengefasst, vor allem um den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung hervorzuheben. Auch hier handelt es sich noch nicht um feststehende Bekenntnistexte, sondern um spontane Formulierungen, die teilweise trinitarischer Art (Vater, Sohn, Heiliger Geist), teilweise binitarischer Art (Vater und Sohn) waren. „Dabei wurde der Vater regelmäßig als Schöpfer dem Sohn als dem Menschgewordenen, Gestorbenen und Auferstandenen vorangestellt. Der tatsächlich leibliche Charakter der Menschwerdung Jesu wurde ebenso betont wie sein

465 Ebd. 176f.

466 Ebd. 177.

467 1 Tim 5,3–16.

468 Hauschild/Drecolll 178.

469 Wie in 1 Kor 12,3.

470 Wie in 1 Kor 15,3–5.

471 Wie in Phil 2,6–11 oder Eph 2,14–16.

472 Kap. 1.2.2.2.

Leiden. Der Heilige Geist wurde insbesondere mit der Inspiration (der Propheten und damit der Heiligen Schrift) verbunden.⁴⁷³

Ursprünglich wurden Glaubensbekenntnisse in der Taufliturgie verwendet. Schon aus dem 2. Jahrhundert sind entsprechende *Taufbekenntnisse* bekannt. Aus ihnen haben sich vor allem drei Bekenntnisse entwickelt, die von allgemeiner und verbindlicher Bedeutung in der Christenheit sind: das (lateinische) *Apostolische Glaubensbekenntnis*, das (griechische und lateinische) *Große Glaubensbekenntnis* und das (lateinische) *Athanasianische Glaubensbekenntnis*.

Das Apostolische Glaubensbekenntnis (*Apostolikum*⁴⁷⁴) war in der westlichen Tradition wegen seiner sprachlichen Genauigkeit, seines Motivreichtums und seiner angeblichen Abfassung durch die Apostel weit verbreitet. Da es in der östlichen Theologie nicht rezipiert wurde, stellt es ein *Partikularbekenntnis* des Westens dar, das keineswegs die ganze Christenheit, sondern nur die Kirchen der lateinischen Tradition (römisch-katholischer, anglikanischer und protestantischer Prägung) verbindet. Es hat seinen Vorgänger im römischen Glaubensbekenntnis, dem sogenannten *Romanum*, das im 4. Jahrhundert belegt ist und folgenden Wortlaut hat:

„Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, der geboren ist vom Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria, gekreuzigt unter Pontius Pilatus und begraben. [Er stieg hinab in die Unterwelt], am dritten Tage erstand er auf [von den Toten], stieg hinauf in den Himmel, er sitzt zur Rechten des Vaters, von dort wird er kommen zu richten die Lebenden und die Toten. Und an den Heiligen Geist, die heilige Kirche, Vergebung der Sünden, die Auferstehung dieses Fleisches [und das ewige Leben].“⁴⁷⁵

In der östlichen Tradition entwickelten sich aus Taufbekenntnissen verschiedene griechischsprachige Varianten. Aus ihnen ging im Jahr 325 das Nizänische Glaubensbekenntnis hervor⁴⁷⁶, das 381 durch das Konzil von Konstantinopel bekräftigt, 451 auf dem Konzil von Chalcedon ökumenisch anerkannt und als das *Nicäno-Konstantinopolitanum*, das Große Glaubensbekenntnis, bekannt wurde.⁴⁷⁷ Es wurde und wird im Westen wie im Osten mit unterschiedlicher Häufigkeit verwendet und ist praktisch von allen christlichen Traditionen als *verbindliches Credo* akzeptiert.

Das Athanasianische Glaubensbekenntnis (*Athanasianum*, besser *Symbolum Quicumque*⁴⁷⁸) entstand um das Jahr 600 wiederum in der westlichen Tradition. Es beruht auf augustinischer Theologie und „hat früh in der Klerikerausbildung als Lerntext gedient, gleichsam als Basistext für die theologischen Grundfragen der Trinitätslehre und der Christologie“⁴⁷⁹. In der Scholastik wurde der Text mit dem Apostolikum und dem Nicäno-Konstantinopolitanum zusammengestellt und gehört seither zum *festen*

473 Hauschild/Drecolll 157.

474 DH 30.

475 Hauschild/Drecolll 160f.

476 DH 125–126.

477 DH 150.

478 DH 75–76.

479 Hauschild/Decroll 113.

Lehrbestand der Kirche. Diese drei altkirchlichen Bekenntnisse haben auch die reformatorischen Theologen als grundlegende Bekenntnisse anerkannt und übernommen. Deshalb steht das *Symbolum Quicumque* zum Beispiel auch im Konkordienbuch.⁴⁸⁰ Mit all dem unterstrich die Reformation ihr Anliegen, nicht eine Kirche, die erst im 16. Jahrhundert begonnen hat, sondern „die reformierte Form der einen, seit der Alten Kirche bestehenden Kirche“ zu sein.⁴⁸¹

Der Monepiskopat war Voraussetzung für die *Konzilien* oder *Synoden*, bei denen sich die Bischöfe an einem Ort versammelten, um über kirchliche Angelegenheiten zu beraten, in Sachen des Glaubens und christlichen Lebens verbindliche Beschlüsse zu fassen und Vorschriften zu erlassen. Da man den Bischöfen besonderen Geistbesitz zumaß, galten die Versammlungen als vom Heiligen Geist gewirkt. Während auf ihnen in den ersten Jahrzehnten Fragen des *kirchlichen Lebens* wie etwa die nach dem Ostertermin beraten und entschieden wurden, kam es ab dem 4. Jahrhundert bei den *ökumenischen*, das heißt die Gesamtkirche repräsentierenden Konzilien zu *theologischen Festlegungen*. In der Alten Kirche wurden *sieben ökumenische Konzilien* abgehalten. Ihre dogmatischen Definitionen werden in der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen als unfehlbar anerkannt. Sie sind aber auch Lehrgrundlage in den protestantischen und anglikanischen Kirchen.

Besonders auf den *ersten vier* ökumenischen Konzilien hat die Kirche wegweisende inhaltliche Entscheidungen im Bereich der *Trinitätslehre* und der *Christologie* getroffen.⁴⁸² So hat sie auf dem Ersten Konzil von Nizäa (325) die *Wesensgleichheit* von Vater und Sohn erklärt, sich auf dem Ersten Konzil von Konstantinopel (381) zur *Gottheit* des Heiligen Geistes bekannt, beim Konzil von Ephesus (431) an der Bezeichnung *Gottesgebärerin* für Maria festgehalten und auf dem Konzil von Chalcedon (451) in Christus *zwei Naturen* in der Einheit *einer Person* ausgemacht. Ab dem 5. Jahrhundert räumte man den Bischöfen von Rom auch im Osten eine Art „Ehrenvorsitz“ ein, wenn sie zum Konzil Gesandte schickten.

Während *Synode* im ursprünglichen Sinn ein Synonym für Konzil war, versteht man heute darunter die Versammlung von Bischöfen einer Teilkirche oder von qualifizierten Kirchenmitgliedern einer Ortskirche unter der Leitung des Bischofs (Diözesansynode). In diesem abgeleiteten Sinn haben Synoden in allen Kirchen eine große Bedeutung. In der Orthodoxie sind sie ein Wesenselement der Kirchenverfassung, im Protestantismus ein verfassungsrechtliches Gegengewicht zu den kirchenleitenden Ämtern. Nach römisch-katholischem Verständnis ist die Synode ein ergänzendes Instrument der Kirchenleitung, das in Zukunft als Form der aktiven Teilnahme aller Christen am Leben der Kirche größere Bedeutung bekommen soll. Man denke an den *Synodalen Weg* in Deutschland von 2019 bis 2023, vor allem aber an den vierjährigen *Synodalen Prozess* der *Weltkirche* von 2021 bis 2024.⁴⁸³

480 Das Konkordienbuch ist eine Sammlung der sogenannten „symbolischen Bücher“ der lutherischen Kirchen.

481 Ebd.

482 Bd. 2, Kap. 2.3 u. 3.3.

483 Kap. 1.3.8.

1.3.2 Die geschichtliche Entwicklung der Kirche im Mittelalter (500–1500)

In der mittelalterlichen Epoche liegt der Fokus auf der Entwicklung des Papsttums (Kap. 1.3.2.1) und der Spaltung in Ost- und Westkirche (Kap. 1.3.2.2).

1.3.2.1 Die Entwicklung von der Gemeinschaft der Ortskirchen zur Papstmonarchie

Für katholische Christen „gehört das Papstamt zum Wesen der Kirche, weil es als Petrusamt Ausdruck und Garant von deren Einheit ist“⁴⁸⁴. In der Antike war dieses Amt jedoch noch nicht von zentraler Bedeutung.

Das Kirchenverständnis der Väterzeit, die vom 2. bis ins 7. Jahrhundert reichte, lässt sich am besten mit dem griechischen Begriff *koinoia* (lat. *communio*) wiedergeben. Die Kirche ist Gemeinschaft, *Gemeinschaft durch Teilhabe*. Wie bei der Feier der Eucharistie die Einzelnen an Leib und Blut Christi Anteil erhalten und dadurch selbst Leib Christi und untereinander zu einer Gemeinschaft werden⁴⁸⁵, stehen für Paulus die einzelnen Ortsgemeinden durch die gemeinsame Teilhabe am Evangelium, das von Jerusalem ausging, in Gemeinschaft „mit der Gemeinde von Jerusalem und damit auch den Aposteln und den anderen Vermittlern der Frohen Botschaft“⁴⁸⁶. Auch verpflichtet die umfassende Gemeinschaft die Glaubenden der verschiedenen Ortsgemeinden zur Solidarität, zur gegenseitigen Anteilnahme an den Nöten der Heiligen (Glaubenden).⁴⁸⁷

Für die Kirchenväter bildete die Kirche eine Gemeinschaft im *Glauben* (Glaubensbekenntnisse) und lebte die Kirche als eine Gemeinschaft der „Mysterien“, das heißt der *Sakramente* (Taufe und Eucharistie). Kirche vollzog sich als Tischgemeinschaft mit dem auferstandenen Gekreuzigten. Sie war sein realer „Leib“, seine leibhaftige Anwesenheit in Welt und Geschichte, ohne mit ihm identisch zu sein. Ihre greifbare Gestalt erhielt sie in der *eucharistiefeiernden Ortskirche*, die sich mit ihrem Bischof um den Altar versammelte. Aber auch die *universale Kirche*, die sich allmählich über die ganze bewohnte Welt hin ausbreitete und an allen Orten anzutreffen war, stellte eine Gemeinschaft dar: die *Gemeinschaft der Ortskirchen*. Diese übergeordnete Gemeinschaft wurde besonders im „synodalen Prinzip“ wirksam: „Bei Konflikten, die die Möglichkeiten der Ortskirche überstiegen, fand man sich ab Ende des 2. Jhds. zu regionalen Bischofssynoden zusammen (etwa für Nordafrika oder Kleinasien usw.), die verbindliche Lehrentscheide trafen, Häresien verurteilten, Streit schlichteten und dies den anderen Kirchen mitteilten.“⁴⁸⁸ Spätestens seit dem 3. Jahrhundert bekamen in diesem synodalen Rahmen die *drei Hauptkirchen* Rom, Alexandrien und Antiochien eine besondere Bedeutung und wurden wichtige „Schaltstellen“ der Gesamtkirche.

Dabei nahm Rom bereits seit dem 2. Jahrhundert eine hervorgehobene Stellung ein, lagen doch in der Stadt Rom die Gräber der beiden wichtigsten Apostel Petrus und Paulus und beruhte doch die römische Gemeinde auf dem Martyrium dieser beiden Apostel.

484 Hauschild/Dreccoll 593.

485 Vgl. 1 Kor 10,16f.

486 Kehl 322; vgl. Gal 6,6; Röm 15,26f.

487 Röm 12,13.

488 Kehl 326.

„Mit Rom in Communio zu stehen galt darum für alle Kirchen als besonders wichtig, zumal für die Kirchen des Westens und Nordafrikas, weil es ja für diesen Bereich die einzige apostolische Gründung war.“⁴⁸⁹ Zur Sonderstellung „trug auch die vorbildliche Armenfürsorge in der römischen Gemeinde und ihre Unterstützung ärmerer Kirchen bei, ebenso die wachsende Größe der Gemeinde, die Mitte des 3. Jhds. bereits 30 000 Mitglieder zählte, und sicher auch die Lage als ein zentraler Verkehrsmittelpunkt im römischen Reich“⁴⁹⁰.

Hauptsächlich aufgrund seiner *geistlich-symbolischen Ausnahmestellung* nahm Rom in fast allen großen Kontroversen der ersten Jahrhunderte (zum Beispiel dem Osterfest-, Ketzertauf- und Bußstreit, bei der Festlegung des neutestamentlichen Kanons, in den großen christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jahrhunderts) „verhältnismäßig früh und eindeutig die Position ein, die mit der Zeit dann auch von den anderen Kirchen übernommen und anerkannt wurde“⁴⁹¹. Die Vorrangstellung kam jedoch bis zum 4. Jahrhundert in erster Linie der römischen *Gemeinde*, nicht dem Amt des römischen Bischofs zu.

Mit der *konstantinischen Wende* im 4. Jahrhundert, in der das Christentum zur anerkannten Staatsreligion und der Sitz des Kaisers in das neu gegründete Konstantinopel verlegt wurde, bildeten sich stärker institutionalisierte Formen heraus. So entstanden auf regionaler Ebene die (weitgehend mit den staatlichen Provinzen identischen) *Kirchenprovinzen*, an deren Spitze ein *Metropolit* (Erzbischof) stand. Darüber hinaus gewannen auch die auf einer noch höheren Ebene angesiedelten Einheitszentren deutlich an Gewicht, nämlich die sogenannten *Patriarchate*: Rom für die lateinische Kirche, *Alexandrien* für Ägypten und *Antiochien* für Kleinasien. Ende des 4. Jahrhunderts stieß auch *Konstantinopel* in die Reihe der Patriarchate vor und beanspruchte seit dem Konzil von Chalcedon (451) sogar den zweiten Platz in der Gesamtkirche, weil es das „neue Rom“ geworden war. Im Rahmen der Auseinandersetzung im 4. Jahrhundert mit dem Arianismus, der die Wesensgleichheit des Sohnes Gottes mit dem Vater bestritt, wuchs Rom dann immer mehr in die Rolle eines *Zentrums* der *Gesamtkirche* hinein. In Notsituationen glaubens-, rechts- oder disziplinmäßiger Art, die man regional nicht lösen konnte, wandte man sich an Rom und erwartete von dort Hilfe. Eine rechtlich verbindliche Entscheidungsinstanz war Rom zu dieser Zeit jedoch noch keineswegs. „Über mehrere Jahrhunderte lebte und verstand sich die universale Kirche als *Gemeinschaft* der vielen, theologisch *gleichwertigen Ortskirchen*, die miteinander in Kommuniongemeinschaft standen.“⁴⁹² Nun entwickelte sie sich zu einer zentralisierten Kirche, in der die römische Gemeinde immer mehr *prima sedes* (erster Bischofsstuhl) allerdings nur *inter pares* (unter gleichen) war. „Es war eine Stellung, die sie primär nicht von sich aus beanspruchte, sondern die ihr durch ihre geistige Bedeutung als letztem Traditionsgaranten und Orientierungspol der Einheit von der Gemeinschaft der Kirchen zuerkannt worden war.“⁴⁹³

489 Ebd. 327.

490 Ebd.

491 Ebd. 328.

492 Ebd. 331 (H. d. V.).

493 Ebd.

Erst im 5. Jahrhundert kam es in Theorie und Praxis der Kirche zum *einschneidenden Wandel*, der das Ende der altkirchlichen Gemeinschaft an sich gleichwertiger und gleichberechtigter Ortskirchen einläutete und den *Beginn* des *Papsttums* im eigentlichen Sinn markiert. Schon der römische Bischof Damasus (366–384) hatte auf der Grundlage von Mt 16,18f dem Primatsanspruch eine *rechtliche* Form gegeben, für sich den Titel *pontifex* (Brückenbauer) beansprucht und sich selbst als *sedes apostolica* (den apostolischen Stuhl) bezeichnet. Diese Entwicklungen kamen bei Leo I. (450–461) zu einem gewissen Abschluss. Er baute die Idee der *Petrusnachfolge* des römischen Bischofs, für den jetzt auch der Titel *Papst* reserviert blieb, systematisch aus. Allein der Bischof von Rom galt demzufolge sowohl als rechtlicher Erbe des Petrus und seiner „Schlüsselgewalt“ als auch als „Stellvertreter Petri“, durch den Petrus selbst spricht und handelt. Mit dieser Petrus-theologie verband sich zugleich der Anspruch des römischen Bischofs, die *Leitungsgewalt* über die *ganze* Kirche innezuhaben. Ihm war die „Sorge für alle Kirchen“ und die „Fülle der Vollmacht“ übergeben. In Stil und Anspruch griff er, mit Berufung auf Mt 16,16–19, aktiv in das Leben der verschiedenen Kirchen ein und beanspruchte ordnende Leitungsgewalt, sodass von nun an nicht mehr nur eine Synode und ein Konzil, sondern auch der Papst (durch päpstliche Dekretale) als *Gesetzgeber* rechtssetzend tätig werden konnte. Rom wurde „Haupt der Kirchen“. Dieser Primatsanspruch wurde allerdings im Osten nicht und im Westen nur mit Einschränkung akzeptiert.

Während sich Christen in der *Antike* „stärker durch den Gegensatz zur nicht-christlichen Umwelt *miteinander verbunden* sahen“, war die Christenheit im *Mittelalter* „stärker vom *Gegensatz* zwischen *Amtsträgern* und *Laien* in der Kirche bestimmt“. ⁴⁹⁴ Dies zeigte sich auch in der im 7./8. Jahrhundert einsetzenden Anreicherung der Riten bei der Weihe, welche den Abstand zwischen Geweihten und nicht Geweihten vergrößerte. Dem Bischof wurde das Haupt mit Chrisam gesalbt, er wurde feierlich inthronisiert und es wurden ihm Stab und Ring als Hoheitszeichen überreicht. Dem Priester wurden „die Hände gesalbt und als Zeichen seiner eucharistischen Kompetenz Patene und Kelch übergeben“ ⁴⁹⁵. Dieser Entwicklung folgte die scholastische Theologie: die Priesterweihe verlieh vor allem die eucharistische Vollmacht (Konsekrationsgewalt), die Bischofsweihe die Vollmacht, die Kirche zu regieren. Alles in allem entstand eine *Kluft* zwischen dem Papst, den Bischöfen und den Priestern auf der einen Seite und dem „gewöhnlichen“ Volk auf der anderen Seite.

Trotz des Anspruchs der Päpste im 5. und 6. Jahrhundert blieb bis ins 11. Jahrhundert hinein der tatsächliche politische Einfluss Roms in der Kirche relativ gering. Erst im Zuge der *Gregorianischen Reformen* wurde „die unter Leo dem Großen begonnene und in der angelsächsisch/fränkischen Kirche sich anbahnende Rom-Zentrierung der westlichen Kirche sowohl theologisch als auch politisch durchgesetzt“. ⁴⁹⁶ Der Papst übernahm aktiv die Rolle eines sichtbaren *Hauptes* der *abendländischen Kirche* und der in ihr geeinten Christenheit. Kardinal Humbert von Silva Candida und Papst Gregor VII. (1073–1085) nahmen bewusst die alte Ausdrucksweise Leos des Großen auf. Demgemäß war, weil Jesus seine Kirche auf Petrus gegründet hatte, dieser aber in der römischen Kirche und

494 Nocke 351 (H. d. V.).

495 Ebd.

496 Kehl 336.

ihren Bischöfen weiterlebte, die römische Ortskirche als *Ursprung* und *Quelle* aller anderen Kirchen anzuerkennen. Sie war „Mutter, Haupt, Angelpunkt, Quelle, Ursprung und Fundament der Kirchen“⁴⁹⁷. Im Grunde gab es nur noch eine Kirche, „nämlich die über die ganze Welt ausgeweitete römische Ortskirche“⁴⁹⁸. Alle anderen Kirchen waren „Subdiözesen“, die aus ihr entstammten, in ihr bleibend eingegliedert waren und von ihr geleitet wurden. Die Bischöfe waren nur „gehorsame Helfer und Vikare des Papstes“, die von ihm ihre Vollmacht erhielten. Sie waren an seiner Sorge um die Universalkirche nur deshalb beteiligt, weil er selbst nicht überall sein konnte.

Im *Dictatus Papae* formulierte Gregor VII. im Jahr 1075 seine politischen Leitsätze. Danach war der *Primat* des römischen Papstes „nicht mehr nur die Klammer der kirchlichen Einheit [...], sondern ihr einziges Prinzip“, aus dem die Einheit ursprünglich hervorging.⁴⁹⁹ Die Kirche und ihre Einheit wurden jetzt vom Primat her definiert und nicht mehr umgekehrt der Primat als Funktion der Einheit der Kirche betrachtet. Der Papst hatte das ausschließliche Recht, Bischöfe abzusetzen und wieder einzusetzen. Ihm kam die alleinige Vollmacht der Gesetzgebung zu. Die Unfehlbarkeit der römischen Kirche im Glauben (noch nicht des Papstes!) wurde festgeschrieben. Der Papst richtete alles und konnte von niemandem gerichtet werden. Hinter dieser Kirchenkonzeption stand der spirituelle Grundgedanke, „dass die rechte, gottgewollte Ordnung der Kirche nur durch den Gehorsam gewährleistet sei, wobei sich der Gehorsam gegenüber Gott vor allem im Gehorsam dem Petrus und seinem irdischen Stellvertreter gegenüber verwirklicht“⁵⁰⁰. Im *Papstgehorsam* lag für Gregor das entscheidende Kriterium von Kirchlichkeit und Einheit. Die zentralistische Institutionalisierung sollte vor allem der Freiheit der Kirche dienen, das heißt ihrer Befreiung aus der Abhängigkeit vom Kaiser und aus der Verstrickung in die „Sippenwirtschaft“ der feudalen Adelsgesellschaft mit ihrer „Simonie“ (Käuflichkeit geistlicher Ämter).

Im 11. Jahrhundert wurde auch das *mönchische Ideal* der Abtrennung von der Welt vielfach auf die *Kleriker* insgesamt übertragen. „Mit dem Wachstum der Städte bildeten sich die Kleriker zunehmend als eigener sozialer Stand heraus, der sich von den anderen städtischen Schichten unterschied. Diese langfristigen Entwicklungen führten nach und nach zu einer Identifikation der Kirche mit dem, was der Klerus war, tat und anbot.“⁵⁰¹ Das Lebensideal der asketischen Kleriker, die Vertiefung der Sakramentsfrömmigkeit (besonders der Eucharistie und Buße) und die Betonung der Heiligkeit der Kirche hingen auf diese Weise eng miteinander zusammen. „Kirche wurde zunehmend als Klerikerkirche verstanden.“⁵⁰²

Zu Beginn des 13. Jahrhunderts verkörperte Innozenz III. (1198–1216) den Anspruch auf die *Weltherrschaft* des Papstes. Alles im geistlich-religiösen Bereich oder in Konfliktsfällen zwischen Kirche und Staat musste sich dem Papst unterordnen. Ab jetzt war der Titel des *Stellvertreters Christi* auf Erden, der vorher auch Königen und Bischöfen zukam,

497 Ebd. 347.

498 Ebd.

499 Ebd. 348.

500 Ebd.

501 Hauschild/Drecoll 620.

502 Ebd.

für ihn reserviert. Er hatte grundsätzlich ein unbeschränktes und unmittelbares *Eingriffsrecht* in alle Ortskirchen. Das Kardinalskollegium wurde zu einem weltweiten Leitungsorgan des Papstes ausgebaut.

Ende des 14. Jahrhunderts kam es dann schließlich zur tatsächlichen *Ernennung* der *Bischöfe* durch Rom, während in den Gregorianischen Reformen „die freie, von Fürsten und Adligen unabhängige Bischofswahl durch das kirchliche Domkapitel“ noch ein ganz entscheidender Bestandteil des Kampfes um die „Freiheit der Kirche“ war.⁵⁰³ In Theorie und Praxis wurde die römische Kirche zur *Papstmonarchie* ausgebaut, „in der sich anscheinend so vieles nur noch um die ‚Fülle‘ von Vollmachten, Gewalten und Rechten drehte!“⁵⁰⁴

Zwar wurde manches von den „hypertrophen Auswüchsen“ päpstlicher Machtansprüche in den kommenden Jahrhunderten bei den Auseinandersetzungen mit dem *Konziliarismus* zurückgeschraubt, der seit dem 12. Jahrhundert nicht den Päpsten, sondern den ökumenischen (universalen) Konzilien die höchste Autorität in der Kirche zuerkannte. Zwar hat sich langfristig in Theologie und Kirche die Überzeugung durchgesetzt, dass die Vollmacht der Bischöfe unmittelbar von Christus und nicht vom Papst stammt. „Aber in der tridentinischen und nachtridentinischen Auseinandersetzung mit der Reformation und vor allem dann in der scharfen Abkehr großer Teile der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert von vielen neuzeitlichen Entwicklungen wurde der Primat des Papstes wiederum so einseitig hervorgehoben“, dass von einer *bischöflich-kollegial* und *päpstlich-primatial* zugleich strukturierten Gemeinschaft der Kirchen nicht mehr viel zu erkennen war.⁵⁰⁵

Literatur

Wolf-Dieter Hauschild/Volker Henning Drecoll: *Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte*, Band 1. *Alte Kirche und Mittelalter*, 2. Auflage der vollständig überarbeiteten Neuausgabe 2019.

Medard Kehl: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, 1992.

1.3.2.2 Die Spaltung in Ost- und Westkirche

In vielen kirchengeschichtlichen Darstellungen wird die Trennung zwischen der Ost- und der Westkirche im Jahr 1054 angesetzt. Tatsächlich kam es damals zu *gegenseitigen Bannsprüchen*.⁵⁰⁶ Nach gescheiterten Verhandlungen über die *Stellung* des *Papstes* innerhalb der Christenheit, über die bei der Eucharistie zu verwendende *Opfermaterie* (gesäuertes oder ungesäuertes Brot) und über die *Schließung* der *lateinischen Kirche* von Konstantinopel exkommunizierten sich die päpstliche Gesandtschaft rund um Humbert de Silva Candida und die östliche Kirchenführung rund um den Patriarchen Michael I. von

503 Kehl 352.

504 Ebd. 353.

505 Ebd. 354.

506 Vgl. Bayer 96–106.

Konstantinopel gegenseitig. Aber gebannt wurden nur jeweils einige Personen und ihr Anhang, nicht die Kirchen selbst. Deshalb kann von einer Kirchenspaltung im Jahr 1054 eigentlich nicht die Rede sein. Das Morgenländische Schisma war überhaupt „nicht ein zu einem bestimmten Zeitpunkt eingetretenes Ereignis, sondern die *Folge einer langanhaltenden Entfremdung*, die Ende des 4. Jahrhunderts ihren Anfang nahm. Der Verlauf der Trennung erstreckte sich über nahezu das gesamte 11. Jahrhundert und den Beginn des 12. Jahrhunderts.“⁵⁰⁷ Der Bruch zwischen den Kirchen erfolgte also *schrittweise* über einen längeren Zeitraum.

Am Anfang der Entfremdung stand unter anderem der Umstand, dass es im Laufe des 5. und 6. Jahrhunderts in Rom und allgemein im Westen immer weniger üblich wurde, die *griechische Sprache* zu beherrschen, die jahrhundertlang um das ganze Mittelmeer *lingua franca* (Verkehrssprache) gewesen war. Die Messe wurde im Westen ab 380 auf Lateinisch statt auf Griechisch gefeiert. Bereits im 4. Jahrhundert gab es nur noch vereinzelt westliche Kirchenväter, die Griechisch konnten. Umgekehrt waren auch im Osten die *Lateinkenntnisse* im 5. und 6. Jahrhundert immer weiter zurückgegangen. Die griechischen Patriarchen und Kaiser verstanden ab dem Frühmittelalter in aller Regel kein Latein und verweigerten sich auch völlig dem Erlernen dieser in ihren Ohren „barbarischen“ und damit zur Lösung theologischer Probleme ungeeigneten Sprache. „Der griechischen Kirche blieb daher bis ins 11. Jahrhundert die theologische Gedankenwelt des Westens weitgehend fremd.“⁵⁰⁸ Alles in allem verringerte sich ab dem 4. Jahrhundert in der Kirche der *theologische Austausch* zwischen Griechen und Lateinern. Darüber hinaus trugen *kulturelle Unterschiede* sowie verschiedene geistige Werte und Haltungen zur Kluft zwischen Osten und Westen bei. Die Griechen hielten die Römer für ungebildet, wohingegen die Römer die Griechen überheblich und spitzfindig fanden.

Auf dem 2. Trullanum (691/92) in Konstantinopel wurde „die Entfremdung zwischen der griechischen und römischen Kirche hinsichtlich ihrer Bräuche *kirchenrechtlich* sichtbar“⁵⁰⁹. Bereits das erste Konzil von Nizäa (III. Kanon) hatte zu Beginn des 4. Jahrhunderts ausdrücklich das Zusammenleben eines Priesters mit einer Frau verboten. Im Osten wurde diese Bestimmung im 7. Jahrhundert durch die trullanische Synode jedoch wieder zurückgenommen, sodass es den *östlichen* Priestern von da an wieder *erlaubt* war, *mit einer Frau zusammenzuleben*.

Im Westen wurden die frühen christlichen Zölibatsbestimmungen hingegen im Laufe der Zeit immer weniger beachtet, wodurch sie aus Gewohnheitsrecht ihre Wirkung verloren. Man beschränkte sich darauf, Zweit- und Drittehen sowie nicht standesgemäße Ehen zu ahnden. So waren zu Beginn des 11. Jahrhunderts fast alle Pfarrer im Westen verheiratet oder lebten im Konkubinat. Zu einer Änderung kam es nur, weil ab dem 10. Jahrhundert im Zuge der Cluniazensischen Reform zunehmend Stimmen nach einer *Erneuerung des Zölibats* laut wurden.

In der *Theologie* entwickelten die beiden Kirchen schon bald unterschiedliche Schwerpunkte, die sich zuerst gegenseitig befruchteten, dann aber wegen des geringeren Austausches zur Trennung beitrugen. Was die *Kirchenstruktur* betraf, konnten im Osten all-

507 Bayer 203 (H. d. V.).

508 Ebd. 17.

509 Ebd. (H. d. V.).

gemein gültige Entscheide in aller Regel lediglich durch ein *ökumenisches Konzil* getroffen werden, während im Westen die Gemeinde und dann der *Bischof von Rom* bereits früh eine Sonderstellung einnahm. Die östlichen Kirchen, die dem Bischof von Rom schon lange traditionell den *Ehrenvortritt* gegeben hatten, hatten mit dieser monarchischen Haltung kein Problem, solange sie sich auf den Westen, also auf das römische Patriarchat, beschränkte. Freilich hatte schon das Konzil von Chalcedon (451) klargestellt, dass dieser Vorrang *keine jurisdiktionellen Auswirkungen* mit sich brächte.⁵¹⁰ Rom teilte diese Auffassung nicht und erkannte die Patriarchen der Kirche auch nicht als das Führungsgremium der Kirche an. Bereits 382 betonte eine römische Synode ausdrücklich, dass die römische Kirche nicht etwa durch Synodalbeschlüsse den anderen Kirchen vorangestellt sei, sondern den Primat durch die *göttliche Einsetzung* des Petrus erhalten habe. Außerdem versuchte der römische Bischof Damasus I. auf dieser Synode die Rangerhöhung Konstantinopels zugunsten Alexandrias und Antiochias zurückzunehmen und damit die angegriffene Stellung Roms zu festigen, was jedoch nicht gelang. Im 11. Jahrhundert kam zu dieser ungelösten Kontroverse über die Stellung des Römischen Bischofs in der Christenheit verschärfend hinzu, dass das selbstbewusste Reformpapsttum sich mehr als zuvor darum bemühte, seiner beanspruchten Autorität über die Ostkirche auch *nach außen hin* Ausdruck zu verleihen, was nahezu unweigerlich zum Konflikt mit dem Osten führen musste.

Zu Beginn des 11. Jahrhunderts wurde der *Filioque-Zusatz*, dem zufolge der Heilige Geist aus dem Vater *und dem Sohn* hervorgeht, *lehramtlich* dem Glaubensbekenntnis des Nicäno-Konstantinopolitanum *eingefügt*.⁵¹¹ Im Westen hatte sich das Filioque schon im 5. Jahrhundert allmählich durchgesetzt. In patristischer Zeit war auch der Osten ihm gegenüber offen gewesen. Dies änderte sich jedoch im 7. Jahrhundert, als sich die östliche Trinitätslehre auf ein *allein aus dem Vater* zu konzentrieren begann, so dass sich die westlichen und östlichen Vorstellungen über den Heiligen Geist bald schon als unvereinbar erwiesen.

Daneben war es auch bei anderen Dingen zu unterschiedlichen Entwicklungen gekommen. Es gab unterschiedliche Regelungen bezüglich des *Fastens*, und im Westen begann sich ab dem 9. Jahrhundert, wie bereits zuvor in der altorientalischen Armenischen Kirche, die Verwendung von *ungesäuertem* Brot (Azymon) gegenüber gesäuertem bei der Eucharistie durchzusetzen. Bereits Anfang des 10. Jahrhunderts hatte das Ungesäuerte (ohne Hefe) das Gesäuerte im Westen weitestgehend ersetzt. Der Gebrauch von Azyma durch die Lateiner wurde von den Griechen lange als unproblematisch angesehen. Erst im 11. Jahrhundert wurde die unterschiedliche Kommunionmaterie aus politischen Gründen zum theologischen Streitthema stilisiert.

Durch den Fall Westroms kam es zu *sehr unterschiedlichen politischen Konstellationen*. Im Osten gab es den Kaiser als politisches Machtzentrum, das bis ins 9. Jahrhundert hinein auch maßgeblichen Einfluss auf die Kirchenpolitik hatte, und in der Kirche lange mehrere Patriarchen von zumindest ähnlichem Rang, wohingegen es im Westen lediglich einen Patriarchen – den Bischof von Rom – und lange keine dem östlichen Basileus (Kaiser) entsprechende Machtfigur gab. Im 8. Jahrhundert erhielt die eigenständige Entwicklung

⁵¹⁰ Vgl. Bayer 10.

⁵¹¹ Bd. 2, Kap. 3.3.5.

des römischen Bischofsstuhls einen erheblichen Schub, als der Papst durch den fränkischen König Pippin im Jahr 756 zum *weltlichen Grundherrn* des *Kirchenstaats* gemacht wurde. Das Byzantinische Reich sah sich durch diese Handlung der Franken angegriffen und übertrug infolgedessen die römischen Diözesen in Illyricum (im westlichen Balkan), in Sizilien und im byzantinischen Unteritalien dem *Patriarchat von Konstantinopel*. Dies führte zu einer erheblichen Belastung der römisch-byzantinischen Beziehungen. In den nachfolgenden Jahrhunderten war dem Papsttum stets daran gelegen, diese ihm verloren gegangenen Gebiete wieder unter seine Jurisdiktion zu bringen.

Umgekehrt war seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts auch dem Patriarchat von Konstantinopel „erhebliche Autorität zugewachsen“, die auch mithilfe der Liturgie um die Mitte des 11. Jahrhunderts unter dem Patriarchen Michael Kerularios weiter gesteigert wurde.⁵¹²

Ab dem 11. Jahrhundert bemühte sich das Reformpapsttum vermehrt darum, sein *gesteigertes Primatsverständnis* gegenüber dem Kaiser, aber auch gegenüber der Ostkirche durchzusetzen. Außerdem ging man nun auch verstärkt dazu über, die völlige Unmöglichkeit eines päpstlichen beziehungsweise katholischen Irrtums zu betonen und jene Kräfte innerhalb der Ostkirche, die dem Führungsanspruch der römischen Kirche ablehnend gegenüberstanden, nicht mehr nur als Schismatiker, sondern als *Häretiker* aufzufassen. „Es bedurfte [daher] nur noch eines relativ geringfügigen Anlasses, der Normannenfrage in Süditalien, um 1053/54 eine grundsätzliche Konfrontation zwischen den beiden Kirchen entstehen zu lassen.“⁵¹³

Bei Angehörigen des hohen byzantinischen Klerus stieß das gesteigerte Primatsverständnis des Reformpapsttums schon recht früh auf *starke Ablehnung*. Schließlich wurde die lateinische Kirche von Konstantinopel *geschlossen* und der lateinische Gottesdienst *verboten*. Als Grund für die Schließung wurde die Verwendung der falschen Opfermaterie durch die Lateiner, nämlich von ungesäuertem Brot an Stelle von gesäuertem, angeben. Man beschuldigte die Lateiner, „mosaischen Relikten“ zu folgen.

Aufgrund der vorangegangenen Ereignisse war das Klima zwischen der lateinischen Gesandtschaft unter Leitung von Hubert von Silva Candida, einem überzeugten Verfechter der Kirchenreform, und den byzantinischen Kirchenführern außerordentlich angespannt, als diese im Frühjahr 1054 in Konstantinopel eintrafen. Der Papst war aufgrund einer schweren Niederlage gegen die Normannen grundsätzlich an einer einvernehmlichen Lösung des Konflikts interessiert, machte aber eine Verständigung davon abhängig, dass die Griechen die lateinische Eucharistie als gültig anerkannten. Dazu waren diese jedoch nicht bereit. Stattdessen wurde die Gesandtschaft auf der einberufenen Synode mit einer listenmäßigen Zusammenstellung *lateinischer Irrtümer* konfrontiert. Den Lateinern wurde unter anderem vorgeworfen, sie benützten die falsche Opfermaterie und hätten das Glaubensbekenntnis durch das Einfügen des „Filioque“ auf unzulässige Weise verändert. Außerdem nahmen die Griechen Anstoß an der Bartlosigkeit der lateinischen Priester und am Verbot der Priesterehe.

In Reaktion auf die festgefahrenen Verhandlungen legten die Gesandten am 16. Juli 1054 eine *Bannbulle* auf dem Altar der Hagia Sophia nieder. In der Bannschrift wurden die

512 Bayer 204f.

513 Ebd. 205.

griechischen Kirchenführer als Häretiker beschimpft, der Simonie bezichtigt und infolge der Vorwürfe exkommuniziert. Außerdem wurde die „Tilgung des Filioque“ aus dem griechischen Glaubensbekenntnis, die Gestattung der Priesterehe und die Wiedertaufe von Lateinern im Zuge der Schließung der Lateinischen Kirche von Konstantinopel verurteilt.

Am 21. Juli 1054 erfolgte die *Gegenbannung* der lateinischen Gesandten durch die griechischen Kirchenführer im Zuge einer speziell für diesen Zweck einberufenen Synode. Dem Patriarchen war es bereits zuvor gelungen, im Volk den Eindruck zu erwecken, die Lateiner hätten nicht nur die Kirchenführer, sondern die ganze östliche Christenheit mit einem Bannfluch belegt. Der Papst wurde auf der Synode nicht exkommuniziert, da sein Tod den griechischen Kirchenführern offenbar bereits bekannt war und man die Beziehungen zu den ihm nachfolgenden Päpsten wohl nicht unnötig belasten wollte.

„Der Konflikt von 1053/54 war, wie schon derjenige zwischen Papst Nikolaus I. und dem Patriarchen Photios, vom Zusammentreffen eines machtbewussten Papstes mit einem machtbewussten Patriarchen geprägt. Hierdurch wurden in beiden Fällen die ekklesiologischen Differenzen zwischen den Kirchen in aller Schärfe deutlich. Die seit dem Ende des 4. Jahrhunderts bestehende Kluft zwischen der episkopal-synodalen Struktur der griechischen Kirche und der primatialen der römischen wurde unüberbrückbar, als in der Mitte des 11. Jahrhunderts die Idee der Primatialstellung Roms die entscheidende Ausprägung erfuhr.“⁵¹⁴

Das Jahr 1054 stellte sicher eine *Zäsur* dar. Laut Axel Bayer ist sich die Forschung über das Morgenländische Schisma jedoch darüber einig, dass die kirchlichen Spannungen im 11. Jahrhundert der Vorstellung der Völker „von einer einzigen, gemeinsamen Christenheit“ keinen wesentlichen Abbruch taten.⁵¹⁵ Die verschiedenen politischen, religiösen und wirtschaftlichen Beziehungen fanden bis weit ins 12. Jahrhundert hinein „anschaulich Ausdruck in Eheverbindungen, im beiderseitigen Pilgerverkehr zu den heiligen Stätten der Christenheit [...], aber auch in der gemeinsamen Feier von Heiligenfesten“⁵¹⁶. Auch wenn mit den gegenseitigen Bannsprüchen von 1054 die Kommuniongemeinschaft nicht erlosch, rief die Auseinandersetzung freilich „eine anhaltende religiöse Verstimmung hervor, die die Entfremdung zwischen den beiden Kirchen verstärkte“⁵¹⁷.

„Das Morgenländische Schisma war“, wie Bayer resümiert, „in erster Linie nicht ekklesiologischer oder religiöser Natur, sondern die Auswirkung *politischer Rivalitäten*.“⁵¹⁸ Es ging primär nicht um ekklesiologische, dogmatische und liturgische Differenzen bezüglich des päpstlichen Primatsanspruchs, des Filioque und des Azyments, sondern um *konkurrierende Machtansprüche*. Infolge des ersten Kreuzzuges (1096–1099) verschärfte sich dieser machtpolitische Konflikt noch und es kam zu einer weiteren Entfremdung zwischen der griechischen und lateinischen Kirche. Der kirchliche Dissens erstreckte sich nunmehr auch auf die Patriarchate von Antiochia und Jerusalem, die mit Lateinern

514 Ebd.

515 Ebd. 5; vgl. 210.

516 Ebd. 5f.

517 Ebd. 209.

518 Ebd. (H. d. V.).

besetzt wurden. Das musste in der byzantinischen Kirche Verbitterung hervorgerufen. Die Trennung zwischen der römischen und der konstantinopolitanischen Kirche war insofern „Niederschlag des infolge des Kreuzzuges verschlechterten kirchlichen Klimas“⁵¹⁹.

Von einem *Schisma* im vollen Sinn ist aber gemäß Bayer erst zu sprechen, als zu Beginn des 12. Jahrhunderts die Griechen den Lateinern ihren Ehrenvorsitz in der Christenheit mit Verweis auf die *Gründung Konstantinopels als Kaiserstadt* und Berufung auf die *Andreaslegende* absprachen. So argumentierte Niketas Seides, dass Rom den kirchlichen Primat bei der Gründung Konstantinopels – der siebten Weltstadt – als neue Kaiserstadt verloren und „Konstantinopel schon seit der Weihe des Bischofs Stachys durch den von Christus erstberufenen Andreas den kirchlichen Primat inne [gehalten habe]“⁵²⁰.

Eine *unüberbrückbare Kluft* zwischen der griechischen und lateinischen Christenheit entstand schließlich „im Jahr 1204 mit der Eroberung und Plünderung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer [beim Vierten Kreuzzug], vor allem aber durch den hiernach im ehemaligen byzantinischen Reich vielerorts erzwungenen Rituswechsel. Alle Bemühungen um eine Verständigung mit der noch existierenden griechischen Kirche mussten nunmehr auf den erbitterten Widerstand des Großteils der griechischen Bevölkerung stoßen.“⁵²¹ Das sogenannte Schisma von 1054 wurde durch die Ereignisse von 1204 „endgültig“.

Nachdem im Mittelalter die Versuche, durch das Zweite Konzil von Lyon 1274 und durch das Konzil von Florenz 1439 die Einheit zwischen den Kirchen wieder herzustellen, gescheitert waren und sich in der Neuzeit die Trennung noch verschärfte, insofern im Jahr 1729 die römisch-katholische Kirche ihren Gläubigen verbot, Orthodoxen Sakramente zu spenden oder sie von ihnen zu empfangen, obwohl die Sakramente noch als gültig anerkannt waren, und orthodoxe Patriarchen daraufhin im Jahr 1755 die Taufe und damit auch alle anderen Sakramente der Katholiken für ungültig erklärten, kam es im 20. Jahrhundert vom Jahr 1958 an wieder zu einer gewissen Annäherung. So unterbreitete im Frühjahr 1965 die orthodoxe Seite der katholischen erstmals den Vorschlag, das sogenannte Schisma von 1054 zu tilgen und in der Folge einen „Dialog der Liebe“ einzuleiten, um eine katholisch-orthodoxe Verständigung zu erzielen. Noch im selben Jahr erklärte man die *gegenseitige Exkommunikation* von 1054 für *beendet*:

„Am 7. Dezember 1965 wurde in der letzten öffentlichen Sitzung des II. Vatikanischen Konzils und in der St.-Georgs-Kirche in Istanbul gleichzeitig eine gemeinsame Erklärung des Papstes Paul VI. und des Patriarchen Athenagoras I. von Konstantinopel verlesen. Feierlich verlautete, dass der Bannspruch des römischen Stuhls von 1054 und der Gegenbann des konstantinopolitanischen Patriarchen Michael Kerularios aus dem Gedächtnis der Kirche ausgelöscht seien und beide Exkommunikationen der Vergessenheit überantwortet wären. Damit sei die erste Voraussetzung geschaffen, um die Kommuniongemeinschaft zwischen den Kirchen von Rom und Konstantinopel wieder herzustellen.“⁵²²

519 Ebd. 209f.

520 Ebd. 194; vgl. 206.

521 Ebd. 210.

522 Ebd. 1.

Die Hoffnung auf eine baldige Kirchenunion oder wenigstens eine katholisch-orthodoxe Eucharistiegemeinschaft hat sich allerdings bis heute noch nicht erfüllt. Besonders die *Ablehnung der Eucharistiegemeinschaft* auf orthodoxer Seite und der *päpstliche Primatsanspruch*, aber auch das *Filioque* im Großen Glaubensbekenntnis auf römisch-katholischer Seite stellen bisher unüberwindliche Hindernisse auf dem Weg der Ökumene dar.

Literatur

Axel Bayer: *Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenländische Schisma von 1054*, 2002.

1.3.3 Die kirchliche Entwicklung in der Neuzeit (1500–1900)

In der neuzeitlichen Epoche wird zum einen aus dem 16. Jahrhundert die Reformation (Kap. 1.3.3.1) und zum anderen aus dem 19. Jahrhundert das Erste Vatikanische Konzil der römisch-katholischen Kirche (Kap. 1.3.3.2) behandelt.

1.3.3.1 Die Reformation

Zwischen 1520 und 1650 veränderte sich infolge der *Reformation* das abendländische Christentum grundlegend, und es entstand neben der *römisch-katholischen* und der *orthodoxen* Kirche als neuartiger Kirchentyp die *evangelische* Kirche. Sie ging 1525 aus der *evangelischen Bewegung in Deutschland* hervor, die wiederum Teil einer umfassenden Erneuerungsbewegung in der Kirche war. Ganz allgemein lässt sich die Reformation als „die definitive, durch eine neue Theologie begründete *Loslösung von der Papstkirche*“ bestimmen, „bei der das herkömmliche System der kirchlichen Heilsvermittlung und der Hierarchie durch *neue Formen* von Kirche“ ersetzt wurde.⁵²³ Tragende Funktion hatte dabei „der Rekurs auf das Evangelium, d. h. in inhaltlicher Hinsicht die Rechtfertigungslehre (*allein wegen Christus – allein durch Glauben – allein aus Gnaden*), in formaler Hinsicht das Schriftprinzip (*allein die Bibel*)“⁵²⁴. Zu ihren innerkirchlichen Voraussetzungen gehörte die *Verweltlichung des Papsttums* (prunkvolle Amts- und Lebensführung, Familiendynastie, europäische Machtpolitik), die *Ambivalenz der Frömmigkeit* („religiöse Leistungsgesellschaft“, Ablasswesen, ausufernder Heiligen- und Reliquienkult, übertriebene Marienverehrung) und ein seit etwa 1500 verbreiteter *Antiklerikalismus* aufgrund *persönlichen Fehlverhaltens* von Geistlichen. So wurde etwa kritisiert: die Vernachlässigung des Eigentlichen beim hohen und niederen Klerus (Aufsicht über Klerus und kirchliches Leben, Gottesdienst, Seelsorge), die finanzielle Ausbeutung durch den Pfarrklerus und die allgemeine Unmoral bei vielen Weltklerikern, die im Konkubinat lebten, und bei Ordensleuten, die es weithin an monastischer Zucht, klösterlichem Gemeinschaftsleben und persönlicher Armut fehlen ließen.

523 Hauschild 5 (H. d. V.).

524 Ebd.

Initiiert wurde die Reformation von Martin Luther (1483–1546) in *Wittenberg*, der auf die religiöse Hauptfrage jener Zeit, wie man jenseitige Erlösung und diesseitige Heilsgewissheit erlangen könne, eine neue Antwort gab. Nachdem es infolge seiner Ablehnung der Scholastik und seiner 95 Ablassthesen (1517) zum Konflikt mit der Institution Kirche gekommen war, entwickelte er aus seiner *Rechtfertigungslehre* und seinem *Schriftprinzip* ein grundlegend neues *Sakramentsverständnis* und einen *neuen Kirchenbegriff*. „Gegen den Wahrheitsanspruch des kirchlichen Lehramtes und die sakramentale Heilsvermittlung der Institution setzte er seine Lehre von der persönlichen, im Wort Gottes gegründeten Glaubensgewissheit.“⁵²⁵ So hielt er beim Augsburger Verhör (1518) dem kirchlichen Lehramt die heilige Schrift entgegen, kritisierte die Lehre von der objektiven Wirkung der Sakramente (*ex opere operato*), indem er die Bedeutung der persönlichen Glaubensbeziehung zu Gott unter Ausschaltung der kirchlichen Vermittlung betonte, und „bestritt die Lehre vom Schatz der Kirche und der kirchlichen Heilsvermittlung mit dem Argument, dass der alleinige Heilsmittler Jesus Christus sein Verdienst den Gläubigen unmittelbar durch den Heiligen Geist mitteile“⁵²⁶. Von seinem reformatorischen Schriftprinzip her verneinte er bei seiner Leipziger Disputation mit Johannes Eck (1519) erstmals die absolute Geltung der Lehrautorität des Papstes und der Konzilien.

Seit 1518 erzielte Luther mit seinen *theologischen Druckschriften* eine enorme publizistische Breitenwirkung, die sich bis 1521 gewaltig steigerte. Besonderes Gewicht hatten dabei seine programmatischen Schriften von 1520. In der Schrift *Von dem Papsttum zu Rom* legte er sein reformatorisches Kirchenverständnis dar. Er begriff Kirche primär als geistliche, verborgene Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus als Haupt und unterschied diese von der leiblichen äußerlichen Christenheit, der Institution Kirche.

Seine Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* war an den Kaiser, die Reichsfürsten und die Ritter, also an *Laien* adressiert, die er aufforderte, die notwendige *Erneuerung* der Kirche (Reformation) durchzuführen. „Nun opponierte er in aller Schärfe gegen die Papstkirche auf der Basis seiner Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen [vgl. 1 Petr 2,9], mit der er die Berechtigung der Laien legitimieren wollte, derart in kirchliche Belange einzugreifen.“⁵²⁷ Kirche konnte für ihn nicht Vermittlungsinstanz für das Heil sein, weil die Sakramente nicht in einer vom gläubigen Subjekt unabhängigen Weise Gnade vermittelten, weil das Sakrament nur abhängig von Verheißung und Glauben wirkte. In ihr gab es kein sakramental begründetes Amt der Heilsvermittlung (Priestertum), das in missverständlicher Weise neben demjenigen Christi stand. Vielmehr gehörten alle Gläubigen zum geistlichen Stand, waren alle durch die Taufe zu Priestern geweiht, hatten alle unmittelbar Zugang zu Gott. Nur bezüglich des geistlichen Amtes blieb für Luther ein Unterschied, insofern die Amtsträger die Sakramente und das Wort Gottes wahrzunehmen hatten. Als nötige Reformen forderte er unter anderem eine radikale Änderung der Kurie, „weitgehende Aufhebung der Bettelorden, Umwandlung der Klöster in Schulen; Pfarrerwahl durch die Gemeinden, Umwandlung des privilegierten Klerus in einen gesellschaftlich integrierten Predigerstand, Aufhebung des Zölibats; Abschaffung oder Reduktion der Seelenmessen und Messstiftungen; Beschränkungen der kirchlichen

525 Ebd. 39.

526 Ebd. 41.

527 Ebd. 44.

Feste, Wallfahrten und Ablässe; Reform der Armenpflege, Bruderschaften und Universitäten⁵²⁸.

Seine *Abendmahlslehre* entfaltete Luther im *Sermon von dem Neuen Testament*. Das Wesen dieses Sakraments sah er nicht im Opfer, sondern in der göttlichen Zusage der Sündenvergebung, in Jesu Einsetzungsworten als Testament. Auch in seiner Schrift *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche* attackierte er scharf die Lehre von der Messe als Opfer der Kirche (als „größten und schrecklichsten Gräuel“, nämlich als Verkehrung des einmaligen Opfers Christi und Geschenkes Gottes in ein menschliches Werk). Er beschränkte die *sieben* katholischen Sakramente auf jene *drei*, die Jesus gemäß dem Neuen Testament selbst eingesetzt hatte: Taufe, Abendmahl und Buße (Beichte).

In seinen Darstellungen der Ethik (*Von den guten Werken*) und der Rechtfertigungslehre (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*) vermittelte er einem breiten Lesepublikum seine Lehre von der Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern allein durch Glauben. Die „evangelische Freiheit“ eines Christen fasste er in Anlehnung an Paulus in einer *paradoxen Doppelthese* zu Glaube und Liebe zusammen: „Ein Christ ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan [nämlich im rechtfertigenden Glauben an Christus, der von allen Zwängen befreit]. Ein Christ ist ein dienstbarer Knecht aller und jedermann untertan [nämlich in der Liebe als Frucht des Glaubens, die zum Dienst antreibt].“

Gegenüber der Kritik des Erasmus bekräftigte Luther schließlich 1525 in seiner Schrift *Vom unfreien Willen* seine Überzeugung, der Mensch besitze in puncto Heil keinen freien Willen.⁵²⁹ Das sei sogar der Dreh- und Angelpunkt der Theologie überhaupt. Der Mensch könne sich nicht selbst in das richtige Verhältnis zu Gott setzen. Er sei passiv gegenüber dem Heilshandeln Gottes. Frei sei er dagegen in seinem Alltagshandeln, durch das er am Aufbau des Reiches Gottes in der Welt mitwirken könne.

Mit diesen Schriften vollzog Luther den endgültigen Bruch mit dem Papst. Er verwarf das katholische Bischofsamt, das auf dem Sakrament der Priester- und Bischofsweihe beruhte und trennte sich von der Papstkirche. Die evangelische Predigt gewann an Bedeutung, und es begann der Kampf gegen die Messpraxis.

Von 1523 an bildete sich neben Wittenberg infolge der von Ulrich Zwingli (1484–1531) ausgehenden Impulse in Zürich ein zweites Zentrum der evangelischen Bewegung. Mit ihm entstand ein anderer Typ von Reformation als der lutherische: „eine evangelische Theologie mit gewissen humanistischen Elementen als Grundlage einer bürgerlichen Religiosität, die die Erneuerung der Kirche in die umfassenden politischen Bezüge des Gemeinwesens einordnete und die Rechtfertigung des Menschen durch Gott eng mit der Aufgabe der Heiligung zusammenschaute“⁵³⁰.

Eine *apokalyptisch-revolutionäre Reformation* entwickelte Thomas Müntzer (ca. 1490–1525), der in *Sachsen* und *Thüringen* als Prediger wirkte. Er war die am stärksten umstrittene Gestalt der evangelischen Bewegung. Da er einen scharfen Kampf gegen die etablierte Kirche als Hort der Gottlosigkeit führte, stieß er mit gemäßigt-reformatorischen Kräften, insbesondere mit Luther zusammen. Unter seinem Einfluss entstand in Mittel- und Süddeutschland ein *Täuferium apokalyptischer Prägung*, das

528 Ebd. 44f.

529 Bd. 2, Kap. 1.3.2.2.

530 Ebd. 66.

sich von der anfänglichen Täuferbewegung in Zürich unterschied. Alle Täufer verwarfen die Kindertaufe und praktizierten die Bekenntnis- oder Entscheidungstaufe von Erwachsenen.

Neben Luther und Zwingli zählten zu den europäischen „Initiativ-Reformatoren“ noch Martin Bucer (1491–1551), der in *Straßburg* und im *Elsass* wirkte und auf den die feierliche Segenshandlung der *Konfirmation* zurückgeht, Philipp Melanchthon (1497–1560), der als Freund und Mitarbeiter Luthers die *Entwicklung der evangelische Lehre* im 16. Jahrhundert durch Systematisierung ihrer Hauptinhalte maßgeblich bestimmte und 1530 das evangelische Glaubensbekenntnis der *Confessio Augustana* anfertigte, Heinrich Bullinger (1504–1575), der ebenfalls einer der führenden Theologen des Protestantismus im 16. Jahrhundert war und das weitverbreitete *Zweite Helvetische Bekenntnis* verfasste, und Johannes Calvin (1509–1564), der als der *bedeutendste systematische Theologe* unter den Reformatoren gilt. Letzterer schuf ab 1541/42 in *Genf* neben Wittenberg und Zürich ein *drittes Zentrum* der Reformation, das ebenfalls auf ganz Europa ausstrahlte. Mithilfe einer Kirchenordnung, des Katechismus und der Kirchenzucht gestaltete er die Stadt konsequent zu einem reformierten Staatswesen um.

Die Weigerung von Papst Clemens VII., die Ehe von König Heinrich VIII. für nichtig zu erklären, löste schließlich noch die *nationalkirchliche Reformation in England* aus. Als die englischen Bischöfe beschlossen, die Autorität des Papstes im Königreich England nicht länger anzuerkennen, und am 11. Februar 1531 erklärten, dass ihr König nunmehr Oberhaupt der katholischen Kirche in England sei, entstand neben Luthertum, Zwinglianismus und Calvinismus ein weiterer Typ von Reformation: der *Anglikanismus*. Er führte zu einem ganz eigenen Konfessionstyp mit protestantischer Mentalität und katholischer Form, einer *Mittelposition* zwischen Protestantismus und Katholizismus.

Was die *Theologie* der Reformatoren angeht, zeigen sich neben grundlegenden Übereinstimmungen etliche Abweichungen im Einzelnen. So besteht für Luther die Wirkung von *Christi Versöhnungswerk* darin, „dass Gott wegen Christus dem Menschen die Sünde vergibt und Christi Gerechtigkeit anrechnet“⁵³¹. Diesem *forensischen* (gerichtlichen) oder *imputativen* (durch Urteil zugesprochenen) Verständnis zufolge ist die Rechtfertigung zunächst eine *Gerechterklärung* als Gottes Richterspruch, dann aber auch zugleich eine tatsächliche *Gerechtmachung* als ein neues Sein, da Gottes Urteil in seiner Beziehung zum Menschen eine neue Realität setzt. Deshalb ist für Luther die menschliche Existenz durch eine Paradoxie bestimmt: „Der glaubende Mensch ist Sünder und Gerechter zugleich/*simul justus et peccator*, Sünder als er selber in seiner Existenz (*intrinsic*), Gerechter als außerhalb seiner in Christus existierender (*extrinsic*), ganz sündig in seiner tatsächlichen Beschaffenheit, ganz gerecht in der Reputation bei Gott.“⁵³² Melanchthon hat Luthers Rechtfertigungslehre aufgenommen, aber „durch seine begriffliche Systematisierung und seine psychologisch-pneumatologische Begründung verändert“ und durch den Gedanken der Heiligung ergänzt.⁵³³ Für ihn ist Rechtfertigung nicht nur ein forensischer Akt, sondern auch *effektive Erneuerung* und *geistgewirkte Heiligung*. Gerechterklärung und Gerechtmachung sind miteinander verbunden, sodass die neue Existenz des Menschen

531 Ebd. 289.

532 Ebd. 290.

533 Ebd. 320.

„als tatsächliche Einheit von Rechtfertigung und Heiligung erscheint“⁵³⁴. Allerdings erfolgt die Umwandlung des Menschen in zwei Akten oder Stationen: Die erste Stufe der Freiheit ist die Sündenvergebung um Christi willen (die imputative Rechtfertigung), die zweite Stufe die Gabe des Heiligen Geistes, der Wille und Herz des Menschen verwandelt. Calvin verbindet dann „das christozentrische Grundverständnis der Rechtfertigung, das Luther und Melanchthon herausgestellt haben (Anrechnung der fremden Gerechtigkeit [Christi] allein durch den Glauben) mit der *pneumatologischen* Rechtfertigungslehre Augustins (Neuschöpfung durch den Heiligen Geist)“⁵³⁵. Für ihn ist die Rechtfertigung in der Sündenvergebung begründet und erwächst die Heiligung aus der Wiedergeburt. Beide haben ihren Grund in Christus und sind darum an den Glauben – als Vertrauen auf das Wort und Gewissheit im Geist – gebunden. So sind Rechtfertigung und Heiligung „als eine doppelte Gnade eng miteinander verzahnt und dürfen weder vermischt noch getrennt werden“⁵³⁶. Die Einheit mit Christus, die im Abendmahl ihren besonderen Ausdruck erhält, ist „als Einwohnung Christi in den Herzen der Gläubigen keine wesenhafte Vermischung“⁵³⁷. Sie wird vielmehr durch die verborgene Kraft des Heiligen Geistes bewirkt, indem dieser den Gläubigen die Gerechtigkeit Christi mitteilt, und stellt eine in der Heiligung fortschreitende Entwicklung bis hin zur Vollendung, der völligen Einigung, dar.

Nach Calvin wird jedoch nur gerechtfertigt und geheiligt, wer von Gott erwählt ist. Der Erlösungs- und Erneuerungsvorgang beruht auf der *Erwählung* (Prädestination). Um Gottes Freiheit herauszustellen und jede Mitwirkung des Menschen auszuschalten, nimmt Calvin ein *ewiges Dekret Gottes* an: „Unabhängig vom Fall Adams hat Gott vor aller Zeit eine bestimmte Anzahl von Menschen zum ewigen Leben erwählt und damit die übrige Menschheit verworfen, d. h. ihrem verdienten Schicksal – dem Tod des Sünders – überlassen. Die Verdammnis haben eigentlich alle verdient. Warum Gott einige davor bewahrt, indem er sie gemäß seiner Erwählung durch die Wiedergeburt ändert, kann nicht erklärt werden.“⁵³⁸ Der doppelte Ausgang der Weltgeschichte steht demgemäß von Ewigkeit her fest. Für Calvin bildet dabei die Verwerfung eines großen Teils der Menschheit nur die Kehrseite der Erwählung, die biblisch bezeugt ist.⁵³⁹

Eine *andere Prädestinationslehre* hat hingegen Melanchthon vertreten. Er ist zunächst der Lehre Luthers gefolgt, hat sie dann aber von 1532 an bedeutsam verändert. Für ihn gibt es keine Prädestination einzelner Menschen zum Heil oder Unheil. Vielmehr versteht er die Erwählung als *universale Verheißung Gottes*, wonach alle, die dem Wort glauben und dem Heiligen Geist folgen, zum Heil kommen. Wenn der Wille des Menschen vom Heiligen Geist bewegt wird, kann er sich für Gott entscheiden. Dabei sind für Melanchthon drei Ursachen bei der Bekehrung eines Menschen wirksam: „das berufende und äußerlich bewegende Wort Gottes, der erleuchtende und innerlich bewegende Heilige Geist und der zustimmende bzw. ablehnende Wille des Menschen“⁵⁴⁰.

534 Ebd. 322.

535 Ebd. 353.

536 Ebd. 354.

537 Ebd.

538 Ebd. 356.

539 Für Calvin neben alttestamentlichen Stellen vor allem Eph 1,4–14; Röm 9–11; Joh 6,37–40; 13,18.

540 Hauschild 320.

Für Luther ist *Kirche* die *Gemeinschaft der Heiligen* im Sinne der Gemeinschaft der *Gläubigen*, nicht jedoch im Sinn der Teilhabe an den Sakramenten und der Gemeinschaft mit den (verstorbenen) Heiligen. Sie ist ein heiliges Volk, denn die Gerechtfertigten sind die Heiligen Gottes, die durch den Heiligen Geist versammelt und geführt werden. In ihrem grundlegenden Christusbezug bilden diese den *Leib Christi*. „In Entsprechung zu Christi Opferpriestertum opfern sie sich selbst durch Hingabe an Gott, treten fürbittend für die Mitchristen ein, bekennen und lehren einander das Wort Gottes, sprechen einander die Sündenvergebung zu.“⁵⁴¹ Das *allgemeine Priestertum* aller Gläubigen bedeutet demzufolge nicht nur die *individuelle Unmittelbarkeit* des Zugangs zu Gott durch Jesus Christus, sondern auch das *Eintreten* für die anderen Glieder der Gemeinschaft der Heiligen. Als Gemeinschaft der Glaubenden ist die wahre Kirche insofern *verborgen* und *unsichtbar*, „als allein Gott in seinem Richterspruch bestimmt, wer gerechtfertigt ist und damit zur Kirche gehört“⁵⁴². Doch ist sie zugleich eine real vorhandene und darum *sichtbare Größe*, weil es *Zeichen* (Kennzeichen, Merkmale) gibt, an denen sie erkannt werden kann und in denen sie sich manifestiert. Während man seit Augustinus diese Merkmale in den vier Begriffen des dritten Credoartikels sah, nämlich der *Einheit*, *Heiligkeit* (durch die Sakramente), *Katholizität* (der Organisation) und *Apostolizität* (als apostolische Sukzession), bestimmt Luther demgegenüber die Kennzeichen der wahren Kirche vom *Wort Gottes* her. „Das einzige, ständige und unfehlbare Kennzeichen der Kirche war immer das Wort“, wie er sagt.⁵⁴³ Gegen die Identifikation der Kirche mit Rom setzt er seit 1520 die drei Zeichen der Taufe, des Abendmahls und der Verkündigung des Evangeliums, zu der später noch weitere Merkmale wie die Beichte/Absolution, die kirchlichen Ämter oder der Gottesdienst hinzukommen. Alles in allem gelten bei ihm die reine Verkündigung des Wortes, die rechte Verwaltung der Sakramente, die schriftgemäße Praxis des Amtes und das christliche Leben als Nachfolge Christi als Kennzeichen wahren Kircheseins. Das *geistliche Amt*, das es in der Kirche gibt, verdankt seine Vollmacht nicht der Übertragung durch eine Gemeinde von Priestern, sondern gemäß Eph 4,11 göttlicher Stiftung und steht der Gemeinde grundsätzlich gegenüber. Zwar sind alle Gläubigen im geistlichen Sinn Priester, doch sind einige darüber hinaus Pfarrer und haben das geistliche Amt inne. „Das Bischofsamt als Spezialfall des Predigtamtes, das der späte Luther im Blick auf die Ordnung des kirchlichen Lebens schätzt, besitzt keine besondere theologische Dignität; es umfasst die Aufgaben eines Pfarrers und darüber hinaus die Aufsicht über mehrere Gemeinden.“⁵⁴⁴ Insgesamt unterscheidet Luther demgemäß die *geistlich-innerliche* und die *leiblich-äußerliche* Christenheit, die für ihn wie Leib und Seele zusammengehören. Obwohl die Kirche sichtbar und leibhaft in der Welt existiert, ist sie für ihn eigentlich eine unsichtbare, geistliche Größe.

Im Vergleich zu Luther und den anderen Reformatoren, die in ihrer Kirchenlehre diesem weitgehend folgen oder ähnliche Vorstellungen entwickeln, tritt bei Calvin ein besonderes Profil hervor. In Buch IV seines theologischen Hauptwerks *Institutio Christianae Religionis* (Unterricht in der christlichen Religion), das als „protestantische Summa“

541 Ebd. 302.

542 Ebd. 303.

543 WA 25, 97.

544 Hauschild 304.

gilt, behandelt er in ungewöhnlicher Ausführlichkeit „die äußeren Mittel oder Stützen, mit denen uns Gott zu der Gemeinschaft mit Christus einlädt und in ihr erhält“ (so der Titel). Auch er unterscheidet mit Augustinus zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche, betont jedoch stärker als Luther und Melanchthon „die geistliche Bedeutung der sichtbaren Kirche“⁵⁴⁵. Das kommt schon darin zum Ausdruck, dass er die Kirche als „Mutter aller Frommen“ bezeichnet⁵⁴⁶, die die Kinder Gottes durch ihre Verkündigung zum Glauben führt und durch ihre lebenslange Erziehung im Glauben am Leben erhält und zur Heiligung geleitet. Für ihn gibt es vorrangig zwei Merkzeichen der wahren Kirche, nämlich die *reine Predigt* des Evangeliums und die *Sakramentenverwaltung* gemäß der Einsetzung durch Christus.⁵⁴⁷ Gelegentlich nennt er auch vier Kennzeichen: außer der Lehre und dem Sakrament noch die *Kirchenzucht* und die *Ämter*. Die Zeichen sind Hinweis auf die Existenz der wahren Kirche als Kirche Jesu Christi im Unterschied zur falschen Kirche⁵⁴⁸, die Gottes Wort nicht hört und die reine Lehre verfälscht. Ganz grundlegend kritisiert Calvin hier die römische Papstkirche⁵⁴⁹, obwohl er in ihr, im Gegensatz zu anderen Reformatoren, noch Spuren von Kirche vorhanden sieht: kein Gebäude mehr, aber immerhin eine Ruine.⁵⁵⁰

Was die *Ämter* angeht, die das Wesen der sichtbaren Kirche ausdrücken, repräsentieren für Calvin die Amtsträger die Person Christi, weil dieser bestimmte Menschen für den Dienst als seine Boten ausgesondert hat.⁵⁵¹ Sie sind nicht Vertretung der Gemeinde, sondern Gaben Gottes und „dienen dem Christuszeugnis in unterschiedlicher Weise (zwei direkt, zwei indirekt): die Hirten/Pastoren durch die Predigt, die Lehrer/Doktoren durch exegetische Lehre vor allem bei der Heranbildung künftiger Prediger, die Ältesten/Presbyter durch die Kirchenzucht als Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes, die Diakone durch praktische Barmherzigkeit“⁵⁵². Zu dieser *Vierämterlehre*, die seine Kirchenlehre und Kirchenordnung auszeichnet, ist Calvin in Anlehnung an Bucer gelangt, indem er neutestamentliche Dienste mit der altkirchlichen Ämtertrias kombiniert hat. Die Kirchenordnung ergibt sich vom Verkündigungsdienst her, zielt sie doch auf Christi Herrschaft durch das Wort. „Demgemäß sind die beiden Wortämter der Pastoren und Doktoren die höchsten. Dem Predigtamt als wichtigstem steht auch die Aufsicht über die Kirchenzucht zu, allerdings zusammen mit dem Presbyteramt.“⁵⁵³ Eingehend behandelt Calvin auch noch die Kirchenzucht⁵⁵⁴, weil dem Wort Gottes die Heiligung der Gemeindeglieder entsprechen muss. Seine Vierämterlehre wurde prägend für die Kirchenordnungen der reformierten Kirchen.

Von seiner Rechtfertigungslehre her hat Luther die *Sakramentenlehre* durch den grundlegenden Zusammenhang von *Wort Gottes* und *Glaube* neu begründet und sowohl

545 Ebd. 359.

546 *Institutio* IV, 1.

547 Eph 4,7-11.

548 *Institutio* IV, 2.

549 *Institutio* IV, 4–7.

550 *Institutio* IV, 2,11.

551 *Institutio* IV, 3,1.

552 Hauschild 360.

553 Ebd. 360f.

554 *Institutio* IV, 12.

gegenüber dem römischen Katholizismus als auch gegenüber evangelischem Spiritualismus verdeutlicht. Die Hinwendung Gottes zum Menschen in der menschlichen Gestalt Jesu Christi findet im Sakrament als Geheimnis konkreten Ausdruck. Das Sakrament ist von Christus eingesetztes Zeichen, das mit einer göttlichen Verheißung verbunden ist. Hinsichtlich der Wirkung unterscheidet es sich für Luther nicht vom Wort Gottes, wohl aber hinsichtlich der Wirkweise, weil es den ganzen Menschen in seiner Leiblichkeit betrifft. Es bewirkt durch die in ihm verkündigte Sündenvergebung im Glauben die Gemeinschaft mit Gott. Firmung, Ehe, Priesterweihe und Krankensalbung sind für Luther keine Sakramente, weil sie keine von Christus gestifteten Zeichen sind. Ob die Buße bei ihm wirklich als drittes Sakrament gelten kann, bleibt offen, da er einerseits ihren sakramentalen Charakter wegen der Einsetzung durch Christus und ihrer theologischen Bedeutung bejaht, andererseits wegen des fehlenden Zeichens beziehungsweise leibhaftigen Elements verneint. Da nur bei der Taufe und beim Abendmahl die göttliche Verheißung des Heiles mit einem Zeichen verknüpft ist, ergibt sich für ihn im Grunde eine *Zweizahl* der Sakramente.

In seiner *frühen Abendmahlslehre* lehnt Luther die Messopferlehre scharf ab, weil nicht die Darbringung des Christusopfers durch die Kirche, sondern das gnädige Handeln Gottes beziehungsweise Christi entscheidend sei. Bei der Feier des Abendmahls schenkt Christus in vertikaler Hinsicht *Gemeinschaft mit sich selbst* und in horizontaler Hinsicht *Gemeinschaft mit allen Heiligen*, das heißt Glaubenden. Durch das Wort Gottes in Gestalt der Einsetzungsworte Christi wird den Teilnehmenden Sündenvergebung zugesagt. Als aristotelische Verfremdung des biblischen Sachverhalts kritisiert Luther die Transsubstantiationslehre. So wenig sich bei der Inkarnation die menschliche Natur der Person Christi in die göttliche verwandelt hat, so wenig verwandelt sich bei der Abendmahlsfeier die Substanz von Brot und Wein in die sakramentale Gegenwart Christi.

In der *zweiten Phase* der Lehrentwicklung, in der sich Luther innerprotestantisch mit spiritualistischen Auffassungen auseinandersetzt, steht nun der Charakter des Abendmahls als Heilsgabe und der leiblich-sakramentale Vorgang im Mittelpunkt. „Das Abendmahl weist nicht nur als Verheißung auf Christus hin und führt im Glauben zu ihm, sondern es bringt ihn selber als Gabe; es ist also Gnadenmittel in der Verbindung von Wort und Element [Brot und Wein].“⁵⁵⁵ Damit richtet sich der Fokus auf die *Realpräsenz* von Christi Leib und Blut in Brot und Wein. „Christus selber ist gegenwärtig in seinem für die Menschen geopfertem Leib, um sich den an ihn Glaubenden so mitzuteilen, dass der *selige Tausch* stattfindet.“⁵⁵⁶ Bei diesem wunderbaren Tausch werden die Sünden des Menschen zu Christi Sünden und teilt Christus seine Gerechtigkeit dem Menschen mit. Wie Luther beim Abendmahlsstreit mit Zwingli hervorhebt, setzt die Realpräsenz die *Ubiquität* (Allgegenwart) der *menschlichen Natur* Christi voraus. Diese begründet er mit der Idiomenkommunikation, der zufolge die Gottheit der Menschheit in der geschichtlichen Person Jesus Christus ihre hoheitlichen Attribute (Herrlichkeit, Allmacht, Allgegenwart, Leben u. a.) real mitteilt. „Gleichsam positivistisch betont er die Wahrheit des Wortlauts der Einsetzungsworte, die sowohl die Identität von Brot/Wein und Leib/Blut Christi aussagen (*Das ist ...*) als auch – unlösbar damit verbunden – die

555 Hauschild 309.

556 Ebd.

Heilsbedeutung der Abendmahlsgabe verkündigen (*für euch ...*).⁵⁵⁷ Weil der Pfarrer bei der Konsekration (Wandlung) anstelle Christi dessen Worte spricht („Das ist mein Leib... Das ist mein Blut...“) und damit Leib und Blut Christi real vergegenwärtigt, wird nach Luther gerade durch das *leibliche* Essen der *geistliche* Effekt des Abendmahls erzielt; „denn so wird der Glaube gestärkt und den Gläubigen das Unterpfand des ewigen Lebens mitgeteilt.“⁵⁵⁸ Aufgrund der Realpräsenz ist für Luther die Abendmahlsgabe auch vom menschlichen Subjekt und seinem Glauben unabhängig. Selbst ein gottloser, ungläubiger Mensch empfängt ihm zufolge bei der Abendmahlsfeier den gegenwärtigen Christus, allerdings nicht zum Heil, sondern zum Gericht. Gerade an dieser Auffassung Luthers „schieden sich – wie an derjenigen über die Ubiquität – die evangelischen Geister, sodass es im Wesentlichen deshalb zur konfessionellen Spaltung des Protestantismus kam“⁵⁵⁹.

Mit Luther hat Melancthon zunächst die Realpräsenz von Christi Leib und Blut hervorgehoben. Später veränderte er jedoch seine Lehre dahingehend, „dass er die Personal- und Aktualpräsenz des ganzen Christus betonte“, was ihm die Annäherung an nicht-lutherische Formen der Abendmahlslehre erlaubte.⁵⁶⁰

Für Zwingli sind Sakramente keine Heilmittel, weil sie als äußerliche, menschliche Handlungen keine Gnade vermitteln können. „Vielmehr sind sie als Bekenntnisakt Zeichen für die Tatsache, dass die Glaubenden bereits zuvor innerlich die Gnade durch den Heiligen Geist empfangen haben.“⁵⁶¹ Zwinglis *Spiritualismus* wirkt sich hier entscheidend aus: „Gott handelt nicht durch äußere Mittel am Menschen, der Heilige Geist benötigt kein Transportmittel für seine Gabe.“⁵⁶² Gegen den traditionellen Sakramentalismus hebt er am Abendmahl drei Bedeutungsgehalte hervor: „es ist öffentliche Danksagung (*eucharistia*) der Gemeinde für die Heilstat Christi; es ist Gedächtnisfeier (*commemoratio*) zur vergegenwärtigenden Erinnerung dessen, was Christus durch seinen Sühnetod für die Gläubigen getan hat; es ist auch Gemeinschaftsbekundung (*communio*) der feiernden Gläubigen als Leib Christi, welches zugleich die Gemeinschaft und die Nächstenliebe stärken soll.“⁵⁶³ Dementsprechend lehnt Zwingli die Realpräsenz ab und versteht das „ist“ der Einsetzungsworte symbolisch als Hinweis auf den geschichtlichen Tatbestand des Sühnetodes und auf die gegenwärtig im Himmel thronende Menschheit Christi. „Christi Gegenwart muss als eine geistliche Vergegenwärtigung verstanden werden“⁵⁶⁴, das Abendmahl als geistliche Speise.⁵⁶⁵ Hier wie auch in anderen Bereichen findet Zwinglis grundlegende Maxime der Heiligung im Geist ihren Ausdruck.

Eine *Mittelposition* zwischen Luther und Zwingli nimmt Calvin bezüglich des Abendmahls ein. Dessen wesentlichen Inhalt sieht er in der Gemeinschaft mit Christus im Glauben, die durch den Heiligen Geist vermittelt wird. Das Abendmahl ist für ihn ein Akt

557 Ebd.

558 Ebd.

559 Ebd.

560 Ebd. 323.

561 Ebd. 337.

562 Ebd.

563 Ebd. 338.

564 Ebd.

565 Joh 6,63.

der personalen Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen, durch den es, wie bei der Wortverkündigung, zur Einwohnung Christi in den Gläubigen kommt. „Der Heilige Geist überbrückt den Abstand zwischen Gott und Mensch, indem durch ihn die Person Christi aus dem Himmel herabsteigt und er den Menschen durch den von ihm bewirkten Glauben emporhebt.“⁵⁶⁶ Christi Gegenwart wird demnach objektiv durch den Heiligen Geist, nicht subjektiv durch den Glauben im Sinne eines bloßen Erinnerungsaktes hergestellt, auch wenn das Sakrament ohne Glauben keine Wirkung erzielt. Diese Art einer *Spiritualpräsenz* (Geist-Gegenwart) Christi, die Calvin lehrt, unterscheidet sich erheblich von der symbolischen Vergegenwärtigung bei Zwingli. Noch strikter als Zwinglis Lehre lehnt Calvin jedoch Luthers Lehre von der Realpräsenz und die römische Transsubstantiationslehre ab, weil diese seiner Meinung nach eine Verdinglichung und Beeinträchtigung der göttlichen Herrlichkeit Christi beinhalten, indem seine Gottheit in Kreatürliches (Brot und Wein) gewissermaßen eingeschlossen werden soll. „Die Abendmahlselemente können nicht identisch sein mit Christi Menschheit (Leib und Blut), weil diese im Himmel bei Gott thronen und keine Allgegenwart besitzt. Sie repräsentieren vielmehr die im Geist anwesende Person Ganzheit Jesu Christi.“⁵⁶⁷ Für Calvin ist Christus beim Abendmahl durch den Heiligen Geist als Person zwar *ganz*, aber *nicht vollständig* gegenwärtig, weil sein Leib im Himmel ist. Seiner Person kommt zwar Allgegenwart zu. Real ist er aber nur als göttliche Person, nicht als leiblicher Mensch in der feiernden Gemeinde gegenwärtig.

Literatur

Wolf-Dieter Hauschild: *Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte*, Band 2. *Reformation und Neuzeit*, 5. Auflage 2021.

1.3.3.2 Das Erste Vatikanische Konzil (1869/70)

Den Höhepunkt in der Geschichte der Überordnung des Petrusamtes über die alte Gemeinschaftsstruktur der Kirche bildete zweifelsohne das *Erste Vatikanische Konzil*, das von 1869 bis 1870 stattgefunden hat. Ihm war seit 1815 ein *Kampf gegen die Moderne* vorausgegangen, eine katholische Restauration, die den vergangenen Absolutismus wieder herstellen wollte. „Die Papstkirche führt[e] einen Kalten Krieg wider sämtliche kulturellen oder politischen ‚Neuerungen‘ des neunzehnten Jahrhunderts.“⁵⁶⁸ Sie lehnte die Prinzipien der Aufklärung ab, und es verbreitete sich ein Antirationalismus. Gegen die *neuzeitlich-liberale* Gesellschaftsordnung wurde ganz entschieden das Prinzip der *Autorität* und des *Gehorsams* hervorgehoben. Die katholische Kirche mit einem *absolut souveränen* und darum auch *notwendig unfehlbaren* Papst an ihrer Spitze sollte eine heilsame Alternative zu der aus den Fugen geratenen modernen Gesellschaft bieten. Von daher plante

566 Hauschild 363.

567 Ebd.

568 Kallscheuer 251.

Papst Pius IX. in seinem militanten Antiliberalismus seit 1850, „alle Irrtümer der modernen Zeit komplett zu verurteilen, um so die Abgrenzung der katholischen Kirche mit ihrem absoluten Wahrheitsanspruch zu manifestieren“⁵⁶⁹. Den Ausschlag dafür gab die konkrete Situation nach 1860. Einerseits war der Kirchenstaat durch die nationale Einigungsbewegung Italiens politisch bedroht und löste sich die staatliche Gesetzgebung immer mehr von traditionellen christlichen Normen ab. Andererseits gab es innerkirchlich einen Konflikt zwischen Liberalen und Ultramontan-Konservativen, die in der engen Bindung an ein starkes Papsttum den besten Weg zur Freiheit der Kirche vom Staat sahen. „Deswegen veröffentlichte der Papst 1864 eine Enzyklika, welche feierlich die Gottlosigkeit der modernen Gesellschaft und deren mancherlei theoretischen Positionen verdammt. Ihr beigelegt war ein sogenannter Syllabus/Register, ein knappes Verzeichnis von 80 Irrtümern, die der Papst schon früher verurteilt hatte.“⁵⁷⁰ Das belief sich auf eine „Generalabrechnung mit dem Zeitgeist in all seinen unterschiedlichen Ausprägungen vom Atheismus bis zum Pantheismus, vom Liberalismus bis zum Sozialismus, vom Staatskirchentum bis zur Laisierung der Institutionen“⁵⁷¹. In indirekter Weise verurteilte der Papst unter anderem die *Autonomie* der Vernunft, die *Unabhängigkeit* der Philosophie, die *Religionsfreiheit*, die Anerkennung anderer Religionen als *Heilswege*, eine *universale* Heilshoffnung, die religiöse *Gleichwertigkeit* des Protestantismus mit der katholischen Kirche, den Zweifel daran, dass die katholische Kirche die *einzig wahre* Religion sei, die Abschaffung des *Zölibats* für Kleriker und den Zweifel am *Vorrang* des Stands der [evangeliumsgemäßen] Jungfräulichkeit gegenüber dem Stand der Ehe.⁵⁷² Auf diesen *Syllabus* reagierte die nicht-katholische Öffentlichkeit in Europa „mit einhelliger Empörung, zumal über die Verurteilung von Religions- und Gewissensfreiheit, Versammlungs- und Pressefreiheit, Demokratie und Volkssouveränität“⁵⁷³.

Ursprünglich war für das Konzil geplant, auch eine umfassende Konstitution über die Kirche zu verfassen, die aber nicht zustande kam, weil die Versammlung wegen des gewaltsam herbeigeführten Endes des Kirchenstaates⁵⁷⁴ von Pius IX. vorzeitig beendet wurde. In der ungewöhnlich kurzen Tagungsdauer konnten der Papst und die Ultramontanen jedoch das für sie fundamentale Thema des *Petrusamtes* vorziehen und zum Abschluss bringen.

Die vier Kapitel der jetzt vorliegenden Dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* über die Kirche⁵⁷⁵ beinhalten: 1. die *Einsetzung* des apostolischen Primats im seligen Petrus⁵⁷⁶, der zufolge Christus unmittelbar und direkt den Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche Gottes dem Apostel Petrus verheißen und übergeben hat⁵⁷⁷; 2. die *Fortdauer* des Primates in den Römischen Bischöfen⁵⁷⁸, der zufolge durch die Einsetzung

569 Hauschild 555.

570 Ebd.

571 Ebd.

572 DH 2903–2905; / 2910–2914; / 2915 2977–2979; / 2916; / 2917; / 2918; / 2921; / 2974; / 2974.

573 Hauschild 555.

574 1870 wurde Rom von den Italienern eingenommen.

575 DH 3050–3075.

576 DH 3053.

577 Vgl. Joh 1,42; 21,15–17; Mt 16,16–19.

578 DH 3058.

Christi selbst Petrus im Primat fortdauernd Nachfolger hat; 3. *Bedeutung und Wesen des Primates* und 4. das *unfehlbare Lehramt* des Römischen Bischofs.

Als katholisches Traditionsgut waren die ersten beiden Kapitel damals unumstritten. Die letzten beiden Kapitel enthielten dagegen die neuen, zum Teil heftig diskutierten und schließlich *definierten Papstdogmen*. „Der strittige Punkt lag und liegt bei beiden Lehrdefinitionen in der Einbindung des Papstamtes in die Kirche und in das Bischofskollegium.“⁵⁷⁹ Eine Minderheit der Bischöfe (etwa 20 %) wollte wenigstens ganz bestimmte Bedingungen und Begrenzungen des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit ausdrücklich in die Definition einfügen, „um den Eindruck zu vermeiden, der Papst könne in absolutistischer Willkür und losgelöst von der Kirche sein Leitungs- und Lehramt ausüben“⁵⁸⁰. Sie blieb jedoch weitgehend unberücksichtigt, weshalb etliche Bischöfe (unter anderem die meisten deutschen und österreichischen) schon vor der Endabstimmung enttäuscht abreisten.

Mit der Bestimmung des *Jurisdiktionsprimats*⁵⁸¹ wurde die seit dem ausgehenden Mittelalter praktizierte *universale Leitungsfunktion* des Papstes ausdrücklich als katholische Glaubenslehre definiert. Sie beendete die langen Kontroversen mit dem *Konziliarismus*. Der Papst war nun offiziell „der höchste Richter der Gläubigen“, über dessen Autorität hinaus es keine größere gab, so dass keiner über sein Urteil urteilen und etwa bei einem ökumenischen Konzil als einer ihm gegenüber höheren Autorität Berufung einlegen durfte.⁵⁸² Ihm kam die „Fülle“ der obersten Vollmacht zu, und nicht nur der „Vorrang“, wie der *Gallikanismus* meinte. Bei dieser Strömung handelte es sich um die französische Spielart des Episkopalismus, der, ähnlich wie der Konziliarismus, die höchste kirchliche Autorität in den Bischöfen, und nicht im Papst sah. Laut I. Vatikanum waren dem Papst aufgrund seiner Vollmacht alle anderen – sowohl einzeln für sich als auch alle zugleich – „zu hierarchischer Unterordnung und wahrem Gehorsam verpflichtet“, und zwar „nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung“ der gesamten Kirche betrafen.⁵⁸³ Diese Vollmacht wurde dabei als eine „ordentliche“ (also dem Papst von Amtes wegen zustehende), „unmittelbare“ (nicht der Vermittlung durch die jeweiligen Ortsbischöfe bedürftige) und „bischofliche“ (auf die Gesamtkirche wie auf jede einzelne Diözese bezogene) Vollmacht umschrieben. Durch sie sollte jene gleichfalls „ordentliche und unmittelbare Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion“, mit der die Bischöfe ihre jeweiligen Bistümer leiteten, nicht beeinträchtigt, sondern „bejaht, gestärkt und geschützt“ werden.⁵⁸⁴ Da das Konzil das Verhältnis zwischen päpstlicher und bischöflicher Jurisdiktion rechtlich nicht näher klärte, blieb faktisch die Möglichkeit zu einer „absolutistischen Leitung“ der Kirche durch den Papst offen, und wurde „auch durch die nachvatikanische Praxis nicht eindeutig widerlegt“.⁵⁸⁵

579 Kehl 356.

580 Ebd.

581 DH 3059–3064.

582 DH 3063.

583 DH 3060.

584 DH 3061.

585 Kehl 358.

Den eigentlichen, positiven und bleibenden Sinn des Dogmas vom Jurisdiktionsprimat des Papstes kann man darin sehen, dass der Bischof von Rom auf personal konkrete Weise die *Einheit* der universalen Kirche verkörpert. „Diese Einheit hat ihren Grund aber weder im Willen des Volkes Gottes, noch im Willen des Papstes; beide sind nicht die ‚Souveräne‘ in der Kirche (wie etwa in einer Demokratie oder in einer Monarchie).“⁵⁸⁶ Vielmehr gründet die Einheit der Kirche „restlos in der Liebe Jesu Christi, die im Hl. Geist der ganzen Kirche zugeeignet wird. Dieser von Christus herkommenden Einheit der Kirche hat das Petrusamt auf seine besondere, eben universalkirchliche Weise zu dienen. Es steht darum (wie jedes Amt) zugleich *in* der Kirche und ihr *gegenüber*, um auf diese Weise den Einheitswillen Christi für die gesamte Kirche zu repräsentieren.“⁵⁸⁷

Eine entscheidende Dimension des Dienstes an der Einheit der Kirche besteht im „Dienst an der Einheit und Verlässlichkeit ihres Glaubens“⁵⁸⁸. Das sollte in der Lehre von der *Unfehlbarkeit*, besser von der Irrtumslosigkeit oder Letztverbindlichkeit, ausgesprochen werden. Laut Konzil ist im „Apostolischen Primat, den der Römische Bischof als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus über die gesamte Kirche innehat, auch die höchste Vollmacht des Lehramtes enthalten“⁵⁸⁹. Die Römischen Bischöfe suchten, so das Konzil, in der Vergangenheit bei ihren Lehrentscheidungen „bald durch Einberufung von ökumenischen Konzilien oder Erkundung der Auffassung der auf dem Erdkreis verstreuten Kirche, bald durch Teilsynoden, bald unter Anwendung anderer Hilfsmittel“ zu erkennen, was „mit den heiligen Schriften und den apostolischen Überlieferungen“ übereinstimmt.⁵⁹⁰ „Den Nachfolgern des Petrus wurde der Heilige Geist nämlich nicht verheißsen, damit sie durch seine Offenbarung eine neue Lehre ans Licht brächten, sondern damit sie mit seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. die Hinterlassenschaft des Glaubens heilig bewahrten und getreu auslegten.“⁵⁹¹ Der Papst soll mit seinem unfehlbaren Lehramt die Wahrheit der Offenbarung wahren.

Die Unfehlbarkeit kommt dem Papst also nicht als „Privatperson“, sondern in Ausübung seines Lehramtes zu und bezieht sich, wie das Konzil präzisiert, insbesondere auf seine Lehrentscheidungen „*ex cathedra*“.

„Wenn der Römische Bischof ‚*ex cathedra*‘ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten apostolischen Autorität entscheidet, dass eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“⁵⁹²

586 Ebd.

587 Ebd. 358f.

588 Ebd. 359.

589 DH 3065.

590 DH 3069.

591 DH 3070.

592 DH 3074.

Mit dem letzten Satz wollte das Konzil die gallikanische Auffassung zurückweisen, päpstliche Lehräußerungen seien nur dann irreformabel („unveränderlich“), wenn ihnen die ganze Kirche zustimme.

Um die „außerordentliche“ Form der Lehrverkündigung *ex cathedra* von den anderen Formen des sogenannten „ordentlichen“ Lehramtes des Papstes zu unterscheiden, in denen sich dieser in verschiedenen Graden der Verbindlichkeit bis hin zur Unfehlbarkeit äußert⁵⁹³, muss die Absicht, solche *Definitionen* zu verkünden, *feierlich* und als solche *klar erkennbar* zum Ausdruck gebracht werden. Das ist erst einmal in den über 150 Jahren seit dem I. Vatikanum geschehen, nämlich am 1. November 1950, als Papst Pius XII. das Dogma von der *leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel* verkündet und in der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* bekanntgegeben hat.⁵⁹⁴

Mit dem Ersten Vatikanischen Konzil kam die neuzeitliche Entwicklung der katholischen Kirche seit dem 16. Jahrhundert zu einem gewissen Abschluss. Politisch betrachtet stärkte das Konzil die „Papstkirche“ in grundsätzlicher Abgrenzung gegen die moderne Welt. Es betonte das Autoritätsprinzip als Wesen des Katholizismus gegenüber dem neuzeitlichen Prinzip der Autonomie des menschlichen Subjekts. Dank seiner Unfehlbarkeit vermittelte das päpstliche Lehramt eine unerschütterliche Gewissheit und hilfreiche Klarheit. Die umfassende Leitungs- und Jurisdiktionsgewalt des Papstes, zu der die oberste *Gesetzgebungsgewalt* (Legislative), das oberste *Aufsichtsrecht* (Exekutive) und die höchste *Gerichtsbarekeit* (Judikative) gehörte, garantierte die *Einheit* der Kirche. Das Papsttum wurde so für viele bis in die heutige Zeit zum *Symbol* der *Sicherheit* angesichts der Bedrohung durch eine sich immer rascher wandelnde, pluralistische Gesellschaft.

Mit dem Primat des Papstes ging das Verständnis der Kirche als *autarke Heilsvermittlerin* einher. Die Kirche wurde als vollkommene „Heilsanstalt“ (*societas perfecta*) geschätzt und verehrt. Sie war von Gott mit allen notwendigen „Heilmitteln“, besonders den Ämtern und Sakramenten, ausgestattet worden. „Nur die von Christus gestiftete, festgefügte, in sich geschlossene und autarke katholische Kirche vermittelt[e] ihren Gliedern durch die Hierarchie das übernatürliche Heil.“⁵⁹⁵ Der starken Distanzierung von der neuzeitlichen Welt entsprach innerkirchlich eine betonte theologische und faktische Unterscheidung zwischen „Klerus“ und „Laien“. Letztere hatten das vom kirchlichen Amt verwaltete Heil gehorsam entgegenzunehmen und unter der Leitung des Amtes in den verschiedensten weltlichen Lebensbereichen umzusetzen. Inmitten der sündigen Wirren und verunsichernden Vielfalt der neuzeitlich-pluralen Gesellschaft wurde die Kirche – bildlich gesprochen – als eine „feste Burg“, als ein „Haus voll Glorie“, als „Fels in der Brandung“, als „Zeichen des Ewigen“ gewünscht und gesucht. Sie sollte „angesichts der flüchtigen und feindlichen Welt die Unvergänglichkeit, Stärke und Macht Gottes widerspiegeln“⁵⁹⁶. Dazu brauchte sie „feste Strukturen und Rechtsnormen, eine straffe Ordnung, klare Gehorsamsverhältnisse und eine weitgehende Uniformität im kirchlichen Leben“⁵⁹⁷.

593 DH 2879 3011.

594 DH 3903.

595 Kehl 30.

596 Ebd. 31.

597 Ebd.

Allerdings zeigt sich heute die *Schwäche* dieser *Sichtweise* umso klarer:

„Im Rahmen der kulturellen und gesellschaftlichen ‚Moderne‘ führt sie mehr und mehr zu einem Abbruch des ernstgemeinten, das heißt auch selbst lern- und veränderungsfähigen Dialogs mit anderen weltanschaulichen Gruppierungen, mit anderen Religionen und mit anderen christlichen Kirchen. Sie trägt dazu bei, die Kirche in ein gesellschaftliches Ghetto einzuschließen und sich von den neuzeitlichen, fast ausschließlich negativ beurteilten geistigen Entwicklungen immer deutlicher abzukoppeln.“⁵⁹⁸

Literatur

Wolf-Dieter Hauschild: *Lehrbuch der Kirchen und Dogmengeschichte*, Band 2. *Reformation und Neuzeit*, 5. Auflage 2021.

Medard Kehl: *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, 1992.

Otto Kallscheuer: *Papst und Zeit. Heilsgeschichte und Weltpolitik*, 2024.

1.3.4 Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche im 20. Jahrhundert: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965)

Vom 11. Oktober 1962 bis 8. Dezember 1965 fand das *Zweite Vatikanische Konzil* der römisch-katholischen Kirche statt, das Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 angekündigt hatte. Es war das 21. ökumenische, das heißt weltweite Konzil. An ihm nahmen über 2500 Bischöfe aus der ganzen Welt teil.

Da nach heutigem katholischen Kirchenverständnis die Gesamtheit der Bischöfe mit und unter dem Papst das höchste Leitungsgremium der Weltkirche darstellt, müssen und dürfen die auf dem Konzil getroffenen wesentlichen Lehrentscheidungen als *letzverbindliche* Glaubensentscheidungen aufgefasst werden, auch wenn das Konzil auf die Formulierung neuer absolut irreformabler Definitionen, also auf neue Dogmen verzichtet hat.

Thematisch war das Konzil ein Konzil der *Kirche über die Kirche*. Denn in den 16 verabschiedeten Konzilstexten (in Form von Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen) geht es, wenn auch unter verschiedenen Rücksichten, hauptsächlich um das rechte, zeitgemäße Verständnis der Kirche selbst. So wurde in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* das *grundsätzliche Selbstverständnis* der Kirche behandelt, in anderen Dokumenten das *innere Leben* der Kirche (mit ihrer Heiligungsaufgabe, ihrer Leitungsfunktion, ihrem Lehramt und ihren Ständen) und in weiteren Texten die *Sendung* der Kirche nach außen (in ihrem Verhältnis zur nichtkatholischen Christenheit, zu den Nichtchristen, zur heutigen profanen Weltsituation und zum gegenwärtigen weltanschaulichen Pluralismus).

Das Konzil war im besonderen Sinn ein *pastorales* Konzil. „So war es von Johannes XXIII. von vornherein verstanden worden, und so hat sich dieses Konzil auch selbst ver-

⁵⁹⁸ Ebd. 33.

standen. Es wollte ein Konzil der Sorge der Kirche um die Menschen selbst sein.⁵⁹⁹ Daher beschränkte es sich im Unterschied zu früheren Konzilien nicht darauf, bleibende dogmatische und moraltheologische Prinzipien zu formulieren oder kirchenrechtliche Normen zu erlassen, sondern hatte den Mut, im Geist des Evangeliums charismatische Weisungen und konkrete Imperative im Blick auf konkrete Situationen heutiger Menschen zu geben.

Das Konzil war so auch ein Konzil am *Anfang einer neuen Zeit*, „der Anfang eines Anfangs“⁶⁰⁰. In der einführenden Darlegung der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* ist diese „neu heraufkommende Zeit selbst [...] sehr gut beschrieben worden: die Zeit der Vereinheitlichung der Welt, der Industrialisierung, der Verstädterung, einer rationalen Verwissenschaftlichung des menschlichen Lebens, die Zeit, die nach der gesellschaftlichen Organisation der einen Menschheit ruft, in der jedes Volk für jedes andere eine Verantwortung trägt, die Zeit eines weltweiten, ja militanten Atheismus usw.“⁶⁰¹ So stellte das Konzil alle (katholischen) Christen vor die Frage, wie sie *angesichts einer neuen Weltsituation* mithilfe eines *neuen kirchlichen Selbstverständnisses* ihren *Dienst am Menschen* besser erfüllen könnten.

Auch wenn das Konzil hinter den Erwartungen so mancher, nicht zuletzt unter Konzilsteilnehmern selbst⁶⁰², zum Teil zurückgeblieben ist, hat es insgesamt die inner- und außerkirchlichen Erwartungen bei Weitem übertroffen. Die Texte weisen Spuren unterschiedlicher Gruppierungen mit unterschiedlichen Einstellungen bis hin zu gegenläufigen Tendenzen auf. Sie stellen bildlich gesprochen einen Steinbruch dar, in dem jeder für seine Überzeugung passende Brocken finden und heraustransportieren kann. In ihrer Gesamtheit dokumentieren sie jedoch das epochenmachende Ereignis, dass sich die römisch-katholische Kirche dazu verpflichtet hat, nach langer Tradition unumkehrbar eine neue Richtung einzuschlagen. Diese Neuorientierung lässt sich mit den drei Stichworten der innerkirchlichen Erneuerung (Kap. 1.3.4.1), der ökumenischen und interreligiösen Verständigung (Kap. 1.3.4.2) und der Öffnung zur Welt (Kap. 1.3.4.3) wiedergeben und prägt nach wie vor die nachkonziliare Entscheidungssituation der Kirche (Kap. 1.3.4.4).

599 Rahner/Vorgrimler 26.

600 Ebd. 28.

601 Ebd.

602 Z. B. Küng 52–168.

Literatur

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums. Allgemeine Einleitung – 16 spezielle Einführungen – ausführliches Sachregister*, 1966.

Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Herausgegeben von Peter Hünemann und Bernd Jochen Hilberath), Band 1–5, 2004–2006 (Sonderausgabe 2009).

Hans Küng: *Sieben Päpste. Wie ich sie erlebt habe*, 2016.

1.3.4.1 Innerkirchliche Erneuerung

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die *Laien* gegenüber dem Klerus und innerhalb der Hierarchie das *Bischöfskollegium* gegenüber dem Papst aufgewertet. Auch hat es den hierarchischen Abstand zwischen Bischöfen und Priestern zu mindern gesucht. Somit hat es die gesamte *hierarchische Abstufung* der Kirche und in der Kirche *abgeschwächt*.

In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) bestimmt das Konzil das Wesen der Kirche im *ersten Kapitel* (LG 1–8) sakramental.⁶⁰³ In Christus, der das „Licht der Völker“ (*lumen gentium*) ist, ist sie gleichsam „Sakrament“ der Gnade Gottes, „das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (1). Als *Grundsakrament* stellt sie ein sichtbares und wirksames Zeichen des unsichtbaren göttlichen Lebens dar, das sie zwar nicht selbst ist, aber anzeigt und vermittelt. Gott will durch die Kirche gläubigen Menschen seine Liebe mitteilen, weshalb es die wichtigste Aufgabe der Kirche ist, der Vereinigung der Menschen mit Gott und damit zusammenhängend der Einheit und Versöhnung der Menschen untereinander zu dienen. Denn Gott, der ewige Vater, hat „beschlossen, die Menschen zur Teilhabe an dem göttlichen Leben zu erheben“ (2). Er hat alle zum ewigen Leben erwählt, und alle Erwählten hat er vor aller Zeit erkannt und dazu bestimmt, „dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu werden“⁶⁰⁴. Von daher sind alle Menschen Kinder Gottes.

„Die aber an Christus glauben, beschloss er in der heiligen Kirche zusammenzurufen“ (2). Sie ist „das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi“, das durch die Kraft Gottes in der Welt sichtbar wächst (3). „Alle Menschen“ sind so zur „Einheit mit Christus“ gerufen, der das Licht der Welt ist: von ihm kommen wir, durch ihn leben wir, zu ihm streben wir hin“. In der Kirche soll also die Einheit der gesamten Menschheit mit Gott und Christus und die Erwählung und Berufung aller Menschen zur Vollendung sichtbares Zeichen werden.

Die Kirche hat ihren *Grund* in *Jesus Christus*. „Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches

603 Wie die anderen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils auch ist *Lumen Gentium* in Kapitel und innerhalb der Kapitel in (fortlaufende) Artikel unterteilt. Die Nummern der Artikel werden jeweils im Haupttext in runden Klammern angegeben.

604 Vgl. Röm 8,29.

Gottes“ (5). Dieses Reich leuchtet in seinem Wort, in seinem Werk und in seiner Gegenwart den Menschen auf. Von ihm empfängt die Kirche, die insbesondere mit der Gabe des Geistes ausgestattet ist, die Sendung, „das Reich Christi und Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen“. Aber sie selbst streckt sich „nach dem vollendeten Reich“ erst noch „verlangend“ aus.

Erst nachdem das Konzil *verschiedene Bilder* der Kirche aus der Schrift, wie das Bild des Schafstalls, dessen Tür Christus ist, das der Pflanzung, des Bauwerks und der Familie Gottes, des heiligen Tempels und der Braut des makellosen Lammes, aufgegriffen und auf die Pilgerschaft der Kirche hier auf Erden hingewiesen hat (7), thematisiert es das Bild vom *Leib Christi* (8). Die Kirche ist einerseits „ein sichtbares Gefüge“, nämlich die „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“, andererseits „der geheimnisvolle Leib Christi“. Sie ist „die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche“, die „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ aus menschlichem und göttlichem Element bilden. Als solche ist sie „die einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche bekennen“⁶⁰⁵. Diese Kirche „ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“, nicht aber identisch mit ihr. Die katholische Kirche ist nach Auffassung des Konzils wohl die – institutionell vollkommene – Verwirklichung der von Christus gewollten Kirche, aber die Verwirklichung der Kirche erschöpft sich nicht im Institutionellen.

Weil Christus sein Werk der Erlösung der Menschheit „in Armut und Verfolgung vollbrachte, ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen“ (8). Obwohl sie „zur Erfüllung ihrer Sendung menschlicher Mittel bedarf“, ist sie nicht gegründet, „um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten“. Wie Christus vom Vater gesandt wurde, „den Armen frohe Botschaft zu bringen“ und die „zu heilen, die bedrückten Herzens sind“⁶⁰⁶, soll die Kirche alle mit ihrer Liebe umgeben, „die von menschlicher Schwachheit angefochten sind“. Sie soll in den Armen und Leidenden das Bild dessen erkennen, „der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war. Sie müht sich, deren Not zu erleichtern und sucht Christus in ihnen zu dienen“. Während aber Christus heilig, schuldlos und unbefleckt war⁶⁰⁷ und Sünde nicht kannte⁶⁰⁸, „umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße“. Da sie „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“ ist, geht sie, und hat sie immerfort zu gehen, „den Weg der Buße und Erneuerung“. Von Christus her und wie er hat demnach die Kirche die Aufgabe in der Welt, in *Armut, Demut und ständiger Bereitschaft zur Umkehr* den Menschen, besonders den Armen, das *Reich Gottes* nahezubringen.

Das Konzil bestimmt die Kirche aber nicht nur als Sakrament der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander, sondern im *zweiten Kapitel* auch als *Volk Gottes*, zu dem letztlich alle Menschen gerufen sind und zu dem alle in der Vollendung gehören werden. Es spricht mit Absicht von der Einheit der ganzen Kirche, bevor es auf ihre Hierarchie

605 DH 10–13 150 1862 1868.

606 Lk 4,18.

607 Hebr 2,17.

608 2 Kor 5,21.

eingeht. Da Gott nicht auf die Person sieht, ist ihm in jedem Volk willkommen, „wer ihn fürchtet und tut, was recht ist“⁶⁰⁹. Dennoch hat es ihm gefallen, „die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen [...]. So hat er sich das Volk Israel zum eigenen Volk erwählt und hat mit ihm einen Bund geschlossen“ (9). Durch den neuen Bund, den Christus gestiftet hat, „hat er sich aus Juden und Heiden ein Volk berufen, das [...] im Geiste zur Einheit zusammenwachsen und das neue Gottesvolk bilden sollte“. Als messianisches Volk hat die Kirche Christus zum Haupt. Obwohl sie in der gegenwärtigen Zeit tatsächlich nicht alle Menschen umfasst, ist sie „für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ und stellt eine „Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit“ dar, die als Licht der Welt und Salz der Erde⁶¹⁰ in alle Welt gesandt ist. Als würdige Braut ihres Herrn soll sie nicht aufhören, „sich selbst zu erneuern“.

Christus, der als Hohepriester aus den Menschen genommen wurde⁶¹¹, hat dieses neue Volk „zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht [vgl. Offb 1,6; 5,9–10]“ (10). Durch die Wiedergeburt (Taufe) und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften „zu einem geistigen Bau und zu einem heiligen Priestertum geweiht“, damit sie in allen Werken geistige Opfer darbringen. Sie sollen im Gebet ausharren, gemeinsam Gott loben, für Christus Zeugnis geben und „allen, die es fordern, Rechenschaft ablegen von der Hoffnung auf das ewige Leben, die in ihnen ist“⁶¹².

Indem das Konzil nun ausdrücklich vom *gemeinsamen Priestertum der Gläubigen* spricht, nimmt es ein Thema auf, das der reformatorischen Theologie sehr teuer war und ist. Bei der anschließenden Beschreibung der *sieben Sakramente*, deren Spendung weitgehend dem hierarchischen Priestertum zukommt, stellt es den jeweiligen Bezug zur Kirche heraus. So werden die Gläubigen durch die *Taufe* der Kirche eingegliedert und zu Kindern Gottes wiedergeboren. „Durch das Sakrament der *Firmung* werden sie vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet“ (11).⁶¹³ Indem sie bei der Teilnahme am *eucharistischen Opfer*, „der Quelle und dem Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens“, das göttliche Opferlamm und mit ihm sich selbst Gott darbringen, übernehmen alle bei der liturgischen Handlung ihren je eigenen Teil. Wenn sie zum Sakrament der Buße hinzutreten, erhalten sie von der Barmherzigkeit Gottes Verzeihung „und werden zugleich mit der Kirche versöhnt [...]“. Durch die heilige *Krankensalbung* und das Gebet der Priester empfiehlt die Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, dass er sie aufrichte und rette (vgl. Jak 5,14–16).“

„Wer sodann unter den Gläubigen die heilige *Weihe* empfängt, wird im Namen Christi dazu bestellt, die Kirche durch das Wort und die Gnade Gottes zu weiden. Die christlichen Gatten endlich bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe

609 Apg 10,35.

610 Vgl. Mt 5,13–16.

611 Vgl. Hebr 5,1–5.

612 Vgl. 1 Petr 3,15.

613 H. d. V.

zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil (vgl. Eph 5,32). Sie fördern sich kraft des Sakramentes der *Ehe* gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben sowie in der Annahme und Erziehung der Kinder und haben so in ihrem Lebensstand und in ihrer Ordnung ihre eigene Gabe im Gottesvolk (vgl. 1 Kor 7,7). [...] Mit so reichen Mitteln zum Heile ausgerüstet, sind alle Christgläubigen in allen Verhältnissen und in jedem Stand je auf ihrem Wege vom Herrn berufen zu der Vollkommenheit in Heiligkeit, in der der Vater selbst vollkommen ist“ (LG 11).⁶¹⁴

Der *Heilige Geist* heiligt das Gottesvolk aber nicht nur „durch die Sakramente und die Dienstleistungen, er führt es nicht nur und bereichert es mit Tugenden, sondern ‚teilt den Einzelnen, wie er will‘ (1 Kor 12,11), seine *Gaben* aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch *besondere Gnaden*. Durch diese macht er sie geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen“ (12).

Im Heiligen Geist stehen alle über den Erdbereich hin verstreuten Gläubigen in Gemeinschaft miteinander. Das Gottesvolk sammelt sich aber nicht nur aus den verschiedenen Völkern und sucht nicht nur die ganze Menschheit unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen, sondern wird dabei auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen gebildet. Die Kirche ist also nicht uniform, sondern *plural*. Unter ihren Gliedern herrscht eine Verschiedenheit, sei es in den Ämtern, sei es in Stand und Lebensordnung (etwa Ehestand oder Ordensstand). Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht „Teilkirchen“, die sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Papstes, der „die rechtmäßigen Verschiedenheiten“ schützt (13). Zu dieser katholischen, das heißt allumfassenden Einheit des Gottesvolkes in Verschiedenheit sind alle Menschen berufen. „Auf verschiedene Weisen gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind“ (13). Im weiteren Sinn schließt das Volk Gottes also jetzt schon alle Menschen ein.

Nach Auffassung des Konzils sind der Gemeinschaft der Kirche diejenigen „voll eingegliedert“, die „ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind“ (14). Die katholische Kirche weiß sich aber auch „aus mehrfachem Grunde“ mit allen *nichtkatholischen Christen* „verbunden“ (15). Schließlich sind auch alle Nichtchristen „auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingebunden“ (16). Dazu gehört „in erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9,4–5)“, das Volk der *Juden*. Der Heilswille Gottes umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die *Muslim*. Aber auch den Angehörigen *anderer Religionen*, „die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen“, ist Gott nicht fern, da er „als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4)“.

„Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf seines Gewissens erkannten Wil-

len unter dem Einfluss der Gnade tatsächlich zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (LG 16).

Nicht zuletzt schließt der *allgemeine* und *wirksame Heilswille Gottes* auch all jene Menschen ein, die religiös *nicht gläubig* sind, also auch alle Atheisten:

„Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet [vgl. Joh 1,9], damit er schließlich das Leben habe“ (LG 16).

Obwohl die Kirche das beim Konzil von Florenz im Jahr 1439 offiziell vertretene Prinzip „Kein Heil außerhalb der Kirche“⁶¹⁵ nicht grundsätzlich aufgibt (14), schränkt es dieses entscheidend ein. Der Heilswille Gottes erstreckt sich auch auf alle Menschen außerhalb der Kirche.

Das *dritte Kapitel* widmet das Konzil nun der *hierarchischen Verfassung* der Kirche, insbesondere dem *Bischofsamt*. Es bekräftigte darin ausdrücklich den *Jurisdiktionsprimat* des Papstes. Als „Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche“ besitzt der Bischof von Rom „volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer ausüben“ (22). Aber das Konzil hat versucht, das Dogma vom Primat durch die Lehre von der *Kollegialität* der Bischöfe auszugleichen: Das Kollegium der Bischöfe, das „dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, [...] ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls *Träger der höchsten und vollen Gewalt* über die Kirche“⁶¹⁶ und übt diese Gewalt „in feierlicher Weise im *ökumenischen Konzil*“ aus (22).⁶¹⁷

Nicht nur das Papsttum, auch das Bischofsamt ist, wie im Grunde bereits das Erste Vatikanische Konzil anerkannt hat⁶¹⁸, göttlichen Rechts. Somit liegt die Leitung der Kirche beim Papst und beim Episkopat, ist dem Primat des Papstes das Prinzip des Bischofskollegiums zur Seite gestellt.

Auch die *Unfehlbarkeit* des päpstlichen Lehramtes hat das II. Vatikanum ausdrücklich bestätigt (25), ergänzt sie aber, wie das Dogma vom Jurisdiktionsprimat des Papstes durch die Lehre vom *Bischofskollegium*: „Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit ist auch in der Körperschaft der Bischöfe gegeben, wenn sie das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger Petri ausübt. Diesen Definitionen kann aber die Beistimmung der Kirche niemals fehlen vermöge der Wirksamkeit desselben Heiligen Geistes, kraft deren die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet“ (25). Als dritte Größe, auf die neben dem Papsttum und dem Bischofskollegium Untrüglichkeit zutrifft, wird hier die *Kirche als ganze* erwähnt. Damit nimmt das Konzil seine

615 DH 1351.

616 Vgl. Mt 18,18; 28,16–20.

617 H. d. V.

618 DH 3061.

Lehre von der Irrtumsfreiheit der Kirche als Volk Gottes aus dem zweiten Kapitel wieder auf, in dem es hieß:

„Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben [vgl. 1 Joh 2,20.27] kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert“ (LG 12).

Die Irrtumsfreiheit des päpstlichen Lehramtes ist nicht nur an das Bischofskollegium, sondern auch an den *übernatürlichen Glaubenssinn des Volkes* rückgebunden. Der Papst und die Bischöfe können das Lehramt nur dann authentisch ausüben, „wenn das Amt selbst vor aller Lehrverkündigung auf den ‚sensus fidelium‘ [Glaubenssinn] hört und ihn maßgeblich mit einbezieht; sonst wird umgekehrt seine Verkündigung vom Volk Gottes nicht wirklich gehört und rezipiert, sondern bleibt bei einer rein formalen Gültigkeit stehen“⁶¹⁹. Um in der Welt von heute das Evangelium zeitgemäß zu verkünden und die Wahrheit der göttlichen Offenbarung glaubwürdig zu bezeugen, müssen Papst, Bischöfe und Volk im Heiligen Geist *aufeinander hören*.

Nachdem das Konzil von den hierarchischen Ämtern gehandelt hat, wendet es sich im *vierten Kapitel* (30–38) „dem Stand jener Christgläubigen zu, die man *Laien* nennt“ (LG 30)⁶²⁰, also an alle außer den Gliedern des „Weihestandes“ und des „Ordensstandes“ (31). Durch die Taufe Christus einverleibt und zum Volk Gottes gemacht, sind sie „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig“ und üben „zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt“ aus. Kraft der ihnen eigenen Berufung haben sie die Aufgabe, das Reich Gottes zu suchen, wie ein „Sauerteig“ zur Heiligung der Welt von innen her beizutragen und alle irdischen Dinge „so zu durchleuchten und zu ordnen, dass sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln“. Wenn in der Kirche auch nicht alle – die geweihten Amtsträger und das übrige Gottesvolk – denselben Weg gehen, „so sind doch *alle zur Heiligkeit berufen* und haben den gleichen Glauben erlangt“, „so waltet doch unter allen eine *wahre Gleichheit*“, was die Würde und den Aufbau des Leibes Christi angeht (32).⁶²¹

Der Apostolat (Aposteldienst) der Laien ist „Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst“ (33). So ist jeder Laie „kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug“ ihrer Sendung. Einem jeden soll daher „in jeder Hinsicht der Weg offenstehen“, an ihrem Heilswirken aktiv teilzunehmen.

Da die Laien Anteil am *Priesteramt Christi* haben, sind auch sie Christus geweiht. Durch ihre Werke und Gebete, durch ihr Ehe- und Familienleben, durch die tägliche Arbeit, aber auch durch die geistige und körperliche Erholung sowie das geduldige Tragen der Lasten des Lebens bringen sie „geistige Opfer“ vor Gott (34).⁶²²

619 Kehl 364.

620 H. d. V.

621 H. d. V.

622 Vgl. 1 Petr 2,5.

Auch sein *prophetisches Amt* übt Christus „nicht nur durch die Hierarchie“, sondern ebenso „durch die Laien“ aus (35). Er bestellt sie zu Zeugen und rüstet sie mit dem „Glaubenssinn“ und der „Gnade des Wortes“ aus⁶²³, „damit die Kraft des Evangeliums im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben aufleuchte“. Mit lauter Stimme verkündet die christliche Familie „die gegenwärtige Wirkkraft des Gottesreiches, besonders aber auch die Hoffnung auf das selige Leben“. Weil schlechthin alle an der Ausweitung und dem Wachstum des Reiches Christi in der Welt mitarbeiten müssen, sollen sich die Laien „um eine tiefere Kenntnis der geoffenbarten Wahrheiten bemühen und inständig von Gott die Gabe der Weisheit erbitten“.

Selbst am *königlichen Amt* Christi, das durch demütigen Dienst ausgeübt wird, haben die Laien teil, will doch der Herr „sein Reich auch durch die gläubigen Laien ausbreiten, das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“ (36). Wenn, wie das Konzil hier eindeutig sagt, die Laien am *dreifachen Amt Christi* auf ihre Weise *ganz* teilhaben, müsste dann nicht ihre Niederhaltung und Entmündigung in der Kirche endgültig erledigt sein?

Entsprechend ihrem Wissen und ihrer Zuständigkeit haben die Laien immer „die Möglichkeit, bisweilen auch die *Pflicht*, ihre *Meinung* in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären“ (37).⁶²⁴ „Die geweihten Hirten aber sollen die *Würde* und *Verantwortung* der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gern deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen“ (37). Auch sollen sie „die gerechte Freiheit, die allen im irdischen bürgerlichen Bereich zusteht“, sorgfältig anerkennen.

Alle in der Kirche, „mögen sie zur Hierarchie gehören oder von ihr geleitet werden“ (39) sind, wie das Konzil im *fünften Kapitel* wiederholt, „zur Heiligkeit berufen“⁶²⁵. Diese *Heiligkeit* drückt sich „vielgestaltig“ in den Einzelnen aus, die in ihrer Lebensgestaltung zur Vollkommenheit der Liebe streben, indem sie andere erbauen. Christen sind von Gott her „nicht kraft ihrer Werke, sondern aufgrund seines gnädigen Ratschlusses berufen und in Jesus dem Herrn gerechtfertigt“ (40). Sie müssen die Heiligung, die sie durch die Taufe empfangen haben, „bewahren und zur vollen Entfaltung bringen“ (40). Es ist also klar, „dass alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind. Durch diese Heiligkeit wird auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben gefördert“. Alle sind also „zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und verpflichtet“ (42).

Die *Ordensleute* bilden, wie das Konzil im *sechsten Kapitel* ausführt, „keinen Zwischenstand zwischen dem der Kleriker und dem der Laien“ (43). Durch die *evangelischen Räte* der Gott geweihten Keuschheit, der Armut und des Gehorsams geben sie sich „dem über alles geliebten Gott vollständig zu eigen“ (44). Daraus ergibt sich für sie die Pflicht, „nach Kräften und entsprechend der Gestalt der eigenen Berufung, durch Gebet oder auch tä-

623 Vgl. Apg 2,17–18; Offb 19,10.

624 H. d. V.

625 Vgl. 1 Thess 4,3; Eph 1,4.

tiges Wirken sich um die Einwurzelung und Festigung des Reiches Christi in den Seelen und seine weltweite Ausbreitung zu bemühen“.

Indem das Konzil im *siebten Kapitel* (über den endzeitlichen Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche) die Kirche „das allumfassende Heilssakrament“ nennt, stellt es die Verbindung zum ersten Kapitel wieder her. Ohne deren Heilssendung preiszugeben, stellt sie deren *Vorläufigkeit* und erst noch ausstehende Vollendung fest. „Die Kirche, zu der wir alle in Christus Jesus berufen werden und in der wir mit der Gnade Gottes die Heiligkeit erlangen, wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden. [...] Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, [...] trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)“ (48).

Das Konzil ruft dazu auf, die *Heiligen* zu verehren, „diese Freunde und Miterben Christi, unsere Brüder und besonderen Wohltäter, zu lieben, Gott für sie den schuldigen Dank abzustatten, sie hilfesuchend anzurufen und zu ihrem Gebet, zu ihrer mächtigen Hilfe Zuflucht zu nehmen, um Wohltaten zu erleben von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, der allein unser Erlöser und Retter ist“ (50). Zugleich mahnt es aber alle, die es in ihrer Hirtensorge angeht, „bemüht zu sein, jegliche vielleicht da und dort eingeschlichenen Missbräuche, Übertreibungen oder Mängel fernzuhalten oder zu beheben“ (51).

Das *achte* und letzte *Kapitel* der Kirchenkonstitution widmet das Konzil *Maria* (als der seligen jungfräulichen Gottesmutter im Geheimnis Christi und der Kirche). Sie war mit der höchsten Aufgabe und Würde beschenkt, die *Mutter des Sohnes Gottes* zu sein, weshalb sie Vorrang vor allen anderen Kreaturen hat. „Zugleich aber findet sie sich mit allen erlösungsbedürftigen Menschen in der Nachkommenschaft Adams“ (53). Sie wird als „Typus und klarstes Urbild“ der Kirche im Glauben und in der Liebe begrüßt und von der katholischen Kirche „in kindlicher Liebe als geliebte Mutter“ verehrt. Als „unbefleckte Jungfrau, von jedem Makel der Erbsünde unversehrt bewahrt, wurde sie nach Vollendung des irdischen Lebenslaufs mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen und als Königin des Alls vom Herrn erhöht, um vollkommener ihrem Sohn gleichgestaltet zu sein“ (59). Nach dem Wort des Apostels ist aber nur „ein einziger [...] unser Mittler“ (60). Denn: „Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und den Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle.“⁶²⁶ Marias mütterliche Aufgabe gegenüber den Menschen „verdunkelt oder mindert diese einzige Mittler-schaft Christi in keiner Weise, sondern zeigt ihre Wirkkraft“ (60).

Während die Kirche in Maria schon zur Vollkommenheit gelangt ist, „bemühen sich die Christgläubigen noch, die Sünde zu besiegen und in der Heiligkeit zu wachsen. Daher richten sie ihre Augen auf Maria, die der ganzen Gemeinschaft der Auserwählten als Urbild der Tugenden voranleuchtet“ (65). Das Konzil „mahnt“ alle Kinder der Kirche, die Marienverehrung großmütig zu fördern, hochzuschätzen und zu bewahren (67). Diese Verehrung „unterscheidet sich aber wesentlich vom Kult der Anbetung, der dem menschgewordenen Wort gleich wie dem Vater und dem Heiligen Geist dargebracht wird“ (66). Daher „ermahnt“ das Konzil zugleich die Theologen und die Prediger „eindringlich, sich

ebenso *jeder falschen Übertreibung wie zu großer Geistesenge* bei der Betrachtung der einzigartigen Würde der Gottesmutter sorgfältig *zu enthalten*“ (67).⁶²⁷

1.3.4.2 Ökumenische und interreligiöse Verständigung

Neben der innerkirchlichen Erneuerung hat sich die römisch-katholische Kirche *für andere Konfessionen geöffnet* und ihnen eine *neue Wertschätzung* entgegengebracht. Zwar steht die eigene Kirche bei dem von ihr in der Kirchenkonstitution (LG 13) vertretenen Zwiebelschalenmodell oder Modell konzentrischer Kreise immer noch im Zentrum, aber es werden die anderen Kirchen grundsätzlich als solche anerkannt.

Schon in *Lumen gentium* weiß sich die römisch-katholische Kirche mit allen Christen durch die Schrift, den Glauben und die Taufe verbunden und spricht von der „Gemeinschaft im Gebet“ und einer „wahren Verbindung im Heiligen Geiste“ (LG 15). Es gibt für sie einen *legitimen Pluralismus* verschiedener Kirchen, die „im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen“ sind und jeweils eine eigene Disziplin und ein eigenes liturgisches, theologisches und geistliches Erbe besitzen (23). Damit erkennt sie diese Gemeinschaften als autonome Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften an. Besonders mit Blick auf die orthodoxen Kirchen führt die Kirchenkonstitution aus: „Mehrere unter ihnen besitzen auch einen Episkopat, feiern die heilige Eucharistie und pflegen die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter“ (15).

Im Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* würdigt das Konzil die *ökumenische Bewegung*. Damit schließt sich die römisch-katholische Kirche offiziell diesem Prozess an, den sie dem Wirken „der Gnade des Heiligen Geistes“ zuschreibt, und macht sich sein Ziel zu eigen, „die Einheit aller Christen wiederherzustellen“ (UR 1). Zur Trennung der Kirchen kam es „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ (3): „In Demut bitten wir [Katholiken] also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unseren Schuldigern vergeben“ (7). Die „Schuld der Trennung“ darf jedoch den heutigen Menschen „nicht zur Last gelegt werden“ (3). Die katholische Kirche betrachtet alle nichtkatholischen Christen „als Brüder [und Schwestern] in Verehrung und Liebe“ (3). Für sie sind die getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach katholischem Glauben anhaften, „nicht ohne Bedeutung und Gewicht“ in der Heilsgeschichte. Denn der Geist Christi gebraucht sie als „Mittel des Heiles“, so dass alles, was er in den Herzen der getrennten Brüder wirkt, „auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann“ (4). Um das Ziel der „völligen kirchlichen Gemeinschaft“ mit *gemeinsamer Eucharistiefeyer* zu erreichen, sind „Erneuerung und Reform“ in der Kirche nötig. Katholiken sollen deshalb in erster Linie darüber nachdenken, „was in der eigenen katholischen Familie zu erneuern und zu tun ist“, damit ihr Zeugnis glaubwürdiger wird.

Ohne „innere Bekehrung“, ohne „Bekehrung des Herzens“ ist die ökumenische Einheit nicht zu erreichen (7; 8). Um „den Geist und die Sinnesart“ der getrennten Brüder zu kennen, bedarf es eines theologischen Studiums „in wohlwollender Gesinnung“ (9). Auch soll man beim Vergleich der Lehren miteinander „nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt“, die es verbietet, weniger fundamentale Wahrheiten hochzuspielen.

627 H. d. V.

Schließlich geht das Konzil noch auf die zwei großen Kategorien von *Kirchenspaltungen* ein, die Spaltungen im Osten (14–18), und die Spaltungen im Abendland seit dem 16. Jahrhundert (19–24), die zur Existenz vieler getrennter Gemeinschaften geführt haben. Unter den Vorzügen der *Ostkirchen* nennt es die besonders deutliche Verfassung in Teil- und Ortskirchen sowie die patriarchalische Struktur und den „Schatz“ der Liturgie, Spiritualität und Rechtsordnung, aus dem auch die Kirche des Abendlandes „vielfach geschöpft hat“ (14). Es rühmt ihre Eucharistie und stellt fest: „So baut sich auf und wächst durch die Feier der Eucharistie des Herrn in diesen Einzelkirchen die Kirche Gottes“ (UR 15).⁶²⁸ Und es fährt fort: „Da nun diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft [...] nicht nur möglich, sondern auch ratsam“ (UR 15).

Auch die getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im *Abendland* „sind mit der katholischen Kirche durch das Band besonderer Verwandtschaft verbunden, da ja das christliche Volk in den Jahrhunderten der Vergangenheit so lange Zeit sein Leben in kirchlicher Gemeinschaft geführt hat“ (19). Gemeinsam ist das offene Bekenntnis zu „Jesus Christus als Gott und Herrn und einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (20), die „Liebe und Hochschätzung“ der heiligen Schrift, die „gerade beim Dialog ein ausgezeichnetes Werkzeug in der mächtigen Hand Gottes ist, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet“ (21), und die Taufe, die „ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“ (22), begründet. „Obgleich bei den von uns getrennten Kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Einheit mit uns fehlt und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“, bekennen sie doch bezüglich des Abendmahles, „dass hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde. [...] Deshalb sind die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs“.

Zur *Wertschätzung* und zum *Dialog* ruft das Konzil aber nicht nur mit den anderen christlichen Konfessionen, sondern auch *mit den anderen Religionen* auf. Seine Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* gilt ihrem Wortlaut und ihrer inneren Dynamik nach in der Geschichte der Kirche, ihrer Konzilien und ihrer Theologie als einzigartig. „Gemäß ihrer Aufgabe, Einheit und Liebe unter den Menschen und damit auch unter den Völkern zu fördern“, fasst die Kirche hier „vor allem das ins Auge, was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt“ (NA 1). Alle Völker haben ja denselben Ursprung und Gott als ein und dasselbe Ziel. Seine Vorsehung erstreckt sich auf alle Menschen und alle Völker. Von den verschiedenen Religionen erwarten die Menschen „Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins“. Dabei findet sich bei den verschiedenen Völkern seit ältesten Zeiten „eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht“, die in der Welt gegenwärtig ist, und nicht selten „auch die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder

628 Vgl. LG 23; 26; auch 13.

sogar eines Vaters“ (2) – so etwa im *Hinduismus* und im *Buddhismus*. Im Blick darauf bekennt das Konzil:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die [...] nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. [...] Deshalb mahnt sie ihre Söhne, dass sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“ (NA 2).

Auch die *Muslime*, die den alleinigen Gott anbeten, betrachtet die Kirche „mit Hochachtung“ (3). Besonders gedenkt sie des geistlichen Bandes zwischen ihr und dem „Stamme Abrahams“ und erkennt an, „dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden“ und „dass in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist“ (4). Sie glaubt, „dass Christus unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat“. „Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, [...] darf man die *Juden* nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern“ (4).⁶²⁹ Die Kirche beklagt „alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben“. Sie verwirft „jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht“, und ruft „die Gläubigen mit leidenschaftlichen Ernst dazu auf, dass sie [...], soviel an ihnen liegt, mit allen Menschen Frieden halten“ (5).

Nostra aetate stellt insofern einen religionstheologischen *Durchbruch* dar, als die Kirche hier höchst lehramtlich die Erfahrung von Göttlichem und die Anwesenheit von Heiligem in den anderen religiösen Gemeinschaften anerkennt. Nicht nur Christentum und Judentum, auch Hinduismus, Buddhismus, Islam und andere Religionen enthalten als Institutionen Göttliches. Auch sie vermitteln ihren Anhängern also das, was christlich mit *göttlicher* Offenbarung, Gnade oder Wahrheit, mit *göttlichem* Heil, Leben oder Geist gemeint ist.

1.3.4.3 Öffnung auf Welt hin

In nie dagewesener Weise *öffnet sich* die römisch-katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil der *Welt als ganzer*. Im Vorwort der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* bekundet sie ihre existenzielle *Solidarität* mit *allen* Menschen: „Freude und Hoffnung [gaudium et spes], Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (GS 1). Weil sie sich „mit der Menschheit

629 H. d. V.

und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ erfährt, wendet sich die Kirche „an alle Menschen“ (2), um mit der Menschheitsfamilie in einen Dialog zu treten. In ihrem Konzil bekennt sie „die hohe Berufung des Menschen“, erklärt, „dass etwas wie ein göttlicher Same in ihm eingesenkt ist“, und bietet der Menschheit ihre „aufrichtige Mitarbeit“ zur Errichtung einer geschwisterlichen Gemeinschaft aller an (3). Darum weiß sie sich verpflichtet, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (4).

Im I. Hauptteil des Dokuments (GS 11–45) behandelt das Konzil in vier Kapiteln die *Kirche und die Berufung des Menschen* in der Überzeugung, „dass das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, im gegenseitigen Dienst stehen, sodass die Sendung der Kirche sich als eine religiöse und gerade dadurch höchst humane erweist“ (11).

Im ersten Kapitel, das als ganzes der *Würde der menschlichen Person* gewidmet ist, erkennt das Konzil neben der Würde der Vernunft die Würde des sittlichen Gewissens und die hohe Bedeutung der inneren und äußeren Freiheit an. Dabei beschreibt es das Gewissen als „die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“ (16). In ihm nimmt man in wunderbarer Weise „jenes Gesetz“ wahr, „das in der Liebe zu Gott und dem Nächsten seine Erfüllung hat“. Durch die Treue zum Gewissen sind die Christen mit den übrigen Menschen „im Suchen nach der Wahrheit“ verbunden.

Besonders bemerkenswert sind in diesem ersten Kapitel wiederum die Ausführungen zum *Atheismus*. Da alle Menschen zum Dialog und zur Liebesgemeinschaft mit Gott berufen sind, schmerzt es die Kirche, dass viele ihrer Zeitgenossen „diese innigste und lebensvolle Verbindung mit Gott“ gar nicht erfassen oder ausdrücklich verwerfen (19). Sie sucht aber „die tiefer in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes“ zu erfassen und zu prüfen (21) und gesteht ein, dass die Gläubigen an der Entstehung des Atheismus „einen erheblichen Anteil“ haben, insofern sie „durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch missverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren“ (19). Daher kann das Heilmittel gegen den Atheismus „nur von einer situationsgerechten Darlegung der Lehre und vom integren Leben der Kirche und ihrer Glieder erwartet werden“ (21). Die Kirche ruft zur Zusammenarbeit und zum aufrichtigen und klugen Dialog mit Atheisten auf und bringt ihre Hoffnung zum Ausdruck, dass aufgrund des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi für alle „der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“ (22).

Bei der *menschlichen Gemeinschaft*, das Thema des zweiten Kapitels ist, hebt das Konzil das Personprinzip hervor: „Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muss auch sein die menschliche Person, die ja von ihrem Wesen selbst her des gesellschaftlichen Lebens durchaus bedarf“ (25). Jede gesellschaftliche Ordnung und ihre Entwicklung müssen sich dauernd an ihrem Wohl orientieren. „Denn die Ordnung der Dinge muss der Ordnung der Personen dienstbar werden und nicht umgekehrt. So deutete der Herr selbst es an, als er sagte, der Sabbat sei um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Sabbats willen“ (26). Auch müssen alle „ihren Nächsten ohne Ausnahme als ein ‚anderes Ich‘ ansehen, vor allem auf sein Leben und die notwendigen Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens bedacht. Sonst gleichen sie jenem Reichen, der

sich um den armen Lazarus gar nicht kümmerte“ (27). In gesellschaftlichen, politischen oder auch religiösen Fragen Andersdenkenden und Andershandelnden ist mit „Achtung und Liebe“ zu begegnen. „Je mehr wir in Menschlichkeit und Liebe inneres Verständnis für ihr Denken aufbringen, desto leichter wird es für uns, mit ihnen ins Gespräch zu kommen“ (28). Da alle Menschen nach Gottes Bild geschaffen sind und als von Christus Erlöste „sich derselben göttlichen Berufung und Bestimmung erfreuen, muss die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden“ (29). Alle Menschen haben die gleiche Person würde.

Im Zusammenhang des *menschlichen Schaffens* in der Welt, von dem das *dritte Kapitel* handelt, erkennt die Kirche die *Autonomie der irdischen Wirklichkeiten* an. Die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften haben „ihre eigenen Gesetze und Werte [...], die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss“ (36). Die Forderung der Autonomie entspricht dem Willen des Schöpfers und ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit.

„Durch ihr Geschaffensein selbst nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre eigene Gesetzmäßigkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. [...] Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern. Durch die dadurch entfachten Streitigkeiten und Auseinandersetzungen schufen sie in der Mentalität vieler die Überzeugung von einem Widerspruch zwischen Glauben und Wissenschaft“ (GS 36).

An dieser Stelle weist das Konzil in einer Fußnote eigens auf Galileo Galilei hin, der damit höchstamtlich rehabilitiert ist. Dieser Hinweis sollte künftige Übergriffe des kirchlichen Lehramtes in Bereichen, in denen es nicht zuständig ist, erschweren.

Mit Autonomie ist freilich nicht gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen. Von Gott empfängt sie der Mensch. Er betrachtet und schätzt sie als Gaben aus seiner Hand. „In Armut und Freiheit des Geistes“ (37) gebraucht und genießt er sie; „so kommt er in den wahren Besitz der Welt als einer, der nichts hat und doch alles besitzt“.⁶³⁰

Im *vierten Kapitel* bestimmt das Konzil die *Aufgabe der Kirche* in der Welt von heute. Zwar hat die Kirche „das endzeitliche Heil zum Ziel, das erst in der künftigen Weltzeit voll verwirklicht werden kann“ (40). Doch soll sie schon in dieser geschichtlichen Zeit die Familie der Kinder Gottes bilden, den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam gehen und gewissermaßen Sauerteig in der menschlichen Gesellschaft sein. Unbefangen schätzt sie all das hoch, was zur Erfüllung ihrer Aufgabe „die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in Zusammenarbeit beigetragen haben und noch beitragen“. Aus ihrem Glauben heraus vermag sie „die Würde des menschlichen Wesens allen Meinungsschwankungen zu entziehen, die z. B. den menschlichen Leib zu sehr abwerten oder über das rechte Maß emporheben“, und unablässig dazu mahnen,

630 Vgl. 2 Kor 6,10.

„alle menschlichen Talente im Dienst Gottes und zum Wohl der Menschen Frucht bringen zu lassen“ (41). Mit großer Achtung blickt sie „auf alles Wahre, Gute und Gerechte, das sich die Menschheit in den verschiedenen Institutionen geschaffen hat und immer neu schafft“, und lehnt es entschieden ab, einen „künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen“ zu konstruieren (42). Sie mahnt die Christen zur Erfüllung ihrer irdischen Pflichten und weist die Laien nachdrücklich auf ihre eigenen weltlichen Aufgaben hin. Dabei warnt sie vor zwei Extremen: Weder soll man das Irdische vernachlässigen noch im Irdischen ganz aufgehen. Sehr eindrücklich bekennt sie ihre Schuld gegenüber der Welt im ganzen mit den Worten:

„Obwohl die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes die treue Braut des Herrn geblieben ist und niemals aufgehört hat, das Zeichen des Heils in der Welt zu sein, so weiß sie doch klar, dass unter ihren Gliedern, ob Klerikern oder Laien, im Lauf so vieler Jahrhunderte immer auch Untreue gegen den Geist Gottes sich fand. Auch in unserer Zeit weiß die Kirche, wie groß der Abstand ist zwischen der von ihr verkündeten Botschaft und der menschlichen Armseligkeit derer, denen das Evangelium anvertraut ist“ (GS 43).

Die Kirche weiß, „wie sehr sie selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muss“ (43).

Wie es im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im Klaren, wie viel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt:

„Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil. Von Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mithilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen“ (GS 44).

Im II. Hauptteil befasst sich das Konzil dann in *fünf* Kapiteln mit einigen *wichtigeren Einzelfragen*, von denen heute Kirche und Welt betroffen sind. Das *erste Kapitel* behandelt die Förderung der Würde der *Ehe* und der *Familie*. Indem das Konzil die Ehe einen „Bund“ und nicht einen „Vertrag“ nennt, will es von der rechtlich-sakralen Auffassung loskommen. Zwar sieht es die Ehe und die eheliche Liebe als ganze „auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet“ (48), hebt aber gegenüber früheren biologischen Auffassungen die grundlegende Bedeutung der Liebe hervor, die es so beschreibt:

„Diese eigentümlich menschliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leib-seelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln. Diese Liebe hat der Herr durch eine besondere Gabe seiner Gnade und Liebe geheilt, vollendet und erhöht.

Eine solche Liebe, die Menschliches und Göttliches in sich eint, führt die Gatten zur freien gegenseitigen Übereignung ihrer selbst, die sich in zarter Zuneigung und in der Tat bewährt, und durchdringt ihr ganzes Leben; ja gerade durch ihre Selbstlosigkeit in Leben und Tun verwirklicht sie sich und wächst. [...] Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht“ (GS 49).

Die Ehe ist also „nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt“, sondern fordert, „dass auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife“ (50). In ihrer Aufgabe, menschliches Leben weiterzugeben und zu erziehen, „wissen sich die Eheleute als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe. Daher müssen sie 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“, das sie „letztlich selbst“ fällen müssen (50). Das Konzil bejaht hier klar die selbstverantwortete Elternschaft.

Im zweiten Kapitel geht es um die richtige Förderung des *kulturellen Fortschritts*. Durch den unerhörten wissenschaftlichen und technischen Fortschritt sowie den Ausbau der Kommunikationsmittel haben sich die Lebensbedingungen des modernen Menschen in gesellschaftlicher und kultureller Hinsicht so verändert, dass sich „neue Wege zur Entwicklung und weiteren Ausbreitung der Kultur“ öffnen (54). Bei immer mehr Menschen wächst „der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit“, das Bewusstsein der „Einswerdung der Welt“ und der „auferlegten Aufgabe“, eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit zu schaffen. Zwar müssen Christen „auf der Pilgerschaft zur himmlischen Vaterstadt suchen und sinnen, was oben ist“, aber dadurch wird „die Bedeutung ihrer Aufgabe, zusammen mit allen Menschen am Aufbau einer menschlicheren Welt mitzuarbeiten, nicht vermindert, sondern gemehrt“ (57). Fehlentwicklungen dürfen sie nicht dazu verleiten, die positiven Werte der heutigen Kultur zu verkennen. Zu ihnen gehören vor allem „die Pflege der Naturwissenschaften, die unbedingte Sachlichkeit gegenüber der Wahrheit bei der wissenschaftlichen Forschung, [...], der Geist der internationalen Solidarität, das immer wacher werdende Bewusstsein von der Verantwortung der Fachleute für den Dienst am Menschen und dessen Schutz, der Wille zur Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen aller, besonders jener, die die Verantwortung für sich selbst nicht übernehmen können oder kulturell zurückgeblieben sind“. Die Kirche erinnert deshalb alle daran, „dass die Kultur auf die Gesamtentfaltung der menschlichen Person und auf das Wohl der Gemeinschaft sowie auf das der ganzen menschlichen Gesellschaft auszurichten ist“ (59). Sie bejaht grundsätzlich die „Eigengesetzlichkeit der Kultur und vor allem der Wissenschaften“ und erkennt ihre „berechtigte Freiheit“ an (60). Die neuen Forschungen und Ergebnisse der Naturwissenschaften, aber auch der Geschichtswissenschaft und Philosophie stellen neue Fragen, die für das Leben Konsequenzen haben und auch von den Theologen neue Untersuchungen verlangen. In der Seelsorge sollen auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden.

„Auf ihre Weise sind auch Literatur und Kunst für das Leben der Kirche von großer Bedeutung“ (62), bemühen sie sich doch um das Verständnis des eigentümlichen Wesens des Menschen, seine Probleme und seine Erfahrungen. Sie zielen darauf ab, „die Situation des Menschen in Geschichte und Universum erhellen, sein Elend und seine Freude, seine Not und seine Kraft zu schildern und ein besseres Los des Menschen voraussagen zu lassen“. Deshalb sollen die Gläubigen „in engster Verbindung mit den anderen Menschen ihrer Zeit leben und sich bemühen, ihre Denk- und Urteilsweisen, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen“.

Im *dritten Kapitel* wendet sich das Konzil dem *Wirtschaftsleben*, genauer gesagt dem menschlichen und gesellschaftlichen Leben, insofern es von der Wirtschaft bestimmt ist, zu. Es erwähnt kurz, dass durch die wachsende Herrschaft des Menschen über die Natur, die intensiveren wechselseitigen Beziehungen und die Fortschritte in der Produktionstechnik wie auch im Austausch von Gütern und Dienstleistungen die Wirtschaft in der Lage ist, „die gestiegenen Bedürfnisse der Menschheitsfamilie besser zu befriedigen“, um dann gleich zu seinem eigentlichen Anliegen zu kommen:

„Es fehlt aber auch nicht an Gründen zur Beunruhigung. Nicht wenige Menschen, namentlich in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern, sind von der Wirtschaft geradezu versklavt, sodass fast ihr ganzes persönliches und gesellschaftliches Leben von ausschließlich wirtschaftlichem Denken bestimmt ist [...]. Gerade zu der Zeit, da das Wachstum der Wirtschaft, vernünftig und human gelenkt und koordiniert, die sozialen Ungleichheiten mildern könnte, führt es allzu oft zu deren Verschärfung, hie und da sogar zur Verschlechterung der Lage der sozial Schwachen und zur Verachtung der Notleidenden. Während einer ungeheuren Masse immer noch das absolut Notwendige fehlt, leben einige – auch in zurückgebliebenen Ländern – in Üppigkeit und treiben Verschwendung. Nebeneinander bestehen Luxus und Elend“ (GS 63).

Gott hat aber die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt. Darum müssen diese geschaffenen Güter unter Führung der Gerechtigkeit und der Liebe allen zustattenkommen. Der Mensch, der sich dieser Güter bedient, muss sie „zugleich auch als Gemeingut ansehen in dem Sinn, dass sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein können. Zudem steht allen das Recht zu, einen für sich selbst und ihre Familien ausreichenden Anteil an den Erdengütern zu haben“ (69). Es ist Pflicht, die Armen zu unterstützen, und zwar nicht nur vom Überfluss: „Speise den vor Hunger Sterbenden, denn ihn nicht speisen heißt ihn töten“!

Im *vierten Kapitel*, das dem *Leben der politischen Gemeinschaft* gewidmet ist, tritt das Konzil deutlich für Demokratie und Demokratisierung ein:

„In vollem Einklang mit der menschlichen Natur steht die Entwicklung von rechtlichen und politischen Strukturen, die ohne jede Diskriminierung allen Staatsbürgern immer mehr die tatsächliche Möglichkeit gibt, frei und aktiv teilzuhaben an der rechtlichen Grundlegung ihrer politischen Gemeinschaft, an der Leitung des politischen Geschehens, an der Festlegung des Betätigungsbereichs und des Zwecks der verschiedenen Institutionen und an der Wahl der Regierenden“ (GS 75).

Schließlich verurteilt das Konzil im *fünften Kapitel*, das die Förderung des *Friedens* und den Aufbau der *Völkergemeinschaft* thematisiert, Krieg und Rüstungswettlauf. „Obwohl die jüngsten Kriege unserer Welt ungeheuren materiellen und moralischen Schaden zugefügt haben“, so klagt es, „setzt der Krieg doch jeden Tag in irgendeinem Teil der Welt seine Verwüstungen fort. Es droht sogar beim Gebrauch wissenschaftlicher Waffen, gleich welcher Art, eine Barbarei der Kriegführung, die die Kämpfenden zu Grausamkeiten verleitet, die die vergangener Zeiten weit übersteigt“ (79). Diesen beklagenswerten Zustand der Menschheit vor Augen erinnert das Konzil „vor allem an die bleibende Geltung des natürlichen Völkerrechts und seiner allgemeinen Prinzipien“. Auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen sollte „jeglicher Krieg absolut geächtet werden [...]“. Das erfordert freilich, dass eine von allen anerkannte öffentliche Weltautorität eingesetzt wird, die über wirksame Macht verfügt, um für alle Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten“ (82).

Schon der Rüstungswettlauf, zu denen nicht wenige Nationen ihre Zuflucht nehmen, ist kein sicherer Weg, den Frieden zu sichern.

„Während man riesige Summen für die Herstellung immer neuer Waffen ausgibt, kann man nicht genügend Hilfsmittel bereitstellen zur Bekämpfung all des Elends in der heutigen Welt. Anstatt die Spannungen zwischen den Völkern wirklich und gründlich zu lösen, überträgt man sie noch auf andere Erdteile. [...] Der Rüstungswettlauf ist eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit, er schädigt unerträglich die Armen“ (GS 81).

Um den Frieden aufzubauen, müssen vor allem die Ursachen der Zwietracht in der Welt, die zum Krieg führen, beseitigt werden, an erster Stelle die Ungerechtigkeiten. Nicht wenige entspringen aus allzu großen wirtschaftlichen Ungerechtigkeiten, andere entstehen „aus Herrschsucht und Missachtung der Menschenwürde und, wenn wir nach tieferen Gründen suchen, aus Neid, Misstrauen, Hochmut und anderen egoistischen Leidenschaften“ (83).

Auf der Basis des ersten Kapitels über die Würde der menschlichen Person in *Gaudium et spes* hat das Konzil auch die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* verfasst. Es erkennt darin an, „dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat“ (DiHu 2). Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang, sodass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, nach seinem Gewissen zu handeln. Da das *Recht auf religiöse Freiheit* seine Grundlage in der Würde der menschlichen Person selbst hat, muss es in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft auch zum bürgerlichen Recht werden.

Auch wenn die Lehre von der Würde und Freiheit des Menschen von der menschlichen Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte immer vollständiger erkannt wurde, hat sie laut Konzil ihre Wurzel in der göttlichen Offenbarung:

„Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, lässt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten; sie zeigt, wie Christus die Freiheit des Men-

schen in Erfüllung der Pflicht, dem Wort Gottes zu glauben, beachtet hat und belehrt uns über den Geist, den die Jünger eines solchen Meisters anerkennen und dem sie in allem Folge leisten sollen“ (DiHu 9).

Somit bleibt die Kirche der Wahrheit des Evangeliums treu und verfolgt den Weg Christi und der Apostel, „wenn sie anerkennt und dafür eintritt, dass der Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entspricht“ (12).

1.3.4.4 Die nachkonziliare Entscheidungssituation der Kirche

Nach dem Konzil begann man in der katholischen Kirche sehr bald konkrete Reformen in Angriff zu nehmen. Vor allem wurde die *Liturgiereform*, die bereits unter Papst Pius XII. begonnen hatte, nun umfassend durchgeführt, indem man Beschlüsse der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum concilium* umsetzte. Die Liturgie der heiligen Messe, des Stundengebetes sowie der sakramentalen Riten wurde erneuert. Die Messe konnte nun in der Landessprache gefeiert werden. Der Priester konnte zum Volk hin zelebrieren. Konzelebration, das heißt die gemeinsame Feier mehrerer Priester an einem Altar unter der Leitung eines Hauptzelebranten, war nun wieder wie in früheren Zeiten möglich.

Auch in *nationalen Synoden* suchte man die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils in verschiedenen Bereichen zu fördern. So wurde etwa auf der *Würzburger Synode*, die von 1971–1975 in Deutschland abgehalten wurde, der Religionsunterricht in der Schule neu konzipiert, in Bezug auf christlich gelebte Ehe und Familie die Bedeutung des Gewissens der Einzelnen hervorgehoben und eine pastoral-solidarische gegenüber einer moralisch-verurteilenden Haltung gestärkt. Im Sinn des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (Artikel 26) wurde die Mitverantwortung in Form von Räten (Pfarrgemeinderäte, Diözesanräte) auf verschiedenen Ebenen geordnet und auf überdiözesaner Ebene die Gemeinsame Konferenz von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken eingerichtet. Es wurden Leitlinien für neue pastorale Berufe (Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen) entworfen, heikle Themen wie das Diakonat der Frau angesprochen und anderes mehr. Auch sollte die Beteiligung der Laien an der Verkündigung gestärkt werden.

Trotz der Umsetzung so mancher Konzilsbeschlüsse stand die Kirchenleitung und die Kirche als ganze immer noch grundsätzlich vor der *Entscheidung*, ob und inwieweit sie die lehramtlich dokumentierte Kurskorrektur *annehmen* und *weiterentwickeln* würde. Wie oben bemerkt, lassen sich nicht wenige Stellen in den Dokumenten finden, die für sich genommen gegen den neuen Kurs und für die Restauration, das heißt für die antimoderne, antiliberalistische Ausrichtung der Kirche im 19. Jahrhundert sprechen oder zu sprechen scheinen. Die Texte stellen nicht selten das dar, was der Fundamentaltheologe Max Seckler einen *dilatorischen Kompromiss* nannte und anderweitig als *römische Technik der Juxtaposition* bekannt ist. Bei solch einem Kompromiss werden Aussagen zusammengedrückt, die einander inhaltlich und formallogisch widersprechen, um ganz bewusst eine Entscheidung aufzuschieben oder offenzulassen. Später muss dann entschieden werden, welcher inhaltlichen Spur zu folgen ist. Im Sinn der Juxtaposition werden progressive und konservative Formulierungen unverbunden nebeneinandergestellt. Man plädiert für Neues, ohne Altes, das damit nicht zu vereinbaren ist, aufzugeben.

Wer zum Beispiel als sichere Quelle für die Wahrheitsfindung in der Kirche nur die Hierarchie und das offizielle Lehramt anerkennen will, kann sich auf Artikel 25 von *Lumen gentium* beziehen, in dem die Unfehlbarkeit (Infallibilität) auf den Bischof von Rom („dem auf einzigartige Weise die Gnadengabe der Unfehlbarkeit der Kirche selbst innewohnt“) und die Körperschaft der Bischöfe (der auch „die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit“ innewohnt) eingeschränkt wird.⁶³¹ Wem daran gelegen ist, dass auch gewöhnliche Gläubige zur sicheren Wahrheitsfindung etwas beizutragen haben, kann hingegen aus dem Artikel 12 desselben Dokuments zitieren und damit die Beschränkung auf die Hierarchie aufheben: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben⁶³², kann im Glauben nicht fehlgehen [*in credendo falli nequit*].“⁶³³ Im ersten Johannesbrief, auf den hier in Bezug auf die Gläubigen hingewiesen wird, heißt es: „Was euch betrifft, so bleibt die Salbung, die ihr von ihm empfangen habt, in euch und ihr braucht euch von niemandem belehren zu lassen; wie euch vielmehr seine Salbung über alles lehrt, so ist es auch wahr und keine Lüge.“⁶³⁴

Wer beispielsweise einen *Klerikalismus* rechtfertigen will, kann sich auf Artikel 10 von *Lumen gentium* berufen, in dem vom Wesensunterschied zwischen dem amtlichen und dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen die Rede ist und diesen Wesensunterschied dahingehend interpretieren, dass Priester durch die sakramentale Weihe dem Wesen nach andere (nämlich heiligere) Personen sind. Aber er wird damit der Tendenz in *Lumen gentium* nicht gerecht, die Kluft zwischen Klerus und Laien zu verringern, die Stellung und Wertschätzung der Laien in der Kirche zu erhöhen und die Berufung aller, der Laien nicht minder als der Kleriker, zur Heiligkeit hervorzuheben.

Wenn jemand jede Form *künstlicher Empfängnisverhütung* ablehnen will, kann er Artikel 51 aus *Gaudium et spes* ins Feld führen, in dem auf die Enzyklika *Casti conubii* verwiesen wird, die jede Form von Verhütung als lasterhafte, naturwidrige Freizügigkeit und als Todsünde geächtet hat. Aber er übergeht damit den vorhergehenden Artikel 50, der sich klar für selbstverantwortete Elternschaft und selbstbestimmte Geburtenregelung ausspricht.

Wer den Alleingang von Papst Johannes Paul II. bei seinem apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* im Jahr 1994 gutheißt, in dem dieser kraft seines Amtes erklärt hat, dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, *Frauen* die *Priesterweihe* zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben, kann das mit der Einschärfung des Jurisdiktionsprimats in Artikel 22 von *Lumen gentium* begründen, der dem Bischof von Rom höchste und universale Gewalt über die Kirche, die er immer frei ausüben kann, zuspricht. Aber er schiebt damit die Gesamttendenz der Kirchenkonstitution, das Kollegium der Bischöfe aufzuwerten und das Prinzip des päpstlichen Jurisdiktionsprimats durch das Prinzip der bischöflichen Kollegialität auszugleichen, beiseite. Es widerspricht dem Geist des Dritten Kapitels von *Lumen gentium*, wenn ein Papst eine für die Gesamtkirche derart wichtige Entscheidung wie die über die Frauenordination ohne aktuelle Rückbindung an die Bischöfe trifft. Da sich der Ausschluss

631 DH 4149.

632 Vgl. 1 Joh 2,20.27.

633 LG 12; DH 4130.

634 1 Joh 2,27.

der Frauen von geistlichen Ämtern weder neutestamentlich noch anderweitig theologisch überzeugend begründen lässt, beruht die päpstliche Entscheidung im Grunde auf einem theologisch verstandenen Argument der Tradition.⁶³⁵ Weil die Kirche 2000 Jahre lang keine Frauen zu Priesterinnen geweiht und immer Entsprechendes gelehrt hat, sei sie auch theologisch, von Gott her, nicht berechtigt, dies zu tun. Dem Traditionsargument steht im Zweifelsfall jedoch als wichtigeres theologisches Argument das Reich-Gottes-Argument entgegen.⁶³⁶ Die katholische Kirche darf sich nicht nur an der Vergangenheit orientieren, sie muss sich auch auf die Zukunft ausrichten und sich nach dem künftigen Reich Gottes ausstrecken. Dieses Reich wird aber ein „Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“ sein (LG 36). Da der „irdische Fortschritt“ große Bedeutung für das Reich Gottes hat (LG 39), „empfängt“ die Kirche bei ihrem Streben „nach dem einen Ziel, nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit“, vieles von der Welt (GS 45). Von ihr und der sich immer weiter entfaltenden menschlichen Vernunft hat sie die Norm der Gleichberechtigung und Gleichbehandlung von Mann und Frau erhalten, die sich aus der Idee der Gleichwertigkeit aller Menschen ergibt, setzt sie aber bei sich selbst nicht um, obwohl laut Konzil „die grundlegende Gleichheit aller Menschen immer mehr zur Anerkennung gebracht werden muss“ (GS 29). Die Diskriminierung der Frauen lässt sich nicht nur nicht mit der heutigen Welt, sondern vor allem auch nicht mit dem künftigen Reich Gottes vereinbaren. Wie will die Kirche die „Gebote der Liebe, der Demut und der Selbstverleugnung“ Jesu Christi halten und gemäß seiner Sendung das Reich Gottes in allen Völkern „begründen“, wie kann sie „Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden“ darstellen (LG 5), wie soll ihre eigene „Bestimmung“ dieses Reich Gottes sein (LG 9), das ein Reich vollkommener Gleichwertigkeit und Gerechtigkeit ist, wenn sie in ihren eigenen Reihen die Ungleichbehandlung und Ungerechtigkeit perpetuiert?

Auch kann sich beispielsweise jemand, der grundsätzlich gegen die *Anerkennung der Ämter evangelischer Kirchen* und gegen die *Eucharistiegemeinschaft mit evangelischen Christen* ist, auf den Artikel 22 in *Unitatis redintegratio* fixieren, der diesen getrennten kirchlichen Gemeinschaften wegen des Fehlens des Weihesakraments die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums abspricht. Aber er distanziert sich damit von der Zielsetzung der Ökumenischen Bewegung, zu der sich die Kirche in *Unitatis redintegratio* eindeutig bekennt.

Wer partout an der *Heilsnotwendigkeit der sichtbaren Kirche* für den Einzelnen festhalten will, kann sich auf Artikel 14 in *Lumen gentium* stützen, in dem gesagt wird, dass die Menschen, die um die Heilsnotwendigkeit der Kirche wissen, aber nicht in sie eintreten oder in ihr bleiben wollen, nicht gerettet werden. Aber er berücksichtigt dann nicht die Einschränkung beziehungsweise Aufhebung des Prinzips „Kein Heil außerhalb der Kirche“ im Artikel 16, in dem ebenso klar gesagt wird, dass die Menschen, die ohne Schuld das Evangelium Christi und seine Kirche nicht kennen, das Heil erlangen können. Nach dem Heilsplan Gottes muss es die Kirche als solche geben, und diese ihre allgemeine Heilsnotwendigkeit leitet sich von der Menschwerdung des Gottessohnes her. Da der Begriff „notwendig“ keine Ausnahmen zulässt und eine Heilsnotwendigkeit der sichtbaren

635 Kap. 2.3.2.2.

636 Kap. 2.3.2.3.

Kirche für alle einzelnen Menschen in Artikel 16 gerade ausgeschlossen wird, kann die „Heilsnotwendigkeit“, von der im Artikel 14 die Rede ist – will man einen glatten Widerspruch vermeiden – nur im Sinne der „Heilsbedeutung“ verstanden werden: Wer um die Heilsbedeutung der Kirche weiß, aber nicht in sie eintritt oder in ihr bleibt, kann nicht gerettet werden. Das hieße freilich, dass vielen Menschen, die aus der Kirche austreten, hier die Hölle angedroht wird, da sie um die Heilsbedeutung der Kirche, nämlich um ihre Heilmittel der heiligen Schrift und der Sakramente wissen. Es wäre dann allerdings eine eigenartige Religionsfreiheit, die das Konzil in *Dignitatis humanae* den Menschen gewährt: Jeder hat das Recht, die christliche Religion zu verlassen und einer anderen Religion beizutreten, aber er muss wissen, dass ihn dies das ewige Leben kostet!

Die wesentliche Aussage des Konzils bezüglich der Heilsnotwendigkeit der Kirche ist daher nicht in Artikel 14, sondern in Artikel 16 in *Lumen gentium* zu sehen. In ihm beginnt die katholische Kirche das Prinzip „Kein Heil außerhalb der Kirche“⁶³⁷ und damit das Prinzip der Heilsnotwendigkeit der Kirche für einzelne Menschen aufzugeben, andere Religionen als *Heilswege* anzuerkennen und sogar religiös nichtglaubenden Menschen eine *echte Heilsmöglichkeit* einzuräumen.

1.3.4.5 Grundsätzliches zu Wandel und Reform in der römisch-katholischen Kirche

Seit dem Ersten Vatikanischen Konzil gibt es in der römisch-katholischen Kirche nicht nur Tendenzen wie die, das Bischofskollegium gegenüber dem Papst wieder aufzuwerten oder die Unfehlbarkeit des Glaubenssinns der Gläubigen hervorzuheben⁶³⁸, sondern auch die gegenteilige zentralistische Tendenz, die *Unfehlbarkeit* des päpstlichen Lehramtes in zweifacher Hinsicht auszuweiten. Wurde auf dem Konzil 1870 die Unfehlbarkeit noch formal auf kirchliche *Definitionen* (Dogmen) und inhaltlich auf *Offenbarung* beschränkt⁶³⁹, haben spätere Päpste versucht, auch für Lehrentscheidungen, die *formal* unterhalb von Dogmen liegen – etwa für Enzykliken, Apostolische Schreiben und Katechismen – und *inhaltlich* nicht im Offenbarungsgut selbst enthalten sind, sondern mit ihm nur notwendig zusammenhängen, Unfehlbarkeit zu beanspruchen. Nicht nur das außerordentliche Lehramt des Papstes bei *ex cathedra*-Entscheidungen und des Bischofskollegiums bei ökumenischen Konzilien sowie das ordentliche Lehramt des Bischofskollegiums bei weltweitem, vom Papst als seinem Haupt festgestellten Konsens⁶⁴⁰, sondern auch das ordentliche Lehramt des Papstes sollte mehr und mehr als unfehlbar gelten. So hat etwa Pius XII. in der Enzyklika *Humani generis* 1950 festgestellt: „Man darf auch nicht meinen, das, was in den Enzykliken vorgelegt wird, erfordere an sich keine Zustimmung, weil die Päpste in ihnen nicht die höchste Vollmacht ihres Lehramtes ausüben. Dies wird nämlich vom ordentlichen Lehramt gelehrt; auch von ihm gilt jenes Wort: ‚Wer euch hört, hört mich‘ [Lk 10,16].“⁶⁴¹ Mit anderen Worten: Auch bei Enzykliken lehren die Päpste mit göttlicher Autorität. Ebenso hat es bei der Enzyklika *Humanae vitae*, in der Paul VI. im Jahr 1968 jede Verwendung künstlicher Verhütungsmittel uneingeschränkt

637 DH 1351.

638 II. Vatikanum, LG 12.

639 DH 3011.

640 Kap. 1.3.3.2.

641 DH 3885.

verworfen hat⁶⁴², nicht an Theologen gefehlt, die diese Enzyklika für unfehlbar erklärt haben. Im *Katechismus der Katholischen Kirche* hat schließlich Papst Johannes Paul II. im Jahr 1992 auch den strengen Offenbarungsbezug des kirchlichen Dogmas lockern lassen, insofern dort steht, dass eine das christliche Volk zu einer unwiderruflichen Glaubenszustimmung verpflichtende Form des Dogmas nicht nur dann vorliegt, wenn die vorgelegten Lehren „in der göttlichen Offenbarung enthalten sind“, sondern auch, wenn sie mit Offenbarungswahrheiten bloß „in einem notwendigen Zusammenhang stehen“.⁶⁴³

Diese schleichende Tendenz, die Unfehlbarkeit kirchlicher Lehre immer weiter auszuweiten, sollte reformwillige Katholiken jedoch weder erschrecken noch entmutigen. Denn wie die Geschichte lehrt, hat sich die Kirche nicht nur in der Liturgie, in der pastoralen Praxis oder im Kirchenrecht, sondern auch in ihrer dogmatischen Lehre immer wieder gewandelt. Bereits das oben genannte Beispiel von der Heilsnotwendigkeit der Kirche macht deutlich, dass eine Hermeneutik, die das Zweite Vatikanische Konzil ausschließlich im Sinne einer strikten Kontinuität zwischen vorkonziliarer und nachkonziliarer Lehre der Kirche deuten will, verfehlt ist. Denn mit der Lehre, auch Nichtchristen könnten das ewige Heil erlangen⁶⁴⁴, widerspricht das Vatikanum II der Lehre des Konzils von Florenz (1431–1447), dass keiner, der nicht an Jesus Christus als den Mittler zwischen Gott und den Menschen glaubt, von der Herrschaft des Teufels befreit wird⁶⁴⁵ und dass niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, des ewigen Lebens teilhaftig werden kann, sondern alle, die sich nicht vor ihrem Lebensende der katholischen Kirche angeschlossen haben, in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, wandern werden⁶⁴⁶, kurz, dass niemals ein Nichtchrist das Heil erlangen kann. Das spätmittelalterliche Konzil ging als 17. ökumenisches Konzil in die Kirchengeschichte ein. Seine Formulierung: „Die hochheilige römische Kirche [...] glaubt fest, bekennt und lehrt/verkündet“⁶⁴⁷, legt nahe, dass Papst Eugen IV. zusammen mit den Konzilsvätern hier eine unfehlbare Wahrheit des katholischen Glaubens feierlich verkünden wollte. Auch sonst spricht historisch alles dafür, dass diese Aussage als definitive Lehre gemeint war und dem entspricht, was seit dem 19. Jahrhundert lehramtlich als „Dogma“ bezeichnet wird.⁶⁴⁸ Damit hat der Papst zusammen mit den Bischöfen auf dem II. Vatikanum eine für unfehlbar gehaltene, theologisch höchst bedeutsame katholische Glaubenslehre in einem wesentlichen Punkt geändert.

Auf dem Konzil von Florenz wurde ebenfalls lehramtlich eindeutig festgelegt, die Materie (d. h. das äußere Zeichen) des Weihesakraments bestehe in der *Übergabe der Geräte*, wobei diese bei der Priesterweihe Kelch und Hostienschale sind.⁶⁴⁹ Das revidierte Papst Pius XII. im Jahr 1947 kraft höchster Apostolischer Autorität in der Apostolischen Konstitution *Sacramentum ordinis*, indem er erklärte, die *Handauflegung* sei die Ma-

642 DH 4476.

643 KKK 88.

644 LG 16.

645 DH 1347.

646 DH 1351.

647 DH 1347 1351.

648 Vgl. Daufratshofer 16–18; 393–369; 565–567.

649 DH 1326.

terie des Weihesakraments, und zwar die einzige.⁶⁵⁰ Wie das Beispiel von der Heilsmöglichkeit von Nichtchristen zeigt auch diese Änderung der Materie des Weihesakraments von der Überreichung der Instrumente zurück zur Handauflegung: „Auch eine unfehlbar verkündete Lehre kann verändert werden, wenn es die Rahmenbedingungen erfordern.“⁶⁵¹ Die Behauptung, es gebe eine ununterbrochene Kontinuität päpstlicher Lehrverkündigung dürfte sich nicht nur für das fehlerbare ordentliche Lehramt, also für Enzykliken und alle Äußerungen unterhalb von Dogmen, sondern auch für das unfehlbare ordentliche und außerordentliche Lehramt aus historischen Gründen nicht aufrechterhalten lassen. Kein Geringerer als Papst Pius XII. selbst hat die Annahme einer ununterbrochenen Kontinuität kirchlicher Lehre ausdrücklich zurückgewiesen, als er in *Sacramentum ordinis* festgestellt hat, alle wüssten, „dass die Kirche Bestimmungen, die sie getroffen hat, auch abändern oder aufheben kann“⁶⁵².

Mit großem Aufwand hat jedoch das Lehramt seit Beginn des 20. Jahrhunderts versucht, den Eindruck zu erwecken, als wolle es bloß das Alte bewahren. Daraus erklärt sich, warum es sich mit Neuem, das sich aus einer Korrektur des Alten ergibt, so schwer tut. Nach Michael Seewald lassen sich *drei Weisen* unterscheiden, wie es die Glaubenslehre in der Vergangenheit tatsächlich *weiterentwickelt* hat.⁶⁵³ Eher selten hat es *sich selbst korrigiert*, wie das ganz offenkundig bei der Lehre von der *Weihematerie* durch Papst Pius XII. der Fall war, aber auch in jüngerer Zeit geschehen ist, als Papst Franziskus im Jahr 2018 den *Katechismus der katholischen Kirche* hinsichtlich der Lehre zur *Todesstrafe* verändert hat. Hieß es im 1993 veröffentlichten Text, die öffentliche Gewalt habe das Recht, „der Schwere des Verbrechens angemessene Strafen zu verhängen, ohne in schwerwiegendsten Fällen die Todesstrafe auszuschließen“⁶⁵⁴, heißt es nun, „dass die Todesstrafe unzulässig ist, weil sie gegen die Unantastbarkeit und Würde der Person verstößt“⁶⁵⁵. Es ist also grundsätzlich möglich, dass sich die Kirche nicht nur in belanglosen, sondern in bedeutenden Fragen ausdrücklich selbst korrigiert. Da aber „offen benannte Autokorrekturen innerkirchliches Konfliktpotential mit sich bringen und der Aura des definitiv Unabänderlichen, mit dem das Lehramt sich umgibt, nicht zuträglich sind, werden meist andere Modi der Lehrentwicklung bevorzugt“⁶⁵⁶. So wurde versucht, einstmals Gelehrtes durch *gezieltes Vergessen* zu korrigieren. Um die universale Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen im Rahmen der Erbsündenlehre festhalten zu können, hat etwa Pius XII. noch 1950 den *Monogenismus*, der die Abstammung aller Menschen von einem einzigen Paar (Adam und Eva) annimmt, als notwendig erachtet und mit höchster Verbindlichkeit in der Enzyklika *Humani generis* vorgetragen.⁶⁵⁷ Diese Lehre wurde später stillschweigend fallengelassen und der Monogenismus nicht mehr lehramtlich vertreten. „Um die

650 DH 3859.

651 Daufratshofer 567.

652 Zit. nach Daufratshofer 563.

653 Vgl. Seewald: *Reform*, 67–110.

654 KKK 2266.

655 Neuer KKK 2267.

656 Seewald: *Reform*, 87.

657 DH 3897.

Illusion eigener Irrtumslosigkeit zu bewahren, ist das Lehramt also auf die Fähigkeit des Vergessens bei den von ihm Bekehrten angewiesen.⁶⁵⁸

Schließlich wurde auch versucht, Neuerungen zu *verschleiern*, indem Neues schlicht als Altes ausgegeben und so der Anschein gleichbleibender Lehre erzeugt wurde. Prominentes Beispiel dafür ist die Haltung der katholischen Kirche zur *Religions- und Gewissensfreiheit*.⁶⁵⁹ Während die Kirche schon sehr früh diese Freiheit abgelehnt hat, hat das Zweite Vatikanische Konzil in *Dignitatis humanae* (DiHu 2) erklärt, „dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat“, ohne die von ihm vollzogene Wende an irgendeiner Stelle zu thematisieren. Denn das wäre „dem Eingeständnis gleichgekommen, dass das Lehramt sich in einer wichtigen Frage – und zwar über einen Zeitraum von knapp anderthalb Jahrtausenden – kapital geirrt hat“⁶⁶⁰. Stattdessen hat man erklärt, dieses Recht habe seine Grundlage „in der Würde der Person“ und die Lehre von der Freiheit habe „ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung“ (DiHu 9). Damit hat das Lehramt seine Position stillschweigend nicht nur graduell, sondern prinzipiell verändert und gleichzeitig so getan, „als ob es das, was es erst seit kurzem lehrt, schon immer gelehrt hätte“⁶⁶¹.

All das bedeutet:

„Das immer wieder propagierte Narrativ der Kontinuität kirchlicher Lehre, das zutiefst mit dem Selbstanspruch und Selbstbild des Lehramts verwoben war, erweist sich als Fiktion. Damit dürfte die selbst fast zum Dogma erhobene Kontinuität des katholischen Lehramts als Konstrukt entlarvt sein. Im Gegenteil: Weiter- oder Zurückentwicklungen der kirchlichen Lehre waren schon immer gängiger Usus. Gerade im Bereich der Morallehre war dies keine Seltenheit [...].“⁶⁶²

Weil die Kirche mit ihren auf Offenbarung bezogenen und autoritativ vorgelegten Glaubenslehren (Dogmen im weiten Sinn) nicht nur den Wahrheitsgehalt des Evangeliums immer präziser zu fassen sucht, sondern auch *zeitgemäß* auszudrücken hat, kann und muss sie diese grundsätzlich weiterentwickeln. Dabei ist ihr Spielraum für Veränderung „größer als manche meinen. Denn die Kirche ist nur deshalb die, die sie heute ist, weil sie Kontinuität und Diskontinuität zu verbinden wusste. Mit anderen Worten: weil sie sich entwickelt hat, um das ihr anvertraute Evangelium stets neu in die Gegenwart, die Ort und Ziel ihrer Sendung ist, hineinzutragen.“⁶⁶³ Nur weil die Kirche sich immer wieder reformiert und dabei Diskontinuitäten in Kauf genommen hat, konnte sie überhaupt die Kontinuität in ihrem Auftrag sichern und so ihre Identität wahren.⁶⁶⁴

Die Auffassung, kirchliche Lehre sei unfehlbar und darum im Prinzip unwandelbar, lässt sich somit nur sehr eingeschränkt aufrechterhalten. Selbstverständlich kann katholisches Glaubensgut nicht beliebig verändert werden. Ein Papst, der innerhalb der „Hier-

658 Seewald: *Reform*, 95.

659 Vgl. ebd. 97.

660 Ebd. 106.

661 Ebd. 109.

662 Daufratshofer 562.

663 Seewald: *Dogma im Wandel*, 20.

664 Vgl. Kopp 11.

archie der Wahrheiten“⁶⁶⁵ höchste Wahrheiten, wie sie insbesondere in den Glaubensbekenntnissen festgehalten sind, lehramtlich bestreiten wollte, zum Beispiel offiziell behaupten würde, Gott sei nicht Vater, Sohn und Heiliger Geist, Jesus Christus sei nicht von den Toten auferstanden oder der Heilige Geist wirke nicht in Kirche und Welt, könnte und müsste als Häretiker seines Amtes enthoben werden. Alle anderen Lehren, die deutlich unterhalb solcher geoffenbarten Grundwahrheiten anzusiedeln sind, kann das Lehramt im Prinzip ändern, wenn es das will. Es ist keine Frage des Könnens, sondern des Wollens. So könnte „auch die Entscheidung des strikten Verbots der Priesterweihe von Frauen, die Johannes Paul II. im Jahr 1994 durch das Apostolische Schreiben ‚*Ordinatio sacerdotalis*‘ lehramtlich traf und die seitdem wiederholt bekräftigt wurde, [...] verändert werden, wenn die Umstände der Zeit es verlangen würden“⁶⁶⁶ – zumal es sich bei dieser Lehre nicht um ein Dogma im engsten Sinn einer päpstlichen *ex-cathedra*-Definition handelt. Wie Seewald feststellt, gehört diese Entscheidung⁶⁶⁷ formal „in genau dieselbe Kategorie wie der Monogenismus. Es handelt sich um eine Lehre aus dem sogenannten Sekundärbereich der Offenbarung, also eine kirchliche Festlegung, die selbst nicht den Anspruch erhebt, geoffenbart zu sein, aber notwendig mit einer Offenbarungswahrheit verknüpft zu sein behauptet.“⁶⁶⁸ Kundige Katholiken könnten sich daher fragen: „Droht dem definitiven Ausschluss der Frauenordination vielleicht dasselbe Schicksal wie dem Monogenismus?“⁶⁶⁹

Literatur

Katechismus der Katholischen Kirche (Weltkatechismus) [= KKK], 1993.

Michael Seewald: *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, 2018.

Michael Seewald: *Reform – Dieselbe Kirche anders denken*, 2019.

Stefan Kopp (Hg.): *Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform*, 2020.

Matthias Daufratshofer: *Das päpstliche Lehramt auf dem Prüfstand der Geschichte. Franz Hürth SJ als „Holy Ghostwriter“ von Pius XI. und Pius XII.*, 2021.

1.3.4.6 Die römisch-katholische Kirche als geistliche, entklerikalisierte und ökumenische Kirche der Armen?

Bereits wenige Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil hat Karl Rahner in seinem Werk *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (1972) skizziert, in welche Richtung sich eine reformwillige Kirche entwickeln könnte und sollte. Wegen der nach wie vor hohen Aktualität seien an dieser Stelle seine damaligen Vorschläge leicht ergänzt und abgeändert in Erinnerung gerufen.

665 II. Vatikanum, UR 11.

666 Daufratshofer 566.

667 DH 4983.

668 Seewald: *Reform*, 96 (vgl. KKK 88).

669 Ebd.

Will die Kirche Kirche Gottes sein, muss sie eine *geistliche* Kirche sein, die in all ihren Vollzügen Menschen hilft, nichts Geringeres als Gott zu suchen und zu finden, ein unbedingtes Vertrauen zum barmherzigen Vater zu entwickeln, Jesus Christus zu begegnen und in freundschaftlicher Beziehung mit ihm zu leben, sich dem Heiligen Geist zu öffnen und sein Wirken auch in anderen Menschen und in der Welt wahrzunehmen.

Will die Kirche Zeichen der Geschwisterlichkeit im Reich Gottes sein, muss sie eine *entklerikalisierte* Kirche sein, in der es zwar noch die Leitungsämter des sakramental geweihten Diakons, Priesters und Bischofs, aber keinen Klerikalismus als überhebliche Haltung und keinen klerikalen Stand von Geistlichen gegenüber einem niedrigeren, weniger heiligen Stand von „ungeistlichen Laien“ mehr gibt, in der höhere Ämter nicht nur von unverheirateten, sondern genauso gut von verheirateten Männern ausgeübt werden können, in der sämtliche Ämter nicht nur Männern, sondern zunehmend auch Frauen offenstehen.

Um Klerikalismus zurückzudrängen und Gläubige, die nicht zur Leitung der Kirche gehören, zu würdigen, vergleicht Rahner die Kirche mit einem Schachverein:

„Es ist wirklich in der Kirche so wie in einem Schachverein: Die wirklich den Verein Tragenden und ihm Sinn Gebenden sind die Mitglieder in dem Maße, in dem sie gut Schach spielen. Die Hierarchie der Vereinsleitung ist notwendig und sinnvoll, wenn und soweit sie der Gemeinschaft der Schachspieler und *ihrer* ‚Hierarchie‘ dient und nicht meint, mit dieser identisch zu sein und auch schon *vi muneris* [kraft des Amtes] am besten Schach spielen zu können. So ist auch in der Kirche das Amt zu respektieren, aber die Liebenden, die Selbstlosen, die Prophetischen in der Kirche machen die eigentliche Kirche aus, diese sind noch längst nicht immer identisch mit den Amtsträgern, auch wenn es zum katholischen Glauben gehört, dass Gottes Geist in der Kirche ein absolutes Schisma zwischen Geistträgern und Amtsträgern zu verhindern weiß und darum, aber nur so letztlich, auch dem Amt in der Kirche in seiner gesellschaftlichen Funktionalität so etwas wie Geistbegabung zukommt.“⁶⁷⁰

Will die Kirche Zeichen der Einheit der Christen sein, muss sie eine *ökumenische* Kirche sein, die möglichst bald allen, die an die Realpräsenz Christi glauben, eucharistische Gastfreundschaft anbietet, die die Ämter anderer Kirchen voll anerkennt, die die volle Eucharistiegemeinschaft (mit uneingeschränkter Interkommunion und Interzelebration) anstrebt und in versöhnter Verschiedenheit mit den anderen Kirchen schließlich auch sichtbar eins ist.

Will die Kirche ein taugliches Werkzeug in den Händen Gottes sein, muss sie eine *lernbereite* Kirche sein, die die gottgewollte Weiter- und Höherentwicklung der menschlichen Vernunft in Gestalt wissenschaftlichen, rechtlichen und sonstigen kulturellen Fortschritts mit entsprechenden Standards erkennt, anerkennt und auf sich selbst anwendet, die also bereit ist, von positiven Entwicklungen (in) der Welt zu lernen.

Will die Kirche ihrem Auftrag durch Jesus Christus gerecht werden, muss sie auch immer wieder *prophetische* Kirche sein, die kritisch und mutig gegen ungerechte Strukturen und zerstörerisches menschliches Handeln in der Welt ihre Stimme erhebt, die

670 Rahner: *Strukturwandel*, 76.

Alternativen zu gängiger unmenschlicher und unverantwortlicher Meinung und Praxis entwirft und vorlebt.

Will die Kirche Zeichen der Vorzugsiebe Gottes sein, muss sie eine Kirche *der Armen* sein, die sich entschieden auf die Seite der in der Welt Benachteiligten stellt, an ihrer Seite für eine Verbesserung ihrer Situation kämpft, mit ihnen das Leben teilt. Die Kirche ist zwar die Kirche aller, aber die Armen müssen einen besonderen Platz in ihr haben.

Die Kirche von morgen wird eine entklerikalisiert-geschwisterliche, ökumenische, lernbereite und prophetische Kirche sein. Sie wird vor allem eine geistliche Kirche sein – ein „Ort“, an dem Menschen Gott begegnen können – und eine Kirche der Armen – eine Gemeinschaft, die sich besonders den Armen zuwendet –, sie wird, kurz gesagt, eine jesuanische Kirche sein oder sie wird kaum mehr sein.

Etwa fünfzig Jahre später wird Papst Franziskus auf seine Weise das Anliegen einer geistlichen und geschwisterlichen Kirche, die besonders für die Armen da ist, aufgreifen, indem er die Kirche auf einen *synodalen* Weg zu bringen sucht.⁶⁷¹

Literatur

Karl Rahner: *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*. Mit einer Einleitung von Michael Seewald, 2019.

1.3.5 Das Konzil der Orthodoxen Kirche im Jahr 2016

Nach fast 1300 Jahren ohne Konzil fand in der Pfingstwoche des Jahres 2016 auf Kreta *Das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche* statt. Eine Woche lang berieten die Führer und Delegationen der anwesenden autokephalen orthodoxen Kirchen unter der Leitung seiner Allheiligkeit Patriarch Bartholomaios, um sich als Orthodoxe Kirche in der heutigen Zeit zu positionieren und Stellung zu aktuellen Problemen der Welt zu beziehen. Weil sich die Kirchen von Antiochia, Bulgarien, Georgien und Russland nicht beteiligten, wurde aus dem, was als Panorthodoxes Konzil gedacht war, am Ende nur ein Orthodoxes Konzil, dessen Botschaft (Kap. 1.3.5.1) und dessen Texte über den Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt (Kap. 1.3.5.2) sowie über ihre Beziehungen zur übrigen christlichen Welt (Kap. 1.3.5.3) hier zusammengefasst werden.

Literatur

Barbara Hallensleben (Hg.): *Einheit in Synodalität. Die offiziellen Dokumente der Orthodoxen Synode auf Kreta 18. bis 26. Juni 2016*, 2016.

671 Kap. 1.3.8.

1.3.5.1 Die Botschaft des Konzils

In seiner *Botschaft* drückt das Konzil die Gewissheit aus, „dass die Kirche nicht für sich selbst lebt“, sondern das *Evangelium* zu bezeugen und der ganzen Welt die *Gaben Gottes* zu bieten hat: „Liebe, Frieden, Gerechtigkeit, Versöhnung, die Kraft des Kreuzes und der Auferstehung und die Erwartung des ewigen Lebens“⁶⁷².

Sein wichtigstes Anliegen sah das Konzil darin, die *Einheit der Orthodoxen Kirche* zu verkünden: „Gegründet auf der Eucharistie und der apostolischen Nachfolge ihrer Bischöfe, muss die bestehende Einheit gestärkt werden, um neue Früchte zu tragen“ (1).⁶⁷³ Die Kirche ist eine göttlich-menschliche Gemeinschaft, keine Föderation autokephaler Kirchen. Sie „ist, getreu der einmütigen apostolischen Tradition und ihrer sakramentalen Erfahrung, die authentische Fortsetzung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, wie sie im Glaubensbekenntnis bekannt ist und durch die Lehre der Kirchenväter bestätigt wird“ (1). Als solche lebt sie „aus dem Sakrament, aus der ‚Göttlichen Oikonomia‘ in ihrem sakramentalen Leben, mit der heiligen Eucharistie in seiner Mitte“ (1).

Damit versteht sich die Orthodoxe Kirche als Fortsetzung der *ursprünglichen Kirche* und bekennt sich zur *Eucharistie* als ihrer Mitte. Die *Konziliarität* zieht sich durch ihre gesamte Organisation und bestimmt ihren Weg, weshalb auch der Vorschlag unterbreitet wurde, aus dem Konzil „eine regelmäßige Institution zu machen und es alle sieben oder zehn Jahre einzuberufen“ (1).

Wenn die Kirche die Eucharistie feiert und für die ganze Welt betet, muss sie die „Liturgie nach der Göttlichen Liturgie“ weitertragen und damit Zeugnis für den Glauben ablegen. Für sie bleibt die „Neu-Evangelisierung des Volkes Gottes in den modernen säkularisierten Gesellschaften und die Evangelisierung derer, die Christus noch nicht kennen gelernt haben“, eine unaufhörliche Verpflichtung (2).

Großen Wert legt sie dabei auf den *Dialog mit nichtorthodoxen Christen*. Doch darf das „niemals einen Kompromiss in Glaubensfragen“ einschließen (3). Ausbrüche von Fundamentalismus hält sie für den „Ausdruck einer krankhaften Religiosität“. Dementsprechend verurteilt sie jede Gewalt im Namen von Religion und appelliert an alle Beteiligten, „unverzüglich systematische Anstrengungen zu unternehmen, um ein Ende der militärischen Auseinandersetzungen im Nahen Osten zu erreichen“ (4).

An der *modernen Säkularisierung* kritisiert sie, „die Autonomie des Menschen von Christus und vom spirituellen Einfluss der Kirche erreichen zu wollen“ (5). Auch betrachtet sie im Gegensatz zum zeitgenössischen Eheverständnis die unauflösliche liebende Verbindung von Mann und Frau als „ein großes Geheimnis ... Christi und der Kirche“ und hebt den Wert der Selbstbeherrschung hervor (6). Das asketische Ethos ist für sie „ein Merkmal des christlichen Lebens in all seinen Ausprägungen“ (6).

Die Orthodoxe Kirche will *wissenschaftliche Forschung* nicht bevormunden und nicht zu jeder wissenschaftlichen Frage Stellung nehmen.

672 Übersetzung dieses Dokuments und der anderen Dokumente ins Deutsche durch Erzpriester Radu Constantin Miron.

673 Die Nummern der betreffenden Dokumente werden in runden Klammern im Haupttext angegeben.

„Sie dankt Gott, der den Wissenschaftlern die Gabe verleiht, unbekannte Dimensionen der göttlichen Schöpfung sichtbar zu machen. Die moderne Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik führt zu radikalen Veränderungen in unserem Leben. Dies bringt erhebliche Vorteile mit sich, wie die Erleichterung des täglichen Lebens, die Behandlung von schweren Krankheiten, leichter Zugänge zur Kommunikation und Weltraumforschung und so weiter. Trotzdem gibt es auch viele negative Folgen wie die Manipulation der Freiheit, den allmählichen Verlust von wertvollen Traditionen, die Zerstörung der natürlichen Umwelt und die Infragestellung von moralischen Werten“ (7).

Zusammen mit ihrem Respekt vor der Freiheit der wissenschaftlichen Forschung weist die Kirche auf die Gefahren hin, „die in manchen wissenschaftlichen Errungenschaften schlummern, und betont die Würde des Menschen und seine göttliche Bestimmung“ (7).

Für die Kirche ist klar, dass die heutige *ökologische Krise* geistige und moralische Ursachen hat:

„Ihre Wurzeln sind verbunden mit Gier, Geiz und Egoismus, die zu einem gedankenlosen Verbrauch natürlicher Ressourcen führen, dem Ausstoß von Schadstoffen in die Atmosphäre und zum Klimawandel. Die christliche Antwort auf das Problem verlangt Reue für die Misshandlungen, eine asketische Geisteshaltung als Gegenpol zu einer Überfluggesellschaft und zugleich die Pflege des Bewusstseins, dass der Mensch ein ‚Verwalter‘ und kein Besitzer der Schöpfung ist. Die Kirche hört nie auf zu betonen, dass künftige Generationen ebenfalls ein Recht auf die natürlichen Ressourcen haben, die der Schöpfer uns gegeben hat“ (8).

Auch stellt sich die Kirche gegen Bestrebungen, „die Wirtschaft zum Selbstzweck zu erheben und ihr Vorrang gegenüber menschlichen Grundbedürfnissen einzuräumen. Der Fortschritt der Menschheit ist nicht nur mit einer Erhöhung des Lebensstandards oder der wirtschaftlichen Entwicklung auf Kosten der geistigen Werte verknüpft“ (9). Die Kirche „mischt sich nicht in die Politik ein. Ihre Stimme bleibt vernehmbar, aber auch prophetisch, als förderliche Intervention zum Wohl des Menschen“ (10). Die *Menschenrechte* müssen heute im Mittelpunkt der Politik stehen, nicht zuletzt der Schutz der *Religionsfreiheit*.

Besonders wendet sich die Kirche an *junge Menschen*, „die nach der Fülle des Lebens suchen, das reich an Freiheit, Gerechtigkeit, Kreativität und Liebe ist“ (11). Sie lädt sie ein, „sich bewusst mit Seiner Kirche zu verbinden, der die Wahrheit und das Leben ist“ (11).

1.3.5.2 Der heutige Auftrag der Orthodoxen Kirche

In seinem Dokument über den *Auftrag der Orthodoxen Kirche in der heutigen Welt* bekennt sich das Konzil dazu, zu Gerechtigkeit, Freiheit, Geschwisterlichkeit und Liebe zwischen den Völkern und zur Überwindung der Rassendiskriminierungen und anderer Diskriminierungen beitragen zu wollen. Die Kirche lebt zwar *in der Welt*, aber sie ist *nicht von der Welt*.⁶⁷⁴ Sie ist als Leib des menschengewordenen Logos Gottes „das Zeichen und Abbild

674 Joh 17,11.14-15.

des Reiches des dreifaltigen Gottes in der Geschichte“ und verkündet die „neue Schöpfung“. ⁶⁷⁵ Einen Vorgeschmack dieser neuen Schöpfung, das heißt der gewandelten Welt, erfährt sie „in der Person ihrer Heiligen, die durch ihre Askese und ihre Tugend bereits in diesem Leben Abbilder des Reiches Gottes geworden sind; sie beweisen und bekräftigen auf diese Weise, dass die Erwartung einer Welt des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe keine Utopie ist, sondern ‚Feststehen in dem, was man erhofft‘ (Hebr 11,1), was durch die Gnade Gottes und den geistlichen Kampf des Menschen möglich wird“.

Die Kirche nimmt teil an den *Nöten* und *existenziellen Problemen* der Menschen; „sie heilt wie ihr Herr den Schmerz und die Wunden, welche das Böse in der Welt hervorruft, und gießt wie der gute Samariter Öl und Wein auf seine Wunden (Lk 10,34)“. Zu ihren zeitübergreifenden Aufgaben gehört es, gemäß dem letzten Auftrag Christi die Botschaft des Evangeliums zu verkünden. ⁶⁷⁶ Dies geschieht nicht aggressiv, „sondern in Liebe, Demut und Respekt vor der Identität eines jeden Menschen und der kulturellen Besonderheit eines jeden Volkes“.

Der Mensch ist „nach dem Bild und zur Ähnlichkeit Gottes“ erschaffen (I 1). Davon leitet sich der *Wert der menschlichen Person* ab. Der Zweck der Menschwerdung des Logos war und ist „die Vergöttlichung des Menschen“ (I 1). Christus hat in sich den alten Adam erneuert ⁶⁷⁷, indem er den Menschen vergöttlicht hat. „Diese christliche Lehre über die Heiligkeit des Menschengeschlechts ist unerschöpfliche Quelle allen christlichen Bemühens zum Schutz des Wertes und der Würde der menschlichen Person“ (I 1).

Die *Freiheit* ist „eines der größten Geschenke Gottes an den Menschen“ (II 1). Sie versetzt diesen in die Lage, „auf die geistliche Vollkommenheit zuzugehen, schließt aber zugleich die Gefahr des Ungehorsams, der autonomen Verselbstständigung gegenüber Gott und dadurch die Gefahr des Abfalls von ihm ein“ (II 1). Darin liegen die tragischen Folgen des Bösen in der Welt begründet:

„die Säkularisierung, die Gewalt, der Sittenverfall, die krankhaften Phänomene der Einnahme von Betäubungsmitteln und der Abhängigkeiten insbesondere bei jungen Menschen, der Rassismus, die Aufrüstung, die Kriege und die daraus folgenden sozialen Missstände, die Unterdrückung sozialer Gruppen, religiöser Minderheiten und ganzer Völker, die soziale Ungleichheit, die Einschränkung der Menschenrechte im Bereich der Gewissensfreiheit und insbesondere der Religionsfreiheit, die Desinformation und die Manipulation der öffentlichen Meinung, das wirtschaftliche Elend, die ungleiche Verteilung der lebensnotwendigen Ressourcen oder gar ihr völliges Fehlen, der Hunger von Millionen unterernährter Menschen, die Vertreibungen von Bevölkerungen und der Menschenhandel, das Flüchtlingsproblem, die Zerstörung der Umwelt, die unkontrollierte Anwendung der Biotechnologie und der Biomedizin im Hinblick auf den Beginn, die Dauer und das Ende des menschlichen Lebens. All dies schürt die unermessliche Angst in der heutigen beunruhigten Menschheit“ (II 2).

Angesichts dieser Situation hält es die Kirche für ihre Pflicht, „in ihrer Verkündigung, ihrer Theologie, ihrem Gottesdienst und ihrem pastoralen Wirken die Wahrheit der

⁶⁷⁵ 2 Kor 5,17.

⁶⁷⁶ Mt 28,19.

⁶⁷⁷ Vgl. Eph 2,15.

Freiheit in Christus zur Geltung zu bringen“ (II 3). Alles ist erlaubt, aber nicht alles nützt.⁶⁷⁸ „Freiheit ohne Verantwortung und Liebe führt letztendlich zum Verlust der Freiheit“ (II 3).

Durch alle Zeiten hindurch bekennt und verkündet die Orthodoxe Kirche „die zentrale Bedeutung des *Friedens* und der *Gerechtigkeit* für das Leben der Menschen“ (III 1).⁶⁷⁹ Als „Leib Christi“⁶⁸⁰ betet sie stets für den Frieden der ganzen Welt. Es ist Christus, der „einen unaussprechlichen und von Ewigkeit vorbestimmten Frieden schafft und uns mit sich selbst und in sich mit dem Vater versöhnt“ (III 2). Die Gaben des Friedens und der Gerechtigkeit hängen aber auch von der Mitarbeit (Synergie) des Menschen ab. Deshalb betrachtet es die Kirche als ihre Pflicht, nach dem zu streben, was den Frieden und die Gerechtigkeit fördert. Auch möchte sie zur Heilung der Sünde beitragen. „Die Sünde ist eine geistige Krankheit, deren äußerliche Symptome Konflikte, Streitigkeiten, Verbrechen und Kriege mit ihren tragischen Folgen sind. Die Kirche möchte nicht nur die äußerlichen Symptome dieser Krankheit heilen, sondern auch die Krankheit selbst, also die Sünde“ (III 4). Als Kirche Christi verurteilt sie „generell den Krieg, den sie als Folge des Bösen und der Sünde in der Welt betrachtet“ (IV 1) und der vom Kampf der Leiden-schaften im Innern des Menschen kommt.⁶⁸¹ „Insbesondere bei Kriegen, in denen Massenvernichtungswaffen eingesetzt werden, sind die Folgen schrecklich, nicht nur weil der Tod eine unermessliche Zahl von Menschen trifft, sondern weil auch für die Überlebenden das Leben unerträglich wird“ (IV 1). Atomare, chemische, biologische und andere Waffen „schüren eine Atmosphäre der Angst und des Misstrauens und führen zu einem neuen Wettrüsten“ (IV 1).

Die Kirche wendet sich *gegen jede Diskriminierung*. „Der Herr lehnt als König der Gerechtigkeit (Hebr 7,2–3) die Gewalt und die Ungerechtigkeit ab (Ps 10,5) und verurteilt den unmenschlichen Umgang mit dem Nächsten.“⁶⁸² In Seinem Reich, das bereits jetzt auf Erden in Seiner Kirche abgebildet wird und präsent ist, gibt es keinen Raum für Hass, Feindschaft und Intoleranz⁶⁸³ (V 1). Die Position der Kirche ist daher in dieser Frage eindeutig. Sie glaubt, dass Gott „aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen hat, damit es die ganze Erde bewohne“ und dass es „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau gibt; denn alle sind ‚eins‘ in Christus Jesus“. ⁶⁸⁴ Auf die Frage „Und wer ist mein Nächster?“ antwortet Christus mit dem Gleichnis des Guten Samariters und lehrt dadurch das Niederreißen jeder Trennwand der Feindschaft und der Vorurteile.⁶⁸⁵ Die Kirche bekennt darum, „dass jeder Mensch unabhängig von Hautfarbe, Religion, Herkunft, Geschlecht, Nationalität oder Sprache nach dem Bild und zur Ähnlichkeit Gottes geschaffen wurde und gleiche Rechte in der Gesellschaft genießt“ (V 2). Sie respektiert die Menschenrechte und die Gleichbehandlung aller Menschen.

678 1 Kor 10,23.

679 H. d. V.

680 1 Kor 12,27.

681 Jak 4,1.

682 Mk 25,41–46; Jak 2,15–16.

683 Jes 11,6; Röm 12,10.

684 Apg 17,26; / Gal 3,28.

685 Lk 10,25–37.

Als ihre Aufgabe sieht es die Kirche an, *die Liebe dienend zu bezeugen*. Darum übt sie „ihren heilsamen Dienst in der Welt aus und sorgt tätig für alle Menschen, die Hilfe benötigen, die Hungernden, die Mittellosen, die Kranken, die Behinderten, die Alten, die Verfolgten, die Verschleppten, die Gefangenen, die Obdachlosen, die Waisen, die Opfer von Katastrophen und kriegesischen Auseinandersetzungen, des Menschenhandels und der heutigen Formen der Sklaverei“ (VI 1). Die Anstrengungen, die sie „zur Bekämpfung der Armut und der sozialen Ungerechtigkeit unternimmt, sind ein Ausdruck ihres Glaubens und ihres Dienstes am Herrn selbst, der sich selbst mit jedem Menschen gleichgesetzt hat, besonders aber mit jenen, die in Not sind: ‚Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan‘ (Mt 25,40)“ (VI 1).

Die Kirche kann gegenüber *Konflikten* und *Feindseligkeiten*, die zu Ungerechtigkeit und Ungleichheit in der Welt führen, Millionen Menschen ihrer Lebensgrundlagen berauben, zu einer Entwürdigung der menschlichen Existenz führen und massenhafte Migrationsbewegungen hervorrufen, und gegenüber den *ökonomischen Zuständen*, welche negativ die gesamte Menschheit beeinflussen, nicht indifferent bleiben: „Sie besteht auf der Notwendigkeit, dass die Ökonomie nicht nur auf moralischen Werten beruhen muss, sondern auch in der Praxis dem Menschen dienen muss“ (VI 3). Der Kampf gilt insbesondere der *Armut*:

„Die Kluft zwischen Reichen und Armen vergrößert sich dramatisch wegen der Wirtschaftskrise, die üblicherweise das Resultat eines grenzenlosen Gewinnstrebens seitens einiger ökonomischer Faktoren, der Anhäufung von Reichtum in den Händen weniger und einer einseitigen ökonomischen Aktivität ist, die, weil sie ohne Gerechtigkeit und Sensibilität für den Menschen handelt, letztendlich nicht die wahren Bedürfnisse der Menschheit befriedigt. Eine lebensfähige Wirtschaft ist jene, welche die Effektivität mit Gerechtigkeit und sozialer Solidarität verbindet“ (VI 4).

Unter diesem Gesichtspunkt versteht die Kirche ihre besondere Verantwortung im Kampf gegen den Hunger und jede Form von Armut:

„Ein derartiges Phänomen unserer Zeit, in der die Länder unter dem Regime einer globalisierten Wirtschaft leben, offenbart eine tiefe Identitätskrise der heutigen Welt, denn der Hunger bedroht nicht nur die göttliche Gabe des Lebens für ganze Völker, sondern er berührt auch die Größe und Heiligkeit der menschlichen Person und gleichzeitig auch Gott selbst. Denn wenn die Sorge um unsere eigene Nahrung ein materielles Problem ist, so ist die Sorge um die Nahrung unseres Nächsten eine geistliche Angelegenheit (Jak 2, 14–18). Daher ist es für alle orthodoxen Kirchen eine äußerst wichtige Aufgabe, ihre Solidarität mit ihren armen Geschwistern zu bekunden und effektiv Hilfe für sie zu organisieren“ (VI 4f).

Beunruhigt ist die Kirche vom „zunehmenden Aufzwingen einer *konsumorientierten Lebensweise*, die über keine christlichen moralischen Werte verfügt. Dieser Konsumismus führt in Verbindung mit der säkularisierten Globalisierung tendenziell die Völker zum Verlust ihrer spirituellen Wurzeln, zu historischem Gedächtnisverlust und zu einem Ver-

gessen der eigenen Tradition“ (VI 7).⁶⁸⁶ In dem Zusammenhang kritisiert sie auch die *Massenmedien*, die nicht selten unter dem Stern einer liberalen Globalisierung stehen und sich so „zum Sprachrohr der Verbreitung des Konsumismus und der Unmoral“ machen (VI 8). Sie warnt „ihre Kinder vor der Gefahr einer Beeinflussung des Gewissens durch die Massenmedien und ihre Nutzung nicht zur Annäherung der Menschen und der Völker, sondern zu ihrer Manipulation“ (VI 8).

Bei der Verkündigung und Ausübung ihres Heilsauftrags begegnet die Orthodoxe Kirche immer häufiger den Auswirkungen der *Säkularisierung*. Sie ist daher berufen, „ihr prophetisches Zeugnis in der Welt neu zu formulieren und zu offenbaren“ (VI 9). Sie warnt auch davor, dass das Streben nach ständigem Wachstum des Wohlstands und der ungezügelter Konsum „zu einer nicht angemessenen Nutzung und zum Versiegen der natürlichen Ressourcen“ führen (VI 10). „Die ökologische Krise, die mit den klimatischen Veränderungen und der Erderwärmung zusammenhängt, macht die Pflicht der Kirche, mit den ihr zur Verfügung stehenden geistlichen Mitteln zur Bewahrung der Schöpfung Gottes vor den Folgen der menschlichen Unersättlichkeit beizutragen, noch zwingender. Die Gier nach Befriedigung materieller Bedürfnisse führt zu einer geistlichen Verarmung des Menschen und zur Zerstörung der Umwelt“ (VI 11).

In den Zeiten der Säkularisierung hält es die Kirche für besonders notwendig, „im Angesicht der geistigen Krise, welche die heutige Zivilisation kennzeichnet, die *Heiligkeit des Lebens* hervorzuheben. Das falsche Verständnis der Freiheit als Libertinismus führt zu einem Anstieg der Kriminalität, zur Zerstörung und Schändung jener Werte, die es zu respektieren gilt, zum Mangel an Respekt vor der Freiheit des Nächsten und der Heiligkeit des Lebens“ (VI 13).⁶⁸⁷

Wie seit jeher richtet sich auch in der heutigen Zeit die prophetische und pastorale Stimme der Orthodoxen Kirche „an das Herz des Menschen“ und ruft diesen gemeinsam mit dem Apostel Paulus auf, bedacht zu sein, auf das „was immer wahrhaft, edel, recht, was lauter, liebenswert, ansprechend ist, was Tugend heißt und lobenswert ist“. ⁶⁸⁸ Die Kirche verkündet „die opfernde Liebe unseres gekreuzigten Herrn“ als einzigen Weg zu einer Welt des Friedens, der Gerechtigkeit und der Liebe zwischen den Menschen und den Völkern, „also die unendliche Liebe des Dreifaltigen Gottes, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (VI 15).

1.3.5.3 Die Beziehung der Orthodoxen Kirche zu anderen Christen

In seinem Dokument über die *Beziehungen der Orthodoxen Kirche zur übrigen christlichen Welt* betont das Konzil, dass die Orthodoxe Kirche in tiefem kirchlichem Selbstbewusstsein glaubt, einen zentralen Platz im Prozess der Bewegung zur *Einheit der Christen* in der gegenwärtigen Welt zu haben. Die Kirche „gründet ihre Einheit auf der Tatsache ihrer Gründung durch unseren Herrn Jesus Christus und der Gemeinschaft in der heiligen Dreieinheit und in den Mysterien. Diese Einheit drückt sich in der apostolischen Sukzession und der patristischen Überlieferung aus, und die Kirche lebt sie bis heute“ (2). Ihre Verantwortung und „ihre weltweite Mission im Hinblick auf die Einheit wurden durch

686 H. d. V.

687 H. d. V.

688 Phil 4,8.

die Ökumenischen Konzilien ausgedrückt. Sie haben besonders die untrennbare Verbindung zwischen dem rechten Glauben und der Gemeinschaft in den Mysterien unterstrichen“ (3).

Indem die Orthodoxe Kirche unablässig für die „Einheit aller“ betet, hat sie immer den *Dialog* mit den von ihr Getrennten gefördert und sich immer um die Wiederherstellung der Einheit der Christen bemüht. „Von daher ist die Mitwirkung der Orthodoxen in der Bewegung für die Wiederherstellung der Einheit mit anderen Christen in der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche in keiner Weise der Natur und Geschichte der Orthodoxen Kirche fremd“ (4). Die gegenwärtigen bilateralen theologischen Dialoge, die die Orthodoxe Kirche heute führt, wie auch ihre Teilhabe an Bewegungen zur Wiederherstellung der Einheit der Christen „haben die Suche nach der verlorenen Einheit der Christen auf der Basis des Glaubens und der Überlieferung der Alten Kirche der sieben Ökumenischen Konzilien zum Ziel“ (5).

Obwohl die Einheit, die der Kirche gemäß ihrer eigenen ontologischen Natur eigen ist, nicht zerstört werden kann, akzeptiert die Orthodoxe Kirche „den historischen Namen anderer nicht-orthodoxer christlicher Kirchen und Konfessionen, glaubt aber zugleich, dass ihre Beziehungen mit ihnen auf einer sehr baldigen und richtigeren Klärung der gesamten ekklesiologischen Thematik durch diese aufgebaut sein müssen, besonders auf dem Feld der Lehre von den Mysterien, der Gnade des Priestertums und der apostolischen Sukzession im Ganzen“ (6). Mit ihrem Dialog mit anderen Christen sowohl auf bilateraler wie multilateraler Ebene und ihrer Teilhabe an der ökumenischen Bewegung der jüngeren Zeiten verfolgt sie ein objektives Ziel, „nämlich den Weg zur Einheit zu bereiten“ (6). Dabei übersieht sie „natürlich nicht die Schwierigkeiten, die damit verbunden sind, sondern versteht, welche Hindernisse auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis der Überlieferung der Alten Kirche liegen“ (8). Deswegen baut sie nicht allein auf die menschlichen Kräfte der Teilnehmer, sondern hofft vor allem auf die Hilfe des Heiligen Geistes.

Für die Orthodoxe Kirche ist es offensichtlich, „dass das allgemeine Ziel für alle theologischen Dialoge die letztendliche Wiederherstellung der Einheit im rechten Glauben und in der Liebe ist“ (12). Im *Weltkirchenrat* sieht sie eines der wichtigsten Organe in der Geschichte der ökumenischen Bewegung. „Einige Orthodoxe Kirchen waren unter seinen Gründern, und später sind alle seine Mitglieder geworden. Als ein strukturiertes interchristliches Organ erfüllt der Weltkirchenrat wie auch andere zwischenchristliche Organisationen und regionale Organe wie etwa die Konferenz Europäischer Kirchen und der Rat der Kirchen im Mittleren Osten, unbeschadet dessen, dass sie nicht alle christlichen Kirchen und Konfessionen einschließen, eine wichtige Aufgabe im Werk der Erreichung der Einheit der christlichen Welt“ (16). In Treue zu ihrer Ekklesiologie und gemäß ihrer inneren Struktur und der Lehre der Alten Kirche der sieben Ökumenischen Konzilien nimmt die Orthodoxe Kirche „in organisatorischer Hinsicht an der Arbeit des Weltkirchenrates teil“, nimmt aber bei weitem nicht die Idee einer „Gleichheit der Konfessionen“ an und kann auch nicht die Einheit der Kirche „als einen interkonfessionellen Kompromiss“ akzeptieren (18). „In diesem Sinne kann die Einheit, die der Weltkirchenrat anstrebt, nicht allein die Frucht theologischer Übereinkünfte sein, sondern muss die Frucht auch der Einheit des Glaubens sein, die im Mysterion bewahrt wird und in der Orthodoxen Kirche gelebt wird“ (18).

Die Orthodoxe Kirche ist der Ansicht, „dass jeglicher Versuch, die Einheit der Kirche zu zerstören, die von einzelnen Personen oder Gruppen unter dem Vorwand einer irgendwie gearteten Bewahrung oder Verteidigung der wahren Orthodoxie unternommen werden, zu verurteilen sind. Wie das ganze Leben der Orthodoxen Kirche bezeugt, ist die Bewahrung des wahren orthodoxen Glaubens nur möglich dank der *konziliar-synodalen Struktur*, die von alters her ein kompetentes und oberstes Kriterium der Kirche in Fragen des Glaubens darstellte⁶⁸⁹“ (22).⁶⁹⁰

Darüber hinaus weiß die Orthodoxe Kirche um die Notwendigkeit, „einen interchristlichen theologischen Dialog zu führen, und ist von daher der Ansicht, dass dieser immer begleitet sein muss durch das Zeugnis gegenüber der Welt von Taten des gegenseitigen Verstehens und der Liebe, welche die unsagbare Freude der frohen Botschaft ausdrücken (1 Petr 1, 8), wobei jede Praxis des Proselytismus [Abwerben von Andersgläubigen], Uniatismus [aktive Mission in nicht-katholischen Ostkirchen zur Einigung mit Westkirche und Papst] oder anderer Erscheinungen des interkonfessionellen Antagonismus ausgeschlossen sein müssen“ (23). In diesem Verständnis hält sie es für wichtig, dass alle Christen, inspiriert durch gemeinsame wichtige Prinzipien des Glaubens, Anstrengungen unternehmen, eine einmütige Antwort auf jene schwierigen Probleme zu geben, die die heutige Welt stellt. „Diese Antwort muss begründet sein auf dem idealen Vorbild des neuen Menschen in Christus“ (23). Die Orthodoxe Kirche betet, „dass sich die Christen gemeinsam mühen, dass der Tag kommt, an dem der Herr die Hoffnung der Orthodoxen Kirchen erfüllt, dass ‚eine Herde und ein Hirte‘ sei (Joh 10, 16)“ (24).

Zentrales Merkmal aller Dokumente des Konzils war, so lässt sich zusammenfassen, das Streben nach *Einheit der Orthodoxen Kirche*. Die Texte haben den fehlenden Regionalkirchen die Türen zur Teilnahme an kommenden Konzilien offengehalten. Bekannte strittige Themen wurden dabei ausgelassen. Der wichtige Fortschritt des Heiligen und Großen Konzils 2016 besteht im Bekenntnis der Orthodoxen Kirche zur *konziliaren/synodalen Struktur*. Das unterschied die Orthodoxe Kirche bislang von der römisch-katholischen Kirche. Insofern diese jedoch dank Papst Franziskus seit einigen Jahren dabei ist, die Synodalität bei sich (wieder)einzuführen, bietet sich hier eine Chance für Ökumene.

1.3.6 Ökumene

In diesem allgemeinen Abschnitt über die Ökumene werden zunächst christliche Kirchen und Konfessionen kurz charakterisiert (Kap. 1.3.6.1) und dann die ökumenische Bewegung und der Weltkirchenrat vorgestellt (Kap. 1.3.6.2), bis abschließend exemplarisch für gelebte und gelungene Ökumene die Geschichte der Gemeinschaft von Taizé bis zum Tod ihres Gründers gerafft erzählt wird (Kap. 1.3.6.3).

689 Kanon 6 des II. Ökumenischen Konzils.

690 H. d. V.

1.3.6.1 Christliche Kirchen und Konfessionen

Im Mittelalter ist es zur Spaltung der Christenheit in die Ost- und die Westkirche gekommen, in der Neuzeit durch die Reformation dann noch einmal innerhalb der Westkirche zur Spaltung in die katholische und in die evangelische Kirche, wobei die anglikanische Kirche zwischen beiden eine Mittelstellung einnimmt. Daher existiert die Kirche Jesu Christi heute real vor allem in drei verschiedenen Formen, die zugleich die *Hauptkonfessionen* bilden: als *orthodoxe* Kirche, als *evangelische* Kirche und als *katholische* Kirche, zu denen jeweils mehrer Unterkirchen oder Unterkonfessionen gehören. Im Folgenden werden kurz die orthodoxen Kirchen (Kap. 1.3.6.1.1), die katholischen Kirchen (Kap. 1.3.6.1.2), die anglikanischen Kirchen (Kap. 1.3.6.1.3) und die evangelischen Kirchen (Kap. 1.3.6.1.4) sowie einige weitere Kirchen (Kap. 1.3.6.1.5) vorgestellt.

1.3.6.1.1 Orthodoxe Kirchen

Zu den *orthodoxen* Kirchen (im *engeren* Sinn) gehören die Kirchen, die sich im *Ostteil* des römischen Reiches entwickelt haben und das Christentum in der von *Byzanz* geprägten Form leben. Sie verstehen sich als die *ursprüngliche* Kirche, von der sich alle übrigen Kirchen im Laufe der Geschichte abgespalten oder entfernt haben (so auch die römisch-katholische Kirche). Gemeinsam ist ihnen die Theologie der *sieben ökumenischen Konzilien* zwischen dem ersten und dem zweiten Konzil von Nicäa, aber auch das *Amtsverständnis* und das Spenden der *sieben Sakramente*. Heute pflegen sie in den meisten Ländern Osteuropas eine harmonische *Symphonia* zum Staat, einen „Zusammenklang“.

Unter den *kanonischen* orthodoxen Kirchen gibt es *autokephale* (selbständige) und *autonome* (weniger selbständige) Kirchen. Sie stehen in voller Kommunion mit dem ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel und den anderen kanonischen Kirchen. *Nicht-kanonische* Kirchen haben sich hingegen irgendwann aus theologischen oder politischen Gründen von der Kommunion mit dem ökumenischen Patriarchat oder einer kanonischen Kirche getrennt.

Während autokephale Kirchen rechtlich und geistlich *völlig selbständig* sind und ihr Oberhaupt selbst wählen, sind autonome Kirchen zwar bezüglich ihrer inneren Angelegenheiten bis zu einem gewissen Grade selbstständig, aber in mancher Hinsicht von einer autokephalen Kirche *abhängig*. Je nach Größe und historischer Bedeutung kann eine autokephale Kirche den Titel *Patriarchat*, *Erzbistum* oder *Metropole* tragen und wird entsprechend von einem Patriarchen, Erzbischof oder Metropoliten geleitet. An der Spitze einer autonomen Kirche steht ein Erzbischof oder ein Metropolit.

In den orthodoxen Kirchen sind alle Bischöfe *rechtlich* und *geistlich gleichgestellt*. Ein Patriarch, Metropolit oder Erzbischof hat gegenüber einem Bischof keine höhere Autorität und keine Jurisdiktion im Gebiet eines anderen Bischofs, steht den Bischöfen seines Gebiets aber als *primus inter pares* (Erster unter Gleichen) vor und vertritt die Kirche nach außen. Für die ganze Kirche bindende Entschlüsse können aber nur von der Gemeinschaft der Bischöfe auf einem *Konzil* oder einer *Synode* getroffen werden. Innerhalb seines Gebiets hat jeder Bischof die *geistliche Jurisdiktion*.

Zu den orthodoxen Kirchen zählen heute *neun Patriarchate* (vier altkirchliche und fünf nachkaiserliche), *sieben* weitere *autokephale* Kirchen und *sechs autonome*. Sie alle unterscheiden sich nicht in der Lehre und in der Liturgie praktisch nur durch die liturgische

Sprache. Unter ihnen gibt es eine *kanonische Reihenfolge*: Erste Kirche ist Konstantinopel, dann folgen Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau und so weiter. Der ökumenische Patriarch von Konstantinopel hat den *Ehrenvorrang* unter den Patriarchen.

Die orthodoxen Kirchen besitzen ein reich entwickeltes *Mönchtum*, das allerdings nicht wie in der katholischen Kirche in Orden aufgegliedert ist. Die Mönche und Nonnen leben nach den Regeln des Basilius von Caesarea (330–379) und ihre Klöster unterstehen dem jeweiligen Bischof oder Patriarchen. Die Bischöfe selber müssen *unverheiratet* sein und kommen daher in aller Regel aus dem Mönchsstand.

Die neuere orthodoxe Theologie besinnt sich wieder wie die Theologie in der alten Kirche auf die Dimension der *Erfahrung*. Dabei zielt sie insbesondere die kirchlich-liturgische Erfahrung an, aber auch die mystisch-asketische. Was sich erfahren lässt, sind die göttlichen Energien, nicht aber das göttliche Wesen und seine Eigenschaften. Die orthodoxe Theologie ist der *apophatischen* Theologie verpflichtet, die im Gegensatz zur *kataphatischen* Theologie nicht vom namenlosen, unsagbaren Höchsten zur Mannigfaltigkeit der Schöpfung absteigt, sondern von der Vielzahl der geschaffenen Dinge durch Verneinung (kein Geschöpf ist vollkommen oder absolut) zu Gott als Vollkommenheit emporsteigt.

Zu den *orthodoxen* Kirchen (im weiteren Sinn) gehören auch die *orientalisch-orthodoxen* oder *altorientalischen* Kirchen. Sie bilden eine eigene Gruppe und umfassen *fünfunabhängige* Kirchen orientalischen Ursprungs, die sich selbst weitgehend als orthodoxe Kirchen bezeichnen, sich aber von den anderen orthodoxen Kirchen durch Liturgie und Dogma unterscheiden: die *armenisch-apostolische* Kirche, die *koptisch-orthodoxe* Kirche, die *äthiopisch-orthodoxe* Kirche, die *syrisch-orthodoxe* Kirche und die *malankarische syrisch-orthodoxe* Kirche von Indien. Diese Kirchen stehen – zumindest grundsätzlich – untereinander in *Kommuniongemeinschaft*. Ihr gemeinsamer Nenner ist die *Ablehnung* der christologischen Formel von Chalcedon (451) über die beiden Naturen der einen Person Christi und das Festhalten an der Formel Cyrills von Alexandrien (375/80–444) von der „einen fleischgewordenen Natur des Gott-Logos“. Dies trug ihnen die Bezeichnung „Monophysiten“ ein, obwohl sie niemals die unqualifizierte Ein-Naturen-Lehre des Eutyches (378–454) vertreten haben.

1.3.6.1.2 Katholische Kirchen

Zu den *katholischen* Kirchen gehören neben der *römisch-katholischen* Kirche (Kap. 1.3.3.2; 1.3.4.1; 1.3.7.5) die *katholischen Ostkirchen* und die *altkatholischen* Kirchen.

Bei den gegenwärtigen katholischen Ostkirchen (auch *unierten* Kirchen beziehungsweise *mit Rom unierten* Kirchen) handelt es sich um 23 Teilkirchen eigenen Rechts der römisch-katholischen Kirche, die in ostkirchlicher Tradition stehen. Sie gehen darauf zurück, dass aus allen orientalischen Kirchen ein manchmal beträchtlicher, manchmal nur kleiner Teil im Lauf der Zeit unter Beibehaltung des kirchlichen Brauchtums eine *Union mit Rom* abschloss. Unierte Kirchen stammen vor allem von der orthodoxen Kirche, von den vorchalcedonischen Kirchen (orientalisch-orthodoxen Kirchen) und von der apostolischen Kirche des Ostens her. Durch ihre *orientalischen Riten* stehen sie in ihrer Tradition und hierarchischen Verfasstheit diesen anderen Ostkirchen immer noch sehr nahe. Sie erkennen den *Jurisdiktionsprimat des Papstes* an und befinden sich untereinander sowie mit der lateinischen Kirche in *Glaubens-, Gebets- und Sakramentengemeinschaft*. Im Un-

terschied zur westlichen lateinischen Kirche unterliegen sie jedoch nicht dem Kirchenrecht des *Codex Iuris Canonici* (CIC), sondern dem *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO).

Die verschiedenen *alkatholischen* Kirchen bilden eine Gemeinschaft *selbständiger* katholischer Kirchen und sind teilweise seit 1889 in der *Utrechter Union* zusammengeschlossen. In Deutschland, Österreich und der Schweiz sind sie aus dem Protest gegen die dogmatischen Definitionen des Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869–1870) hervorgegangen. Als die katholischen Christen, die die neuen Dogmen ablehnten, exkommuniziert wurden, nannten sie sich, unter Bezugnahme auf die Alte Kirche, Alt-Katholiken, um sich von der römisch-katholischen Kirche abzugrenzen. Ab 1872 kam es zur Gründung eigener Gemeinden und Ortskirchen.

Eine besondere Bedeutung kommt der Kirche der Niederlande zu, ist das Erzbistum Utrecht doch die älteste altkatholische Kirche. Von ihr, die schon seit 1723 von Rom unabhängig ist, haben alle anderen altkatholischen Kirchen die *Bischofsweihe in apostolischer Sukzession* empfangen, so dass nach (römisch-katholischem) kanonischem Recht die Weihen, die von altkatholischen Bischöfen vorgenommen werden, *gültig*, aber im Falle von Bischofsweihen *unerlaubt* sind, da ihnen die päpstliche Bestätigung fehlt. Auch die orthodoxen Kirchen erkennen die Gültigkeit der altkatholischen Weihen an, sofern sie nicht an einer Frau oder durch eine Frau gespendet werden.

Die altkatholische Kirchengemeinschaft weiß sich von ihrem Ursprung her *eins* mit allen bischöflich verfassten Kirchen, die sich wegen päpstlicher Ansprüche von Rom getrennt haben, insbesondere mit der *orthodoxen* und der *anglikanischen* Kirche. Mit letzterer nahm sie 1931 *volle* kirchliche Gemeinschaft auf. Sie lehnt die „neuen“ (*marianischen*) Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts ab und hat die *Zölibatsverpflichtung* des Klerus aufgehoben. Den Jurisdiktionsprimat des Papstes weist sie zurück, spricht aber in Anlehnung an mehrere ökumenische Konzilien und die Väter der Alten Kirche dem Bischof von Rom als *primus inter pares* durchaus einen *historischen* Primat zu.⁶⁹¹ Nach altkirchlichem Vorbild versteht sie sich als *Gemeinschaft* von *selbständigen* Kirchen, von denen jede ihre Angelegenheiten nach ihren eigenen Bedürfnissen ordnet.

1.3.6.1.3 Anglikanische Kirchen

Der Glaube der *anglikanischen* Kirchen ist stark geprägt durch die spezifischen Akzente der *englischen Reformation*. Daran lassen sich *drei Momente* unterscheiden:

- die weitverbreiteten Protest- und Kritikbewegungen des späten 15. Jahrhunderts
- die von den Schriften Martin Luthers beeinflussten humanistischen Gelehrten
- die seit dem Mittelalter angespannten Beziehungen zwischen der katholischen Kirche, besonders dem Papsttum, und dem Staat.

Die Weigerung Clemens' VII., die Ehe Heinrichs VIII. mit Katharina Aragón zu annullieren, löste 1534 die Entstehung einer *reformierten katholischen* Kirche, losgelöst vom Papsttum, aus. Neben der englischen Bibel ging der stärkste Einfluss auf die entstehende Kir-

691 Vgl. *Utrechter Erklärung* Nr. 2.

che von den *Prayer Books* aus, insbesondere dem *Book of Common Prayer*. Diese Bücher und die Glaubensartikel waren erkennbar von den Reformatoren des Festlands beeinflusst, allerdings wurde die kirchliche Hierarchie beibehalten und deren pastoraler Charakter verstärkt.

Anglikanische Kirche meinte zunächst die Kirche von *England*. Der heute gebräuchliche Ausdruck *Anglikanische Gemeinschaft* bezeichnet die *Nationalkirchen* in Gemeinschaft mit dem Bischofssitz von *Canterbury*. Sämtliche anglikanischen Kirchen, die sich immer noch gern „wahrhaft katholisch und wahrhaft reformatorisch“ nennen, stehen nämlich in Gemeinschaft mit dem Erzbischof von *Canterbury*, den sie als *Primas* und *Zentrum* der Einheit anerkennen. Sie sehen sich als Teile der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die sich der Tradition und Theologie der englischen, zum Teil auch der schottischen Reformation verpflichtet haben.

So ist heute die Anglikanische Gemeinschaft eine weltweite christliche Kirchengemeinschaft, die in ihrer Tradition *evangelische* und *katholische* Glaubenselemente vereinigt, wobei die katholische Tradition in der *Liturgie* und im *Sakraments- und Amtsverständnis* vorherrscht, die evangelische in der *Theologie* und der *Kirchenverfassung*. Sie besteht aus 41 selbständigen Kirchen beziehungsweise Provinzen, denen jeweils ein Primas vorsteht und die meist aus mehreren Bistümern bestehen.

In der anglikanischen Lehre gibt es ein weites Spektrum. *Drei Prinzipien* bestehen nebeneinander: das *katholisch-sakramentale*, das *protestantisch-biblische* und das *kritisch-rationalistische*. Je nachdem, welches Prinzip vorherrscht, sind die Strömungen als *High Church* (konservatives Prinzip), als *Low Church* (evangelikales Prinzip) und als *Broad Church* (liberales Prinzip) bekannt.

1.3.6.1.4 Evangelische Kirchen

Als *evangelische* oder *protestantische* Kirche bezeichnen sich Kirchen in der Tradition der *Reformation*. Ihr gemeinsamer inhaltlicher Nenner sind daher die „vier Soli“: *sola fide*: allein durch den Glauben wird der Mensch gerechtfertigt, nicht durch gute Werke⁶⁹²; *sola gratia*: allein durch die Gnade Gottes wird der Mensch errettet, nicht durch eigenes Tun; *solus Christus*: allein Christus, nicht die Kirche, hat Autorität über Gläubige; *sola scriptura*: allein die (Heilige) Schrift ist die Grundlage des christlichen Glaubens, nicht die Tradition der Kirche.

Der Begriff „evangelisch“ wurde von Martin Luther zur Bezeichnung seiner Lehre und seiner Anhänger verwendet, nachdem man diese als *Lutheraner* bezeichnet hatte. Diese Bezeichnung nach seiner Person lehnte er entschieden ab. Im Selbstverständnis der evangelischen Kirche ist ihre Glaubenslehre anders als die der römisch-katholischen Kirche *direkt* an das *Evangelium* angelehnt.

Im Zuge der *Konfessionalisierung* wurde die Bezeichnung evangelische Kirche zum Oberbegriff für lutherische wie reformierte Kirchen. Die *evangelisch-lutherischen* Kirchen gründen sich nach eigenem Verständnis nicht nur auf die *Bibel*, sondern auch (in Teilen) auf die *Dogmenbildung* der *Alten Kirche* und auf die *Bekenntnisschriften* der evangelisch-lutherischen Kirche, die im Zuge der Wittenberger Reformation von Martin Luther und anderen lutherischen Theologen, wie etwa Philipp Melanchthon, verfasst wurden. Sie ha-

692 Röm 3,28.

ben heute *drei Hauptrichtungen*, die sich in drei weltweiten Organisationen ausdrücken: im *Lutherischen Weltbund* (gegründet 1947 mit 148 Mitgliedskirchen), im *Internationalen Lutherischen Rat* (mit 54 Mitgliedskirchen) und in der *Konfessionellen Evangelisch-Lutherischen Konferenz* (mit 24 Mitgliedskirchen).

Die *reformierten Kirchen* sind eine der großen christlichen Konfessionen in reformatorischer Tradition, die von Mitteleuropa ihren Ausgang nahmen. Sie gehen vor allem auf das Wirken von Ulrich Zwingli in Zürich und Johannes Calvin in Genf (Calvinismus) im Zuge der Reformation zurück. Die meisten von ihnen sind heute in der *Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen* zusammengeschlossen. Unter ihnen bilden die *presbyterianischen Kirchen* die größte Gruppe. Sie leiten sich vom *Calvinismus* ab, wie er von den schottischen Reformatoren John Knox (1514–1572) und Andrew Melville (1545–1622) vertreten wurde. Ihr besonderes Kennzeichen ist der Presbyterianismus, eine Form der Kirchenverfassung, bei der die Kirche auf mehreren Ebenen durch Gremien von *Ältesten* und *Pastoren* geleitet wird. Allgemein werden reformierte Kirchen mit *schottischen* Wurzeln als presbyterianisch, solche mit Wurzeln auf dem *europäischen Festland* als reformiert bezeichnet.

In der reformierten Theologie nimmt die *Bibel*, verstanden als göttliche Offenbarung, die zentrale Stelle ein; dies schlägt sich nieder in der *Schlichtheit* der Kirchenräume und des Gottesdienstes, der auf die Verkündigung des Evangeliums zentriert sein und möglichst wenige außerbiblische Elemente enthalten soll. Auch die Sakramente, namentlich das Abendmahl, treten in der gottesdienstlichen Praxis gegenüber Katholizismus und Luthertum in den Hintergrund und werden in den Dienst der *Verkündigung* gestellt. Wesentliches Charakteristikum reformierter Theologie ist ferner die starke Betonung der *Prädestinationslehre*, des Gedankens einer Erwählung der zum Heil (beziehungsweise zur Verdammnis) bestimmten Menschen durch Gott ohne die Möglichkeit der Beeinflussung durch den Menschen. Durch den Zusammenschluss von lutherischen und reformierten Kirchen sind seit Beginn des 19. Jahrhunderts auch *unierte evangelische Kirchen* entstanden.

Der *Protestantismus* hat sich bereits in der Reformationszeit zunächst in eine *lutherische*, eine *reformierte* und eine *täuferische* Konfession geteilt. Zu letzterer gehören auch die Freikirche der *Mennoniten* und die Gemeinschaft der *Hutterer*, die beide ins 16. Jahrhundert zurückreichen, sowie die Gemeinschaft der *Amischen*, die sich von den Mennoniten Ende des 17. Jahrhunderts getrennt haben. Wie die Täuferbewegung sind die eigentlichen *kongregationalistischen Kirchen* aus dem 16. Jahrhundert (später auch die Baptisten und die Pfingstbewegung) nach dem System des Kongregationalismus organisiert, dem zufolge die *Autonomie* der *einzelnen Kirchengemeinden* oberste Priorität hat. Kongregationalistische Gemeindeverfassungen unterscheiden sich vom eben erwähnten *Presbyterianismus*, in dem die Gemeinde von Ältesten unter der Aufsicht einer meist nationalen Vorstandsversammlung (Synode) geführt wird, und vom *Episkopalismus*, wo dies durch ein hierarchisches Bischofssystem geschieht.

Im Laufe der Jahrhunderte sind weitere evangelische Konfessionen dazugekommen, wie etwa im 17. Jahrhundert die *Baptisten*, im 18. Jahrhundert die *Methodisten* oder im 19. Jahrhundert die *Adventisten*. Die Baptisten gehören heute weltweit zu den größten protestantischen Bekenntnisgemeinschaften. Zu ihren besonderen Merkmalen zählt, dass sie ausschließlich die *Gläubigentaufe* (Erwachsenentaufe) praktizieren und seit ihrer Gründung die Ortsgemeinde stark betonen, die für ihr Leben und ihre Lehre im

Sinn des Kongregationalismus selbst verantwortlich ist. Wie die Täufer des 16. Jahrhunderts, auf die sie sich zum Teil berufen, haben sie sich von Anfang an vehement für uneingeschränkte *Glaubens- oder Religionsfreiheit* eingesetzt. Von anderen protestantischen Kirchen haben sich in ihrer Anfangszeit die Methodisten weniger in der Lehre als vielmehr durch die *strengere, methodischere Lebensführung* nach biblischen Grundsätzen unterschieden. Die Adventisten sind aus einer christlichen Erweckungsbewegung in den USA hervorgegangen. Für sie war die Lehre vom zweiten Advent, das heißt von der *nahen Wiederkunft Jesu Christi*, entscheidend.

1.3.6.1.5 Weitere Kirchen

Freikirchen verstehen sich als *freie Zusammenschlüsse* bewusster Christen, die sich bekehrt haben und in der Nachfolge Christi leben sowie sich dem gegenwärtigen Wirken des Geistes Gottes unterwerfen wollen. Ihre Wurzeln haben sie in der „ersten Reformation“ in Böhmen und Mähren, im Täufertum der Reformationszeit oder in Erweckungsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts. Entstehungsgeschichtlich sind sie somit dem *reformatorischen Erbe* verbunden. Von den großen reformatorischen Kirchen unterscheiden sie sich durch ihr *Kirchen- und Gemeindeverständnis* und ihren *Frömmigkeitsstil*.

Trotz erheblicher Unterschiede zwischen den Freikirchen gibt es einige Merkmale, die mehr oder weniger alle kennzeichnen: *Freiwilligkeit* (persönliche und bewusste Entscheidung für den Glauben an Jesus Christus als Retter und Heiland), *Unabhängigkeit* (keine Reglementierung von außen), *Gemeindeprinzip* (die einzelne Gemeinde als eigentliche Kirche, Prinzip des Priestertums aller Gläubigen), *missionarischer Charakter* (Mission im Sinne der Erweckung des Menschen zur persönlichen Nachfolge Christi) und *Frömmigkeit und Gemeindezucht* („Wiedergeburt“ als Heiligung des Lebens, Reinhaltung der Gemeinde).

Freikirchen sind im Regelfall für den *interkonfessionellen Dialog* offen und suchen oft bewusst die Begegnung und Zusammenarbeit mit anderen Christen. Die *Vereinigung Evangelischer Freikirchen* (VEF) in Deutschland und der *Verband Evangelischer Freikirchen und Gemeinden* in der Schweiz sind dafür besondere Belege. In Österreich haben sich fünf evangelische Freikirchen zum *Dachverband Freikirchen in Österreich* zusammengeschlossen und konnten so die staatliche Anerkennung als Kirchengemeinschaft erlangen. Seit den 1970er Jahren haben sich im deutschen Sprachraum – vor allem in den Großstädten – sogenannte *unabhängige Gemeinden* entwickelt, die durchaus freikirchliche Strukturen besitzen, den klassischen Freikirchen aber nicht angehören.

Von Konfessionen sind innerhalb des Christentums sogenannte *Bewegungen* zu unterscheiden, wie zum Beispiel der *Pietismus*, die *Pfingstbewegung* und die *Charismatische Bewegung* sowie der *Evangelikalismus*, der als „Dachbewegung“ der letzten beiden Bewegungen gelten kann. Solche Bewegungen sind in der Regel, zumindest formal, *konfessionsübergreifend*. In der Praxis bewegen sie sich jedoch entweder ganz (Pietismus) oder ganz überwiegend (Pfingstler und Charismatiker, Evangelikale) auf dem Boden des *protestantischen Bekenntnisses*.

Zu den pfingstlerischen Gemeinschaften (auch Pfingstgemeinschaften, Pfingstkirchen) gehören zahlreiche Gemeinschaften *perfektionistisch-enthusiastischen* Charakters. Innerhalb der Pfingstbewegung unterscheidet man:

- die Klassische Pfingstbewegung
- die charismatische Erneuerung innerhalb der historisch-traditionellen Kirchen
- die späteren, keiner Denomination zugehörigen charismatischen Kirchen (auch Neupfingstler).

Diese Kirchen bilden zusammen die „drei Wellen“ der charismatischen Bewegung im weiteren Sinn.

Zur charismatischen Bewegung im engeren Sinn gehören seit den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts die charismatische Erneuerung innerhalb der traditionellen protestantischen Kirchen, seit 1967 die charismatische Erneuerung innerhalb der katholischen Kirche und seit etwa 1970 eben eine unabhängige Fraktion.

Die „Klassische Pfingstbewegung“ entwickelte sich Anfang des 20. Jahrhunderts aus der *Erweckungs-* und *Heiligungsbewegung*. Sie bewahrte deren Heiligungs-Theologie. Hinzu kam aber ein *gesteigertes eschatologisches Bewusstsein* und die *Glossolie* als erstes Wirkzeichen der Geisttaufe. Diese wird im Sinne einer persönlichen Pfingsterfahrung als Erfülltwerden mit der Kraft des Heiligen Geistes gedeutet und kann zuweilen lebensverändernd wirken.

Eine eigene Konfessionsgruppe bilden wiederum die *apostolischen Gemeinschaften*, deren Anfänge in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts liegen. Die bekannteste und größte unter ihnen ist die *Neuapostolische Kirche*. Sie alle zeichnen sich durch das *Apostelamt* als leitendes Lehramt aus.

Dem *Mormonentum* werden schließlich alle christlichen Glaubensgemeinschaften zugerechnet, die sich neben der Bibel auf das Buch *Mormon* berufen. Nach Überlieferung der Mormonen hat Joseph Smith junior dieses Buch 1827 von goldenen Platten, die er im Hügel Cumorah fand, übersetzt. Darüber hinaus kennen viele mormonische Konfessionen weitere Offenbarungen, die in der Schrift *Lehre und Bündnisse* zusammengefasst sind.

1.3.6.2 Die ökumenische Bewegung und der Weltkirchenrat

Die *ökumenische Bewegung* strebt eine weltweite Einigung und Zusammenarbeit der verschiedenen christlichen Konfessionen an. Als ihr eigentlicher Beginn gilt die *erste Weltmissionskonferenz*, die 1910 in Edinburgh unter dem Motto „Evangelisation der Welt in dieser Generation“ stattfand. Bei diesem Treffen waren *drei Grundziele* bestimmend: gemeinsames Handeln in der Mission, Einheit in der Verkündigung von Jesus Christus, gemeinsamer Dienst an der Welt. Zentrales Organ der modernen ökumenischen Bewegung ist der *Ökumenische Rat der Kirchen* (ÖRK) mit Sitz in Genf, auch kurz *Weltkirchenrat* genannt. Er wurde am 23. August 1948 in Amsterdam gegründet und stellt einen weltweiten Zusammenschluss von 352 Mitgliedskirchen⁶⁹³ in mehr als 120 Ländern auf allen Kontinenten der Erde dar, die etwa 580 Millionen Christinnen und Christen weltweit vertreten. Sich selbst beschreibt er als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“.

693 Stand: 2022.

Um Mitglieder im Weltkirchenrat werden zu können, müssen Kirchen bestimmte *organisatorische* und *theologische* Voraussetzungen erfüllen. In der Regel müssen sie mehr als 50.000 Mitglieder haben. In jedem Fall müssen sie die Taufe „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ praktizieren. Sie müssen die gegenseitige Anerkennung ihrer Taufe anstreben und die Gegenwart und das Wirken Christi und des Heiligen Geistes jenseits ihrer eigenen Grenzen anerkennen. Auch verlangt der Rat von seinen Mitgliedern ein Grundbekenntnis zur Dreieinigkeit, zur Göttlichkeit Christi und zu dessen leiblichem Tod und Auferstehung, weshalb christliche Gruppierungen, die diese Lehren ganz oder teilweise ablehnen (wie etwa die Unitarier), ihm nicht beitreten können.

Zu den Mitgliedern des Weltkirchenrats gehören die meisten großen Kirchen der evangelischen Traditionen (Lutheraner, Reformierte, Methodisten, Baptisten etc.), die anglikanischen Kirchen, die altkatholischen Kirchen und die meisten orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen.

Die römisch-katholische Kirche, die größte Konfession innerhalb des Christentums, ist nicht Mitglied, da Teile der Kirchenleitung eine Mitgliedschaft für unvereinbar mit dem katholischen Kirchenverständnis halten. Sie arbeitet aber in mehreren Bereichen mit dem Rat zusammen und ist Vollmitglied seiner beiden Kommissionen *Glauben und Kirchenverfassung* und *Weltmission und Evangelisation*. Auch viele evangelikale Kirchen sowie die meisten Kirchen aus dem Bereich der Pfingstbewegung gehören ihm nicht an. Die Siebenten-Tags-Adventisten sind zwar kein Mitglied, nehmen aber als Beobachter an den Sitzungen und Konferenzen teil.

In seiner Gründungsversammlung machte sich der Ökumenische Rat der Kirchen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die von den Vereinten Nationen 1948 vereinbart wurde, in ähnlicher Form in Artikel 18 zu eigen:

„Jedermann hat das Recht auf Denk-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt ein, seine Religion oder seinen Glauben zu wechseln, sowie die Freiheit, entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen und öffentlich oder privat seine Religion oder seinen Glauben in Unterricht, Lebensführung, Gottesdienst und Beachtung von Bräuchen zu bekunden.“

Laut Satzung von 2012 besteht das Hauptziel der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Rates darin, „den Kirchen zu dienen, indem sie einander zur sichtbaren Einheit aufrufen in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die sich im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus wie auch durch Zeugnis und Dienst an der Welt äußert, und auf diese Einheit zugehen, damit die Welt glaube [vgl. Joh 17,21]“.

Zwei Konvergenztexte der Kommission gelten bislang als Meilensteine auf dem Weg zur ökumenischen Einheit. Es handelt sich zum einen um die *Konvergenzerklärung über Taufe, Eucharistie und Amt* (kurz *Lima-Erklärung*), die im Januar 1982 in Lima (Peru) verabschiedet wurde. Der Text formulierte zwar noch keinen Konsens, aber ökumenische Konvergenzen (Annäherungen) bezüglich der drei behandelten Themen und sprach offene Probleme an. Nach seiner Veröffentlichung fand er weite Verbreitung und wurde intensiv in den Kirchen diskutiert.

Zum anderen handelt es sich um die Studie *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*, die 2013 verabschiedet und veröffentlicht wurde. Dieser zweite Konvergenztext resultiert aus dem ersten und den offiziellen Antworten darauf und bezieht vorhergehende Texte zu Wesen und Auftrag der Kirche ein. „Zwanzig Jahre lang waren die delegierten Vertreter der orthodoxen, protestantischen, anglikanischen und evangelikalen Kirchen, der Pfingstkirchen und der römisch-katholischen Kirche auf einer Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1993), drei Sitzungen des Plenums der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (1996, 2004, 2009), achtzehn Tagungen der Ständigen Kommission und zahllosen Redaktionssitzungen damit beschäftigt zu versuchen, eine globale, multilaterale und ökumenische Vision vom Wesen, der Bestimmung und dem Auftrag der Kirche aufzuzeigen.“⁶⁹⁴ Auch diese Vision stellt eine außerordentliche ökumenische Errungenschaft dar und sollte zur gegenseitigen Anerkennung der Kirchen beitragen.

Da der Weltkirchenrat im Wesentlichen aus Kirchen der evangelischen und der orthodoxen Tradition besteht, die sich sehr stark in ihrem Selbstverständnis als Kirche und in ihrer Theologie unterscheiden, gab es von vornherein und immer wieder Spannungen zwischen ihnen. Während sich der Rat ursprünglich als Bewegung in Richtung der *Wiederherstellung der Einheit* der christlichen Kirchen verstand, bemühte er sich in den letzten Jahrzehnten mehr darum, der *Pluralität* der Bewegungen, Aktionen und Probleme in der Welt gerecht zu werden. Diese Richtungsänderung stieß bei Kirchen, die sich besonders der Einheitsbewegung verpflichtet sehen – insbesondere bei den orthodoxen Kirchen – zunehmend auf Widerspruch. Um weitere Spannungen zu vermeiden, änderte schließlich im Februar 2005 der ÖRK-Zentralausschuss seine Verfassung und führte ein *Konsensverfahren*, das ohne verdeckten oder offenen Widerspruch auskommt, als neue Methode der Entscheidungsfindung und Beschlussfassung des Rates ein. Es kam erstmals auf der Vollversammlung des Rates im Februar 2006 in Porto Alegre zum Einsatz.

Neben dem weltweiten Ökumenischen Rat der Kirchen bildeten sich in vielen Ländern *nationale Kirchen- und Christenräte*. So wurde in Deutschland im Jahr 1948 die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK) ins Leben gerufen. Gründungsmitglieder waren fünf Kirchen. Heute umfasst die Gemeinschaft 17 Mitgliedskirchen und 8 Gastmitglieder. In ihrer Satzung bekennen sich die Mitglieder zu Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland und in der 2001 angenommenen *Charta Oecumenica* verpflichten sie sich zu gemeinsamem Zeugnis und Handeln. Für sie gehören Begegnung und gemeinsames Gebet ebenso wie das theologische Gespräch, der Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung ebenso wie das Eintreten für verfolgte Christen weltweit zu den Schritten auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi. Dafür verwenden sie gern das *Bild des Pilgerweges*, der unterschiedliche Mitwandernde, die von unterschiedlichen Orten und unterschiedlicher Geschwindigkeit zu einem Ziel unterwegs sind, vereint.

Des Weiteren wird die ökumenische Bewegung auch von zahlreichen *Basisinitiativen* getragen. So hatte schon in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg der evangelische Theologe Frère Roger die *Communauté de Taizé* als erste ökumenische Brüdergemein-

694 Aus dem Vorwort.

schaft in der Kirchengeschichte gegründet. Die weltweit größte ökumenische Basisbewegung von Frauen ist heute der *Weltgebetstag der Frauen*.

Die Bewegung hat vieles selbstverständlich werden lassen, was um die Mitte des 20. Jahrhunderts noch undenkbar war. Dazu gehören *konfessionsübergreifende* Gottesdienste, Bibel-, Gebets- und Gesprächskreise, Begegnungen und Gemeindefeste, auf Kirchenleitungsebene theologische Beratungen, gemeinsame Erklärungen zu gesellschaftlichen Themen und gemeinsames diakonisches Handeln.

Das Ziel der ökumenischen Bewegung zu formulieren, ist selbst Teil des Prozesses. Es setzt einen gemeinsamen Kirchenbegriff voraus, der nicht von vornherein gegeben ist. Gewöhnlich wird als Leitbild eine organisatorische Zusammenführung der Kirchen, die *gegenseitige Anerkennung ihrer rechten Lehre* und die *gemeinsame Feier des Herrenmahls* angesehen.

1.3.6.3 Die ökumenische Mönchsgemeinschaft von Taizé

Da die Communauté de Taizé (Gemeinschaft von Taizé) nach wie vor ein leuchtendes Zeichen der Ökumene ist, sollen hier anhand der Biografie von Roger Schutz, die Sabine Laplane auf Französisch verfasst und 2015 veröffentlicht hat, ihre Gründung und die ersten Jahrzehnte ihrer Entwicklung etwas ausführlicher beschrieben werden.

Bereits Ende der Dreißigerjahre trug sich Roger Schutz, der am 12. Mai 1915 in der Schweiz geboren worden und in einem *reformierten* Pfarrhaus aufgewachsen war, mit dem Gedanken, eine Gemeinschaft zu gründen und mit französischen Intellektuellen zusammenzuarbeiten. Dazu entwarf er 1935 anhand einschlägiger Lektüre, seiner eigenen geistlichen Erfahrung und unterschiedlicher Anregungen seiner Freunde eine Skizze dessen, was er damals „Gemeinschaft intellektueller Christen“ nannte.⁶⁹⁵ In der „Regel“ forderte er die Mitglieder dazu auf, sich 1. jeden Tag eine gewisse Zeit für Lektüre, insbesondere der Bibel, sowie für Gebet und Meditation zu nehmen, sich 2. vom Geist der Seligpreisungen und von der Freude des Evangeliums durchdringen zu lassen, 3. danach zu trachten, den persönlichen Lebensstil zu vereinfachen, 4. in allem die innere Stille zu wahren und 5. immer daran zu denken, Mitglied einer Gemeinschaft zu sein. Die Mitglieder sollten sich vom Heiligen Geist leiten lassen und viel Raum für Eigeninitiative haben. Diese Skizze, in der auch die Führung eines „Ältesten“ oder Verantwortlichen der Gemeinschaft vorgesehen war, bildete die Grundlage für die gesamte weitere Entwicklung und beschrieb die *Mindestanforderungen* für ein *Leben in Gemeinschaft*, wie Roger sie sich vorstellte.

Um seine Vision von einer Communauté zu realisieren, erwirbt Roger Schutz im September 1940 im kleinen, abgeschiedenen Dorf Taizé ein Haus. Nicht zufällig liegt es im Schatten der großen Abtei von Cluny, die für ihn für Neues in der Kirche steht. Im Haus sollen zunächst aus Deutschland heimgekehrte französische Kriegsgefangene aufgenommen werden, später aber auch Einkehrtage für Intellektuelle stattfinden. Als sich Roger zwischen Oktober 1940 und Februar 1941 mehrmals dort aufhält, um das Haus ansatzweise bewohnbar zu machen, betet er dort „dreimal am Tag – so wie er es bis zu seinem Lebensende tun wird“⁶⁹⁶.

695 Laplane 100.

696 Ebd. 121.

In dieser Zeit begegnet er Paul Couturier in Lyon. „Dieser katholische Priester hatte in der Zwischenkriegszeit russische Emigranten kennengelernt, was ihm die Augen für den Skandal der Kirchenspaltung geöffnet hat.“⁶⁹⁷ Er setzte sich seither für eine *geistliche Ökumene* ein, trug wesentlich zum Entstehen der alljährlichen *Weltgebetswoche* für die *Einheit der Christen* bei und organisierte verschiedene *Treffen*, bei denen er anglikanische, evangelische, orthodoxe und katholische Christen zusammenbrachte. Wo bisher nur Roger Schutz lebt, sieht er schon ein ganzes „Kloster“. In einem Artikel des Ökumenischen Pressedienstes des Weltkirchenrats, der gerade in Genf gegründet wird, heißt es, dass „in Cluny ein Ort für kontemplatives Leben monastischer Prägung entsteht, initiiert von jungen evangelischen Christen“⁶⁹⁸.

Hinsichtlich der konkreten Berufung der Communauté ist Roger noch hin und hergerissen. Einerseits war er „stets gegen eine feste Gemeinschaft, deren Mitglieder Gelübde auf Lebenszeit ablegen“, und will auch in Zukunft der Reformation dienen und einen Ort schaffen, an dem die Freiheit jedes Einzelnen gewahrt wird.⁶⁹⁹ Andererseits sieht er die Notwendigkeit einer Gemeinschaft von Männern und weiß, dass es für ihn, trotz all seiner Vorbehalte, keinen anderen Weg gibt, als sein Leben dafür einzusetzen. Einerseits hat ihn als Kind stets die Atmosphäre in katholischen und orthodoxen Kirchen beeindruckt und konnte er beobachten, wie sein Vater auch als reformierter Pfarrer frühmorgens die Stille der Kirche gesucht oder sich in einer Bergkapelle zum Gebet zurückgezogen hat. Andererseits verdankt er seinem reformierten Glauben den befreienden Grundsatz, „dass wir überall beten können“, dass Christus anderswo genauso gegenwärtig ist wie in einer Kirche.⁷⁰⁰

Im Sommer 1941 präzisiert Roger seine Vorstellungen vom Leben in einer Gemeinschaft in der Schrift *Erläuternde Anmerkungen*. Er ist inzwischen davon überzeugt, dass seine Berufung zum gemeinsamen Leben nicht im Widerspruch zu seinem reformierten Glauben steht. Beeinflusst von Paul Couturier schreibt er: „Wir wollen Sauerteig der Unruhe unter den Christen sein, welche die Spaltung der weltweiten Kirche als normal betrachten. Unsere Communauté soll eine Heimstätte der Ökumene sein.“⁷⁰¹ Er nennt die *Communauté von Cluny* ein „Organ der Kirche“, das als solches ohne konfessionelle Zugehörigkeit sein soll. Nur von jedem Einzelnen soll die Gemeinschaft verlangen, ein treues Glied *seiner* Kirche zu sein. Jahre später, als die Gemeinschaft längst gegründet ist, wird Roger sie in einem Artikel 1961, nachdem er auf die verschiedenen Konfessionen der Brüder verwiesen hat, so charakterisieren: „Wie allgemein bekannt ist, vertritt Taizé nicht die offizielle Position einer Kirche oder eines Kirchenbundes. Die Communauté von Taizé fühlt sich solidarisch mit den Kirchen der Reformation in ihrer Gesamtheit.“⁷⁰²

In den *Erläuternden Anmerkungen* zeichnet Roger auch das Idealbild eines „geistlichen Leiters“, der jeder menschlichen Autorität entsagen soll, „um zu einem Instrument Got-

697 Ebd.

698 Ebd. 122.

699 Ebd. 127.

700 Ebd. 129.

701 Ebd. 135.

702 Ebd. 279.

tes zu werden, zu einem Vermittler seines Willens“. ⁷⁰³ Die drei von nun an geltenden Regeln lauten: „Mögen während des Tages Arbeit und Erholung aus dem *Wort Gottes* ihr Leben empfangen!“ – „Wahre in allem die *innere Stille*, um in *Christus* zu bleiben!“ – „Lass dich durchdringen vom *Geist der Seligpreisungen*: Freude, Barmherzigkeit und Einfachheit!“ ⁷⁰⁴ Im Zentrum der Schrift steht der Aufruf zur Stille und zur inneren Einkehr.

Im Oktober 1942 verlässt Roger zusammen mit Max Thurian und Pierre Souvairan Taizé, um den Winter in Genf zu verbringen und mit den beiden ein Leben in Gemeinschaft zu beginnen. Kriegsbedingt können die Brüder erst im Oktober 1944 nach Taizé zurückkehren. Nach dem Krieg gewähren sie dort auch deutschen Kriegsgefangenen, die in der Nähe untergebracht sind, jeden Sonntag *klösterliche Gastfreundschaft*: „Sie versuchen, den Armen und Unglücklichen ihre Würde wiederzugeben, auf jeden Einzelnen persönlich einzugehen und Tischgemeinschaft mit ihnen zu halten.“ ⁷⁰⁵

Auf mehreren „Studienreisen“ im Jahr 1947 besuchen Frère Roger und Frère Max Anglikaner in England, von denen sie den weiten, alle Konfessionen umfassenden Begriff von „katholisch“ lernen, und treffen in Paris verschiedene in der Ökumene engagierte Persönlichkeiten. ⁷⁰⁶ Auch nehmen sie von da an regelmäßig an interkonfessionellen Gesprächen teil.

Als 1948 wenige Wochen vor der konstituierenden Sitzung des Weltkirchenrats ⁷⁰⁷ das *Heilige Offizium*, die heutige Glaubenskongregation, ein *Monitum* veröffentlicht, „ein Mahnschreiben, das Katholiken ökumenische Kontakte und Begegnungen kategorisch untersagt“ ⁷⁰⁸, reisen daraufhin die beiden Brüder im März 1949 nach Rom. Dort sprechen sie auf einem Empfang bei Monsignore Montini, dem späteren Papst Paul VI., und bei Papst Pius XII. das *Monitum* an und tragen vor, „wie wichtig es ihnen erscheint, dass die Katholiken sich an der Suche nach einer sichtbaren Einheit der Christen beteiligen, wie sie in ökumenischen Kreisen unternommen wird“ ⁷⁰⁹.

Während der Osterliturgie am 17. April 1949 legen die ersten sieben Brüder in Taizé in weißen, an ein Taufgewand erinnernden Gebetsgewändern in einer Art Taufdialog ihr *Lebensengagement* ab. Sie geloben dabei, sich Christus zu weihen, Gott bis zur Todesstunde in der *Communauté* zu dienen, auf jedes Eigentum zu verzichten und alles mit den Brüdern gemeinsam zu haben, ehelos zu bleiben, die Entscheidungen des Priors anzunehmen und in den Brüdern stets Christus zu sehen. ⁷¹⁰ Von nun an nennen sie sich die *Communauté von Taizé* bei Cluny. Rasch wächst ihre Gemeinschaft. Und während die ökumenische Bewegung unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg „an Dynamik verliert“, gehen sie ihren Weg unbeirrt weiter. ⁷¹¹

Im Juni 1949 fahren Frère Roger und Frère Max erneut nach Rom und sprechen dort mit Papst Pius XII. über *ökumenische Anliegen*. Mit großer Enttäuschung erfahren sie, dass

703 Ebd. 136.

704 Ebd. 135 (H. d. V.).

705 Ebd. 167.

706 Ebd. 178; / 183.

707 Vom 22. August bis 4. September 1948 in Amsterdam.

708 Laplane 184.

709 Ebd. 188.

710 Ebd. 191.

711 Ebd. 195.

dieser fest entschlossen ist, die Aufnahme Marias mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit zum unfehlbaren Dogma zu erheben. Jahre später (1967) gesteht er: „Niemand wird je erfahren, was wir in jenen Jahren alles durchgemacht haben ... Evangelische Christen wollten, dass die Communauté gegen das Dogma protestiert und offen ihre Solidarität mit den reformierten Kirchen bekundet; denn als Reformierte können wir mit der Verkündigung eines Dogmas nicht einverstanden sein. Wir hätten uns von katholischer Seite eine längere Abhandlung über die Aufnahme Mariens in den Himmel gewünscht oder gegebenenfalls eine Enzyklika, aber kein Dogma. Trotzdem haben wir in der Öffentlichkeit nichts gesagt. Wir haben unsere Meinung in Rom vorgebracht ... und dann geschwiegen.“⁷¹²

Der Gemeinschaft wird seitens der evangelischen Kirche zusehends mit Argwohn begegnet. Frère Roger bemüht sich weiterhin um gute Beziehungen zu Rom, aber auch verstärkt mit Genf, dem Sitz des Weltkirchenrats. Dessen Generalsekretär Willem Visser 't Hooft kommt im Oktober 1958 nach Taizé und rät den Brüdern, „ihr ökumenisches Engagement auszuweiten“ und neben den Kontakten zur katholischen Kirche auch Beziehungen zur russisch-orthodoxen Kirche und zur Kirche in Afrika aufzubauen.⁷¹³ Frère Max erhält die Zusage, in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mitarbeiten zu können.⁷¹⁴

Als Kardinal Giuseppe Roncalli im Oktober des darauffolgenden Jahres zum Papst gewählt wird, bitten die beiden Brüder sogleich um eine Audienz beim „Heiligen Vater“ und lernen Johannes XXIII. als einen „fröhlichen, einfachen und spontanen alten Mann“ kennen, der vom Anliegen der Versöhnung begeistert ist und zu dem Frère Roger sofort Vertrauen fasst.⁷¹⁵ Er teilt dem Papst seine „Sorge angesichts der Spaltung der Christenheit“ mit und spürt, dass dieser ihn zutiefst versteht.

Inzwischen gilt die Communauté von Taizé als *Vorreiter der Ökumene*. Die Ökumene wird als „das Herz“ der Berufung der Brüder betrachtet, und in verschiedenen Kreisen spricht man mittlerweile bereits vom „Erfolg von Taizé“. ⁷¹⁶ Zum ökumenischen *Kolloquium von Bischöfen und Pfarrern* über die Verkündigung des Glaubens, zu dem Taizé einlädt, kommen im September 1960 acht Bischöfe und sechzig weitere Teilnehmer zusammen, unter ihnen auch ein waldensischer Italiener, ein anglikanischer Priester und zwei orthodoxe Geistliche.⁷¹⁷

Als Frère Roger und Frère Max anschließend nach Rom reisen, wo sie begeistert vom Kolloquium berichten, werden sie erneut vom Papst in Privataudienz empfangen. Roger hat diesmal den Eindruck, „dass sich die zwölf Jahre regelmäßiger Besuche und Begegnungen gelohnt haben. Es sind echte Freundschaften entstanden und wir konnten noch nie so offen sprechen wie jetzt.“⁷¹⁸ Von evangelischer Seite wird allerdings befürchtet, die

712 Ebd. 204f.

713 Ebd. 235.

714 Ebd. 236f.

715 Ebd. 236.

716 Ebd. 243; / 248.

717 Ebd. 254.

718 Ebd. 257.

einseitige Beziehung der Communauté zu Rom könne zulasten der reformierten Kirche gehen.

Bei einem weiteren *ökumenischen Kolloquium* über Seelsorge und Spiritualität im Dienst machen im September 1961 insgesamt elf Bischöfe und 24 evangelische Pfarrer mit. Als der Prior von Taizé im Februar 1962 erfährt, dass im Oktober das Zweite Vatikanische Konzil eröffnet werden soll, sagt er das geplante dritte Kolloquium ab. Zur Eröffnung der Versöhnungskirche soll stattdessen im Sommer eine *größere ökumenische Versammlung* stattfinden. „Vom 4. bis 6. August 1962 kommen zahlreiche Kirchenverantwortliche nach Taizé. Pfarrer, Bischöfe, Erzbischöfe und Äbte, Vertreter der orthodoxen Kirchen von Konstantinopel und Moskau, Anglikaner aus Indien und England, Methodisten aus den USA und von der Elfenbeinküste, Katholiken aus Frankreich und – vor allem – eine große Zahl von Persönlichkeiten der reformierten Kirchen aus Frankreich, der Schweiz, Deutschland, Schweden, Kanada ...“⁷¹⁹ Die Kirche wird feierlich eröffnet, aber nicht geweiht. An ihrem Eingang hängt ein großes Schild mit dem eindringlichen Aufruf: „Tretet ein – versöhnt euch: Vater und Sohn, Mann und Frau, wer glaubt und wer nicht glauben kann, der Christ und sein entzweiter Bruder.“⁷²⁰

Die Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils hat Frère Roger als „Erschütterung“ erlebt, die die Entwicklung beschleunigt. Die Nachricht hat ihn beflügelt und seine Kontakte zur katholischen Kirche erleichtert, „die sich immer mehr der Ökumene öffnet“⁷²¹. Als im Vorfeld des Konzils der Vatikan eigens ein *Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen* gegründet und seine Leitung dem deutschen Kardinal Augustin Bea anvertraut hat, hat er sofort Kontakt mit dem Kardinal aufgenommen und ihm das Arbeitspapier mit den Erwartungen der evangelischen Christen an das Konzil zukommen lassen, das er für den Papst zusammengestellt hatte. Auch hat er schon im November 1960 die Frage nach der *Anwesenheit von nichtkatholischen Konzilsbeobachtern* angesprochen. Mitte Juli hat er zusammen mit Frère Max schließlich die Einladung zum Konzil erhalten und darin eine Anerkennung „für ihre jahrelange ökumenische Arbeit“, und vor allem „ein Geschenk Gottes“ gesehen.⁷²²

Nun beziehen sie im Oktober 1962 mitten in Rom eine Wohnung, die die Communauté gemietet hat, um dort neben dem gemeinsamen Gebet vor allem Gäste zu empfangen. „Neben ihrer Anwesenheit im Petersdom und ihrer Arbeit im Einheitssekretariat halten die Brüder während der gesamten vier Sitzungsperioden in Rom Vorträge in Priesterseminaren, Ordensgemeinschaften und vor Bischöfen. Am wichtigsten aber sind ihnen die gemeinsamen Mahlzeiten sowie das Gebet und die Gespräche mit ihren Gästen.“⁷²³ Wenn Katholiken beim Thema der Eucharistie Frère Roger nach der Gültigkeit des Sakraments fragen, wandelt er die kirchenrechtliche Formulierung, die unter bestimmten Umständen die Gültigkeit des Sakraments gewährleistet, *Ecclesia supplet* (die Kirche ergänzt) ab, und antwortet: „der Herr ergänzt“⁷²⁴.

719 Ebd. 271.

720 Ebd. 272.

721 Ebd. 275.

722 Ebd. 281.

723 Ebd. 282.

724 Ebd. 288.

Nach einem etwas schleppenden Anfang nimmt das Konzil Fahrt auf und Frère Roger gesteht in einem Brief an die Brüder: „Wir hätten nicht geglaubt, dass uns dieses Konzil einmal so packen würde.“⁷²⁵ In einem Interview stellt er fest: „Das Konzil hat Kräfte freigesetzt und sogar bei den evangelischen Christen eine schöpferische Dynamik ausgelöst. Sicher ist, dass viele von ihnen, die sich von diesem Konzil nicht viel erwartet haben, zu hoffen beginnen“⁷²⁶. Und in einem etwas späteren Brief an die Brüder schreibt er schließlich: „Wenn das, was während des Konzils zutage tritt, von den Bischofskonferenzen auch übernommen wird, kann in der katholischen Kirche ein neuer Frühling anbrechen.“⁷²⁷

Die Zeit in Rom erweitert den Wirkungskreis und Horizont der *Communauté*, und es entstehen viele neue Verbindungen, nicht zuletzt mit orthodoxen Priestern. Bereits im Sommer 1960 ist in Taizé zum ersten Mal ein *orthodoxer Gottesdienst* gefeiert worden. Im Laufe der Zeit sind die Kontakte zu den Ostkirchen immer enger geworden, und Frère Roger hat im Februar 1962 den Patriarchen Athinagoras in Istanbul besucht. Dieser Besuch sollte „ein Ausgleich für die Reisen nach Rom sein“⁷²⁸. Er war beeindruckt von der Persönlichkeit des Patriarchen und erlebte an ihm „dieselbe Großherzigkeit und dasselbe Verlangen, die Menschen unserer Zeit zu verstehen“, wie an Papst Johannes XXIII.⁷²⁹ Nach einem längeren Briefwechsel zwischen dem Patriarchen und ihm wird im April 1963 in Taizé feierlich der Grundstein für ein „Metochion“, ein *orthodoxes Priorat*, gelegt.⁷³⁰ Anwesend ist neben dem griechisch-orthodoxen Erzbischof und späteren Metropoliten von Frankreich Meletios Karabinis unter anderem auch der Erzbischof der russisch-orthodoxen Kirche in Großbritannien und Irland, ein russisch-orthodoxer Bischof als Vertreter des Moskauer Patriarchats, der Vorsitzende des Französischen Evangelischen Kirchenbunds sowie der katholische Erzbischof von Rouen.

Als Frère Roger Johannes XXIII. bei seinem letzten Besuch gefragt hat, was er von ihrer Gemeinschaft erwarte, hat ihm der Papst geantwortet, dass sie nichts an ihrer Haltung ändern sollten und sich keine Sorgen zu machen bräuchten. Sie gehörten für ihn zu Kirche, sie hätten den katholischen Glauben. Für Taizé gehe es nicht um eine Konversion, sondern um den *Weg der Ökumene*. Für Frère Roger ist dies „der entscheidende Punkt, auf den er sein ganzes Leben lang immer wieder zurückkommt“: Wir sollen uns keine Sorgen machen, „denn wir gehören zur Kirche“⁷³¹. Auch durch andere Äußerungen hat der Papst an diesem Tag die Gemeinschaft sehr ermutigt: „Ihr seid ein heller Stern, der voranzieht, wir haben Vertrauen zu euch, denn ihr meint es ernst.“⁷³² Bei anderer Gelegenheit hatte er schon über die Gemeinschaft gesagt: „Taizé ist die Zukunft der Kir-

725 Ebd. 286.

726 Ebd. 287.

727 Ebd. 288.

728 Ebd. 268.

729 Ebd. 269.

730 Ebd. 270.

731 Ebd. 293.

732 Ebd.

che.⁷³³ Beide Männer, der Papst und der Prior von Taizé, „sahen die Einheit voraus, nicht nur der Christen, sondern aller Menschen“⁷³⁴.

Im Jahr 1963 zählt die Communauté bereits über 50 Brüder. Sie wird immer bekannter, und es kommen immer mehr Gäste und Besucher nach Taizé.

Vor seiner ersten Privataudienz beim neu gewählten Papst Paul VI. im Dezember 1963 verfasst Frère Roger ein Memorandum, in dem er vier ökumenische Gesten vorschlägt. Die vierte liegt ihm besonders am Herzen: Die katholische Kirche möge einen Schritt auf jene Menschen zugehen, „die an die Realpräsenz in der Eucharistie glauben“⁷³⁵. Er hält es für möglich, sich „auf den Weg einer eucharistischen Gemeinschaft zu begeben, die uns zur sichtbaren Einheit führen wird“⁷³⁶. Das Memorandum lässt seine Ungeduld erkennen. Er schreibt: „Hier in Taizé befürchten wir, dass die ökumenische Begeisterung nachlässt und die Evangelischen sich mit einer ‚friedlichen Koexistenz‘ und einem Dialog zufriedengeben. Unsere Sorge ist, dass das bei der jungen Generation große Enttäuschung auslöst und sich diese für immer von der ökumenischen Berufung entfernt.“⁷³⁷

Die Namen der Glocken, die an Ostern 1964 in Taizé aufgehängt werden, sind wiederum Programm: *Freude, Einfachheit, Barmherzigkeit* und *Pacem in Terris* (Frieden unter allen Völkern). Mittlerweile kommen das ganze Jahr über Gäste dorthin. Im Jahr 1964 ziehen auch *Franziskaner* an den Ort, um als katholische Priester für die immer zahlreicheren katholischen Pilger da zu sein und um von sich aus vom ökumenischen Dialog zur konkreten Zusammenarbeit voranzuschreiten. Sie nehmen an den Gebeten der Brüder teil.

In Rom mehrten sich ebenfalls die Kontakte zu Katholiken. Während der vier Sitzungsperioden des Konzils lernt Frère Roger in der Ewigen Stadt immer mehr Bischöfe aus aller Welt persönlich kennen, seiner Einschätzung nach „ein Viertel, vielleicht sogar ein Drittel“ bereits bei der ersten Sitzungsperiode.⁷³⁸ Als in der dritten Sitzungsperiode die Texte von *Gaudium et spes* entstehen, schreibt er in einem Brief an die Brüder: „Während diese Periode des Konzils erahnen wir den großen Elan, den es auslösen wird. Wir erleben den Frühling der Kirche, den sich Johannes der XXIII. so sehr gewünscht hat.“⁷³⁹ Und in einem Brief an seine Mutter heißt es: „Das Konzil ist beeindruckend. Noch nie waren wir dabei so glücklich.“⁷⁴⁰

Über alle konfessionellen Grenzen hinweg versucht Frère Roger in diesen Jahren „den Ärmsten auf der Welt nahe zu sein“⁷⁴¹. Einen großen Teil seiner Zeit in Rom und in Taizé verwendet er darum auf Lateinamerika und die *Operation Hoffnung*, ein Projekt, das die wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung dieses Kontinents voranbringen soll. Auf der vierten und letzten Sitzungsperiode des Konzils schenkt er einigen Anwesenden in Rom sein Buch *Dynamik des Vorläufigen*, in dem er unter anderem den Ausdruck „Kirche der Armen“, den Johannes der XXIII. bei der Eröffnung des Konzils geprägt hat,

733 Ebd.

734 Ebd. 292.

735 Ebd. 302.

736 Ebd. (H. d. V.).

737 Ebd.

738 Ebd. 306.

739 Ebd. 308.

740 Ebd.

741 Ebd. 309.

so präzisiert: „Dieser Ausdruck hat nur einen pädagogischen und vorläufigen Wert: die Kirche ist die Kirche aller, auch wenn die Armen in ihr einen besonderen Platz haben.“⁷⁴² Auch schreibt der darin über die Bedeutung der Eucharistie:

„Die *Eucharistie* ist sowohl *Mittel* zur als auch *Ergebnis* der Einheit, und nur sie kann uns die übernatürliche Kraft und Fähigkeit verleihen, auf Erden die Einheit aller Getauften herzustellen. [...] Sie ist uns als Sakrament der Einheit geschenkt, damit sich in uns und um uns herum alles auflöst, was zur Trennung führt. In ihr sind alle miteinander verbunden, die einander aus Unwissenheit verachten. Das Interesse an der Ökumene wird abflauen, wenn nicht bald der Tag kommt, an dem sich aus allen Konfessionen diejenigen um einen Tisch versammeln, die an die Realpräsenz Christi in der Eucharistie glauben.“⁷⁴³

Im Jahr 1966 übernehmen drei *Schwestern von Saint-André*, einer ignatianisch geprägten Ordensgemeinschaft, den Empfang in Taizé, wo die Erzeugnisse der *Communauté* zum Verkauf angeboten werden. Im selben Jahr kommen zum *Weltkongress der Jugend* vom 2. bis 5. September etwa 1400 Jugendliche nach Taizé, „nicht nur aus Frankreich, sondern auch aus Deutschland, Belgien, der Schweiz, Spanien und Italien. Insgesamt sind 32 Länder von allen fünf Kontinenten vertreten – zu gleichen Teilen *katholische* und *evangelische* sowie einige *orthodoxe* Christen. Es ist vor allem die *internationale* und *interkonfessionelle* Dimension, die die Jugendlichen anzieht.“⁷⁴⁴ Unter den 80 Kirchenvertretern befinden sich drei Kardinäle sowie zahlreiche katholische und evangelische Bischöfe, Pfarrer und Priester. „Sie alle sind gekommen, um den Jugendlichen zuzuhören, und wie die Kolloquien von 1960 und 1961 ist das Treffen für sie eine Gelegenheit, sich untereinander kennenzulernen.“⁷⁴⁵ Von nun an finden immer wieder *Jugendtreffen* in Taizé statt.

Während sich die Beziehungen zu den evangelischen Kirchen ab 1967 verbessern, stößt die Berufung der Gemeinschaft nun, wie Frère Roger feststellt, „bei katholischen Institutionen auf Widerstand“⁷⁴⁶. Bei seiner Teilnahme an der Bischofssynode in Rom spürt er noch „etwas von der Atmosphäre des Konzils, aber die Aufbruchstimmung, die damals herrschte, ist verflogen“⁷⁴⁷. Er sieht allmählich, „dass es ihm nicht gelingt, die Frage der Ökumene voranzutreiben, um den Stillstand zu verhindern. Die Suche nach der sichtbaren Einheit der Christen wird in den verschiedenen Kirchen immer mehr einigen wenigen, eigens dafür geschaffenen Institutionen überlassen.“⁷⁴⁸ In Bezug auf die Ökumene sagt Frère Roger wörtlich: „Wir haben den entscheidenden Moment verpasst. Wir haben die Stunde Gottes nicht genutzt“, und verurteilt mit strengen Worten die ökumenischen Institutionen, die sich auf parallelen Wegen nebeneinanderher bewegen.⁷⁴⁹ Er hofft, dass Christus selbst das Versagen der Ökumene in etwas Neues verwandeln

742 Ebd. 318.

743 Ebd. 320; Zitat aus *Dynamik des Vorläufigen*, 73 (H. d. V.).

744 Ebd. 332 (H. d. V.).

745 Ebd.

746 Ebd. 340.

747 Ebd. 345.

748 Ebd. 355.

749 Ebd. 366.

wird. In dieser Situation nimmt die Gemeinschaft in Taizé bewusst als eine neue Herausforderung den *Empfang der Jugendlichen* an.

Ab 1969 nehmen die Brüder auch *katholische* Christen in ihrer Mitte auf. Im Bruderrat (September 1969) halten sie fest: „Die Anwesenheit von katholischen Brüdern unter uns bedeutet, dass wir zusammen mit dem Diener der Diener Gottes immer mehr die Einheit vorwegnehmen müssen.“⁷⁵⁰

Beim ökumenischen Jugendtreffen an Ostern 1970 verkündet Frère Roger die freudige Nachricht, dass ein Konzil der Jugend in Taizé stattfinden soll. In einem Brief an Papst Paul VI. im Dezember 1971 beschreibt er die Situation in diesen Jahren so: „Die *Internationalen Jugendtreffen* gehen mittlerweile das ganze Jahr über weiter, auch im Winter. Abgesehen von Tagesgästen waren im Jahre 1970 etwa 19.000 Jugendliche aus 60 verschiedenen Ländern für eine Woche bei uns; 1971 waren es bereits über 42.000, aus 80 Ländern.“⁷⁵¹ Vom 31. August bis 2. September 1974 wird in Taizé „im Beisein von mehreren Zehntausend Teilnehmern das *Konzil der Jugend* eröffnet“, das dann die weitere Zukunft der Gemeinschaft und des Ortes bestimmen sollte.⁷⁵²

Da die Entwicklung der Ökumene in Rom seit dem Tod von Kardinal Bea im Jahr 1968 rückläufig ist und auch die Beziehung zum Weltkirchenrat seit dem Ausscheiden von Carson Blake, der als Nachfolger von Willem Adolf Visser 't Hooft von 1966 bis 1972 das Amt des Generalsekretärs ausgeübt hat, nicht mehr die gleiche ist, spricht Frère Roger seit 1979 statt von Ökumene von Versöhnung, von einer „mystischen Vision der Kirche“ – jenseits von jeglichem Konfessionalismus.⁷⁵³ 1992 kündigt er schließlich einen *weltweiten Pilgerweg der Versöhnung* an.

Am 15. August 1996 stirbt Frère Max (Thurian), der frühe und enge Weggefährte Rogers, mit knapp 75 Jahren. Er war in der reformierten Tradition aufgewachsen und hat an der Lima-Erklärung des Weltkirchenrats 1982 mitgearbeitet. Später konvertierte er zum Katholizismus und hat sich 1987 in Neapel zum katholischen Priester weihen lassen. Er galt als der bedeutendste Theologe der ökumenischen Gemeinschaft und ist von 1992 an Mitglied der päpstlichen Internationalen Theologenkommission gewesen.

Frère Roger selbst wird am 16. August 2005 während des Abendgebetes in Taizé von einer psychisch kranken Frau mit einem Messer so schwer verletzt, dass er wenig später im Kreis einiger Brüder seinen Verletzungen erliegt. Auch unter den nachfolgenden Prioren, dem deutschen Katholiken Frère Alois (2005–2023) und dem britischen Anglikaner Frère Matthew (seit 1. Advent 2023), lässt der Zulauf in Taizé nicht nach. Der ökumenischen Mönchsgemeinschaft gehören heute knapp 100 Mitglieder aus über 25 verschiedenen Ländern an. Nicht unerwähnt bleiben darf am Ende des Kapitels über Taizé, dass einige Brüder der Gemeinschaft Jugendliche sexuell missbraucht haben und Frère Roger diesbezüglich seiner Verantwortung gegenüber Schutzbefohlenen nicht gerecht geworden ist.

750 Ebd. 361.

751 Ebd. 377.

752 Ebd. 407.

753 Ebd. 443.

Literatur

Sabine Laplane: *Frère Roger. Die Biografie. Aus dem Französischen von Kordula Witjes und Judith Blank*, 2018

1.3.7 Ökumenische Annäherungen

Bei den konkreten Annäherungen in der Ökumene geht es um die Sakramente im Allgemeinen (Kap. 1.3.7.1) und um die Taufe (Kap. 1.3.7.2) und die Eucharistie (Kap. 1.3.7.3) im Besonderen.

Während evangelische und katholische Kirchen mit ihren Auffassungen von einem allgemeinen und einem gemeinsamen Priestertum nicht so weit voneinander entfernt sind (Kap. 1.3.7.4), trennen sie bisher vor allem ihre Auffassungen von Ordination und Ämtern (Kap. 1.3.7.5). In jedem Fall sollte die Kirche Jesu Christi als Gemeinschaft von Kirchen aufgefasst werden (Kap. 1.3.7.6), wobei ihre sichtbare Einheit über einen Ehrenvorsitz des Papstes angestrebt werden könnte, wie das Studiendokument *Der Bischof von Rom* zeigt (Kap. 1.3.7.7).

1.3.7.1 Sakramente im Allgemeinen

Sakramentales Denken setzt voraus, dass Gott in der Welt durch bestimmte Menschen in bestimmten Situationen geschichtlich greifbar *handelt*. So hat er gemäß dem Alten Testament durch Mose die Israeliten aus der ägyptischen Sklaverei befreit und zu seinem besonderen Volk erwählt. Auch durch andere Propheten oder charismatische Gestalten („Richter“) und Könige (wie David und Salomo) hat er in besonderer Weise an seinem Volk gewirkt. Gemäß dem Neuen Testament hat er in einzigartiger Weise durch Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn, nicht nur am Volk Israel, sondern an der ganzen Menschheit gehandelt. In den Sakramenten setzt die Kirche das Handeln Gottes durch Jesus Christus beziehungsweise das Handeln Jesu selbst fort. Das geschieht, wenn ein Diakon oder Priester oder in Ausnahmefällen auch sonst ein Christ das Sakrament der Taufe spendet, wenn ein Priester die Beichte abnimmt, die Eucharistie feiert oder Kranke salbt, ein Bischof firmt oder weiht oder Eheleute einander das Ehesakrament spenden. Diese Sakramente sind in die Liturgie der Kirche, das heißt ihren Gottesdienst eingebettet. Bei ihrem gemeinschaftlichen Vollzug findet ein kommunikatives Geschehen zwischen dem Spender und dem Empfänger des Sakraments, letztlich aber, da Gott der eigentlich Handelnde ist und bleibt, zwischen Gott und Mensch statt. Als *Zeichen-* oder *Symbolhandlungen* verdeutlichen oder vermitteln sie eine religiöse Wirklichkeit, die traditionell Gnade oder Heil Gottes genannt wird.

Mag die Kirche auch im Heilsplan Gottes für die Menschheit insgesamt heilsnotwendig sein, für den einzelnen Menschen ist sie es nicht. Darum sind auch ihre Sakramente für den Einzelnen nicht heilsnotwendig, sondern, recht verstanden, grundsätzlich freiwillig. Auch wer nicht getauft ist, kann in den Himmel kommen, wie umgekehrt der Gläubige in der Taufe oder anderen Sakramenten keine „Garantie“ für den Himmel hät-

te, sollte man das ewige Heil verfehlen oder verlieren können. Da Gott alle Menschen zum himmlischen Leben berufen hat, dürfen Christen fest darauf vertrauen, dass auch alle Menschen, unabhängig davon, ob sie die Taufe oder andere kirchliche Sakramente empfangen haben, dieses Leben erlangen werden.

Sind die Sakramente auch keine unabdingbaren Mittel für das ewige Heil, so sind sie doch außergewöhnliche Mittel für das diesseitige Heil. Sie dürfen als durch die Kirche vermittelte *sichere Gnadenangebote* Gottes für *dieses* Leben angesehen werden. Durch ihren Empfang ist von Gott her „objektiv“ gewährleistet, dass Menschen die Erfahrung von Gnade machen können, dass sie also durch sie die vergebende und vergöttlichende Liebe Gottes, seine heilende und heiligende Gegenwart erfahren *können*. Ob und inwieweit sie durch den Empfang oder Mitvollzug der Sakramente diese Gnade *tatsächlich* erleben, hängt freilich „subjektiv“ von ihnen ab, nämlich von ihrer gläubigen Offenheit und Bereitschaft, Gott beziehungsweise Jesus Christus zu begegnen. Vermittelt durch sinnlich wahrnehmbare sakramentale Zeichen können Gläubige durch die Taufe oder infolge der Taufe ihre Gotteskindschaft, durch die Beichte die Vergebung ihrer Sünden oder durch die Eucharistie, die Gemeinschaft, ja Einheit mit Christus leibhaftig erfahren. Sakramente sind Feiern der kirchlichen Gemeinschaft, in denen Gläubigen, menschlich gesprochen, auf besonders intime Weise Gnadenerfahrung möglich ist. Da Gott jede irdische Gegebenheit als Mittel nutzen kann, um Menschen mit seiner Gnade zu beschenken und ihnen von seinem göttlichen Leben mitzuteilen, sind Sakramente zwar keineswegs die einzigen konkreten, von außen kommenden Gnadenangebote, die Gott Menschen im Laufe ihres Lebens macht, aber doch besonders intensive und sichere Gnadenmittel, durch die Gläubige vermittelt durch die Institution der Kirche die Liebe Gottes beziehungsweise Jesu Christi sinnlich-leibhaftig erfahren können.

Als Zeremoniell, das heißt als feierlicher, amtlicher Akt der Kirche, kann ein Sakrament in *bloßen Worten* bestehen. So erfolgt bei der Beichte die Absolution durch die Worte des Priesters:

„Gott, der barmherzige Vater, hat durch den Tod und die Auferstehung seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt und den Heiligen Geist gesandt zur Vergebung der Sünden. Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden. So spreche ich dich los von deinen Sünden. Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“

Auch beim Ehesakrament übermitteln einander die Brautleute die Gnade Christi, indem sie vor der Kirche ihren Ehewillen erklären und gegenseitig ihren Konsens mit den Worten ausdrücken: „Ich nehme dich zu meiner Frau/meinem Mann.“

Das unerlässliche Wort kann aber auch mit einer *liturgischen Geste* verbunden sein. So besteht der wesentliche Ritus bei allen drei Stufen des Weihesakraments – der Weihe zum Diakon, zum Priester und zum Bischof – darin, dass der Bischof die Hände auf das Haupt des zu Weihenden legt und im jeweiligen Weihegebet von Gott die Ausgießung des Heiligen Geistes und der besonderen Gnadengaben für den Dienst erfleht, zu dem der Kandidat geweiht wird.⁷⁵⁴

754 Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* (Weltkatechismus) [= KKK], 1573.

Schließlich kann das Sakrament in einem liturgischen Tun bestehen, das Wort und Geste durch Verwendung einer *stofflichen Wirklichkeit* noch mehr verdeutlicht. So gießt in der lateinischen Kirche der Taufspender dreimal Wasser über das Haupt des Täuflings, spricht die Worte: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, und salbt ihn mit dem heiligen Chrisam, einem vom Bischof geweihten wohlriechenden Öl. Bei der Firmung im lateinischen Ritus wird das Sakrament gespendet durch die Salbung mit Chrisam auf die Stirn unter Auflegen der Hand und durch die Worte: „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.“⁷⁵⁵ Bei der Eucharistiefeier werden in Brot und Wein durch die Einsetzungsworte Leib und Blut Christi vergegenwärtigt und bei der Kommunion die konsekrierten Gaben den Gläubigen zum Verzehr dargereicht. Auch das Sakrament der Krankensalbung, das der Heilung, Stärkung und Vorbereitung auf die letzte Reise dient, besteht hauptsächlich darin, dass Priester den Kranken schweigend die Hände auflegen, im Glauben der Kirche für sie beten und mit Chrisam salben.⁷⁵⁶

Schon sehr früh hat die Kirche bestimmte Vollzüge wie die Taufe oder die Eucharistie als *zentral* angesehen. Aber erst im 11. Jahrhundert hat sie ihre Grund- und Lebensvollzüge unter den allgemeinen Begriff des *Sakraments* gebracht und ihre Zahl auf *sieben* festgelegt. Vorher kannte man fünf oder zwölf, ja bis zu dreißig Sakramente.

Die abendländische Sakramentenlehre war stark von der *Zeichentheorie* des Augustinus beeinflusst.

Er unterschied zwischen Dingen, die *für sich* stehen, ohne etwas zu bezeichnen, und Dingen, die zugleich Zeichen *für anderes* sind. Neuplatonisch und biblisch inspiriert, sah er in allen Dingen und Ereignissen der sinnenhaften Welt Zeichen und *Abbilder* der höheren geistigen Wirklichkeit, die in Gott gründet, ohne jedoch ihr selbst einen Eigenwert zuzuerkennen. Innerhalb der Zeichen hob er von *natürlichen* Zeichen, die absichtslos auf eine Sache hinweisen (wie etwa Rauch auf Feuer), *gegebene* Zeichen ab (wie etwa ein bewusstes Nicken mit dem Kopf), unter denen das Wort für ihn höchsten Vorrang hatte. Von daher waren für ihn Sakramente heilige, wirksame Zeichen, die auf die göttliche Wirklichkeit der Gnade *hinwiesen* und diese zugleich *vergegenwärtigten*, „sichtbare Worte“, durch die Christus seine Gnade spendete. Zu den *biblisch begründeten* Sakramenten gehörten für ihn in erster Linie die *Taufe*, die den Einzelnen in die *Gemeinschaft der Gläubigen* eingliederte, und die *Eucharistie*, die immer wieder die Teilhabe an der sündenvergebenden und lebenspendenden *Gemeinschaft mit Christus* schenkte.

Im Mittelalter vertrat Thomas von Aquin die Idee einer *Instrumentalkausalität*: Die Sakramente waren für ihn *Werkzeuge* (Instrumentalursachen) in der Hand Gottes. *Gott selbst* war das *eigentliche Subjekt* des Gnadenhandelns, der *eigentlich Handelnde* beim Vollzug der Sakramente, die als leibhaftig-materielle Zeichen dem leibhaftigen Menschen entsprachen. Wie Augustinus unterschied Thomas an ihnen ein *hörbares* Element, das *Wort*, und ein *sichtbares* Element, das er *Ding* nannte. Aus diesen beiden Elementen waren sie für ihn, vom aristotelischen Hylemorphismus her gedacht⁷⁵⁷, wie aus *Form* und *Materie* zusammengesetzt, so dass das sakramentale Wort (etwa die Einsetzungsworte) und die sa-

755 KKK 1300.

756 Vgl. KKK 1519–1523.

757 Bd. 1, Kap. 1.1.2.

kramentale Materie (Brot und Wein) einander bedingten und eine *echte Einheit* bildeten. Diese Deutung gestattete es, die *Zeichenhandlung* als ein *Gesamtgeschehen* zu begreifen.

„Dass die Wirksamkeit des Sakraments nicht im persönlichen Glauben des Spenders oder des Empfängers, sondern im Handeln Gottes begründet liegt“, wurde in der Scholastik mit der Formel vom *opus operatum* zum Ausdruck gebracht: Die Sakramente wirken *ex opere operato* (kraft des vollzogenen Ritus) und nicht nur *ex opere operantis* (aus der Kraft des das Sakrament Vollziehenden).⁷⁵⁸ In den Sakramenten war nicht der Mensch, sondern Gott beziehungsweise Christus das *handelnde Subjekt*. Daher war schon vor dem subjektiven Glauben und der Offenheit der Menschen, die das Sakrament spendeten und empfingen, die Gnade Gottes verlässlich da. Damit war nicht gemeint, dass der Ritus aus sich wirkt, sondern dass in ihm das Handeln Christi und Gottes *am Werk* ist.

Nach scholastischer Auffassung verliehen die Sakramente der Taufe, Eucharistie und Priesterweihe einen *character indelebilis*, ein unauslöschliches Merkmal. Damit war eine Wirklichkeit gemeint, „welche den Sakramentsempfänger bleibend prägt, auch wenn dieser sich der Gnade verschließt oder diese durch die Sünde wieder verliert“⁷⁵⁹. In Anlehnung an Thomas von Aquin fasste das Konzil von Florenz (1438–1445) die *amtliche Sakramentenlehre* schlussendlich so zusammen:

„Es gibt sieben Sakramente des Neuen Bundes, nämlich Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Weihe und Ehe. [...] Alle diese Sakramente werden durch dreierlei vollzogen, nämlich durch die Dinge als Materie, die Worte als Form und die Person des Spenders [...]; wenn irgendetwas von diesen fehlt, kommt das Sakrament nicht zustande. Unter diesen Sakramenten sind drei, die Taufe, die Firmung und die Weihe, die der Seele eine unzerstörbare Prägung [*character indelebilis*] einprägen, das heißt ein geistliches Zeichen, das (sie) von den übrigen unterscheidet. Daher können sie an derselben Person nicht wiederholt werden. Die übrigen vier aber prägen keine Prägung ein und lassen eine Wiederholung zu.“⁷⁶⁰

Die *reformatorischen Einwände* gegen die scholastische Sakramententheologie sind dann vor dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Praxis zu verstehen:

„Die Vielzahl der Messen, oft, einander übertönend, gleichzeitig an zahlreichen Altären in ein und derselben Kirche, dazu noch oft ohne Gemeinde, nur durch einen Priester gefeiert, [...], die Verehrung des eucharistischen Brotes wie einer kostbaren Reliquie anstelle des gemeinsamen Mahlhaltens, magisch anmutende Berührungspraktiken, der Ablasshandel u. v. a. mehr ließen die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ‚ex opere operato‘ in einem anderen Licht erscheinen, als es bei ihrer Entstehung intendiert gewesen war. Priester, die hektisch Kreuzzeichen über Brot und Wein schlugen, als ob darin die Konsekration bestünde, verstärkten den [...] Eindruck, das verkündigende Wort sei abgewertet, aus dem Sakrament, das einmal ‚sichtbares Wort‘ (Augustinus) gewesen, sei ein bloßes rituelles Werk geworden.“⁷⁶¹

758 Nocke 202.

759 Ebd.

760 DH 1310–1313.

761 Nocke 205.

Dagegen pochten die Reformatoren darauf, dass die im Glauben angenommene Gnade Gottes und der Stiftungswille Christi, wie er in der Schrift bezeugt ist, entscheidend sei. Dies führte „zu einer gewissen Skepsis gegenüber dem (in der Bibel nicht vorkommenden) Allgemeinbegriff ‚Sakrament‘ und zur Beschränkung der Zahl der Sakramente auf drei bzw. zwei: Taufe, Eucharistie und Buße“⁷⁶². Besonders scharf kritisierten die Reformatoren die Formel *ex opere operato*, die für sie eine Sakramentenautomatik ausdrückte: „Ohne Christus, ohne Glauben, ohne innere Beteiligung des Herzens solle der bloß äußerliche Vollzug des Ritus die Gnade bewirken.“⁷⁶³ Demgegenüber stellten sie die Bedeutung des *persönlichen Glaubens* heraus.

In ihrer Antwort auf die Reformation verwarf wiederum das Konzil von Trient (1545–1563) einzelne reformatorische Positionen. Es bekräftigte die Siebenzahl der Sakramente, die alle von Jesus Christus eingesetzt seien.⁷⁶⁴ Wenn auch nicht untereinander gleich, seien die Sakramente zum Heil notwendig.⁷⁶⁵ Durch sie werde die Gnade, „soweit es an Gott liegt“, nicht manchmal und manchen, sondern „immer und allen“ geschenkt.⁷⁶⁶ Ausdrücklich verteidigte das Konzil die Lehre vom *opus operatum* bei allen Sakramenten und vom *character indelebilis* bei Taufe, Firmung und Weihe.⁷⁶⁷

Eine Gegenüberstellung der Formeln *ex opere operato* (durch die vollzogene Handlung) und *sola fides* (bloßer Glaube), die diese konfessionelle Kontroverse auf den Punkt zu bringen scheint, griffe jedoch zu kurz.⁷⁶⁸ Denn, während die reformatorische Seite auf den *Empfang* des Sakraments blickte, schaute die katholische auf die *Spendung* des Sakraments. Während erstere im *ex opere operato* die Bejahung einer automatischen Heilswirkung der Sakramente sah, sah umgekehrt letztere in der reformatorischen Verneinung des *ex opere operato* eine Bestreitung der Wirksamkeit der Sakramente überhaupt. Auch für sie war jedoch für den Empfang der Sakramente zum Heil die *gläubige Annahme* erforderlich. Durch die Überzeugung, bei den Sakramenten sei Christus der eigentlich Handelnde, war im Grunde eine Werkgerechtigkeit ausgeschlossen. Umgekehrt kamen auch für die reformatorische Seite die Sakramente aufgrund der *Stiftung Christi* zustande, *unabhängig* von der *Würdigkeit* des Spenders und des Empfängers. Sie wurden aber nur im Glauben heilswirksam. Berücksichtigt man, dass die Verwerfungssätze sowohl der Reformatoren als auch des Konzils von Trient zum großen Teil an der jeweiligen Gegenposition vorbeigingen, scheint zumindest von daher einer *Annäherung* bei den *Sakramenten* grundsätzlich nichts im Wege zu stehen.

Im 20. Jahrhundert kam es schließlich in der katholischen Kirche zu einer Neubesinnung bezüglich der Sakramente. Die *liturgische Bewegung* entdeckte den grundsätzlichen *Gemeinschaftscharakter* und die wesentliche *Zeichenhaftigkeit* des Sakraments wieder. Sie versuchte, die Kluft zwischen Priester und Gemeinde in der Liturgie zu überwinden. Das Zweite Vatikanische Konzil griff diese Anliegen in der *Liturgiekonstitution* auf.⁷⁶⁹ Das sa-

762 Ebd.

763 Ebd.

764 DH 1601.

765 DH 1603f.

766 DH 1607.

767 DH 1608f.

768 Vgl. Lehmann/Pannenberg 1, 82.

769 SC 21.

kramentale Zeichen wurde als eine *dynamische Handlung* verstanden. Statt beim Begriff der Gnade setzte man beim Begriff des *Symbols* an. Nach Otto Semmelroth (1912–1973) teilte die Kirche nicht nur Sakramente aus, sondern war selbst Sakrament, wirksames Zeichen der Gnade Gottes. Im Zuge dessen nannte man Christus *Ursakrament*, die Kirche *Grundsakrament* und die sieben Einzelsakramente *Selbstvollzüge* der Kirche. So entstand ein *analoger* Sakramentsbegriff. Auch führte der ökumenische Dialog auf katholischer Seite dazu, eine *Theologie des Wortes* zu erarbeiten und über das *Verhältnis* von Wort und Sakrament neu nachzudenken.

Auch wenn der irdische Jesus streng genommen nur das Sakrament der Eucharistie gestiftet hat⁷⁷⁰, lassen sich auch die anderen Sakramente auf Auftragsworte Jesu zurückführen oder mit seinen Worten verbinden: die Taufe mit dem *nachösterlichen Taufbefehl*⁷⁷¹; das Sakrament der Versöhnung mit dem Wort vom *Binden und Lösen* und vom *Sündenerlassen*⁷⁷²; das Sakrament der Ehe mit dem Wort „Was aber Gott *verbunden* hat, das darf der Mensch *nicht trennen*“⁷⁷³; die Krankensalbung mit dem Auftrag, *Kranke zu heilen*⁷⁷⁴, und das Weihesakrament mit dem *Verkündigungsauftrag* an die Zwölf.⁷⁷⁵

Wie das aristotelisch geprägte Ursachendenken im Mittelalter, hat heute das *Symboldenken* eine Schlüsselfunktion in der Sakramententheologie. Der Mensch drückt sich als leib-seelisches Wesen in *leiblichen Symbolen* aus: Im Lachen *bringt* er seine Freude, im Weinen seine Trauer, in der geballten Faust seinen Zorn *leibhaftig zum Ausdruck*. „Im Zugehen auf den anderen, in Händedruck, Umarmung und Kuss *geschieht Zuwendung*.“⁷⁷⁶ Zum realisierenden Ausdruck können außer dem eigenen Leib auch *Dinge* werden. So kann ein Geschenk, ein Ring oder eine Einladung zum Essen *Symbol* der *Zuwendung* sein. In solchen Symbolen wird Zuwendung nicht nur signalisiert, sondern auch *realisiert*, nicht nur erkannt, sondern auch *erfahren*. Während bei einem *Vertretungssymbol* oder *informierenden Zeichen*, etwa einem Verkehrszeichen, die Sache unabhängig vom Zeichen, das auf sie verweist, existiert, wird in einem *Realsymbol* oder *realisierenden Zeichen* über einen Sachverhalt nicht nur informiert, sondern wird dieser *im Vollzug* des Zeichens *realisiert*: „Mit einem Handschlag wird ein Versprechen besiegelt, durch eine Unterschrift wird ein Vertrag geschlossen, in Umarmung und Kuss vollzieht sich Liebe.“⁷⁷⁷ Im Unterschied zur *juridischen* Ebene, auf der das realisierende Zeichen (zum Beispiel die Unterzeichnung eines Vertrags oder die Überreichung einer Urkunde) die damit angezeigte Wirklichkeit überhaupt *erst entstehen lässt*, verhält sich das auf der Ebene des *Personalen*, die für das Sakramentenverständnis bedeutsam ist, anders. Hier muss, wie etwa beim versöhnenden Handschlag oder der liebenden Umarmung, die angezeigte Wirklichkeit schon *vor* dem Vollzug des Zeichens gegeben sein, „damit sie

770 Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19–20; 1 Kor 11,24f.

771 Mt 28,19.

772 Mt 16,19; Joh 20,22f.

773 Mt 19,6.

774 Lk 10,9; vgl. Mk 6,12f.

775 Mk 3,14; vgl. Lk 10,16.

776 Nocke 211 (H. d. V.).

777 Ebd.

sich vollziehen und im Vollzug wachsen, sich intensivieren und stärkere Verbindlichkeit schaffen kann⁷⁷⁸.

In diesem *personalen* Sinn lassen sich Sakramente als *Realsymbole* deuten. In ihnen drückt sich Gottes Liebe zum Menschen, die vorher schon gegeben ist, leiblich aus. So besitzen etwa bei der Taufe die Getauften bereits vor dem Empfang des Sakraments die Grundgnade, *Kinder Gottes* zu sein, können aber durch den Empfang und in der Folge des Sakraments noch mehr in dieser Gnade wachsen. In der Feier der Eucharistie wird die *Gemeinschaft* mit Christus und untereinander „sowohl dargestellt als auch vollzogen, vertieft und erneuert“⁷⁷⁹. Sie ist vorher schon vorhanden, wird aber durch die Feier noch mehr realisiert.

In seinem Aufsatz *Zur Theologie des Symbols* hat Karl Rahner (1904–1984) den Symbolbegriff zunächst ontologisch bestimmt, um ihn dann über die Trinitätstheologie, Christologie und Ekklesiologie bis zur *Sakramentenlehre* zu entfalten. Für ihn ist das eigentliche Symbol (Realsymbol) der „Selbstvollzug eines Seienden im anderen“⁷⁸⁰. Schon *innertrinitarisch* ist der *Logos* das Wort, das Abbild, kurz: das *Symbol* des Vaters. Der *menschgewordene* Logos ist dann das absolute *Symbol Gottes in der Welt*. Die Kirche wiederum, in der der Logos gegenwärtig bleibt, setzt *seine Symbolfunktion* in der Welt fort. Schließlich konkretisieren und aktualisieren die *Sakramente* die Symbolwirklichkeit der Kirche auf das *Leben des Einzelnen* hin. Im Symbolbegriff werden so die beiden scholastischen Grundbegriffe des *Zeichens* und der *Ursache* sachlich miteinander verbunden: Das Sakrament ist Ursache der Gnade, insofern es ihr Zeichen ist; es *bewirkt* das, was es *anzeigt*. Die Gnade Gottes macht sich „in den Sakramenten wirksam gegenwärtig, indem sie ihren Ausdruck, ihre raumzeitlich geschichtliche Greifbarkeit, eben ihr Symbol“ selbst schafft.⁷⁸¹

Was in der *katholischen Lehrtradition* über das *Wesen des Sakraments* gesagt wird, nämlich das zu bewirken, was es bezeichnet, wird in der *Bibel* vom *Wort* ausgesagt, sowohl vom Wort Gottes als auch von den menschlichen Worten, in denen sich das Wort Gottes zur Sprache bringt. Es erschafft, es stiftet Beziehung und Bund, es trifft Menschen, verändert sie, überwältigt sie, es verändert die Wirklichkeit.⁷⁸² Auch das Verkündigen des Evangeliums ist mehr als nur das Überbringen einer Nachricht. Das verkündete Wort *schafft eine neue Wirklichkeit*. Im Wort wird das, wovon es spricht, präsent.

Das ist allerdings kein Grund, „die Wirksamkeit des Wortes gegen die Wirksamkeit des Sakraments auszuspielen“⁷⁸³. Wenn Paulus zum Beispiel schreibt: „Sooft ihr von diesem Brot esst und aus diesem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn“⁷⁸⁴, dann ist die Zeichenhandlung *selbst* Verkündigung. Nicht nur das Wort, auch das Sakrament ist Verkündigung, besser *Bezeugung*, die die bezeugte Wirklichkeit gegenwärtig macht und in Kraft setzt. Gott *spricht* sowohl in der Zeichen- als auch in der Wortsprache Jesu, in

778 Ebd.

779 Ebd.

780 Rahner 435.

781 Ebd. 448.

782 Z. B. Jes 55,10f.

783 Nocke 213.

784 1 Kor 11,26.

seinen Gesten, dem Verteilen des Brotes oder der heilenden Berührung ebenso wie in seinem die Menschen verwandelnden Wort.⁷⁸⁵

Die *konfessionellen Einseitigkeiten* der Neuzeit, nämlich die Betonung des Wortes auf evangelischer und die Betonung der Sakramente auf katholischer Seite, suchte man in der katholischen Kirche vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil zu überwinden. So kennt die *Liturgiekonstitution* verschiedene Weisen der *Gegenwart Jesu* in seiner Kirche: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, sodass, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“⁷⁸⁶ Die *Konstitution über die Offenbarung* prägt die Formel „vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi“, nennt Gottes Wort „Gottes Kraft zum Heil“, spricht von der „Gewalt und Kraft“, die im Worte Gottes anwesend ist, und fordert eine „gesteigerte Verehrung des Wortes Gottes“.⁷⁸⁷

„Ähnlich wie zwischen Realsymbolen und Vertretungssymbolen, realisierendem und informierendem Zeichen lassen sich auch beim Wort eine informierende und eine realisierende Funktion unterscheiden.“⁷⁸⁸ Die *informierende Rede* unterrichtet über einen Sachverhalt, der auch unabhängig von ihr existiert. Die *realisierende (performative) Rede* hingegen, wie zum Beispiel eine Liebeserklärung oder die Verkündigung eines Urteils, *stiftet Realität*, macht das Ausgesagte wirklich. Auf der Ebene des Rechts werden Worte rechtskräftig, auf der Ebene der persönlichen Kommunikation stiften oder verändern Worte persönliche Beziehungen oder Menschen, wenn zum Beispiel jemand seinen Dank oder sein Vertrauen ausspricht, um Entschuldigung bittet, Verzeihung gewährt oder seine Freundschaft zusagt. In diesem Sinne lässt sich das Sakrament als *Wirklichkeit schaffendes Wort* verstehen, das sowohl persönlich trifft, innerlich verwandelt und Beziehung stiftet als auch rechtlich wirksam ist (etwa bei der Taufe als Aufnahme in die Kirche oder bei der Ordination zu einem Amt).

In den Sakramenten spiegelt sich ein *positives Verhältnis* des christlichen Glaubens zur *materiellen Welt* und zur *Leiblichkeit* des Menschen: „Die Welt und in ihr der leibhaftige Mensch sind Gottes Schöpfung, zur Vollendung bestimmt, in den Erlösungsprozess einbezogen.“⁷⁸⁹ Als *Zeichen erlöster Welt* sind Sakramente daher „Ausdruck des Schöpfungsglaubens und der Vollendungshoffnung“, die die Richtung anzeigen, „in der Erlösung und Vollendung zu suchen sind“.⁷⁹⁰

Das Ursakrament ist *Jesus Christus*. Er ist das Realsymbol schlechthin, die *Verleiblichung Gottes* in unsere Welt hinein. An ihm, an seinem Leben, seinen Worten, seinem Wirken und seinem Geschick kann man erkennen, wie Gott am Menschen handelt und wer Gott ist. In ihm selbst und durch ihn realisiert Gott aber auch seine Geschichte mit den Menschen.

Vom Ursakrament Jesus Christus her kann auch die *Kirche*, insofern sie „in Christus gleichsam das Sakrament und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für

785 Joh 6,11; / Joh 9,6; / Joh 3,34; 15,3.

786 SC 7.

787 DV 21; / 17; / 21; / 26.

788 Nocke 214.

789 Ebd. 218f.

790 Ebd. 219.

die Einheit der ganzen Menschheit“ ist, Grundsakrament genannt werden.⁷⁹¹ Zu ihr gehören wiederum die einzelnen Sakramente, die *Feiern* der Kirche sind. So wird vor allem in der Eucharistie und durch sie die Kirche das, was sie sein soll: „Zusammenkunft, dankende, geschwisterlich miteinander teilende Erinnerungs- und Hoffnungsgemeinde“⁷⁹². Dies wird nicht nur dargestellt, sondern auch realisiert.

Die Sakramente sind in den biblisch bezeugten *Zeichenhandlungen Jesu* grundgelegt. „In ihnen setzt sich das lebhaftig-zeichenhafte Heilshandeln Jesu fort.“⁷⁹³ Wie bei der Kirche wird man auch ihre „Einsetzung“ oder „Gründung“ nicht als direkte, historisch greifbare Stiftungsakte Jesu verstehen dürfen, „sondern als geschichtliche Entwicklungen (Entstehen von Gemeinden, welche taufen, das Abendmahl feiern usw.), in denen gläubige Interpretation das Wirken des erhöhten, im Heiligen Geist in seiner Gemeinde präsenten Christus erkennt“⁷⁹⁴. Wie die Kirche haben sie ihre Herkunft von Gott in Jesus Christus durch den Heiligen Geist und beziehen darum ihre Kraft nicht aus dem menschlichen Werk, sondern aus *Gottes Handeln in Christus*. Dieser ist *verlässlich gegenwärtig*, wo das Sakrament gefeiert wird. Im Unterschied zu anderen Feiern sind Sakramente jene Feiern der Kirche, welche die Kirche mit Blick auf Jesus Christus und das Zeugnis des Neuen Testaments als ihre *zentralen liturgischen Vollzüge* erkennt und mit denen sie sich offiziell identifiziert. Das schließt freilich „ein Bedeutungsgefälle zwischen (den in der Bibel weitaus am stärksten bezeugten Sakramenten) Taufe und Eucharistie einerseits und den übrigen Sakramenten andererseits“ nicht aus.⁷⁹⁵

Was die ökumenische Annäherung beim Sakramentenverständnis im Allgemeinen angeht, stellt die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen in ihrer Studie über *Die Kirche (Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision)* 2013 fest, dass sich verschiedene christliche Traditionen bislang nicht darüber einig sind, „ob die Taufe, die Eucharistie und andere Riten als ‚Sakramente‘ oder als ‚Anordnungen‘ bezeichnet werden sollen. Das Wort ‚Sakrament‘ (mit dem das griechische ‚mysterion‘ übersetzt wird) weist darauf hin, dass beim Vollzug dieses Ritus Gottes Erlösungswerk vermittelt wird, während mit dem Begriff ‚Anordnung‘ betont wird, dass das Durchführen des Ritus ein Akt des Gehorsams gegenüber Christi Wort und Beispiel ist“ (44).

„Die meisten Traditionen bekräftigen jedoch – unabhängig davon, ob sie dem Begriff ‚Sakrament‘ oder den Begriff ‚Anordnung‘ verwenden –, dass dieses Ereignis sowohl ‚instrumental‘ (in dem Sinne, dass Gott es nutzt, um eine neue Wirklichkeit zu schaffen) wie auch ‚expressiv‘ (im Hinblick auf eine bereits existierende Wirklichkeit) sind“ (44).

Während einige Traditionen eher den *instrumentalen* Aspekt betonen, heben andere stärker die *expressive* Dimension hervor.

791 LG 1; vgl. SC 5; 26; GS 42; 45; AG 1; 5.

792 Nocke 220.

793 Ebd. 221.

794 Ebd. (vgl. LG 48).

795 Ebd. 224.

Literatur

- Karl Rahner: *Zur Theologie des Symbols*, in: Sämtliche Werke. Bd. 18, 423–457.
- Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen: *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen* [kurz Lima-Erklärung], 1982.
- Karl Lehmann/Wolfhart Pannenberg (Hg.): *Lehrverurteilungen—Kirchen trennend? 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg—Göttingen 1986, 77–88: Allgemeine Sakramentenlehre.
- Katechismus der Katholischen Kirche* (Weltkatechismus) [= KKK], 1993.
- Franz-Josef Nocke: *Allgemeine Sakramentenlehre*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 188–225.
- Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen: *Wesen und Auftrag der Kirche: Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Darstellung*, 2005.
- Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen: *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*, 2013.

1.3.7.2 Taufe

Bis zur Konstantinischen Wende im Jahr 313 existierte die Kirche in kleinen Gemeinden in der Diaspora und verstand sich als vom Geist Gottes geprägte endzeitliche Hoffnungsgemeinschaft. Christen erfuhren die Taufe als eine anspruchsvolle *Lebenswende*, auf die sie sich in einer dreijährigen Katechumenatszeit vorbereiteten. Für sie bedeutete Taufe vor allem „Abwendung vom Alten“ und „Übergang“ in die neue Gemeinschaft derer, die sich auf das Leben der kommenden Welt eingelassen hatten.⁷⁹⁶

Nach der Konstantinischen Wende und nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im Jahr 391 änderte sich mit dem Verhältnis der Kirche zur Gesamtgesellschaft auch das Taufverständnis. Taufe bedeutete nun von Paulus her vor allem *Teilhabe* am Sterben und Auferstehen Jesu Christi. Die Getauften sollten in das Christusgeheimnis und in die Gemeinschaft mit Christus hineinwachsen.

Im Blick auf die Geschichte zeigt sich dann eine eigenartige Diskrepanz:

„In allen Jahrhunderten geht die Tauftheologie, bei allem Wechsel der Akzente, durchweg vom Modell der Taufe eines mündigen Menschen aus: Taufe ist das Sakrament des Glaubens, Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums, Zeichen der Umkehr, Ablegung des alten und Anziehen des neuen Menschen, Erfahrung des Sterbens und Auferstehens mit Jesus Christus, Verpflichtung zu christlicher Lebenspraxis usw. Seit über tausend Jahren ist aber, zumindest im europäischen Kulturkreis, die Säuglingstaufe die weitaus vorherrschende kirchliche Praxis. Der theologische Modellfall scheint der statistische Ausnahmefall zu sein.“⁷⁹⁷

⁷⁹⁶ Nocke 241.

⁷⁹⁷ Ebd. 249.

Im Grunde handelt es sich bei der Taufe *erwachsener Menschen* am Ende eines Initiationsprozesses und bei der Taufe von *unmündigen Kindern* gläubiger Eltern um *zwei verschiedene Ausformungen* des einen Sakraments der Taufe. Als Erwachsenentaufe bewirkt sie die *Eingliederung* in die christliche Kirche, wobei sich alles andere daraus ergibt: „In der solidarischen Gemeinschaft der Gemeinde erfahren die Getauften die Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus, die Dynamik seines Geistes. Getragen vom Glauben, Hoffen und Lieben der anderen erfahren sie das Geschenk, glauben, hoffen und lieben zu können, die Vergebung der Sünden, die Loslösung aus erbsündiger Verstrickung. So sollte es wenigstens sein.“⁷⁹⁸ Zur gültigen christlichen Taufe als dem ersten und grundlegenden Sakrament gehört zum einen die *Wasserhandlung*, die ursprünglich im Eintauchen in (fließendes) Wasser (Immersionstaufe) bestand, heute jedoch oft durch das Übergießen mit Wasser (Infusionstaufe) vollzogen wird. Zu ihr gehört zum anderen die Deutung dieser Handlung durch die *Taufformel*. Diese verweist aber nicht unmittelbar auf die Kirche, sondern auf den Namen Jesu beziehungsweise, in der heutigen, entfalteten Form, auf den Namen des dreifaltigen Gottes („Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“). Von daher bedeutet Taufe Übereignung an Jesus Christus und Leben in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes. Durch die Erwachsenentaufe wird der Gläubige in die Kirche eingegliedert, übereignet sich Jesus Christus und führt bewusst ein Leben mit Gott.

Bei der Kindertaufe wird, wie bei der Erwachsenentaufe, der Täufling in die Kirche aufgenommen. Zumindest von Seiten der Kirche entsteht infolge des „unverlierbaren Charakters“ eine bleibende Zugehörigkeit. Wie bei der Erwachsenentaufe kann auch bei der Kindertaufe „vom Hineinwachsen in den Lebensweg Jesu Christi, von der Gabe des Geistes und damit von einer Gegenmacht gegen die in der Menschheit herrschende Macht der Sünde gesprochen werden“⁷⁹⁹. Freilich kann das tatsächlich nur in dem Maße behauptet werden, in dem das *Zeichen* der Taufe in der Praxis des Lebens *realisiert* wird. Im Unterschied zur Erwachsenentaufe sind nicht Taufender und Täufling, sondern Taufender und Eltern Dialogpartner beim Taufgeschehen. Das Kind ist nur der Bezugspunkt des Dialogs. Im Unterschied zur Erwachsenentaufe ist die Kindertaufe auch kein „vom Täufer bewusst vollzogenes Zeichen der Umkehr und der Glaubensantwort auf das Evangelium“⁸⁰⁰. Es ist streng genommen kein „Sakrament des Glaubens“, sondern ein „Sakrament des Anfangs“, weshalb die damit einhergehende Verpflichtung auch nicht vom unmündigen Täufling, sondern von den gläubigen Eltern und Paten übernommen wird. „Die Kindertaufe kann [und darf] nicht als Selbstverpflichtung verstanden werden“⁸⁰¹.

In allen christlichen Kirchen gilt die Taufe als *zentrales Heilszeichen*. Da das eigentlich Heilsnotwendige nicht ihr formaler Akt, sondern die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott ist, versteht sich von der Tauftheologie selbst her, dass es Heil auch ohne Taufe und außerhalb der Kirche gibt. Entscheidend für die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, der ein Gott der Liebe ist, ist die Praxis der Nächstenliebe, die von jedem Menschen geübt werden kann. Von daher „haben das Sakrament und die Kirchengliedschaft nur

798 Ebd. 250.

799 Ebd. 256.

800 Ebd.

801 Ebd. 257.

eine vermittelnde Funktion“, nicht eine das Heil überhaupt erst verursachende Funktion.⁸⁰²

Die katholische Kirche hat ihre frühere Praxis aufgegeben, in einer nichtkatholischen Kirche getaufte Konvertiten vorsorglich „bedingungsweise“ zu taufen. Sie geht von der Gültigkeit der in einer anderen christlichen Kirche vollzogenen Taufe aus. Damit ist nicht nur im Sinn der Ökumene ein weiterer Inhalt des gemeinsamen Glaubens unter Christen gefunden. Vielmehr bedeutet die Taufe anerkennen, „eine schon gegebene Einheit feststellen, die allen Bemühungen um gegenseitiges Verstehen, um Übereinstimmung in der Lehre und um gemeinsames Handeln vorausliegt“⁸⁰³. Die Taufe bewirkt die *Zusammengehörigkeit* mit *allen* Getauften.

Die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen veröffentlichte Studie über *Die Kirche (Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision)*, die sich auf die Lima-Erklärung und die Reaktionen darauf bezieht, fasst die zunehmende Konvergenz zwischen den Kirchen in ihrem Verständnis der Taufe so zusammen:

„Durch die Taufe mit Wasser im Namen des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, werden Christen in der Kirche jeder Zeit und jeden Ortes mit Christus und miteinander vereint. Die Taufe ist die Einführung in das neue Leben in Christus und die Feier dieses neuen Lebens sowie der Teilnahme an Christi Taufe, Leben, Tod und Auferstehung (vgl. Mt 3,13–17; Röm 6,3–5). Durch ‚das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung im Heiligen Geist‘ (Tit 3,5) werden die Gläubigen dem Leib Christi einverleibt und befähigt, am Reich Gottes und am Leben der kommenden Welt teilzuhaben (vgl. Eph 2,6). Die Taufe umfasst Sündenbekenntnis, Bekehrung des Herzens, Vergebung, Reinigung und Heiligung; sie weiht die Gläubigen zu Angehörigen des ‚ausgewählten Geschlechts, der königlichen Priesterschaft, des heiligen Volkes‘ (1 Petr 2,9). Die Taufe ist somit ein grundlegendes Band der Einheit“ (41).

Sowohl bei der Gläubigen- als auch bei der Säuglingstaufe hatte die Lima-Erklärung (1982) die Bedeutung des *Glaubens* hervorgehoben:

„Die Gläubigen- wie auch die Säuglingstaufe findet in der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens statt. Wenn jemand, der für sich selbst antworten kann, getauft wird, bildet das persönliche Glaubensbekenntnis einen integralen Bestandteil des Taufgottesdienstes. Wenn ein Säugling getauft wird, wird die persönliche Antwort zu einem späteren Zeitpunkt gegeben werden. In beiden Fällen wird die getaufte Person im Verständnis des Glaubens wachsen müssen“ (12).

Das Dokument hatte klargemacht, dass die Taufe eine unwiederholbare Handlung ist und jegliche Praxis, die als Wieder-Taufe ausgelegt werden könnte, zu vermeiden ist (13). Es hatte festgestellt, dass die Kirchen zunehmend die Taufe anderer Kirchen als die eine Taufe in Christus anerkennen, und eingeladen, wo immer möglich, die gegenseitige

802 Ebd. 254.

803 Ebd. 253.

Anerkennung ausdrücklich zu erklären (15). Es hatte empfohlen, die Taufe „während eines öffentlichen Gottesdienstes“ zu vollziehen, „sodass die Glieder der Gemeinde an ihre eigene Taufe erinnert werden“ (23).

Die Erklärung hatte die Kirchen ermahnt, das Potential, das in der Einheit der Taufe gegeben ist, zu realisieren, damit ihre Einheit nach außen sichtbar und ihr Zeugnis in der Welt glaubwürdig wird:

„Wenn die Einheit der Taufe in einer, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche realisiert wird, kann ein echtes christliches Zeugnis abgelegt werden für die heilende und versöhnende Liebe Gottes. Daher ist unsere eine Taufe in Christus ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren“ (6).

Literatur

Franz-Josef Nocke: *Spezielle Sakramentenlehre*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 226–376.

1.3.7.3 Eucharistie

Um 100 n. Chr. wurde der Ausdruck „Eucharistie“, der sowohl „Wohltat“ als auch „dankende Antwort auf die Wohltat“ bedeuten kann, zur festen Bezeichnung der *gemeinsamen Mahlfeier* unter Christen. Christlicher Gottesdienst bestand vor allem im *dankenden Annehmen* des von oben geschenkten Heils. Dadurch wurde jedoch der andere biblische Akzent des Brotbrechens, des Zusammenkommens und der *Koinonia*, das heißt der Gemeinschaft (untereinander) durch Teilhabe (am Leib Christi), nicht abgeschwächt. Das bezeugt zum Beispiel die zu Beginn des 2. Jahrhunderts in Syrien entstandene *Zwölf-Apostel-Lehre (Didache)*, die Christen zur Feier mit den Worten aufforderte: „An jedem Herrentag versammelt euch, brecht das Brot, sagt Dank und bekennt eure Übertretungen, damit euer Opfer rein sei!“⁸⁰⁴

Mit der Konstantinischen Wende wandelte sich die gesellschaftliche Bedeutung und die liturgische Gestalt der Eucharistie. Die staatliche Anerkennung und das zahlenmäßige Anwachsen der Kirche machten die Eucharistiefeier zum *öffentlichen Kult*. Die jetzt als liturgischer Raum benutzte kaiserliche Basilika prägte den Stil der Feier: Der Bischof wurde „durch Thronsitze, Kleidung, Insignien und byzantinisches Hofzeremoniell hervorgehoben“ und das Zentrum der Feier verlagerte sich „von der Tischgemeinschaft zum heiligen Geschehen um Altar und Bischofssitz“.⁸⁰⁵ Die Gläubigen wohnten dem durch die Liturgie dargestellten Heilsgeheimnis nun mehr durch Schauen bei. Im Zuge dessen entfalteten die griechischen Kirchenväter den Begriff der *Anamnesis* weiter. Eucharistie war für sie vergegenwärtigende Erinnerung. In ihr wurde die ganze Geschichte Jesu von seiner Menschwerdung bis zu Kreuzestod, Auferstehung und Himmelfahrt, und mit ihr

804 Nocke 284.

805 Ebd.

das Subjekt dieser Geschichte, Jesus Christus als Handelnder (*Aktualpräsenz*), gegenwärtig. Er wurde aber auch als Opfergabe in seinem Leib und Blut gegenwärtig, wodurch sich die Aktualpräsenz seiner Heilstat zur *Realpräsenz* seines Leibes und Blutes ausweitete.

Unter den lateinischen Kirchenvätern ging es Ambrosius von Mailand (339–397) bei der Eucharistiefeier besonders um die *Verwandlung* der *Gaben* von Brot und Wein, die durch die Einsetzungsworte zu Leib und Blut Christi werden. Dagegen hob Augustinus (354–430) auf die *Verwandlung* der *Gläubigen* in den Leib Christi, auf die Realisierung der kirchlichen Gemeinschaft durch die Eucharistie ab.

Im Mittelalter konzentrierte sich innerhalb der Liturgie die Aufmerksamkeit auf den Augenblick der *Wandlung*, die seit dem 13. Jahrhundert durch das Erheben der Hostie und des Kelches, durch Kniebeuge und Wandlungsläuten hervorgehoben wurde. Seit dem 11. Jahrhundert verwendete man statt des zu brechenden Brotes vorgefertigte Hostienscheiben. Bald hörte man auf, den Laien zur Kommunion den Kelch zu reichen. Der Mahlcharakter geriet in den Hintergrund und die sakramentale Kommunion wurde zum Ausnahmefall. Die Kommunikation mit Christus geschah durch verehrendes Anschauen. Auch entbrannte ein Streit (erster und zweiter Abendmahlsstreit), ob die Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi *dinglich-realistisch* oder *bildhaft-symbolisch* zu verstehen sei. In einer mehrere Jahrhunderte andauernden Pendelbewegung schwankte man hinsichtlich der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen einer massiv dinglichen und einer spiritualistischen Interpretation, zwischen extremem (sensualistischem) Realismus⁸⁰⁶ und extremem Symbolismus (*nur* Symbol). Kirchenamtlich nahm das IV. Laterankonzil (1215) die *Transsubstantiationslehre* auf, der zufolge sich durch die Konsekration Brot und Wein wesentlich (der Substanz nach) in Leib und Blut Jesu verwandeln, während deren Akzidentien (wahrnehmbaren Eigenschaften) gleich bleiben.⁸⁰⁷ Gemessen an der Schrift und der Patristik verengte sich der Blick vom eucharistischen Mahlgeschehen auf die Verwandlung der Gaben von Brot und Wein, womit sich auch der Opfergedanke vom Mahlgedanken löste.

Den Reformatoren ging es um das biblische Herrenmahl und die Wiederherstellung des Mahlcharakters. Sie stellten das von Christus gestiftete *Abendmahl* der römischen Messe gegenüber und verurteilten scharf den Messopfergedanken. Die Wiederholung des Kreuzesopfers widerspreche dem im Hebräerbrieft betonten „ein für allemal“⁸⁰⁸, die Darbringung des Messopfers sei Ausdruck einer Werkgerechtigkeit, die die Tat Jesu hinfällig machen würde. Im Entzug des Laienkelchs sahen sie einen eindeutigen Verstoß gegen die Anordnung Christi „Trinkt alle daraus!“⁸⁰⁹. Einig war man sich in der Ablehnung der Transsubstantiationslehre, auch wenn sich an der Frage der Realpräsenz die verschiedenen Gruppierungen innerhalb der Reformation schieden.

Das Konzil von Trient (1545–1563) antwortete auf die spätmittelalterlichen magischen Praktiken mit einer Reform der Liturgie und auf die reformatorische Kritik mit Verteidigung und Differenzierung der überkommenen Lehre. Es verteidigte die Lehre von der

806 Vgl. DH 690.

807 DH 802.

808 Hebr 7,27; 9,12; 10,10.

809 Mt 26,27.

Realpräsenz: Im Sakrament der heiligsten Eucharistie sei „wahrhaft, wirklich und substanzhaft der Leib und das Blut zusammen mit der Seele und Gottheit unseres Herrn Jesus Christus und daher der ganze Christus enthalten“⁸¹⁰. In dem Zusammenhang bestätigte es auch die Lehre von der „Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut“ Christi und benutzte dazu den Begriff der *Transsubstantiation*.⁸¹¹ Auch verteidigte es den *Opfercharakter*, indem es betonte, dass in der Messe Gott „ein wahres und eigentliches Opfer“ dargebracht werde und das Messopfer „ein Sühnopfer“, nicht lediglich ein Lob- und Dankopfer sei.⁸¹² Schließlich bekräftigte es in der Frage des Laienkelchs die Konkomitanzlehre, der gemäß in jedem der Elemente, sowohl im Brot als auch im Wein, „der ganze und unversehrte Christus“ gegenwärtig sei und empfangen werde.⁸¹³

Im 20. Jahrhundert setzte sich Papst Pius X dann für die *häufigere Kommunion* ein, „wenn möglich, sogar täglich“⁸¹⁴. „Die *liturgische Bewegung* entdeckte die Bedeutung der Zeichen und insbesondere den Mahlcharakter der Messe wieder. Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) überwand den verengten Begriff von Realpräsenz, indem es von der Gegenwart Christi nicht nur in Brot und Wein, sondern auch in den anderen Sakramenten, im Wort der Verkündigung und (mit ausdrücklichem Bezug auf Mt 18,20) in der versammelten Gemeinde spricht (vgl. SC 7).“⁸¹⁵ Es leitete Reformen mit dem Ziel der „vollen und tätigen Teilnahme des ganzen Volkes“ ein und gab Raum für die Muttersprache und für den Laienkelch.⁸¹⁶ „Die Reformen im Gefolge des Konzils weiteten den möglichen Gebrauch der Muttersprache auf die gesamte Liturgie aus und führten zum lauten Vortrag des Hochgebets, sodass (vier Jahrhunderte nach der Forderung der Reformatoren!) der Verkündigungscharakter der Eucharistie wieder deutlich wurde.“⁸¹⁷ Die Stellung des Priesters zur Gemeinde hin und die Gestaltung des Altartisches ließen wieder die frühchristliche Gestalt der *Mahlgemeinschaft* erkennen.

Da im Abendmahlsstreit der Reformatoren die unterschiedlichen Auffassungen über die Gegenwart Christi nicht beigelegt werden konnten, gab es über Jahrhunderte keine Abendmahlgemeinschaft zwischen lutherischen und reformierten Kirchen. Mit den *Arnoldshainer Thesen* (1957) wurde innerhalb des europäischen Protestantismus eine inhaltliche Annäherung erreicht. In der *Leuenberger Konkordie* (1973), die auf der Einsicht beruhte, dass Bekenntnisverschiedenheit nicht notwendigerweise Kirchentrennung bedeuten muss, wurde schließlich die *Kirchengemeinschaft* zwischen den evangelischen Kirchen erklärt. Sie schloss die Kanzel- und Abendmahlgemeinschaft, die gegenseitige Anerkennung der Ordinationen und die Verpflichtung zur möglichst großen Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt ein. Nach anfänglicher Kritik von lutherischer Seite unterzeichneten immer mehr Kirchen das ökumenische Dokument, so dass 2020 bereits 98 Kirchen unterzeichnet hatten. Aus der Leuenberger Kirchengemeinschaft entwickelte

810 DH 1651.

811 DH 1652.

812 DH 1751.

813 DH 1733.

814 DH 1835 1903–1914; / DH 3534.

815 Nocke 290.

816 SC 14; vgl. 19.41.50; / 36.54; / 55.

817 Nocke 291.

sich die Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), zu der auch sieben methodistische Kirchen Europas gehören, die die Konkordie nicht unterschrieben hatten. Allerdings können ihr evangelische Kirchen, die (wie die Mennoniten und Baptisten) die Kindertaufe ablehnen und Personen, die lediglich als Kleinkinder getauft wurden, zur Aufnahme in ihre Gemeinden „wiedertaufen“, nicht beitreten.

Durch das 1978 von der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission veröffentlichte Dokument *Das Herrenmahl*, durch die 1982 in Lima beschlossene *Konvergenzerklärung* über Taufe, Eucharistie und Amt (Lima-Erklärung) und durch die im Auftrag der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission erarbeitete, 1986 veröffentlichte Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* kam der Dialog über die Eucharistie zwischen der römisch-katholischen und den anderen christlichen Kirchen auf offiziell-kirchlicher Ebene in jenen Jahren voran. Schon 1968 war die römisch-katholische Kirche Vollmitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen geworden.

Fasst man vor dem Hintergrund des Neuen Testaments, der Kirchen- und Dogmengeschichte sowie des ökumenischen Gesprächs verschiedene Aspekte und Deutungen zusammen, lässt sich das *Sakrament* der *Eucharistie* etwa wie folgt beschreiben.

Es ist zunächst einmal *Mahl-* oder *Tischgemeinschaft*, „Herrenmahl“⁸¹⁸, das im letzten Abendmahl Jesu gründet. Da in Essen und Trinken der Mensch erfährt, wie sehr er darauf angewiesen ist, dass ihm das Leben immer neu geschenkt wird, ist das Mahl auch Ort der *Danksagung*. In der Mitte der Eucharistiefeier steht das *Hochgebet* als großes Dankgebet, bei dem nicht nur für die Gaben von Brot und Wein, sondern für die ganze Geschichte Gottes mit seinem Volk gedankt wird. Eucharistie ist dankendes Empfangen: *Feier der Dankbarkeit*.

In der Mitte des Dankgebets wird durch den *Bericht* vom letzten Abendmahl mit den *Einsetzungsworten* Jesu nicht nur an seine Lebenshingabe erinnert. Sie wird dadurch vielmehr vergegenwärtigt, so dass die Eucharistie *Anamnese*, feierliches Gedächtnis des Todes und der Auferstehung sowie des gesamten Heilshandelns Christi ist, bei dem das „Damals“ und das „Heute“ ineinander verschmelzen und eine wirkliche Begegnung mit Jesus Christus möglich ist. Insofern feiert die Gemeinde das Kommen Christi⁸¹⁹, das seit der Scholastik mit dem Begriff der *Realpräsenz* ausgedrückt wird. Der in seinem Geist gegenwärtige Christus selbst ist der eigentlich Handelnde in der Eucharistie. Er kommt mit seiner Geschichte und ist als erhöhter Herr mit seiner „ein für allemal“ geschehenen Hingabe gegenwärtig. Die Gemeinde soll sich von ihm ergreifen lassen, in seine Lebensgeschichte hineinwachsen, an seiner Selbsthingabe teilhaben. So wird die Teilnahme am Mahl zur „Teilhabe am Blut Christi“⁸²⁰.

Das Kommen Christi verwandelt. Das gemeinsame Essen und Trinken wird zum „Mahl des Herrn“, Brot und Wein werden zu *Leib* und *Blut Christi*, zu Realsymbolen seiner Gegenwart und seiner Hingabe, damit die Versammelten zu einem Leib geeint und selbst umgewandelt werden. Die Versammelten sollen von ichsüchtigen Menschen zu

818 1 Kor 11,20.

819 Vgl. Joh 20,19.24.26; 21,13.

820 1 Kor 10,16.

geisterfüllten Kindern des Vaters umgewandelt, die vielen Vereinzelten in eine Gemeinschaft liebender Schwestern und Brüdern verwandelt, die Sünder durch Hineinnahme in die liebende Selbsthingabe des Sohnes geheiligt werden. Die *Verwandlung* der versammelten *Gläubigen* ist Ziel- und Höhepunkt der Eucharistiefeier, ihre Sinnmitte.

Die Gaben von Brot und Wein hören bei der Eucharistiefeier nicht auf, Brot und Wein zu sein, aber sie werden durch die Konsekration zu etwas, was *wesentlich mehr* ist, sie bekommen eine andere Bedeutung. Ihre Verwandlung in Leib und Blut Jesu Christi darf weder buchstäblich materialisierend oder historisierend noch rein symbolisch-spiritualistisch verstanden werden. Sie werden nicht zu Fleisch und Blut Jesu im wörtlichen Sinn, sie sind nicht identisch mit seinem Körper, der ja am Kreuz gestorben ist. Vielmehr „verkörpern“ sie die Gegenwart des auferstandenen und erhöhten Herrn. Als solcher ist Christus aber nicht nur in seiner Gottheit, sondern auch in seiner Menschheit *mit seinem Auferstehungsleib* real präsent. Insofern weisen Brot und Wein nicht nur auf ihn als fernab zur Rechten des Vaters im Himmel Weilenden hin, zumal diese Vorstellung eine sehr irdisch-räumliche Auffassung vom Himmel verrät. Vielmehr enthalten sie ihn als hier und jetzt Gegenwärtigen. Wer also diese Gaben zu sich nimmt, nimmt mit all seinen Sinnen und im eigenen Körper wahrhaft Jesus Christus als den Menschen, der für uns gestorben ist und seither leibhaftig-auferstanden lebt, in sich auf. Weil sich somit der wesentliche Sinn von Brot und Wein ändert, ist es bezüglich der Wandlung weniger missverständlich von einem *Bedeutungswandel* (*Transsignifikation*) als von einem Substanzwandel (Transsubstantiation) zu sprechen.

Das Kommen Christi, die Teilnahme an seiner Hingabe und die Verwandlung der Gaben um der Verwandlung der Menschen willen, geschieht *durch den Heiligen Geist*. „Mit der Liturgiereform im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil erhielt die Epiklese, die Herabrufung des Heiligen Geistes, wieder einen Platz in der römischen Messliturgie.“⁸²¹ Sie steht nunmehr in den eucharistischen Hochgebeten vor dem Einsetzungsbericht als Bitte um die Heiligung der Gaben: „So bitten wir dich, Vater: der Geist heilige diese Gaben, damit sie uns werden Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus...“ (Viertes Hochgebet). Ökumenisch ist daran bedeutsam, dass mit der Wiederentdeckung des Epiklesecharakters der Eucharistie „eine Brücke zur Ostkirche geschlagen [wurde], in deren Liturgie die Epiklese seit jeher ein wesentlicher Bestandteil ist“⁸²². Eine neue Gemeinsamkeit entstand aber auch mit der reformierten Abendmahlstheologie, die (besonders von Calvin her) die eucharistische Vereinigung mit Christus vornehmlich als Werk des Heiligen Geistes deutet.

Der Geist lässt, wie die Konvergenzerklärung von Lima verdeutlicht, die historischen Worte Jesu gegenwärtig und lebendig werden. Die Eucharistie ist von daher „nicht eine magische, mechanische Handlung, sondern ein an den Vater gerichtetes Gebet“, der es mittels der Realpräsenz seines Sohnes und der Realpräsenz seines Geistes erhört.⁸²³

In der Eucharistie wird aber nicht nur Vergangenes vergegenwärtigt, sondern auch Zukünftiges vorweggenommen. Sie ist nicht nur realisierende Erinnerung der zurückliegenden Heilsgeschichte, sondern auch *Zeichen der kommenden Vollendung*. In ihr wird

821 Nocke 299.

822 Ebd.

823 Ebd. 299f.

bereits die Erfüllung des Mahles „im Reich Gottes“ voller Hoffnung gefeiert.⁸²⁴ Gerade indem sie Vorfreude auf die Vollendung und Speise auf dem Weg zum letzten Ziel ist, wirkt sie verändernd auf die gegenwärtige Welt ein. Auch in ihr zeigt sich deutlich, dass Kirche eine Hoffnungsgemeinschaft ist.

Die Eucharistie ist die *zentrale Feier* der Kirche. In ihr stellt die Kirche dar, was sie in ihren drei Grundvollzügen ist oder sein soll:

„eine Gemeinschaft, die Zeugnis gibt von Jesus Christus und dem von ihm verkündeten Reich [*Martyria*], dieses Zeugnis zu leben versucht im Dienst am Nächsten [*Diakonia*] und beides, das Zeugnis des Wortes und das Zeugnis des Handels, zeichenhaft darstellt in der Feier der Liturgie [*Leiturgia*]. Zur Eucharistie gehört die Verkündigung ebenso wie das Teilen des Brotes.“⁸²⁵

Besonders in der Feier der Eucharistie wird Kirche als Gemeinschaft konkret erfahren.

Der von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltkirchenrats im Jahr 2013 verabschiedete Konvergenztext über *Die Kirche (Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision)* fasst die im ökumenischen Dialog erzielten Fortschritte bei der Verständigung über die Eucharistie schließlich wie folgt zusammen:

„Das Abendmahl des Herrn ist die Feier, bei der die um seinen Tisch versammelten Christen den Leib und das Blut Christi empfangen. Es ist eine Verkündigung des Evangeliums, eine Verherrlichung (*Doxologie*) des Vaters für alles, was er in der Schöpfung, der Erlösung und der Heiligung vollbracht hat, ein Gedenken (*Anamnesis*) an den Tod und die Auferstehung Jesu Christi sowie an das, was ein für alle Mal am Kreuz vollbracht wurde, und eine Anrufung des Heiligen Geistes (*Epiklesis*), sowohl die Elemente Brot und Wein als auch die Teilnehmer selbst zu verwandeln. Es wird Fürbitte gehalten für die Nöte der Kirche und der Welt, und die Gemeinschaft der Gläubigen wird neu vertieft als Vorwegnahme und als Vorgeschmack auf das kommende Reich und dabei dazu veranlasst, hinauszugehen und den Auftrag Christi, dieses Reich schon jetzt aufzurichten, mit anderen zu teilen“ (42).

Da sich christlicher Glaube und christliche Gemeinschaft durch die Feier des Herrn-mahls vertieft, hatte schon die Lima-Erklärung im Jahr 1982 den Kirchen empfohlen, die Eucharistie häufig zu feiern (30), und jeden einzelnen Christen ermutigt, „das Abendmahl häufig zu empfangen“ (31).

Am Ende hatte es die Hoffnung geäußert, dass es das wesentlich größer gewordene gegenseitige Verständnis einigen Kirchen erlauben könnte, „ein größeres Maß an Eucharistiegemeinschaft untereinander zu erreichen und so den Tag näherzubringen, an dem das gespaltene Volk Christi um den Tisch des Herrn sichtbar wieder vereint sein wird“ (33). Trotz all dieser vielversprechenden Ansätze hat sich die Hoffnung auf eine gemeinsame Feier des Abendmahls zwischen der römisch-katholischen Kirche, den orthodoxen Kirchen und den evangelischen Kirchen bisher jedoch nicht erfüllt.

824 Lk 22,16.

825 Nocke 301.

1.3.7.4 Allgemeines und gemeinsames Priestertum

Nach Überzeugung *evangelischer Christen* ist mit der Taufe jedem Menschen das Amt zugesprochen, Priester zu sein und gemäß den Aussagen der heiligen Schrift die folgenden *sieben priesterlichen Funktionen*, wie Luther sie beispielhaft zusammengefasst hat, wahrzunehmen: die Verkündigung des Wortes Gottes, die Spendung der Taufe, die Segnung und Austeilung des Abendmahls, die Erteilung (oder Verweigerung) der Absolution, der Vollzug des Lob- und Dankopfers, das Praktizieren der Fürbitte und das Urteil über die Lehre. Dabei sind nach Luther die *Wortverkündigung* und die *Taufe* die wichtigsten priesterlichen Funktionen. Zu ihnen ist auch nach römisch-katholischem Verständnis zumindest im Notfall grundsätzlich jeder Christ berechtigt, ja im Fall der Taufe verpflichtet. Das *allgemeine* Priestertum ist zwar „keine gleichförmige oder gleichartige [...], wohl aber eine gleichwertige und gleichberechtigte Aufgabe und Befugnis für alle Christen“⁸²⁶. Es ist nicht gleichartig, weil es um der guten Ordnung willen⁸²⁷ einige ordinierte Amtsträger geben muss, die mit Zustimmung der Gesamtheit oder der Gemeinde das Amt öffentlich ausüben und besondere Rechte haben, wie etwa das der öffentlichen Wortverkündigung, der Sakramentsverwaltung, der Gemeindeleitung, der Visitation und der Ordination.

Auch dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* zufolge gibt es mit Berufung auf 1 Petr 2,4–10 ein *königliches* oder *gemeinsames* Priestertum aller Gläubigen⁸²⁸, insofern Christus das neue Volk „zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater“ gemacht hat.⁸²⁹ Die Getauften werden durch die Wiedergeburt (Taufe) und die Salbung mit dem Heiligen Geist (Firmung) zu „einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat“⁸³⁰. Die Gläubigen haben am *dreifachen Amt Christi* teil, den Gott gesandt hat, „dass er Lehrer, König und Priester aller sei“⁸³¹. Sie sind durch die Taufe Christus einverleibt und als Volk Gottes „des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig“⁸³². So folgen sie etwa Christus in seinem prophetischen Amt „in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben in Glauben und Liebe, in der Darbringung des Lobesopfers an Gott“⁸³³. Darum kann die „Gesamtheit der Gläubigen“, die die Salbung vom Heiligen haben und sich deshalb von niemandem belehren lassen müssen⁸³⁴, auch „im Glauben nicht irren“⁸³⁵. Aber weil die Kirche eine gesellschaftliche Verfasstheit und rechtliche Struktur, eine sichtbare Einheit und Leitung braucht, gibt es zusätzlich zum gemeinsamen Priestertum auch ein *hierarchisches* Priestertum. Dieses Amtspriestertum unterscheidet sich, wie das Konzil sagt, „dem Wesen nach“ vom gemeinsamen

826 Härle 299.

827 Vgl. 1 Kor 14,33.40.

828 LG 9f.

829 Vgl. Offb 1,6; 5,9f.

830 LG 10; vgl. 26, 34; Lit 14; Laienap. 3; auch DH 3851.

831 LG 13.

832 LG 31.

833 LG 12.

834 Vgl. 1 Joh 2,20.27.

835 LG 12.

Priestertum.⁸³⁶ Das *dem Wesen nach* ist dabei zwar nicht unbedingt der Intention, aber der Sache nach *funktional*, nicht personal zu verstehen. Der Amtspriester unterscheidet sich von den übrigen Gläubigen dadurch, dass er das priesterliche Volk „leitet“ und „in der Person Christi“ das eucharistische Opfer darbringt, also sein Priestertum durch Spendung der Sakramente vollzieht, während die Gläubigen ihr Priestertum „im Empfang der Sakramente“ ausüben.⁸³⁷ Deshalb ist er für das Konzil in besonderer Weise zum Streben nach Vollkommenheit verpflichtet⁸³⁸, obwohl selbstverständlich alle Gläubigen zur Heiligkeit berufen sind.⁸³⁹

Um jedem Klerikalismus in der katholischen Kirche zu wehren: nicht die Person des Amtsträgers wird durch die Übertragung des Amtes mittels Weihesakrament eine dem Wesen nach andere, das heißt eine wesentlich heiligere Person, sondern der Amtsträger übt, indem er *offiziell* das Evangelium verkündet⁸⁴⁰, die Gemeinde *leitet* oder die Sakramente *spendet*, eine wesentlich andere Funktion als die übrigen Gläubigen aus und kommt gerade dadurch seiner persönlichen Heiligkeit näher. Jede andere Auffassung würde einem Sakramentalismus, einem magischen oder veräußerlichten Christentum Vorschub leisten und das Sakrament der Taufe abwerten. Denn durch dieses Sakrament sind sämtliche Gläubigen schon zur *einen* Heiligkeit berufen. Auch betrifft es, wie die Priesterweihe, bereits die *ganze* Person, weshalb es, wie diese, *unwiederholbar* ist.

Soweit in katholischen Reihen Kirche nicht mehr primär als *Hierarchie*, sondern, wie es das zweite Kapitel von *Lumen gentium* nahelegt⁸⁴¹, als *Volk Gottes* und das *gemeinsame* Priestertum, gemessen am letzten Maßstab des Reiches Gottes, als das Grundlegende und Höhere angesehen wird sowie das Amtspriestertum beziehungsweise der Klerus nicht mehr klerikal als grundsätzlich höherer und heiligerer Stand in der Kirche missverstanden wird, hat katholischerseits bezüglich des Priestertums schon eine heilsame Annäherung unter den Gemeinschaften und ein wichtiger Schritt auf größere Einheit hin stattgefunden.

Literatur

Wilfried Härle: Artikel *Kirche VII*, in: *Theologische Realenzyklopädie* [TRE] 1977–2004, Bd. 18 (1989) 277–317.

1.3.7.5 Ordination und Ämter

Da die orthodoxen Kirchen nur das Papstamt ablehnen, sonst aber dasselbe Amtsverständnis wie die katholischen Kirchen haben, konzentriert sich die folgende Überlegung auf den Unterschied zwischen katholischem und evangelischem Amtsverständnis.

836 LG 10.

837 Ebd.

838 Priest. 12.

839 LG 11, 32, 39.

840 Priest. 4; LG 25.

841 LG 9–17.

Nach der heutigen, vom Zweiten Vatikanischen Konzil geprägten Lehre lässt sich das *Leitungsamt* der römisch-katholischen Kirche wie folgt charakterisieren. Als geordnete Gemeinschaft der Gläubigen ist die Kirche in ihrer Verfassung *hierarchisch strukturiert*.⁸⁴² Die Hierarchie macht gewissermaßen ihre gesellschaftliche Seite aus. Diesem hierarchischen Leitungsamt, das seit dem II. Vatikanum als Dienstamt verstanden wird, kommt die *Vollmacht* zu, bestimmte Funktionen in der Kirche zu erfüllen, etwa die Wahrheit zu bezeugen, den Gottesdienst zu leiten, das Wort Gottes zuzusagen, Sakramente zu spenden. Erster Träger solcher Funktionen war das Apostelkollegium mit Petrus an der Spitze, dessen Vollmacht auf die Nachfolger des Petrus, die *Päpste*, und den Nachfolger des Apostelkollegiums, das *Bischofskollegium* übertragen wurde.⁸⁴³ Von der apostolischen Zeit an wurde diese Vollmacht in der ganzen Kirche in *drei Abstufungen* übertragen, die sich am jeweiligen Verhältnis zur Eucharistiefeier ablesen lassen. Während der *Diakon* als Diener mitwirkt, ist der *Priester* ihr führendes Vollzugsorgan. Der eigentliche Leiter der Eucharistiefeier ist aber der *Bischof*, der zur Übertragung der eucharistischen „Konsekrationsgewalt“, der Vollmacht zum Vollzug der Eucharistie berechtigt ist. Diakon, Priester und Bischof haben, so die Interpretation des II. Vatikanum, in gestufter Weise an der Sendung und an den drei Ämtern Jesu Christi, der als Lehrer, Hirt und Priester gewirkt hat, teil. Dabei geschieht die Übertragung einer solchen dreigestuften Teilhabe und Vollmacht in der Kirche seit der apostolischen Zeit *mittels Handauflegung* als Amtsübertragungsgestus unter entsprechenden *Amtszusageworten*.⁸⁴⁴ Der Akt der Weihe „verleiht das Amt und sagt dem neuen Amtsträger die nötige Gnade von Gott her zu, das Amt zum Segen der Kirche und zum eigenen Heil zu verwalten“⁸⁴⁵. Dem einen, *dreigestuften Leitungsamt* entspricht das eine, *dreigestufte Weihesakrament*. Durch die Bischofsweihe empfängt der Bischof die ganze *Fülle* des Weihesakraments.⁸⁴⁶ Die Priester und Diakone haben, entsprechend ihren Ämtern, in abgestufter Weise an dieser Fülle teil.

Die *Bischöfe* führen den *Hirtendienst* der Apostel weiter und besitzen als einzige die *sakramentale Vollmacht*, das *Weihe-* und *Firmsakrament* zu spenden, sowie die *hoheitliche (jurisdiktionelle) Vollmacht*, eine *Diözese* zu leiten. Sie üben ihr Amt rechtens nur *in Gemeinschaft* mit dem Bischofskollegium und dem Papst aus und treten als Kollegium in Konzilien und in ähnlichen Versammlungen (etwa in Bischofssynoden) in Erscheinung.⁸⁴⁷

Laut definierter Glaubenslehre ist der Episkopat *göttlichen Rechts*⁸⁴⁸, sodass der Papst trotz seines Jurisdiktionsprimates über die ganze Kirche und jedes ihrer Glieder den Episkopat nicht abschaffen kann. Da die Bischöfe vom Heiligen Geist eingesetzt sind, dürfen sie auch nicht als Beamte oder „Stellvertreter“ des Papstes betrachtet werden. Vielmehr leiten sie die Teilkirchen „als Stellvertreter und Gesandte Christi“ und haben in ihrem Hirtenamt „eine ihnen eigene Vollmacht“ inne.⁸⁴⁹ Somit ist das Bischofskollegium die

842 DH 1776 4153 = LG 28.

843 DH 3056–3059; / DH 4145f.

844 DH 3857–3861.

845 KTW 315.

846 DH 4145.

847 II. Vat. Bisch 4.

848 DH 1767–1776 3050 3061 3804.

849 DH 4152 = LG 27.

primäre Größe, die dem Apostelkollegium nachfolgt, auch wenn es ohne Papst nicht gedacht werden kann. Im Papst hat sie ihre vorgeordnete Spitze, wobei der Papst wiederum nur als Glied und Spitze dieses Kollegiums Papst ist und sein kann. Von daher versteht sich die kirchliche Lehre, dass ein Konzil die *höchste Gewalt* in der Kirche hat.⁸⁵⁰

Die *Priester* haben als *Mitarbeiter* der Bischöfe auf ihrer Stufe des Dienstes am dreifachen Amt des einen Mittlers Christi teil⁸⁵¹ und sind „zum Verkündigen des Evangeliums, zum Weiden der Gläubigen und zur Feier des Gottesdienstes“ geweiht.⁸⁵² Da jedoch alle Glieder der Kirche an den Ämtern Jesu Christi teilhaben⁸⁵³ und zumindest grundsätzlich zum Dienst am Wort und zur Leitung einer Ortsgemeinschaft fähig sind, unterscheidet sich das Amtspriestertum vom gemeinsamen Priestertum aller im Wesentlichen durch die mit der Weihe übertragenen *sakramentalen Vollmachten*, zu *taufen*, der *Eucharistie* vorzustehen und *Sünden zu vergeben*. Um das Stufendenken zu mildern, hob das Zweite Vatikanische Konzil hervor, dass die Priester mit ihrem Bischof ein *Presbyterium* bilden und ihn auf diese Weise bei der Ausübung seiner hoheitlichen Leitungsgewalt unterstützen.⁸⁵⁴

Die *Diakone*, die durch die bischöfliche Handauflegung Anteil an der hierarchischen Leitungsvollmacht erhalten⁸⁵⁵, haben im Laufe der Kirchengeschichte unterschiedliche Aufgaben erfüllt. Während sie in der apostolischen Kirche auch Lehr- und Leitungsaufgaben übernahmen⁸⁵⁶, gehörten in der ältesten und alten Kirche der Dienst bei der Eucharistiefeier mit Lesung des Evangeliums und Austeilung der Kommunion, die Katechese, die Leitung der christlichen Caritas wie auch die Predigt zu ihren Aufgaben. Im Frühmittelalter verschwand das eigenständige Amt des Diakons in der lateinischen Kirche und der Diakonat wurde zur bloßen Durchgangsstufe zum Priestertum. Das II. Vatikanum hat den *ständigen Diakonat* wieder eingeführt. Sein Amtsauftrag besteht im Dienst „der Liturgie, des Wortes und der Liebe in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium“⁸⁵⁷.

Während sich die katholische Kirche auf das dreigestufte Leitungsamt der Diakone, Priester und Bischöfe stützt, denen vor allem der Dienst am Wort, die Sakramente und die Seelsorge übertragen sind, steht für die evangelische Kirche das *ordinierte Amt* des *Pfarrers* im Vordergrund, dem vom Wesen und Auftrag der Kirche her (nämlich das Wort Gottes zu bezeugen) insbesondere die Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung anvertraut ist. „Übertragen wird das ordinierte Amt von der Gemeinde in ihrer Gesamtheit. Der Ordinator (Bischof, Propst, Dekan usw.) handelt nach evangelischem Verständnis nicht als ein Glied der Ämter-Sukzession, das mit besonderer Amts-Gnade begabt ist und diese weitergibt, sondern als erwählter Repräsentant der Gemeinde.“⁸⁵⁸ Die Autorität des ordinierten Amtes ist damit letztlich *von der Gemeinde* verliehen. „Dementspre-

850 CIC can. 228; II. Vat. Bisch 4.

851 Vgl. 1 Tim 2,5.

852 LG 28; vgl. Priest. 1.

853 LG 10.

854 LG 28.

855 DH 1776 3860.

856 Apg 6,1ff.

857 LG 29; vgl. Miss. 17.

858 Härle 300.

chend hat die Ordination primär den Charakter einer Übertragung von Befugnissen und entsprechenden Pflichten.“⁸⁵⁹

Neben diesem fundamentalen kirchlichen (Predigt-)Amt des ordinierten Pfarrers gibt es eine ganze Reihe weiterer kirchlicher Ämter, Funktionen und Aufgaben, die durch haupt-, neben- und ehrenamtliche Mitarbeiter wahrgenommen werden. Die *kirchenleitenden Ämter* gelten bei evangelischen Christen insofern als zweitrangige Ämter, als sie in der Rangfolge den Ämtern, die der Verkündigung durch Wort und Tat unmittelbar dienen, zu- und nachgeordnet sind. Ihrer bedarf die Gemeinschaft, damit die Aufsicht über Personen (die kirchliche Ämter bekleiden), die kirchlichen Veranstaltungen, die finanziellen, räumlichen und sachlichen Mittel für die Wahrnehmung des kirchlichen Auftrags sowie die erforderlichen Ordnungen (und Gesetze) gewährleistet sind. „Die Kirchenleitung liegt [aber] – wie alle kirchlichen Ämter – in ursprünglicher Weise in den Händen der gesamten Gemeinde, sie ist ebenfalls Ausdruck des Priestertums aller Gläubigen. [...] Das Innehaben kirchlicher Ämter begründet keine größere Nähe und Vertrautheit zu dem ‚guten Hirten‘ (Joh 10), als es die Taufe und der Glaube tun.“⁸⁶⁰ Auch wenn Leitungsaufgaben an dazu Auserwählte und in ihrer Befähigung Anerkannte delegiert werden, ist das ganze Volk Gottes berufen, die Leitung der Gemeinde wahrzunehmen.

Da für evangelische Christen in der *Synode*, als Grundform der Gemeindeversammlung zum Zweck der Beratung und Entscheidung, „die gemeinsame Verantwortung und die umfassende Beteiligung aller Christen an der Aufgabe der Kirchenleitung am unmittelbarsten zum Ausdruck kommt“, gehören zur Leitung im engeren Sinn zunächst einmal *synodale Gremien*, die auf den verschiedenen Leitungsebenen (Kirchenvorstände oder Presbyterien, Kirchenkreis- bzw. Dekanatssynoden, landeskirchliche und gesamtkirchliche Synoden etc.) regelmäßig und konzentriert Leitungsaufgaben wahrnehmen.⁸⁶¹ Neben diesen repräsentativen, synodalen Gremien gibt es aber auch berufene *Personen mit bischöflichen Aufgaben*. „Das bischöfliche Amt, wie es durch Bischöfe, Präsiden, Kirchenpräsidenten usw. und in Teilfunktionen von Dekanen, Superintendenten, Propsten usw. wahrgenommen wird, ist die *personale* Verkörperung kirchenleitender Aufgaben.“⁸⁶² Es stellt ein selbstständiges, auch kritisches Gegenüber zu den Synoden dar, weshalb Bischöfe eigene Rechte und Pflichten (wie die Ordination oder die Besetzung von Pfarrstellen) haben. Bei ihrem Amt handelt es sich um die Ausübung eines von Gott verliehenen, von der Gemeinde anerkannten Charismas, das von der Gemeinde oder ihrer repräsentativen Vertretung als solches erkannt und anerkannt wird. Es liegt jedoch wiederum bei den Gremien, bestimmte Personen in ein bischöfliches Amt zu berufen und über die Amtsführung und Lehre der bischöflichen Amtsträger zu wachen. In der Wahl von Bischöfen durch Synoden findet das Priestertum aller Gläubigen wiederum seinen angemessenen Ausdruck. Für Ämter in der evangelischen Kirche ist es wesentlich, in der Gemeinde zu gründen und an sie zurückgebunden zu sein. Sie leiten sich, dogmatisch

859 Ebd.

860 Ebd. 301.

861 Ebd.

862 Ebd. 302.

betrachtet, vom allgemeinen Priestertum her und gehören zu den Kennzeichen rechter sichtbarer Kirche.

Während in Bezug auf die *Rechtfertigung* und auf das *Verhältnis von Schrift und Tradition* bereits eine ökumenische Annäherung zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelischer Kirche stattgefunden hat⁸⁶³, ist es bisher noch nicht zu einer Übereinkunft bezüglich der *Ämter* gekommen, obwohl es bereits theologische Übereinstimmung gibt. Das Ämter- und Kirchenverständnis erweist sich in praktischer Hinsicht als das größte Hindernis für eine weitere Einigung.

Grundsätzlich einig ist man sich auf beiden Seiten, dass es in der Kirche als geisterfüllte Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden, auf ihn Hoffenden und „in ihm“ Liebenden Ämter nicht nur gibt, sondern geben muss. Für katholische Christen beruhen aber die Ämter wesentlich auf dem *Weihesakrament*. Für sie ist nach der langen Tradition eine Amtsübertragung und Amtsausübung ohne sakramentale Weihe (Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe) nahezu undenkbar. Wesentlicher und unverzichtbarer Bestandteil der Weihe ist für sie dabei wiederum der Ritus der Handauflegung. Evangelische Christen können von katholischen deshalb kaum erwarten, die apostolische Sukzession und das dreifache Weihesakrament aufzugeben. Umgekehrt dürfen katholische Christen von evangelischen nicht erwarten, das eigene *Amts- und Ordinationsverständnis* aufzugeben und sich das katholische anzueignen, was hieße, sich wieder in die katholische Hierarchie einschließlich Papsttum einzugliedern und damit hinter die Reformation zurückzugehen. Der Weg zu weiterer Einheit scheint daher zunächst kaum an einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter und des Amtsverständnisses in ihrer Verschiedenheit vorbeizuführen. Diese ist theoretisch möglich, wenn auch praktisch nur bei entsprechend großem Einigungswillen durchführbar.

Bei beiden Seiten ist die Überzeugung vorhanden, dass es sich bei ihren kirchlichen Ämtern nicht um irgendwelche Ämter handelt, wie es sie auch in weltlichen Institutionen gibt, sondern um *geistliche Ämter*, die letztlich auf Jesus Christus zurückgehen und vom Wirken des Heiligen Geistes getragen sind. Deshalb müssen heutige Amtsträger nicht nur über bestimmte natürliche Fähigkeiten (etwa Theologie studieren, predigen, dem Gottesdienst vorstehen und eine Gemeinde leiten zu können) und entsprechende Qualifikationen (abgeschlossenes Theologiestudium etc.) verfügen, sondern darüber hinaus eine geistliche Befähigung, ein von Gott verliehenes *Charisma* haben. An ihm lassen sich als zwei zeitlich aufeinander folgende, aber innerlich zusammenhängende Momente die *Berufung* zum Amt und die *Amtsgnade* unterscheiden. Mit letzterem ist die Fähigkeit gemeint, das Amt nicht nur sachgerecht, sondern auch geistlich auszuüben, so dass es der Gemeinde zum Segen gereicht und den Amtsträger zutiefst erfüllt. Von der geistlichen Befähigung ist dann wiederum die Ordination selbst als Beauftragung und Berechtigung zur Ausübung des Amtes zu unterscheiden. Das Amt setzt also bestimmte Fähigkeiten und Qualifikationen voraus und hat sowohl eine charismatische oder pneumatische als auch eine rechtliche Seite.

Weit auseinander gehen nun aber, zumindest auf den ersten Blick, die Auffassungen bezüglich der *Ordination*. Während es bei der Ordination nach evangelischem Verständnis im Grunde die *Gemeinde* ist, die das Amt verleiht, ist es nach katholischem Verständ-

863 Bd. 1, Kap. 3.3.2.3 u. 3.3.3.4.

nis der *Bischof*, der dies aus seiner Vollmacht apostolischer Sukzession heraus tut. Während aus katholischer Sicht die Ordination *sakramental* sein muss, um gültig zu sein, darf sie es aus evangelischer Sicht gerade nicht sein, soll sie nicht auf bloßes Menschenwerk hinauslaufen.

Was den ersten Gegensatz angeht, scheint eine gegenseitige Anerkennung deshalb möglich zu sein, weil es einerseits auch bei der evangelischen Ordination konkret die *Person* des *Bischofs* ist, der als Repräsentant der Gemeinde den Akt vollzieht, und andererseits bei der katholischen Ordination der Bischof seine Vollmacht, das Weihesakrament zu spenden, nicht nur als Dienst an der Gemeinde, sondern auch im Dienst der Gemeinde vollzieht. Es ist hier auch eine Frage der Deutung, welche Aspekte man stärker akzentuiert sehen will.

Schwieriger verhält es sich mit dem zweiten Gegensatz, weil er nicht nur mit der Frage der apostolischen Sukzession, sondern auch und vor allem mit dem Sakramentenverständnis selbst zusammenhängt. Hier kann es hilfreich sein, einige fundamentale Missverständnisse auf beiden Seiten auszuräumen. Bei der katholischen Ordination ist es nicht der Bischof, der dem Weihelikandidaten die geistliche Befähigung verleiht oder die Amtsgnade als solche mitteilt, auch wenn er durch die Handauflegung das Amt überträgt und das Weihesakrament spendet. Denn zum einen muss schon vor Zulassung zur Weihe, wenn auch nicht auf irrtumsfreie Weise, die geistliche Berufung und Eignung des Kandidaten erkannt sein (etwa vor einer Priesterweihe durch den Regens des Priesterseminars oder andere Personen der Diözese), sodass diese bei der Ordination nicht erst zuerkannt, sondern als bereits vorhanden anerkannt werden. Zum anderen ist es immer Gott selbst und kann es nur Gott sein, der seine Gnade – sei es unmittelbar oder vermittelt durch Menschen, sakramentale Zeichen oder ähnliches – mitteilt. Von daher wäre es auch ein großes Missverständnis, zu meinen, der Weihelikandidat würde bei der Handauflegung auf quasi magische und automatische Weise schlagartig die gesamte Fülle der Amtsgnade empfangen, so dass er von da an eine andere Person ist. Die Amtsgnade, die Gott verbunden mit dem sichtbaren Zeichen der Handauflegung dem Weihelikandidaten schenkt, ist vielmehr als ein kommunikatives Geschehen zwischen Gott und dem Kandidaten anzusehen, das bereits bei der Vorbereitung auf die Ordination anhebt, die gesamte Weiheliturgie anhält und auch danach nicht abklingt, sondern sich im Gegenteil immer noch weiter vertieft, sofern der Geweihte sein Amt in einer lebendigen Christus- und Gottesbeziehung und in echter Offenheit für den Heiligen Geist und seine Mitmenschen, denen er dient, ausübt. So betrachtet ist die Handauflegung nicht einfach äußere Ursache für die göttliche Mitteilung der Amtsgnade, sondern auch und mehr noch deren zeichenhafter Ausdruck.

Ein fatales Missverständnis wäre es, zu meinen, Amtsgnade sei ausschließlich an das Weihesakrament gebunden und deshalb nur bei der sakramentalen Ordination gegeben. Weil Gott, wie Katholiken in gläubigem Vertrauen annehmen, bei gültig gespendetem Sakrament dem Geweihten *immer* die nötige Amtsgnade gewährt, heißt das nicht, dass er sie *nur dann* gewährt.

Amtsgnade oder noch allgemeiner geistliche Berufung und Eignung außerhalb sakramentalen Priestertums und sakramentaler Ordination grundsätzlich ausschließen zu wollen, hieße in der Tat, Gottes Souveränität in anmaßender Weise einschränken zu wollen. Warum sollte Gott bei evangelischer Ordination den Amtsträgern über die geist-

liche Berufung hinaus – zeichenhaft etwa durch den Segen, den die ganze Gemeinde für den Ordinierten erbittet und der Bischof spendet –, nicht das verleihen, was Katholiken unter Amtsgnade verstehen. Das Charisma, also die pneumatische Seite des Amtes, umfasst den gesamten Amtsbeistand Gottes, nicht nur die anfängliche Berufung.

Schließlich wäre es ein grobes Missverständnis, anzunehmen, Gott würde durch den sakramentalen Charakter der Ordination in seiner Souveränität vom handelnden Bischof eingeschränkt. Der sakramentale Charakter macht die Ordination und das Amt nicht zu bloßem Menschenwerk, ist nicht der anmaßende Versuch, über Gott und seine Gnade durch äußere Zeichen zu verfügen. Dass Gott seine Gnade an äußere, sakramentale Zeichen bindet, die letztlich auf die Inkarnation seines Sohnes in Jesus Christus zurückgehen, bedeutet nicht Einschränkung, sondern Ausdruck seiner Souveränität. Aber das führt zurück zum Thema des Sakramentenverständnisses.

Es geht also darum, die Ämter der jeweils anderen Kirche voll und ganz als *geistliche Ämter* anzuerkennen und darauf zu vertrauen, dass die Amtsträger der jeweils anderen Kirche im Normalfall echte Geistliche sind, die nicht nur eine geistliche Berufung zum Amt haben, sondern sich des ständigen Beistands Gottes bei der Ausübung ihres Amtes sicher sein dürfen. Katholische Christen sollten evangelischen Amtsträgern nicht die Rechtmäßigkeit ihres Amtes und die Amtsgnade absprechen, bloß weil sie nicht sakramental ordiniert sind, wie umgekehrt evangelische Christen katholischen Amtsträgern nicht das Charisma als Fundament der Beauftragung absprechen und die Ordination als bloßes Menschenwerk abtun sollten, bloß weil sie sakramental ordiniert sind. Wird neben natürlichen Fähigkeiten und Qualifikationen das Geistliche/Pneumatische des Amtes in Verbindung mit einer rechtsgültigen Beauftragung nicht nur als etwas Wesentliches erkannt, sondern als etwas Gemeinsames anerkannt, ist weitere Einigung unter den Kirchen möglich. Der Blick auf herausragende ordinierte Persönlichkeiten, wie Roger Schutz, den reformierten Prior von Taizé (1915–2005), den baptistischen Pastor Martin Luther King (1929–1968), den anglikanischen Bischof Desmond Tutu (1931–2021) oder Papst Johannes XXIII. (1881–1963), kann diese Einigung beflügeln.

In der Lima-Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1982) wird als Ausgangspunkt für das Amt in der Kirche die Berufung des *ganzen Volkes Gottes* herausgestellt (M 1–6). Diese besteht darin, „das Reich Gottes zu verkünden und vorweg darzustellen“ (4). Um ihre Sendung als ganze erfüllen zu können, braucht die Kirche allerdings „Personen, die öffentlich und ständig dafür verantwortlich sind, auf ihre [der Kirche] fundamentale Abhängigkeit von Jesus Christus hinzuweisen“ (8), das heißt, sie braucht das *ordinierte Amt*. Als Struktur dieses Amtes hat sich im 2. und 3. Jahrhundert die dreistufige Gliederung in *Bischof*, *Presbyter* und *Diakon* durchgesetzt (22). In dieser Form sollte das ordinierte Amt nicht bloß in einer persönlichen, sondern auch in einer „kollegialen und gemeinschaftlichen Weise“ ausgeübt werden (26). Es ist selbst ein Charisma, darf aber „nicht zu einem Hindernis“ für die Vielfalt von Charismen in der Kirche werden (32). Die Ordination in das Amt ist „ein Handeln Gottes und der Gemeinschaft, durch das die Ordinierten durch den Geist für ihre Aufgabe gestärkt und durch die Anerkennung und Gebete der Gemeinde getragen werden“ (40).

Die Kirche bekennt in ihrem Glaubensbekenntnis, dass sie *apostolisch* ist. Sie „lebt in Kontinuität mit den Aposteln und ihrer Verkündigung“ (34). Wie später im Jahr 2005 im Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über *Wesen und Auftrag*

der Kirche (*Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Darstellung*) ergänzt wird, ist die Kirche als apostolische Kirche „zu allen Zeiten und an allen Orten dazu berufen, an der Lehre der Apostel festzuhalten (vgl. Apg 2,42)“ (67). Der offenbarte apostolische Glaube⁸⁶⁴ „ist der Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte“ (68). Er wird „auf einzigartige Weise in der Heiligen Schrift bezeugt“ und auf besondere Weise „im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) zum Ausdruck gebracht“ (69).

Für die Ökumene ist es von entscheidender Bedeutung, ob Kirchen, die eine apostolische Sukzession ihrer Bischöfe kennen, die Apostolizität von Kirchen anerkennen, deren Bischöfe *nicht in dieser Sukzession* stehen oder die überhaupt *kein Bischofsamt* haben, und umgekehrt. Dazu hat bereits die Lima-Erklärung 1982 positiv festgestellt: „In Kirchen, die die Sukzession durch das Bischofsamt praktizieren, wird zunehmend anerkannt, dass eine Kontinuität im apostolischen Glauben, Gottesdienst und in der Sendung bewahrt ist in Kirchen, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben“ (37). Um die gegenseitige Anerkennung der Ämter zu ermöglichen, appelliert umgekehrt das Dokument an die Kirchen ohne Bischofsamt, „die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren“ (38; vgl. 53b). Laut Dokument über *Wesen und Auftrag der Kirche* von 2005 hat das ökumenische Nachdenken über das Amt der Bischöfe sogar dazu beigetragen, „bislang unerkannte Parallelen in der Ausübung der Aufsicht zwischen *episkopalen* und *nicht-episkopalen* Kirchen ans Licht zu bringen. Darüber hinaus haben beide Kirchentypen in der jeweils anderen ein bestimmtes Maß an Apostolizität anerkennen können, auch wenn über die Notwendigkeit von Bischöfen weiterhin Uneinigkeit besteht“ (93)⁸⁶⁵.

Was die Ordination beziehungsweise das Amt von *Frauen* angeht, ist in der Lima-Erklärung zu lesen:

„Wo Christus gegenwärtig ist, werden menschliche Schranken durchbrochen. Die Kirche ist berufen, der Welt das Bild einer neuen Menschheit zu vermitteln. In Christus ist nicht Mann noch Frau (Gal 3,28). [...] Eine zunehmende Zahl von Kirchen hat entschieden, dass weder biblische noch theologische Gründe gegen die Ordination von Frauen sprechen, und viele von ihnen haben inzwischen Frauen ordiniert. Viele Kirchen sind jedoch der Meinung, dass die Tradition der Kirche in dieser Hinsicht nicht geändert werden darf“ (18).

Im Kommentar dazu heißt es:

„Diejenigen Kirchen, die Frauen ordinieren, tun dies aus ihrem Verständnis des Evangeliums und des Amtes heraus. Es beruht für sie auf der tiefen theologischen Überzeugung, dass es dem ordinierten Amt an Fülle mangelt, wenn es auf ein Geschlecht beschränkt ist. Diese theologische Überzeugung wurde verstärkt durch ihre Erfahrung in den Jahren, in denen sie Frauen in ihr ordiniertes Amt einbezogen haben. Sie haben erfahren, dass die Gaben der Frauen so breit gestreut und vielseitig sind wie die der Männer und dass ihr Amt vom Heiligen Geist in ebenso vollem Maße gesegnet ist wie das Amt der Männer“ (18).

864 Vgl. Jud 3.

865 H. d. V.

Der Lima-Erklärung zufolge werden Menschen auf verschiedene Weise zum *ordinierten Amt* berufen. Es gibt ein persönliches Wissen um einen *Ruf des Herrn*, sich dem ordinierten Amt zu verpflichten. „Dieser Ruf muss bestätigt werden durch die Anerkennung der – natürlich wie geistlich geschenkten – Begabungen und Gnadengaben der bestimmten Person durch die Kirche, die zur Amtsausübung notwendig sind“ (45). Kandidaten für das ordinierte Amt benötigen eine *angemessene Vorbereitung* durch das Studium der heiligen Schrift und Theologie, Gebet und Spiritualität und durch Vertrautheit mit den sozialen und menschlichen Gegebenheiten in der heutigen Welt (47).

Am Ende ermutigt und empfiehlt die Erklärung:

„Kirchen können in ökumenischen Gesprächen ihre jeweiligen ordinierten Ämter anerkennen, wenn sie sich gegenseitig gewiss sind in ihrer Absicht, das Amt von Wort und Sakrament weiterzugeben in Kontinuität mit der apostolischen Zeit. Der Akt der Weitergabe sollte in Übereinstimmung mit der apostolischen Tradition geschehen, die die Anrufung des Heiligen Geistes und die Handauflegung einschließt“ (52).

Einunddreißig Jahre nach der Lima-Erklärung und acht Jahre nach dem Dokument über *Wesen und Auftrag der Kirche* zieht – was das ordinierte Amt innerhalb der Kirche angeht – die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in ihrer Studie über *Die Kirche (Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision)* im Jahr 2013 schließlich die folgende Bilanz.

Einige Kirchen sind davon überzeugt, „dass das ordinierte Amt in einem besonderen Verhältnis zum einzigartigen Priestertum Christi steht und dass es sich, trotz einer gewissen Verwandtschaft, von der in 1. Petr 2,9 beschriebenen königlichen Priesterschaft unterscheidet“ (45). Diese Kirchen glauben, dass einige Personen durch das Sakrament der Ordination für eine bestimmte priesterliche Funktion geweiht sind, wie anglikanisch/römisch-katholische Texte und der orthodox/römisch-katholische Dialog zeigen. „Andere sehen ordinierte Amtsträger nicht als ‚Priester‘ an, und manche verstehen die Ordination nicht als Sakrament. Außerdem streiten sich Christen auch über die traditionelle Beschränkung der Ordination in das Amt von Wort und Sakrament ausschließlich auf Männer“ (45).

Immerhin haben heute beinahe alle christlichen Gemeinschaften eine *formale Amtsstruktur*.

„Diese Struktur ist oft breit gefächert und spiegelt mehr oder weniger deutlich das dreifache Muster *episcopos-presbyteros-diaconos* wider. Die Kirchen sind jedoch weiterhin geteilter Meinung darüber, ob der ‚historische Episkopat‘ (d. h. Bischöfe, die in apostolischer Sukzession bis zurück zu den frühesten Generationen der Kirche geweiht wurden) oder die allgemeiner verstandene apostolische Sukzession des ordinierten Amtes etwas ist, das Christus für seine Gemeinschaft im Sinn hatte. Manche halten das dreifache Amt von Bischof, Presbyter und Diakon für ein Zeichen der anhaltenden Treue zum Evangelium und für etwas, das lebenswichtig für die apostolische Kontinuität der Kirche insgesamt ist. Im Gegensatz dazu ist für andere die Treue zum Evangelium nicht so eng mit der Sukzession im Amt verbunden, und einige sind misstrauisch gegenüber dem historischen Episkopat, weil er ihrer Ansicht nach missbraucht werden kann und daher potentiell für das Wohl der Gemeinschaft schädlich ist“ (47).

Literatur

Karl Rahner/Herbert Vorgrimler: *Kleines Theologisches Wörterbuch* [= KTW], 10., völlig neu bearbeitete Auflage 1976.

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen: *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen* [kurz Lima-Erklärung], 1982.

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen: *Wesen und Auftrag der Kirche: Ein Schritt auf dem Weg zu einer gemeinsamen Darstellung*, 2005.

Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rats der Kirchen: *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision*, 2013.

1.3.7.6 Die Kirche Jesu Christi als Gemeinschaft von Kirchen

Das Kirchenverständnis hängt eng mit dem Amtsverständnis zusammen. Im Großen und Ganzen stehen sich ein *institutionelles* Verständnis auf Seiten der orthodoxen und katholischen Kirchen und ein *evangelisches* Verständnis auf Seiten der protestantischen Kirchen gegenüber. Während es für die einen Kirche gibt, wo es im Volk der Gläubigen Bischöfe (und ihnen assistierende Priester) gibt, die sakramental geweiht sind und in apostolischer Sukzession stehen, gibt es für die anderen Kirche dort, wo im Volk der Gläubigen das Evangelium beziehungsweise das Wort Gottes als solches verkündet, geglaubt und gelebt wird und die Sakramente (der Taufe und des Abendmahls) in der rechten Gesinnung gespendet und empfangen werden. Schon aus diesem Grund wird eine ökumenisch angestrebte Einheit der Kirchen realistischerweise nur eine Einheit in Pluralität sein können. Das ist keineswegs beunruhigend. Denn die Kirche Jesu Christi war niemals eine uniforme Einheit, sie war von Anfang an plural, eine *Einheit in Vielheit und Verschiedenheit*. Erst recht besteht sie heute nach etlichen Spaltungen real und konkret nur als Gemeinschaft verschiedener Kirchen, die einander ergänzen. Damit soll nicht gesagt sein, dass alle Kirchen gleichermaßen die *Fülle Jesu Christi* widerspiegeln.⁸⁶⁶ Aber damit ist gesagt, dass keine von ihnen die gesamte Fülle Jesu Christi für sich beanspruchen kann, dass alle etwas von dieser Fülle repräsentieren, dass alle einerseits ihr eigenes Profil und andererseits gemessen an dieser Fülle ihre besonderen Einseitigkeiten und Mängel, Versuchungen und Gefährdungen haben.

Die *römisch-katholische Kirche* kann für sich in Anspruch nehmen, infolge ihrer Ämter und Sakramente die institutionelle Fülle der Kirche Jesu Christi zu besitzen. Aber das Institutionelle ist nur ein Aspekt und nur ein Kriterium dieser Fülle neben vielen anderen. *Orthodoxe Kirchen* feiern in ihrer Liturgie auf einzigartige Weise das Mysterium. *Evangelische Kirchen* zeichnen sich nach wie vor durch besondere Nähe zum Evangelium und besondere Wertschätzung des Wortes Gottes aus. In *Freikirchen* leben Christen ihren gemeinsamen Glauben oft in einer Lebendigkeit und Menschlichkeit, die den entsprechenden Gemeinden und Einheiten in den Großkirchen abgehen. Da der absolute Be-

866 Vgl. Kol 2,3.

zugspunkt der Kirche die *Person Jesu Christi* beziehungsweise das *Reich Gottes* ist, ist jede Kirche und jede einzelne Gemeinde oder Gemeinschaft genau in dem Maß wahre Kirche Jesu Christi, in dem sie als Gemeinschaft von Gläubigen auf dieses Reich, das ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Liebe ist, nicht nur verweist, sondern es in den eigenen Reihen verwirklicht.

Von daher kann das Ziel der Ökumene nicht darin bestehen, dass sich die Kirchen in ihren *zwei Grundtypen* (dem sakramental-institutionellen und dem evangelischen Typ) oder *drei Grundformen* (der orthodoxen, katholischen und evangelischen Hauptkonfession) angleichen, sondern nur darin, dass sie sich in ihrer Eigenständigkeit und Eigenart gegenseitig anerkennen und wertschätzen. Alles andere wäre heute auch nicht mehr realistisch. Dennoch ist am *Hauptziel der vollen Eucharistiegemeinschaft* unbedingt festzuhalten. Daher muss jede Kirche auf dem Weg dorthin bemüht sein, die *Ämter* der anderen Kirchen, sofern das noch nicht geschehen ist, anzuerkennen und den anderen Kirchen eucharistische Gastfreundschaft zu gewähren. Um die *größtmögliche sichtbare Einheit* der Christenheit zu erreichen, wäre es über die Eucharistiegemeinschaft hinaus wünschenswert, dass es zumindest im Sinn eines Ehrenprimats ein kirchliches Amt gibt, das die Einheit der Christenheit repräsentiert.

In ihrer Studie über *Die Kirche: Auf dem Weg zu einer gemeinsamen Vision* fasst die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen die ökumenischen Konvergenzen bezüglich des Kirchenverständnisses im Jahr 2013 in vier Kapiteln zusammen: I. Gottes Auftrag und die Einheit der Kirche; II. Die Kirche des dreieinigen Gottes; III. Die Kirche: Wachsen in Gemeinschaft und IV. Die Kirche: In der Welt und für die Welt.

„Das christliche Verständnis der Kirche und ihres Auftrags wurzelt“, so das Dokument, „in der Vision von Gottes großem Plan (oder seiner ‚Ökonomie‘) für die gesamte Schöpfung: dem ‚Reich Gottes‘, das sowohl von Jesus Christus versprochen als auch in ihm offenbart wurde“ (1). Seit ihren Ursprüngen hat sich daher die Kirche „in Wort und Tat immer der Verkündigung der frohen Botschaft von der Erlösung in Christus, dem Feiern der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, und der Bildung christlicher Gemeinden gewidmet“ (5). Die große Herausforderung bestand für sie immer darin, „das Evangelium Jesu Christi so zu verkünden, dass es in den unterschiedlichen Kontexten, Sprachen und Kulturen derjenigen, die es hören, Resonanz findet“ (6).

Die sichtbare Einheit der Kirche ist dabei für eine glaubwürdige Verkündigung von grundlegender Bedeutung. Sie verlangt, „dass Kirchen fähig sind, jeweils in den anderen die echte Gegenwart dessen zu erkennen, was im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) als die ‚eine, heilige, katholische und apostolische Kirche‘ bezeichnet wird“ (9).

Vom Verhältnis der einzelnen Kirchen zur *Kirche Jesu Christi* haben kirchliche Gemeinschaften sehr unterschiedliche Auffassungen:

„Zurzeit identifizieren manche die Kirche Christi ausschließlich mit ihrer eigenen Gemeinschaft, während andere Gemeinschaften außerhalb der eigenen ein reales, aber unvollständiges Vorhandensein der Elemente zugestehen, die die Kirche ausmachen. Wieder andere sind unterschiedliche Arten von Bündnissen eingegangen, von denen manche auch das gemeinsame Feiern von Gottesdiensten beinhalten. Einige glauben,

dass sich die Kirche Christi in allen Gemeinschaften findet, die einen überzeugenden Anspruch erheben, christlich zu sein, während andere daran festhalten, dass die Kirche Christi unsichtbar ist und während dieser irdischen Pilgerreise nicht angemessen identifiziert werden kann“ (10).

Alle Christen sind der Überzeugung, dass die *heilige Schrift* normativen Charakter hat und dass daher das biblische Zeugnis eine unersetzliche Quelle darstellt, „wenn man eine größere Übereinstimmung zum Thema Kirche erzielen will“ (11). So hat der biblische Begriff *Koinonia* (Gemeinschaft durch Teilhabe) bei der ökumenischen Suche nach einem gemeinsamen Verständnis des Lebens und der Einheit der Kirche eine zentrale Bedeutung gewonnen (13).

„Als eine von Gott gegründete Gemeinschaft gehört die Kirche Gott und existiert nicht für sich selbst. Sie ist ihrem ganzen Wesen nach missionarisch, dazu berufen und gesandt, mit ihrem eigenen Leben Zeugnis abzulegen für jene Gemeinschaft, die Gott für die ganze Menschheit und für die gesamte Schöpfung in seinem Reich vorgesehen hat (13).

In Anlehnung an das Neue Testament (und auch an das Zweite Vatikanische Konzil) bestimmt das Konvergenzdokument die Kirche des Weiteren als das prophetische, priesterliche und königliche Volk Gottes, als Leib Christi und als Tempel des Heiligen Geistes (17–21). Die Kirche ist *eine*, weil Gott einer ist.⁸⁶⁷ Sie ist *heilig*, weil Gott heilig ist.⁸⁶⁸ Sie ist *katholisch* wegen der überreichen Güte Gottes, der will, dass allen Menschen geholfen werde und alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen.⁸⁶⁹ Und sie ist *apostolisch*, „weil der Vater den Sohn sandte, um sie zu gründen. Der Sohn wiederum wählte und sandte die Apostel und Propheten und stattete sie an Pfingsten mit den Gaben des Heiligen Geistes aus, um als Fundament der Kirche zu dienen und deren Auftrag vorzustehen.“⁸⁷⁰ Die christliche Gemeinde ist dazu berufen, diesen apostolischen Ursprüngen immer treu zu bleiben. [...] Die apostolische Sukzession im Amt unter der Führung des Heiligen Geistes soll der Apostolizität der Kirche dienen“ (22).

Die Kirchen sind sich darin einig, dass die Kirche Christi „im Wesentlichen eine Gemeinschaft in dem dreieinigen Gott und gleichzeitig eine Gemeinschaft [ist], deren Glieder gemeinsam am Leben und an der Sendung Gottes teilhaben (vgl. 2 Petr 1,4)“, dass die Dreieinigkeit „die Quelle und der Mittelpunkt aller Gemeinschaft“ und somit die Kirche „sowohl eine *göttliche* als auch eine *menschliche Realität*“ ist“ (23).⁸⁷¹ Uneinig sind sich nach wie vor hinsichtlich der institutionellen Strukturen oder der *Ämterordnung*.

„Einige sehen bestimmte wesentliche Aspekte der Kirchenordnung als von Christus selbst gewollt und für alle Zeit gestiftet; daher hätten die Christen, aus Treue zum

867 Vgl. Joh 17,11; 1 Tim 2,5.

868 Vgl. Jes 6,3; Lev 11,44f.

869 Vgl. 1 Tim 2,4.

870 Vgl. Eph 2,20; Offb 21,14; und Klemens von Rom, *Brief an die Korinther* 42.

871 H. d. V.

Evangelium, keine Autorität, diese göttlich gestiftete Struktur grundlegend zu verändern. Manche versichern, dass die Ordnung der Kirche gemäß Gottes Berufung mehr als eine Form annehmen kann, während andere der Meinung sind, dass keine einzige institutionelle Ordnung dem Willen Gottes zugeschrieben werden kann“ (24).

Die Kirchen stimmen darin überein, „dass Gott die Kirche als bevorzugtes Mittel zur Verwirklichung seines allumfassenden Heilsplans geschaffen hat“ und sie von daher *Zeichen* und *Dienerin* dieses *Heilsplans* für die Welt ist (27). Sie stimmen jedoch nicht in der Frage überein, ob man auf die Kirche den Ausdruck *Sakrament* anwenden sollte oder nicht.

„Diejenigen, die den Ausdruck ‚die Kirche als Sakrament‘ verwenden, bestreiten weder die einzigartige Sakramentalität der Sakramente, noch bestreiten sie die Schwäche menschlicher Amtsträger. Andererseits leugnen diejenigen, die diesen Ausdruck ablehnen, nicht die Tatsache, dass die Kirche ein wirksames Zeichen der Gegenwart Gottes und seines Wirkens ist“ (27).

In diesen unterschiedlichen Auffassungen spiegelt sich eine legitime Vielfalt in den Formulierungen des Wesens und des Auftrags der Kirche wider.

Für alle ist Kirche eine *Gemeinschaft* von *Ortskirchen*. Wenn es darum geht, das Verhältnis der Ortskirche und der universalen Kirche zu bestimmen, ist die Gemeinschafts-ekkesiologie (oder *Communio-Ekklesiologie*) hilfreich. Die meisten Christen „können im Allgemeinen der Definition der lokalen Kirche als einer Gemeinschaft von getauften Gläubigen zustimmen, in der das Wort Gottes gepredigt wird, der apostolische Glaube bekannt wird, die Sakramente gefeiert werden und ein von Bischöfen oder anderen Amtsträgern ausgeübtes Amt der Episkopé der Gemeinschaft dient“ (30). Auch teilen viele Kirchen die Auffassung, „dass Christus, durch den Willen des Vaters und die Kraft des Heiligen Geistes, in der Ortskirche wahrhaft gegenwärtig ist (sie ist ‚ganz Kirche‘) und dass es gerade diese Gegenwart Christi ist, die die Ortskirche dazu antreibt, in Gemeinschaft mit der Universalkirche zu stehen (sie ist nicht ‚die ganze Kirche‘)“ (32).

Für alle ist die Kirche eine *eschatologische Realität*, „die das Reich Gottes bereits vorwegnimmt, aber noch nicht dessen vollständige Verwirklichung darstellt“ (33). Der Heilige Geist ist „der eigentlich Handelnde“, wenn es darum geht, das Reich Gottes zu verwirklichen und die Kirche zu führen, so dass sie diesem Prozess als Werk Gottes dient.

Alle Kirchen bestätigen, dass die Kirche als Pilgergemeinschaft mit der *Realität* der *Sünde* zu kämpfen hat. Vom Verhältnis zwischen der Heiligkeit der Kirche und der menschlichen Sünde gibt es jedoch sehr unterschiedliche Auffassungen.

„Für einige bestätigt ihre Tradition, dass die Kirche [als Institution] ohne Sünde ist, weil sie als Leib des sündenlosen Christus nicht sündigen kann. Andere halten es für angemessen, die Kirche als sündig zu bezeichnen, da Sünde systemimmanent werden und damit die Institution Kirche selbst infizieren kann, und obwohl Sünde im Widerspruch zur wahren Identität der Kirche steht, ist sie dennoch real“ (35).

Während Sünde im Widerspruch zur Identität der Kirche steht, ist Heiligkeit ein Ausdruck ihrer Identität.

Da alle *Autorität* in der Kirche „von ihrem Herrn und Haupt, Jesus Christus“ kommt (48), muss sie in ihren verschiedenen Formen und auf den verschiedenen Ebenen – etwa der Ebene der heiligen Schrift, der Tradition, des Gottesdienstes, der Konzilien und Synoden – „von reiner Macht unterschieden werden“ (50). Als Gabe des Heiligen Geistes ist sie für den Dienst der Kirche in Liebe bestimmt. „Ihre Ausübung schließt die Beteiligung der gesamten Gemeinschaft ein, deren Glaubenssinn (*Sensus fidei*) zum allgemeinen Verständnis des Wortes Gottes beiträgt“ (51).

Alle Gemeinschaften, ob unter bischöflicher Ordnung oder nicht, sehen nach wie vor die Notwendigkeit eines Amtes oder Dienstes der *Koordination* (*Episkopé*). „In jedem Fall dient die *Episkopé* der Erhaltung der Kontinuität im apostolischen Glauben und der Einheit des Lebens“ (52). Die Ausübung des ordinierten Amtes muss „im Leben der Gemeinschaft verwurzelt sein“ und durch die Kirche im Sinn der „Synodalität“ oder „Konziliari- tät“ beaufsichtigt werden (52f).

Vorläufig sind die Christen noch uneins darüber, ob ein *universales Primatamt* für die christliche Einheit „notwendig oder gar wünschenswert ist, obgleich in mehreren bilateralen Gesprächen der Wert eines Amtes im Dienste der Einheit der gesamten christlichen Gemeinschaft anerkannt und sogar die Möglichkeit in Betracht gezogen wurde, dass ein derartiges Amt zum Willen Christi für seine Kirche gehören könnte“ (57).

Der *Auftrag* der Kirche besteht darin, der Verwandlung der Welt im Sinne des Reiches Gottes zu dienen und „allen Völkern in Wort und Tat die gute Nachricht von der Erlösung durch Jesus Christus zu verkündigen (vgl. Mk 16,15)“ (59). Die Kirche ist von Christus kraft des Heiligen Geistes dazu berufen, Zeugnis für die Versöhnung, Heilung und Verwandlung der Schöpfung durch Gott den Vater abzulegen. „Daher ist die Förderung von Gerechtigkeit und Frieden ein wesentlicher Aspekt der Evangelisation“ (59).

Die Kirche umfasst alle sozialwirtschaftlichen Klassen, da sowohl Reiche als auch Arme die Erlösung brauchen, die nur Gott geben kann. Aber nach dem Beispiel Jesu ist sie „dazu berufen und auf besondere Weise dazu ermächtigt, das Los derer zu teilen, die leiden, und für die Bedürftigen und Ausgegrenzten zu sorgen“ (66). Gemeinsam mit allen Menschen guten Willens bemüht sie sich um die Sorge für die Schöpfung. Sie stellt sich „dem Missbrauch und der Zerstörung der Erde entgegen und beteiligt sich an Gottes Heilung der zerbrochenen Beziehungen zwischen Schöpfung und Menschheit“ (66).

Wie der Konvergenztext über *Die Kirche* am Ende noch einmal bekräftigt, widerspricht die Zerrissenheit und Spaltung der Christenheit dem Willen Christi, dass seine Jünger *eins* sein sollen⁸⁷², und behindert den Auftrag der Kirche. Aus diesem Grund „ist die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen unter der Leitung des Heiligen Geistes eine so dringende Aufgabe“ (68).

Ein erfreuliches Zeichen der Ökumene in Deutschland ist das Votum *Gemeinsam am Tisch des Herrn* des Ökumenischen Arbeitskreises (ÖAK) evangelischer und katholischer Theologen, das am 11. September 2019 in Frankfurt am Main vorgestellt wurde. Der Kreis, der sich seit 1946 auf wissenschaftlicher Ebene mit kontroverstheologischen Fragen beschäftigt, um die ökumenischen Entwicklungen zu fördern, spricht sich darin für eine *gegenseitige Einladung* der Kirchen zur Feier des Abendmahls beziehungsweise der Eucharistie unter Anerkennung der jeweiligen liturgischen Feier- und Leitungsgestalten

872 Joh 17,21.

aus. Das ökumenische Dokument, „das auf der Basis einer intensiven wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift argumentiert und deutlich macht, dass die Vielfalt der unterschiedlichen Traditionen nicht Beliebigkeit, sondern Reichtum bedeutet“⁸⁷³, versteht sich als Diskussionsbeitrag für die weitere Beratung der Kirchen über das gemeinsame Abendmahl. Es beruft sich am Ende auf die bereits gemachte positive Erfahrung:

„Die Erfahrung spricht dafür, dass das Erleben eucharistischer Gemeinschaft in der Feier des Abendmahls auch eine Quelle der Hoffnung auf dem Weg zu dem von Gott gewünschten Ziel ist: der vollen sichtbaren Einheit der Kirche in der Gegenwart des Reiches Gottes. Auf dem Weg dorthin können die in der Taufe sakramental bereits verbundenen Menschen in der Feier des Mahls Kraft schöpfen für die Bewährung ihres Lebensalltags sowie Ermutigung erfahren für den Dienst am Nächsten in der Welt.“⁸⁷⁴

Aus katholischer Sicht ließen sich abschließend noch folgende Hinweise zur ökumenischen Einigung geben.

Wie Walter Kasper in seinen *Schriften zur Ökumene* darlegt, sind sich die Kirchen nicht darüber einig, worin die letztlich angestrebte Kircheneinheit bestehen soll: in einer *föderalen* oder einer *korporativen* Einheit. Ihm zufolge kann und darf „die gegenseitige Anerkennung von Kirchengemeinschaften vermittelt der Anerkennung ihrer Bekenntnisschriften, Sakramente und Ämter [...] nicht das letzte Ziel der ökumenischen Bemühungen sein“, denn das hieße, beim *Modell der Anerkennung* stehen zu bleiben und nicht zum *Modell der organischen Union* voranschreiten zu wollen.⁸⁷⁵

„Im Modell der Anerkennung verstehen sich die unterschiedlich bleibenden Partner gegenseitig ohne Vorbehalt als legitime Kirche Jesu Christi. Sie können Eucharistie miteinander feiern und die Amtsträger der anderen Kirche können ihre Funktion auch in der eigenen Kirche ausüben. Die selbständig bleibenden Kirchen bilden danach Gliedkirchen der einen Kirche Jesu Christi, deren Einheit aber nach diesem Modell keine strukturierte Gestalt annimmt.“⁸⁷⁶

Das Modell der Anerkennung würde sich nach Kasper auf eine bloße Aktionsgemeinschaft und eine bloße Föderation von selbständig bleibenden Kirchen beschränken.

„Anders im Modell der organischen Union, nach dem eine Gemeinschaft mit eigener Identität entsteht, die sich auch institutionellen Ausdruck verleiht, so dass die Kirche als die eine Kirche sprechen und handeln kann. Eine solche sichtbare Kircheneinheit gilt heute nicht mehr allein als Anliegen der katholischen Seite.“⁸⁷⁷

873 So Heinrich Bedford-Strohm.

874 *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 57.

875 Kasper 27.

876 Ebd.

877 Ebd.

Bei einer konziliar oder korporativ verstandenen Kircheneinheit als Ziel der Ökumene wäre vor allem zu klären, so Kasper, ob „alle Glaubenswahrheiten der [jeweils] anderen Kirche [...] oder nur die von bestimmten Fundamentalartikeln (praktisch der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse)“ anzuerkennen sind und wie die sichtbare Einheit institutionell zu gestalten ist, das heißt konkret, wie das Petrusamt als „Dienst der Einheit“ verstanden und praktiziert werden soll. Für Kasper müsste die Antwort auf diese Fragen „zumindest in Umrissen klar sein, bevor eine volle Anerkennung einer anderen Kirchengemeinschaft als Kirche Jesu Christi möglich ist“⁸⁷⁸. Auch könne die theologische Diskussion der Modelle der Einheit ihren Abschluss „nach katholischem Verständnis allein durch ein ökumenisches Konzil finden“, an dem zwar die Kirchenleiter der anderen Kirchen aktiv teilnehmen würden, das aber im „traditionell-katholischen Sinn“ vom Papst einberufen und geleitet würde.⁸⁷⁹

Bei solchen von katholischer Seite gemachten Vorgaben inhaltlicher und formaler Natur dürfte ein Scheitern des ökumenischen Prozesses vorprogrammiert sein. Wenn von vornherein nur das korporative Modell in Frage kommt und die volle Anerkennung der anderen Kirchen als Kirche Jesu Christi nicht zuletzt von dem Verständnis und der Praxis des Petrusamtes, auf die man sich vorab einigt, abhängig gemacht wird, wenn darüber hinaus eine Einigung nur durch ein Konzil zu erreichen ist, das im römisch-katholischen Sinn (!) vom Papst geleitet und bestätigt wird, rückt eine Einigung in unerreichbare Ferne. Wenn überhaupt auf dem Weg eines konziliaren Prozesses die gewünschte äußere Kircheneinheit realistisch erreichbar sein soll, müsste dieser Prozess ein echt geistlicher und damit ergebnisoffener Prozess sein, an dem sich alle christlichen Kirchen von vornherein beteiligen. Hier scheint der Ansatz von Kurt Koch, der in der Nachfolge von Walter Kasper zum Präfekten des Dikasteriums zur Förderung der Einheit der Christen ernannt worden ist, vielversprechender zu sein, insofern das von ihm herausgegebene Studiendokument *Der Bischof von Rom* die bisherigen ökumenischen Dialogbemühungen diesbezüglich auswertet und auf weiteren Dialog setzt. Aber auch bei ihm wie bei Kasper, für den Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft untrennbar zusammengehören⁸⁸⁰, wird vorausgesetzt, dass zweitens der ersteren vorausgehen muss. Kann nur über *sichtbare Kircheneinheit* uneingeschränkte Eucharistiegemeinschaft erlangt werden, wird zweitens in ferne Zukunft verschoben. Aus diesem Grund sollte der umgekehrte Weg beschritten werden. Statt über die Kircheneinheit zur Eucharistiegemeinschaft, sollten die Kirchen versuchen, über eine offizielle Anerkennung der Ämter zur Eucharistiegemeinschaft und über sie zur Kircheneinheit zu gelangen.

Hauptziel der Ökumene ist und bleibt die *Eucharistiegemeinschaft*. Auf dem Weg dazu wäre der erste und wichtigste Schritt aufseiten der katholischen wie auch der orthodoxen Kirche sich uneingeschränkt gegenseitig zur Eucharistie einzuladen und die Ordination der evangelischen Kirche wenigstens insoweit als „sakramental“ anzuerkennen, dass durch den vom Ordinierten beim Abendmahl gesprochenen Einsetzungsbericht Jesus Christus in den Zeichen von Brot und Wein, nicht anders als bei der katholischen

878 Ebd. 29.

879 Ebd.

880 Kasper 449.

und orthodoxen Eucharistiefeier, *real* und *leiblich gegenwärtig* wird. Solange die katholische Kirche erklärt, dass Jesus Christus *nur dann* in der Eucharistiefeier leiblich-real gegenwärtig ist, wenn ihr ein Ordinierte vorsteht, der von einem Bischof aus der durch Handauflegung gewährleisteten apostolischen Sukzession ordiniert worden ist, wird es auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft kaum weitergehen.

Theologisch steht einer sakramentalen Anerkennung der evangelischen Ordination von Seiten der katholischen Kirche nichts im Wege. Denn entscheidend ist nicht der Begriff „Sakrament“, sondern die „Sache“, die damit gemeint ist, wie Walter Kasper resümiert:

„Die ‚Sache‘ der Ordination (das Wort ‚Ordination‘ ist auch katholischerseits der amtliche terminus technicus für das, was man in Deutschland als Priesterweihe bezeichnet) besteht darin, dass dem Ordinierten unter Handauflegung und Gebet die Gabe des Geistes zur Ausübung seiner besonderen Sendung in wirksamer Weise erlebt wird. Diese Sendung beansprucht den Ordinierten in seiner ganzen Person. Sie prägt und bestimmt ihn bleibend in dem, was er vor Gott und den anderen ist. Deshalb kann die Ordination nicht wiederholt werden. Wo dies festgehalten wird, da ist die wesentliche ‚Sache‘ dessen, was man in der katholischen Tradition als das Sakrament der Priesterweihe und als den sakramentalen Charakter des Priestertums bezeichnet, gewahrt.“⁸⁸¹

Beides – das Gebet um die Gabe des Geistes unter Handauflegung und die Einmaligkeit der Ordination – ist in der protestantischen Tradition gegeben, auch wenn sie die Begriffe „Sakrament“ und „sakramentaler Charakter“ verworfen hat.

Solange Katholiken einseitig darauf bestehen, dass die „Fülle der Heilsmittel“ nur in ihrer Kirche zu finden ist⁸⁸² und „die einzige Kirche Christi“ nur in der katholischen Kirche „verwirklicht ist“ (*subsistit*)⁸⁸³, wird es kaum eine Einigung geben. Ihrer Sündhaftigkeit und ihrer Mängel hinsichtlich der Fülle Christi eingedenk, sollte die katholische Kirche auf dem Weg zur Einheit die anderen Kirchen möglichst bald als legitime Kirchen Jesu Christi anerkennen, die sie hinsichtlich dieser Fülle ergänzen.

Literatur

Walter Kasper: *Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene II*, 2013.

Ökumenischer Arbeitskreis: *Gemeinsam am Tisch des Herrn*, 2019.

1.3.7.7 Das Studiendokument *Der Bischof von Rom: eine synodale Ausübung des päpstlichen Primates*

Am 13. Juni 2024 veröffentlichte das Dikasterium zur Förderung der Einheit der Christen mit Zustimmung von Papst Franziskus ein neues Ökumene-Dokument mit dem Titel *Der Bischof von Rom*. Bei diesem Dokument handelt es sich nicht um ein verbindli-

881 Ebd. 237f; vgl. 224f.

882 UG 3.

883 LG 8.

ches Lehrschreiben, sondern um ein „Studiendokument“, das heißt ein Arbeitspapier, das als Grundlage weiterer ökumenischer und kircheninterner Gespräche dienen soll. Sein Untertitel verrät bereits, in welche Richtung die neuen ökumenischen Entwicklungen gehen: *Primat und Synodalität in ökumenischen Dialogen und Antworten auf die Enzyklika „Ut unum sint“*. Zwischen dem Primat des Papstes und der Synodalität (aufgefasst als Weg gemeinsamen geistlichen Beratens) besteht folglich ein enger Zusammenhang, den Kurt Koch, der Präfekt des Dikasteriums, in einem Interview so präzisiert hat: „Der Primat muss synodal ausgeübt werden und die Synodalität erfordert den Primat.“⁸⁸⁴

Das Dokument verdankt seine Entstehung Papst Johannes Paul II., der in der Enzyklika *Ut unum sint* (1995) alle Christen eingeladen hatte, gemeinsam Formen zu finden, in denen das Amt des Bischofs von Rom einen Dienst der Liebe verwirklichen kann, der von den anderen anerkannt wird.⁸⁸⁵ Es fasst etwa dreißig Antworten auf diese Einladung, die von Papst Benedikt XVI. und Papst Franziskus mehrfach bekräftigt wurde, und etwa fünfzig Texte von ökumenischen Dialogen zu diesem Thema zusammen.⁸⁸⁶ Im Folgenden werden die Ergebnisse im Einzelnen vorgestellt (Kap. 1.3.7.7.1-1.3.7.7.4) und am Ende kommentiert (Kap. 1.3.7.7.5).

Literatur

Dicastery for Promoting Christian Unity: *The Bishop of Rome. Primacy and Synodality in the Ecumenical Dialogues and in the Responses to the Encyclical Ut unum sint*, A Study Document [= BR], 2024.

1.3.7.7.1 Einführung

Wie in der *Einführung* erläutert wird, hat eine neue Phase des Verständnisses und der Ausübung des Papstamtes bereits mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil begonnen, als die Bedeutung der *bischöflichen Kollegialität* stark hervorhoben wurde (1).⁸⁸⁷ Später betonte besonders Franziskus, wie wichtig dabei die *Synodalität* ist, die auf dem unfehlbaren *sensus fidei* (Glaubenssinn) des Volkes Gottes beruht.⁸⁸⁸ Immer wieder setzte er sich für eine synodale (gemeinschaftliche) Kirche auf allen Ebenen ein (5). Ferner eröffnete er in seinem Pontifikat neue Perspektiven für eine synodale Ausübung des Primats und trug zu einem erneuerten Interesse an christlicher Einheit bei. Ihm zufolge sollte in der theologischen Ökumene nicht nur über dogmatische Unterschiede, sondern mehr noch über die *gegenwärtige ökumenische Erfahrung der Gläubigen* nachgedacht werden, stellt sie doch

884 *Vatican News*, 16.06.2024.

885 Vgl. UUS 95.

886 *The Bishop of Rome* [= BR], Vorwort.

887 Die Nummern des Dokumentes BR werden in runden Klammern im Haupttext angegeben (LG 23; vgl. 27).

888 Bereits in seinem ersten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* [= EG] („Freude des Evangeliums“ bzw. „Freude über das Evangelium“) im Jahr 2013 hat Papst Franziskus die Synodalität hervorgehoben: EG 119.

einen echten *locus theologicus* (Ort theologischer Erkenntnis) dar. Aus einem Dialog der *Lehre* muss ein Dialog des *Lebens* und der *Liebe* werden (32).

1.3.7.7.2 Grundlegende theologische Fragen

Nachdem das Studiendokument dann im 1. Kapitel anhand der ausgewerteten Texte festgestellt hat, dass das *Interesse* an der Frage nach dem päpstlichen Primat *neu erwacht* ist und wieder ein *positiver ökumenischer Geist* weht (31), geht es im 2. Kapitel vier grundlegenden theologischen Fragen nach, die in den verschiedenen ökumenischen Beiträgen immer wieder aufgetaucht sind: der Frage nach dem *biblischen Fundament* des Petrusamtes, nach dem *jus divinum* (göttlichen Recht) dieses Amtes, nach dem Primat der *Jurisdiktion* und dem der *Unfehlbarkeit*.

Was das *erste* Thema betrifft, ist laut Dokument eine der Früchte der theologischen Dialoge eine *neue Lesart* der „petrinischen Texte“ über die Rolle des Apostelfürsten Petrus.⁸⁸⁹ Sie waren in der Vergangenheit ein Haupthindernis für die Einheit der Christen (165). Gegenwärtige Exegese hat nun aber ein neues, ökumenisches Verständnis dieser Texte ermöglicht und konfessionelle Lesarten in Frage gestellt (35). Katholiken sind daher herausgefordert, anachronistische Projektionen späterer doktrinäer und institutioneller Entwicklungen in diese Texte als solche zu erkennen und zu vermeiden und die Vielfalt von Bildern, Interpretationen und Modellen im Neuen Testament wiederzuentdecken (36). Es gilt auch, die Vielfalt von Leitung im Neuen Testament wiederzuentdecken, da die Verantwortung für pastorale Leitung nicht auf Petrus beschränkt war (38). Schließlich müssen sich Katholiken auch mit der Auffassung auseinandersetzen, dass von einer Übertragbarkeit des petrinischen Dienstes im Neuen Testament nicht die Rede ist (39). Außerdem haben laut Dokument biblische Begriffe wie *episkopé* (das Amt der Aufsicht), *diakonia* (Dienst) und das Konzept der ‚petrinischen Funktion‘ dazu beigetragen, ein umfassenderes Verständnis der ‚petrinischen Texte‘ zu entwickeln (40–43).

Was das *zweite* kontroverse Thema angeht, ist nach katholischem Verständnis der Primat des Bischofs von Rom eine Institution *göttlichen Rechts*⁸⁹⁰, während die meisten anderen Christen ihn nur für eine Institution *menschlichen Rechts* halten (48–56). Dank hermeneutischer Klärungen ist es gelungen, diese traditionelle Dichotomie zu überwinden, indem der Primat sowohl als göttliches als auch als menschliches Recht betrachtet wird. Der Petrusprimat ist Teil des Willens Gottes für die Kirche und zugleich durch die menschliche Geschichte vermittelt (166). Die ökumenischen Dialoge haben die Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht weitgehend ersetzt durch die Unterscheidung zwischen dem *theologischen Wesen*, das auf die Einheit der Christen ausgerichtet ist, und der *historischen Kontingenz* des Primats (55) und dazu aufgerufen, den historischen Kontext, der die Ausübung des Primats in verschiedenen Regionen und Epochen bedingt hat, stärker zu berücksichtigen (166).

Hinsichtlich des *dritten* und *vierten* Themas stellt das Studiendokument fest, dass auch die dogmatischen Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils ein erhebliches Hindernis für andere Christen darstellen (167). Einige ökumenische Dialoge haben jedoch vielversprechende Fortschritte gemacht, indem sie eine *Neuauslegung* dieses

889 Bes. Mt 16,17–19; Joh 21,15–17.

890 Siehe das Erste Vatikanische Konzil.

Konzils unternommen haben, die neue Wege für ein genaueres Verständnis seiner Lehre eröffnet. Dieser hermeneutische Ansatz unterstreicht, wie wichtig es ist, die dogmatischen Aussagen des I. Vatikanums nicht isoliert zu interpretieren, sondern im Licht ihres *historischen Kontexts* (60f), ihrer *Intention* (62f) und ihrer *Rezeption* (64–66) zu sehen. Dabei wird zwischen ihrer Absicht und ihrem Ausdruck und zwischen ihrer anschließenden Auslegung und dem Text selbst unterschieden.

Dem Dokument zufolge wurde die Lehre des I. Vatikanums vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes durch die Theologie des II. Vatikanums von der *Kollegialität der Bischöfe* und diese wiederum durch die Lehre von der *Synodalität der gesamten Kirche*, wie sie insbesondere Papst Franziskus vorangetrieben hat, weiterentwickelt (66). Durch die Erforschung der Geschichte des Textes *Pastor aeternus* von Vatikanum I⁸⁹¹ und vor allem des Ablaufs und des Hintergrunds des Konzils konnten einige Dialoge die dogmatische Definition der *universalen Jurisdiktion* des Papstes klären helfen, indem sie ihre *Ausdehnung* und ihre *Grenzen* aufgezeigt haben (so wird etwa daran erinnert, dass die Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion durch den Papst nicht beeinträchtigt, sondern „bejaht, gestärkt und geschützt“ werden soll⁸⁹²). In ähnlicher Weise konnten sie den Wortlaut des *Unfehlbarkeitsdogmas* aufhellen und sich sogar auf bestimmte Aspekte seines Zwecks einigen, indem sie die *Notwendigkeit* einer persönlichen Ausübung des Lehramtes unter bestimmten Umständen anerkannt haben – immer unter der Voraussetzung, dass die Einheit der Christen eine Einheit in Wahrheit und Liebe ist.

Trotz dieser Klarstellungen, so räumt das Dokument ein, bleiben in den Dialogen Bedenken (72). So wäre etwa gegenüber der päpstlichen Unfehlbarkeit der *Primat des Evangeliums* zu betonen. Auch sollte die Unfehlbarkeit im Dienst der *Unzerstörbarkeit* und *allgemeinen Irrtumsfreiheit* der ganzen Kirche stehen.⁸⁹³ Es fragt sich, ob die Lehre des II. Vatikanums von der *Kollegialität der Bischöfe* genügend umgesetzt wurde. Schließlich sollte neu über das Verhältnis von *Lehrautorität* und *Rezeption der Lehre* durch die ganze Kirche nachgedacht werden, wobei die Rolle des *sensus fidei* (oder auch *sensus fidelium*) sowohl als Glaubenssinn des einzelnen Gläubigen als auch als Glaubenssinn des ganzen Gottesvolkes besonders wichtig wäre.

1.3.7.7.3 Das Amt der Einheit

Im 3. Kapitel zeigt das Dokument, welche neuen Perspektiven sich für ein Amt der Einheit in einer versöhnten Kirche ergeben. In vielen theologischen Beiträgen wurde mit verschiedenen Begründungen anerkannt, dass auf universaler Ebene ein Primat erforderlich ist (74–87). Zusätzlich zur *biblischen* Begründung, die traditionell von der katholischen Kirche vertreten wird, wurden weitere Gründe angeführt: das Argument der apostolischen Tradition, das ekklesiologische Argument und ein pragmatisches Argument. So kam man unter Bezugnahme auf die *apostolische Tradition* bei einigen Dialogen zu dem Schluss, dass das Christentum von den Anfängen der Kirche an auf apostolische Hauptsitze gegründet war, die eine bestimmte Reihenfolge eingenommen haben. Dazu zählte der Stuhl von Rom *als erster*. Bei einigen Gesprächen wurde darauf hingewiesen, dass es

891 DH 3050–3075.

892 DH 3061.

893 Vgl. LG 25.

eine gegenseitige Abhängigkeit von *Primat* und *Synodalität* auf jeder Ebene des kirchlichen Lebens gibt: lokal, regional, aber auch *universal*. In einem weiteren, eher pragmatischen Argument wurde darauf aufmerksam gemacht, dass angesichts einer *globalisierten Welt* der Sinn für die Notwendigkeit eines universalen Amtes der Einheit wächst.

Besonders im Dialog mit den orthodoxen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen hat sich erwiesen, dass *Prinzipien* und *Modelle* der *Einheit*, die im *ersten Jahrtausend* vorherrscht haben, vorbildhaft für eine künftige Wiederherstellung der vollen Einheit bleiben (88–107). Bestimmte *Kriterien* dieses Jahrtausends wurden als Bezugspunkte und Inspirationsquellen für eine allgemein annehmbare Ausübung des Dienstes der Einheit auf universaler Ebene gefunden, wie zum Beispiel der *informelle* – und nicht in erster Linie jurisdiktionelle – Charakter der Ausdrucksformen der Gemeinschaft zwischen den Kirchen; der *Ehrenprimat* des Bischofs von Rom; die *wechselseitige Abhängigkeit* zwischen dem Primatsverständnis und der synodalen Dimension, wie sie im *Kanon 34* der *Apostolischen Kanones*⁸⁹⁴ veranschaulicht wird; das *Beschwerderecht* als Ausdruck der Gemeinschaft⁸⁹⁵; der vorbildliche Charakter der *ökumenischen Konzilien*; und die *Vielfalt* kirchlicher Modelle (170).

Obwohl das erste Jahrtausend maßgeblich war, wurde in vielen Dialogen erkannt, dass es weder idealisiert noch einfach nachgebildet werden sollte, nicht zuletzt, weil ein Primat auf universaler Ebene auf die *Herausforderungen der Gegenwart* antworten sollte (171). Daher wurden einige *Grundsätze* für die Ausübung des Primats im 21. Jahrhundert festgelegt (108–143). So stimmte man darin überein, dass mit den Ausdrücken „alle“, „einige“ und „einer“ *drei einander ergänzende Dimensionen* der Kirche auf allen kirchlichen Ebenen bezeichnet sind: die *gemeinschaftliche* Dimension, die auf dem Glaubenssinn (*sensus fidei*) aller Getauften beruht, die *kollegiale* Dimension, die vor allem in der bischöflichen Kollegialität sichtbar wird, und die *persönliche* Dimension, die sich in der Primatsfunktion äußert. Alle drei Dimensionen – die kommunale, die kollegiale und die personale – sind jeweils auf der lokalen, der regionalen und der universalen Ebene wirksam (172). Hier ist eine entscheidende Frage, welche Beziehung zwischen der *Ortskirche* und der *Universalkirche* besteht, hat sie doch bedeutende Konsequenzen für die Ausübung des Primats. Die ökumenischen Dialoge haben dazu beigetragen, sich auf die *Gleichzeitigkeit* dieser Dimensionen zu einigen. Auch sei es nicht möglich, die *dialektische Beziehung* zwischen der Ortskirche und der Universalkirche aufzuheben.

Bei den Dialogen wurde immer wieder die Notwendigkeit eines *Gleichgewichts* zwischen der Ausübung des Primats auf regionaler und universaler Ebene betont und festgestellt, dass in den meisten christlichen Gemeinschaften die *regionale* Ebene für die Ausübung des Primats und auch für ihre Sendung am wichtigsten ist. Einige theologische Dialoge mit westlichen christlichen Gemeinschaften, die eine „Asymmetrie“ zwischen diesen Gemeinschaften und der katholischen Kirche festgestellt haben, forderten eine *Stärkung der katholischen Bischofskonferenzen*, auch auf *kontinentaler* Ebene, und eine *Dezentralisierung* nach dem Vorbild der alten patriarchalischen Kirchen (173).

894 Die *Apostolischen Kanones* sind eine Sammlung kirchenrechtlicher Normen aus dem 4. Jahrhundert.

895 Siehe die *Kanones von Sardica* aus dem Jahr 342/43.

Auch wurde die Bedeutung des *Subsidiaritätsprinzips* hervorgehoben: Keine Angelegenheit, die auf einer niedrigeren Ebene angemessen behandelt werden kann, sollte auf einer höheren Ebene behandelt werden. Einige Dialoge wandten dieses Prinzip bereits an und suchten nach einem akzeptablen Modell der „Einheit in Vielfalt“ mit der katholischen Kirche. Man argumentierte, dass die Macht des Bischofs von Rom nicht über das hinausgehen sollte, was für die Ausübung seines Dienstes der Einheit auf universaler Ebene notwendig ist. Auch schlug man vor, dass er seine Macht freiwillig begrenzt – wobei anerkannt wurde, dass er ein ausreichendes Maß an Autorität benötigt, um mit den vielen Herausforderungen und komplexen Verpflichtungen seines Dienstes umgehen zu können (176).

1.3.7.7.4 Einige praktische Arbeitsvorschläge für die katholische Kirche

Schließlich unterbreitet das Studiendokument im 4. *Kapitel* noch einige praktische Arbeitsvorschläge, die von den ökumenischen Beiträgen kamen und sich an die katholische Kirche richteten (144–160).

Ein *erster* Vorschlag bestand darin, die dogmatischen Aussagen des *Ersten Vatikanischen Konzils* mit ihren heute missverständlichen und andere Christen kränkenden Formulierungen *neu zu interpretieren*, neu zu kommentieren oder sogar neu zu formulieren, sie dem aktuellen kulturellen und ökumenischen Kontext anzupassen und zu versuchen, sie in eine Ekklesiologie der *Communio* (Gemeinschaft) zu integrieren (145–147; 178).

Ein *zweiter* Vorschlag bezog sich auf die Art und Weise, wie der Bischof von Rom den Primat ausüben sollte. Es sollte klarer zwischen seinen verschiedenen Aufgaben unterschieden werden, insbesondere zwischen seinem *patriarchalischen* Amt in der westlichen Kirche und seinem *primatialen* (vorrangigen) Amt der Einheit in der Gemeinschaft der Kirchen. Auch sollte ein größerer Akzent auf die Ausübung des Papstamtes in seiner Teilkirche, der *Diözese Rom*, gelegt werden. Dies könnte das Bischofsamt, das er mit den anderen Bischöfen teilt, unterstreichen und das Bild des Papsttums erneuern.

Um die *Synodalität nach innen*, das heißt innerhalb der katholischen Kirche, ging es bei einem *dritten* Vorschlag. Wie die theologischen Dialoge deutlich gemacht haben, besteht eine gegenseitige Relation zwischen der Synodalität der katholischen Kirche nach innen und der Glaubwürdigkeit ihres ökumenischen Engagements nach außen (153). Deshalb sollte die Synodalität nach innen weiterentwickelt werden, indem man weitere Überlegungen zur Autorität der *nationalen* und *regionalen* katholischen *Bischofskonferenzen* und ihre Beziehung zur Bischofssynode und zur römischen Kurie anstellt. Auch wäre es notwendig, auf universaler Ebene das *gesamte Gottesvolk* besser in die synodalen Prozesse einzubeziehen.

Auf die *Synodalität nach außen* zielte schließlich ein *vierter* Vorschlag. Das Konzept der Synodalität lasse sich nämlich auch auf die Beziehungen der katholischen Kirche zu anderen christlichen Gemeinschaften anwenden, insofern der ökumenische Weg ein Prozess des „gemeinsamen Gehens“ ist (156). In diesem Sinn sollte durch *regelmäßige Treffen zwischen Kirchenführern* weltweit die „konziliare Gemeinschaft“ sowie durch regelmäßige Konsultationen und gemeinsame Aktionen und Zeugnisse *zwischen Bischöfen und Kirchenoberhäuptern* die Synodalität zwischen den Kirchen gefördert werden.

1.3.7.7.5 Bestätigung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats im Studiendokument

Unmittelbar nach seinem Erscheinen ist das Studiendokument sowohl innerhalb als auch außerhalb der katholischen Kirche *überwiegend positiv* aufgenommen worden. Anglikaner, Lutheraner, Armenier und andere christliche Kirchen begrüßten es als ökumenischen Fortschritt.

Auch wenn das Studiendokument für ein synodales Verständnis und eine synodale Ausübung des Papstamtes wirbt, kann es nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich die Leitungsstruktur der römisch-katholischen Kirche, wie sie vom Papst und schließlich von der Mehrheit der Teilnehmer auf dem Ersten Vatikanischen Konzil intendiert war, als solche nicht ändert. Indem das Dokument auf *Lumen Gentium* 22 verweist (66), beruft es sich auf jene Stelle aus der „dogmatischen Konstitution über die Kirche“ des II. Vatikanum, in der die *hierarchische Überordnung* des Bischofs von Rom über alle anderen Bischöfe „sowohl einzeln für sich als auch alle zugleich“ aus *Pastor aeternus*⁸⁹⁶, der „dogmatischen Konstitution über die Kirche Christi“ des I. Vatikanum, bekräftigt wird. Das macht deutlich, dass es trotz der Kollegialität der Bischöfe und trotz neuer Synodalität beim uneingeschränkten Jurisdiktionsprimat des Papstes bleibt und bleiben soll. Der Bischof von Rom hat, wie es in *Lumen Gentium* heißt, „primatiale Gewalt über alle Hirten und Gläubigen“, er hat „das Vorrecht“, ökumenische „Konzilien zu berufen, auf ihnen den Vorsitz zu führen und sie zu bestätigen“, das heißt aber auch gegebenenfalls abzulehnen, indem er sie nicht bestätigt oder nicht annimmt.⁸⁹⁷ Er ist, wie es das Kirchenrecht formuliert, „Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden“, weshalb er seine „höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt [...] immer frei ausüben kann“.⁸⁹⁸ Auch Papst Franziskus selbst hat den Jurisdiktionsprimat immer wieder sehr primatsbewusst, spricht autoritär ausgeübt, indem er etwa Apostolische Administratoren in Bistümern, die nicht vakant sind, eingesetzt und in Deutschland in die Debatte um den Kommunionempfang von nichtkatholischen Ehepartnern und in den Synodalen Weg eingegriffen hat. In dieser Hinsicht ist er hinter seinem eigenen Programm einer heilsamen „Dezentralisierung“ zurückgeblieben. Unabhängig davon, wie kollegial und synodal ein Papst auch immer sein primatiales Amt in der römisch-katholischen Kirche ausüben will: Es bleibt (zunächst) dabei, dass die höchste Lehrautorität und höchste Rechtsgewalt bei ihm liegt, dass er Gesetzgeber und höchster Richter ist, über dem es kein weiteres Berufungsgericht mehr gibt, dass er Bischöfe nicht nur ernennen, sondern auch absetzen kann, wie das zuletzt Franziskus im November 2023 mit der Absetzung eines Bischofs in Texas demonstriert hat.

Schaut man mit weltlichem Blick auf die Institution der römisch-katholischen Kirche, sind die Machtverhältnisse klar. Es gibt in der Kirche zwei *amtliche Vollmachten*, die aufeinander bezogen, aber nicht identisch sind: die *sakramentale Vollmacht* (oder Weihewalt) und die *Leitungs- und Lehrvollmacht* (oder Hirtengewalt). Was erstere betrifft, verleiht die Weihe laut Kirchenrecht den Bischöfen und Priestern „die Vollmacht, in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln“, und den Diakonen „die Kraft, dem Volk Gottes

896 DH 3060 3063 3064.

897 LG 22.

898 Can. 331 CIC/1983.

in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“.⁸⁹⁹ Während an der sakramentalen Vollmacht auch Priester und Diakone teilhaben, liegt die Leitungs- und Lehrvollmacht ausschließlich beim Kollegium der Bischöfe mit und unter dem Papst (vgl. 66).

Nicht so klar ist hingegen, was unter *Synodalität* zu verstehen ist.

1.3.8 Wiederentdeckte Synodalität in der römisch-katholischen Kirche

Papst Franziskus lag in seiner Amtszeit von Anfang an neben der Hinwendung der Kirche zu den Armen an ihrer Synodalität als einem neuen, geistlichen Umgang miteinander. Daher initiierte er in der römisch-katholischen Kirche die Weltsynode, die von 2021–2024 in Rom stattfand. Obwohl er kein Freund struktureller und lehrmäßiger Reformen war, wollte er mit der Synode die Kirche von Grund auf erneuern. In diesem Kapitel wird daher unter der Rücksicht von Reformen kurz an sein Pontifikat erinnert (Kap. 1.3.8.1), bevor das Reformpotential der Synode selbst erkundet wird (Kap. 1.3.8.2).

Vorab mag es nützlich sein, Reformen aufzuzählen, die nach Auffassung vieler westlicher Katholikinnen und Katholiken unter den *Reformstau* in der römisch-katholischen Kirche fallen: neben der *Kurienreform* die *Dezentralisierung* der auf Rom zentrierten Kirchenleitung, die Form der *Bischofsernennungen* (nur noch mit lokalkirchlicher Mitsprache und keinesfalls mehr gegen den Willen von Seelsorgerinnen und Seelsorgern und dem Kirchenvolk), der Abbau der *absolutistischen Monarchie* (primär auf päpstlicher, aber auch auf bischöflicher Ebene), die Überwindung der Trennung zwischen *Klerus* und *Laien* beziehungsweise die Überwindung des *Klerikalismus*, die Reform des stark klerikalen *Kirchenrechts* (CIC), der erweiterte Zugang zu den kirchlichen *Weihe-* und *Leitungsämtern* (auch für Frauen und *Viri probati*) und damit verbunden die Abschaffung des *Pflichtzölibats* für Weltpriester, die Revision der *Sexualmoral* mit den bekannten kategorischen Verboten, die Zulassung *wiederverheirateter Geschiedener* zur Kommunion, die Anpassung der *Ehe-* und *Familienlehre* (wie auch der *Sexualmoral*) an die heutige Lebensrealität, die Anerkennung des Menschenrechts auf *Selbstbestimmung* (individuell und sozial), Aufklärung, Entschädigung und Prävention, was den kirchlichen *Missbrauch* betrifft, in ökumenischer Hinsicht die *Interkommunion* sowie eine Weiterentwicklung der *theologischen Ethik*, etwa der Medizinethik. Was letztere angeht, sei eigens auf das Werk von Stephan Ernst *Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik* (2020) hingewiesen.

Im Sinn einer „autonomen Moral“ vertritt Ernst als Grundprinzip verantwortlichen Handelns das *Prinzip der Verhältnismäßigkeit* beziehungsweise *der zu vermeidenden Unverhältnismäßigkeit*, wonach eine Handlung dann unverantwortlich ist, wenn sie in universaler Perspektive unverhältnismäßig wird, das heißt die mitverursachten oder zugelassenen Übel und Schäden größer als notwendig sind. Ernst greift damit ein Prinzip auf, das sowohl im Bereich der Rechtswissenschaft als auch in der angewandten Ethik (etwa in der verantwortlichen Praxis von Ärzten und Pflägern) leitend ist und macht es für die theologische Ethik fruchtbar. Zur Behebung des Reformstaus wären von daher im Sinn größerer Autonomie und Verhältnismäßigkeit auch noch etliche moraltheologische Nor-

899 Can. 1009, § 3 CIC.

men, die den Anfang (z. B. Schwangerschaftsabbruch) und das Ende des Lebens (z. B. assistierter Suizid) betreffen, neu zu bedenken.

Literatur

Stephan Ernst: *Am Anfang und Ende des Lebens. Grundfragen medizinischer Ethik*, 2020.

1.3.8.1 Das Pontifikat von Papst Franziskus

Schon bald nachdem Jorge Mario Bergoglio SJ am 13. März 2013 zum Papst gewählt worden war, erweckte er vor allem durch mündliche Äußerungen und symbolische Handlungen den Eindruck, substantielle Reformen in der Kirche durchführen zu wollen. Doch wurden viele Gläubige im Laufe seiner Amtszeit in dieser Hoffnung enttäuscht. Denn es zeigte sich, dass er als „Sohn der Kirche“, wie er sich selbst bezeichnete, ihre Lehre und Struktur nicht antasten wollte. So sagte er bereits im Juni 2013 in einem Interview:

„Ich sehe ganz klar, dass das, was die Kirche heute braucht, die Fähigkeit ist, Wunden zu heilen und die Herzen der Menschen zu wärmen – Nähe und Verbundenheit. [...] Barmherzigkeit ist die Medizin für alle Verwundeten. Die wichtigste Sache ist [...] die erste Botschaft: ‚Jesus Christus hat dich gerettet.‘ [...] Ich träume von einer Kirche als Mutter und als Hirtin. Die Diener der Kirche müssen barmherzig sein, sich der Menschen annehmen, sie begleiten – wie der gute Samariter, der seinen Nächsten wäscht, reinigt, aufhebt. Das ist pures Evangelium. Gott ist größer als die Sünde. Die organisatorischen und strukturellen Reformen sind sekundär, sie kommen danach. Die erste Reform muss die der Einstellung sein.“⁹⁰⁰

Für Franziskus als Papst aus dem Süden traten strukturelle Reformen hinter Fragen der Armutsbekämpfung, der Migration und des Umweltschutzes zurück. Schon in seiner Heimat war er kein Vertreter der Befreiungstheologie, die auf die strukturelle Veränderung der Gesellschaft abzielte, sondern der Volkstheologie, die den Akzent auf die Volkskultur und die Volksfrömmigkeit mit ihrer Verehrung der Jungfrau Maria, der Heiligen und der Engel sowie ihrer Warnung vor dem Teufel setzte.⁹⁰¹

Als Seelsorger und Hirte wollte Franziskus der Kirche ihre Schärfe und Unbarmherzigkeit nehmen, ihr ein anderes, barmherzigeres Gesicht geben. Er wollte Barmherzigkeit und Synodalität, nicht Reformen, beziehungsweise eine innere geistliche Reform der Einstellung und des Umgangs miteinander, keine äußere Reform. Es war von Anfang an ein Missverständnis liberaler wie konservativer oder traditionalistischer Katholikinnen und Katholiken in ihm einen möglichen Reformpapst zu sehen, wobei der Papst selbst und die Medien zu diesem Missverständnis entscheidend beigetragen haben.

900 Aus dem großen Interview mit dem Jesuiten Antonio Spadaro in der italienischen Zeitschrift *La Civiltà Cattolica*, zit. nach Meier 23f.

901 Vgl. Meier 148–155.

Dass Franziskus kein Reformpapst war, ließe sich an etlichen Beispielen erläutern. Als er in seinem nachsynodalen apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* 2016 durch die Anmerkung 351 einen schmalen Spielraum für wiederverheiratet Geschiedene öffnete, nach eingehender Gewissensprüfung in Einzelfällen zur Kommunion gehen zu dürfen⁹⁰², löste das „eine beispiellose Revolte von rechts aus“⁹⁰³. Vier konservative Kardinäle warfen dem Papst Häresie vor. Dabei hätten die Konservativen mit dem Papier insgesamt zufrieden sein müssen. „Denn es zementiert die herkömmliche Geschlechter- und Sexualmoral.“⁹⁰⁴

Auf dem Rückflug vom Weltjugendtag in Rio de Janeiro im Juli 2013 sprach Franziskus auf seiner ersten fliegenden Pressekonferenz den bekannten Satz aus: „Wenn einer Gay ist und den Herrn sucht und guten Willen hat, wer bin dann ich, ihn zu verurteilen?“ Auch wenn sich der Ton änderte, änderte das nichts an der Lehre. Als der Papst im Dezember 2023 mit der Erklärung zu den Segensformen *Fiducia supplicans* den Segen homosexueller Paare und geschiedener wiederverheirateter Paare ermöglichte, bestätigte er indirekt die traditionelle theologische Lehre, dass diese Paare in großer Sünde leben. Während der Weltsynode gliederte Franziskus Themen wie die Sexualmoral und die Weihe von Frauen aus dem synodalen Prozess aus und übertrug sie eigenen Studiengruppen.

Obwohl auf der Amazonas-Synode im Oktober 2019 in Rom eine große Mehrheit der Bischöfe für die Priesterweihe von Viri probati⁹⁰⁵ votierte, griff Franziskus das in seinem nachsynodalen Schreiben *Querida Amazonia* nicht auf. Einer persönlichen Notiz zufolge habe für ihn keine echte Unterscheidung der Geister in dieser Frage stattgefunden.⁹⁰⁶ Stattdessen spricht er sich lehramtlich dagegen aus, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen:

„In einer synodalen Kirche sollten die Frauen, die in der Tat eine zentrale Rolle in den Amazonasgemeinden spielen, Zugang zu Aufgaben und auch kirchlichen Diensten haben, die nicht die heiligen Weihen erfordern und es ihnen ermöglichen, ihren eigenen Platz besser zum Ausdruck zu bringen.“⁹⁰⁷

Bei seinem ersten Besuch in einer evangelisch-lutherischen Kirche in Rom im November 2015 deutete Franziskus an, „dass gemischt konfessionelle Eheleute – nach einer Gewissensprüfung – eventuell gemeinsam zur Kommunion gehen könnten. Auf die Frage einer evangelischen Frau, wie lange es dauern werde, bis sie mit ihrem katholischen Ehemann gemeinsam zur Kommunion gehen könne, sagte Franziskus“⁹⁰⁸:

902 In der Anmerkung mit der Nummer 351 schreibt Franziskus versteckt im achten Kapitel, dass die „Hilfe der Sakramente“ Menschen zuteilwerden könne, die „in einer objektiven Situation der Sünde – die nicht subjektiv schuldhaft ist oder es zumindest nicht völlig ist“ leben würden. Im Kontext von *Amoris laetitia* bezieht sich diese Anmerkung auf geschiedene und wiederverheiratete Paare, die nach katholischer Lehre die Sakramente eigentlich nicht empfangen dürfen.

903 Meier 29.

904 Ebd.

905 Bewährte verheiratete Männer.

906 Vgl. Meier 77.

907 Franziskus: Nachsynodales apostolisches Schreiben *Querida Amazonia*, Nr. 103.

908 Meier 165.

„Es ist ein Problem, auf das jeder antworten muss. [...] Ich werde nie wagen, Erlaubnis zu geben, dies zu tun, denn es ist nicht meine Kompetenz. Eine Taufe, ein Herr, ein Glaube. Sprecht mit dem Herrn und geht voran. Ich wage nicht mehr zu sagen.“⁹⁰⁹

Als 2017 im Vorfeld des großen Reformationsjubiläums der Münchner Kardinal Marx als Vorsitzender der Bischofskonferenz und der Ratsvorsitzende der evangelischen Kirche, Heinrich Bedford-Strohm, in einer Handreichung eine fallweise Zulassung evangelischer Partner zur Kommunion vereinbart hatten, wandten sich sieben deutsche Bischöfe mit einem Einspruch gegen die Handreichung an Rom.⁹¹⁰ „Zur großen Überraschung stellte sich Papst Franziskus in diesem Kommunion-Streit gegen die große Mehrheit der deutschen Bischöfe und gab den sieben konservativen Bischöfen recht.“⁹¹¹ Nach einem Gespräch der deutschen Bischöfe am 3. Mai 2018 in Rom sei, so Kardinal Reinhard Marx, diesen aufgetragen worden, „im Geist kirchlicher Gemeinschaft eine möglichst einmütige Regelung“ zu finden.⁹¹² Noch vor dem Finden einer solchen Regelung ging ein Brief aus Rom ein⁹¹³, in dem Luis Ladaria, der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, erklärte:

„[...] Unser Gespräch vom 3. Mai 2018 hat gezeigt, dass der Text der Handreichung eine Reihe von Problemen von erheblicher Relevanz aufwirft. Der Heilige Vater ist daher zu dem Ergebnis gekommen, dass er nicht reif zur Veröffentlichung ist. Die wesentlichen Gründe für diese Entscheidung können wie folgt zusammengefasst werden: Die Frage der Zulassung von evangelischen Christen in interkonfessionellen Ehen ist ein Thema, das den Glauben der Kirche berührt und eine Bedeutung für die Universalkirche hat. Diese Frage hat auch Auswirkungen auf die ökumenischen Beziehungen zu anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht zu unterschätzen sind. [...]“⁹¹⁴

In einem weiteren Brief im Jahr 2020 warnte Ladaria die deutschen Bischöfe, das „evangelische Abendmahl und die katholische Eucharistie seien nicht etwa zwei Formen desselben Geschehens, sondern nach wie vor kirchentrennende Faktoren. Die Öffnung hin zur eucharistischen Mahlgemeinschaft mit der evangelischen Kirche in Deutschland würde ‚notwendigerweise neue Gräben im ökumenischen Dialog mit den orthodoxen Kirchen, nicht nur in Deutschland aufwerfen‘.“⁹¹⁵ In der Begegnung mit einzelnen Menschen gab sich Franziskus in der Ökumene also offen, aber in der Lehre ließ er alles beim Alten.

909 Zit. nach Meier 165.

910 Vgl. Meier 166.

911 Meier 166.

912 Marx: „Überrascht“ von Brief zur Eucharistie-Handreichung, katholisch.de, 04.06.2018. Online: <https://www.katholisch.de/artikel/17785-marx-ueberrascht-von-brief-zur-eucharistie-handreichung> (Stand: 16.03.2025).

913 Am 25. Mai 2018.

914 Brief des Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Luis Ladaria, an Kardinal Reinhard Marx, katholisch.de, 04.06.2018. Online: <https://www.katholisch.de/artikel/17781-papst-gegen-veroeffentlichung-von-handreichung> (Stand: 26.03.25).

915 Meier 167 (Der Brief stammt vom 18. September 2020.).

Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, dass Franziskus keine strukturellen und lehrmäßigen Reformen in der Kirche durchführen wollte, obwohl er als Papst die Vollmacht dazu gehabt hätte. In seinem Pontifikat hat er versucht, offenkundige Probleme mit seinem pastoralen Ansatz zu lösen. Dieser Ansatz greift jedoch zu kurz. Denn theologisch und kirchlich betrachtet reicht es nicht, vor dem Hintergrund einer menschenfeindlichen Sexualmoral die Barmherzigkeit Gottes zu predigen oder vor dem Hintergrund struktureller Diskriminierung der Frauen die (Leitungs-)Qualitäten der Frauen zu loben. Die unmenschliche Lehre selbst gehört revidiert, die unmenschliche Diskriminierung selbst gehört beendet. Die Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes und das Lob auf die Frauen können notwendige lehrmäßige und strukturelle Reformen nicht ersetzen.

Trotz seiner Reformunwilligkeit wollte Papst Franziskus, wie besonders aus seinen Enzykliken und monatlichen Gebetsanliegen hervorgeht, Kirche und Welt radikal erneuern.

In seiner Enzyklika *Fratelli tutti*. *Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft* aus dem Jahr 2020 lädt er, angeregt von Franz von Assisi, zu geschwisterlicher Liebe und Gemeinschaft ein.⁹¹⁶ Er ermutigt darin zu einer freundschaftlichen „Offenheit, die es erlaubt, jeden Menschen jenseits des eigenen Umfeldes und jenseits des Ortes in der Welt, wo er geboren ist und wo er wohnt, anzuerkennen, wertzuschätzen und zu lieben“ (1). Denn Franz von Assisi „säte überall Frieden aus und ging seinen Weg an der Seite der Armen, der Kranken, der Ausgestoßenen und der Geringsten“ (1). In dem Zusammenhang bekennt Franziskus den großen Wunsch, in dieser Zeit, die uns zum Leben gegeben ist, die Würde eines jeden Menschen anzuerkennen und bei allen ein weltweites Streben nach Geschwisterlichkeit zum Leben zu erwecken (vgl. 8). In aggressiven Nationalismen und Ideologien (11), kultureller Kolonisation (14), Schlagworten wie Demokratie oder Freiheit als Herrschaftsinstrumente (14) sieht er Tendenzen, die der Geschwisterlichkeit entgegenwirken. Eine ungleiche und ungerechte Globalisierung „macht uns zu Nachbarn, aber nicht zu Geschwistern“ (12).

„Wir sind einsamer denn je in dieser durch Vermassung gekennzeichneten Welt, welche die Einzelinteressen bevorzugt und die gemeinschaftliche Dimension der Existenz schwächt. [...] Das Fortschreiten dieses Globalismus begünstigt normalerweise die stärkeren Gebiete, die sich selbst behaupten, sucht aber die schwächsten und ärmsten Regionen zu beeinträchtigen, indem es sie verwundbarer und abhängiger macht“ (12).

Auch grenzenloser Konsum und inhaltloser Individualismus (13), die „Selbstherrlichkeit des Stärksten“ (15) und eine Kultur der Mauern („die da“) (27) steht Franziskus zufolge echter Geschwisterlichkeit entgegen. In der heutigen Kommunikation verwendet man „in vielen Ländern den politischen Mechanismus des Aufstachelns, Verhärtens und Polarisierens. Auf verschiedene Art und Weise spricht man anderen das Recht auf Existenz und eigenes Denken ab“ (15). „In diesem primitiven Spiel der Abqualifizierungen wird

916 Die Nummern der Enzyklika *Fratelli tutti* (Alle Brüder/Geschwister) wird jeweils in runden Klammern nach Zitaten im Haupttext angegeben.

die Debatte manipuliert, um die Menschen ständig in Frage zu stellen und auf Konfrontation mit ihnen zu gehen“ (15).

Der Papst prangert in der heutigen Zeit auch die *Wertlosigkeit* des Menschen an. Der Mensch ist für viele nicht mehr der höchste Wert. „Teile der Menschheit scheinen geopfert werden zu können zugunsten einer bevorzugten Bevölkerungsgruppe, die für würdig gehalten wird, ein Leben ohne Einschränkungen zu führen“ (18). Im Grunde werden die Menschen „nicht mehr als ein vorrangiger zu respektierender und zu schützender Wert empfunden, besonders, wenn sie arm sind oder eine Behinderung haben, wenn sie – wie die Ungeborenen –, noch nicht nützlich sind‘ oder – wie die Alten –, nicht mehr nützlich sind“ (18).

Franziskus kritisiert alle Formen der Ungerechtigkeit: die soziale etwa in Gestalt des Rassismus oder die wirtschaftliche in Form von Arbeitslosigkeit (20). Für ihn gibt es „wirtschaftliche Regeln, die sich als wirksam für das Wachstum, aber nicht in gleicher Weise für die Gesamtentwicklung des Menschen erweisen. Der Reichtum wächst, aber auf ungleiche Weise“, weshalb neue Formen der Armut entstehen (21). Auch die rechtliche Ungerechtigkeit, etwa die ungleiche Geltung der Menschenrechte, nimmt Franziskus ins Visier: „Oft stellt man fest, dass tatsächlich die Menschenrechte nicht für alle gleich gelten“ (22). Das kapitalistische System enthält zahlreiche Widersprüche. Es stellt ein Wirtschaftsmodell dar, „das auf dem Profit gründet und nicht davor zurückscheut, den Menschen auszubeuten, wegzuwerfen und sogar zu töten. Während ein Teil der Menschheit im Überfluss lebt, sieht der andere Teil die eigene Würde aberkannt, verachtet, mit Füßen getreten und seine Grundrechte ignoriert und verletzt“ (22). Eine große Ungerechtigkeit der Geschlechter liegt in der Diskriminierung von Frauen vor, die weder die gleiche Würde noch die gleichen Rechte wie die Männer haben. „In der Tat, ‚doppelt arm sind die Frauen, die Situationen der Ausschließung, der Misshandlung und der Gewalt erleiden, denn oft haben sie geringere Möglichkeiten, ihre Rechte zu verteidigen“ (23). Dazu kommen aktuelle Formen der Sklaverei, auch Menschenhandel und Organhandel (24).

Franziskus klagt die Bereitschaft zu Krieg und Gewalt an und spricht bereits 2020 von einem „Dritten Weltkrieg in Abschnitten“ (25):

„So schreitet unsere Welt in einer sinnlosen Dichotomie fort, mit dem Anspruch, ‚Stabilität und Frieden auf der Basis einer falschen, von einer Logik der Angst und des Misstrauens gestützten Sicherheit verteidigen und sichern zu wollen“ (26).

Schließlich begünstigt nach Franziskus das an bloßem Profit und Konsum orientierte, in vielfacher Weise ungerechte System auch die Mafia: „Die Einsamkeit, die Angst und die Unsicherheit vieler Menschen, die sich vom System im Stich gelassen fühlen, lassen einen fruchtbaren Boden für die Mafia entstehen“ (28). Bei all seinem prophetischen Einsatz für Geschwisterlichkeit und all seiner berechtigten Kritik an allen möglichen Formen der Ungerechtigkeit mag auch hier erstaunen, dass Franziskus infolge seines traditionellen Verständnisses der Geschlechterrollen die Diskriminierung der Frauen in der Kirche durch das Verbot ihrer Weihe überhaupt nicht in den Blick kommt.

Neben den Enzykliken (auf *laudato si* ist schon eingegangen worden, auf *evangelii gaudium* wird noch eingegangen) lassen auch die monatlichen Gebetsanliegen erken-

nen, wie sehr es Franziskus seit Beginn seines Pontifikats um eine kirchliche Bekehrung und Erneuerung ging. „Er möchte die Kirche auf ihren ersten Auftrag und ihre ursprüngliche Daseinsberechtigung zurückführen: die Verkündigung der frohen Botschaft vom Reich Gottes in Wort und Tat.“⁹¹⁷ Die Kirche soll aus sich herausgehen und an die sozialen und existentiellen Ränder gehen. „Ziel ist der Dienst an der Welt und den Menschen. Eine Kirche, die nicht dient, dient zu nichts.“⁹¹⁸ Bei dieser Ausrichtung leitet den Papst die Unterscheidung der Geister, die im Zentrum der ignatianischen Spiritualität steht. „Ihre Grundlage ist die gläubige Überzeugung, dass Gott mit den Menschen kommuniziert, mit ihm in einer Beziehung steht, ihm seinem Willen zeigt.“⁹¹⁹ Dementsprechend lässt sich die ignatianische Spiritualität auf die Kurzformel bringen: „den Willen Gottes suchen und finden“⁹²⁰.

„In diesem Zusammenhang ist auch der weltweite synodale Prozess zu verstehen, den Papst Franziskus 2021 eingeleitet hat. Als ein Weg gemeinschaftlicher geistlicher Unterscheidung geht es auf allen Ebenen der Kirche darum, herauszufinden, was Gott von der Kirche heute will. Gott kann die Christen und die Kirche auch durch geschichtliche Ereignisse oder eine soziale Situation ansprechen und herausfordern. [...] Mit ausgeprägtem Spürsinn hat Franziskus entscheidende Zeichen der Zeit unserer Epoche unterschieden: negativ das Schicksal der Flüchtlinge, den gefährlichen Klimawandel und das Artensterben, die wachsende globale Ungleichheit, die Bedrohung der Zukunft der Menschheit durch die Atomwaffen, aber auch positiv die wachsende Einheit der Menschheit, die ökumenische und interreligiöse Verständigung und die technologischen Fortschritte.“⁹²¹

Auf all diese Zeichen der Zeit ist Papst Franziskus in seinen beiden Sozialenzykliken *Laudato si'* und *Fratelli tutti* eingegangen. Mit der gemeinschaftlichen, geistlichen Unterscheidung ist nun aber auch schon zur wesentlichen Methode des synodalen Prozesses übergeleitet.

Literatur

Papst Franziskus: *Enzyklika Fratelli tutti. Über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft*, 2020.

Michael Meier: *Der Papst der Enttäuschungen. Warum Franziskus kein Reformator ist*, 2024.

Martin Maier: *Mit Papst Franziskus Kirche und Welt erneuern*, 2024.

917 Maier 7.

918 Ebd.

919 Ebd.

920 Ebd.

921 Ebd. 8.

1.3.8.2 Die Welsynode (2021–2024)

Die *Welsynode 2021–2024*⁹²² wurde von Papst Franziskus 2021 einberufen und am 9./10. Oktober in Rom eröffnet. Sie sollte das Thema „Für eine synodale Kirche – Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung“ behandeln und wurde mit der 16. ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche am 27. Oktober 2024 in Rom abgeschlossen.

Ihre Organisation erfolgte im *ständigen Generalsekretariat* als dauerhaftem Verfassungsorgan des Vatikans. Zum Generalsekretär hatte der Papst den maltesischen Kardinal Mario Grech und zum Generalrelator den luxemburgischen Kardinal Jean-Claude Hollerich SJ ernannt. Für die Organisation war mit Nathalie Becquart eine Frau als Unterstaatssekretärin verantwortlich.

Die Synode wurde als umfangreicher Prozess in *drei Phasen* gestaltet. Dabei sollten die Meinungen in der gesamten Breite der Weltkirche von allen Mitgliedern berücksichtigt werden können. In der ersten, der *diözesanen* Phase von Oktober 2021 bis August 2022 waren die Gläubigen in den Diözesen eingeladen, ihre Ansichten zu Reformen mitzuteilen. Die Zusammenfassungen dieser innerdiözesanen Rückmeldungen wurden dann als diözesane Stellungnahmen an die nationalen Bischofskonferenzen übermittelt. In der zweiten, der *kontinentalen* Phase wurde in sieben kontinentalen Versammlungen (Afrika, Ozeanien, Asien, Naher Osten, Europa, Lateinamerika und die Karibik sowie USA und Kanada) bis zum März 2023 weiter beraten. In der dritten, der *weltkirchlichen* Phase folgte die erste Sitzung der Bischofssynode vom 4. bis 29. Oktober 2023 und schließlich die zweite Sitzung vom 2. bis 27. Oktober 2024 in Rom.

Die Welsynode war die erste Bischofssynode der römisch-katholischen Kirche, an der auch *Nicht-Bischöfe* gleichberechtigt teilgenommen haben. Neben 275 Bischöfen waren 55 Priester und Ordensleute sowie 45 Laien und Laiinnen stimmberechtigte Mitglieder. Die Ergebnisse ihrer Beratungen liegen im *Schlussdokument* vor, das am 26. Oktober 2024 verlesen und angenommen sowie von Papst Franziskus *direkt in Kraft gesetzt* und zur Veröffentlichung freigegeben wurde. Im Folgenden soll der Inhalt des Dokuments wiedergegeben werden.

Das Schlussdokument der Welsynode besteht aus einer *Einleitung* und *fünf Teilen*. In Teil I skizziert es unter dem Titel „Vom Heiligen Geist zur Umkehr gerufen“ die theologischen und spirituellen *Grundlagen* der Synodalität, in Teil II ruft es zur Umkehr in den *Beziehungen*, in Teil III zur Umkehr in den *Prozessen* und in Teil IV zur Umkehr in den *Bindungen* innerhalb der Kirche auf. In Teil V erläutert es schließlich, inwiefern das gesamte Volk Gottes einer *Ausbildung* in Synodalität bedarf.

1.3.8.2.1 Einleitung

Dem Dokument zufolge steht eine synodale Kirche nicht im Gegensatz zur *hierarchischen* Kirche, auch wenn sie diese *wesentlich ergänzt*. In einer solchen Kirche sind *alle Gläubigen* am Leben und Arbeiten der Kirche beteiligt, tragen alle Verantwortung, bringt jeder Einzelne sein besonderes Charisma ein, hat jeder seine besondere Aufgabe. Nicht nur einige Bischöfe und der eine Bischof in Rom, sondern das gesamte Volk Gottes ist handelndes Subjekt, Akteur der Kirche.

922 Kurz: Welsynode.

Darüber hinaus gehört zu einer synodalen Kirche, dass alle Gläubigen, einschließlich der Bischöfe und des Papstes, in einer *geistlichen Haltung* des Zuhörens miteinander kommunizieren und umgehen (43).⁹²³ Gemeinsam synodal unterwegs sein heißt, gemeinsam auf das zu hören, was der Heilige Geist der Kirche jeweils sagen will.

Mit dieser doppelten synodalen Ausrichtung verstand sich die Weltsynode als Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils und Entfaltung seines Potentials, wie aus der Einleitung hervorgeht:

„Der synodale Weg setzt [...] in die Praxis um, was das Konzil über die Kirche als Mysterium und als Volk Gottes gelehrt hat, das durch ständige Bekehrung, die aus dem Hören des Evangeliums entsteht, zur Heiligkeit berufen ist. In diesem Sinne stellt der synodale Weg einen authentischen weiteren Akt der Rezeption des Konzils dar, wodurch seine Inspiration vertieft und seine prophetische Kraft für die heutige Welt neu belebt wird“ (5).

Formal ist noch anzumerken, dass sich, wie das schon bei den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils erwähnt worden ist⁹²⁴, auch im Schlussdokument der Weltsynode viele einander widersprechende Aussagen finden. Dahinter steckt ein Prinzip, eine Taktik. Mit solchen *dilatorischen Kompromissen* sollen in offiziellen kirchlichen Dokumenten klare inhaltliche Positionierungen vermieden werden. Entscheidungen werden bewusst verzögert, aufgeschoben, offengelassen.

1.3.8.2.2 Das Herz der Synodalität (Vom Heiligen Geist zur Umkehr gerufen)

Durch die Taufe haben, so wird im ersten Teil ausgeführt (15), alle Gläubigen, und nicht nur die Bischöfe, teil an der missionarischen Sendung der Kirche.⁹²⁵ Alle haben in der Taufe Christus angezogen⁹²⁶, alle besitzen von daher die gleiche Taufwürde, alle sind dazu berufen, das Evangelium zu verkünden. Der Empfang des Heiligen Geistes befähigt alle Gläubigen, „ein Gespür für die Wahrheit des Evangeliums zu haben“ (22). Aufgrund dieses *sensus fidei* (allgemeinen Glaubenssinns) ist die Kirche gewiss, „dass das heilige Volk Gottes in Fragen des Glaubens nicht irren kann. Diese besondere Eigenschaft manifestiert sich, wenn sie [die Gläubigen] in Fragen des Glaubens und der Moral eine allgemeine Übereinstimmung zeigen (vgl. LG 12)“ (22).

Wie das Dokument hinzufügt, dürfe ein Konsens der Gläubigen jedoch nicht mit der öffentlichen Meinung verwechselt werden.

Vor dem Hintergrund, dass es alte und beständige kirchlich Praxis war, sich in Synoden zu versammeln, bestimmt das Dokument Synodalität folgendermaßen:

„Synodalität ist das gemeinsame Gehen der Christen mit Christus und auf das Reich Gottes zu, in Einheit mit der ganzen Menschheit. Die Synodalität ist auf die Sendung ausgerichtet und beinhaltet das Zusammenkommen auf allen Ebenen der Kirche

923 Die Nummern des Schlussdokuments der Weltsynode werden jeweils in runden Klammern im Haupttext angegeben.

924 Kap. 1.3.4.4.

925 Mt 28,18f.

926 Gal 3,27.

zum gegenseitigen Zuhören, zum Dialog und zur gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung. [...] In einfachen und prägnanten Worten ist die Synodalität ein Weg der geistlichen Erneuerung und der Strukturreform, der es der Kirche ermöglicht, partizipativer und missionarischer zu sein, damit sie mit jedem Mann und jeder Frau gehen und das Licht Christi ausstrahlen kann“ (28).

Konkret bezeichnet die Synodalität *drei verschiedene Aspekte* des Lebens der Kirche:

- a) Erstens bezieht sie sich auf „den *ureigenen Stil*, der das Leben und die Sendung der Kirche ausgemacht“ (30a).⁹²⁷ Dementsprechend ist eine synodale Kirche ihrem Wesen nach „als *Weggemeinschaft* und als *Versammlung des Gottesvolkes*“ zu verstehen, „das vom Herrn Jesus in der Kraft des Heiligen Geistes zusammengerufen wurde, um das Evangelium zu verkünden“.
- b) Zweitens sind mit Synodalität jene *Strukturen* und *kirchlichen Prozesse* gemeint, in denen sich das synodale Wesen der Kirche *institutionell* ausdrückt. Dazu gehören all die *Gremien* und *Räte*, die es auf lokaler, regionaler und universaler Ebene gibt oder geben sollte (vgl. 30b).
- c) Drittens bezeichnet Synodalität das *punktueller Auftreten* von synodalen Ereignissen, in denen die Kirche als das gesamte Volk Gottes unter dem Vorsitz der Bischöfe in kollegialer und hierarchischer Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom zusammengerufen ist, wie das bei lokalen, regionalen und universalen *Synoden* der Fall ist (vgl. 30c).

Da die Bereitschaft, „allen zuzuhören, insbesondere den Armen“, in krassem Gegensatz zu einer Welt steht, „in der die Konzentration von Macht dazu neigt, die Armen, die Ausgegrenzten, die Minderheiten und die Erde, unser gemeinsames Haus, zu missachten“ (48), könnte, wie das Dokument am Ende des ersten Teils feststellt, der synodale Stil, wenn er von der Kirche in Demut praktiziert wird, „in der heutigen Welt eine prophetische Stimme [...] sein“ (47).

1.3.8.2.3 Gemeinsam im gleichen Boot (Die Umkehr in den Beziehungen)

Was die Umkehr in den Beziehungen im zweiten Teil des Dokuments betrifft, wird zunächst an die grundsätzliche Gleichheit zwischen Männern und *Frauen* trotz ihrer geschlechtlichen Verschiedenheit erinnert: Für Christen gibt es „nicht männlich und weiblich“, denn alle sind „einer in Christus Jesus“.⁹²⁸ In dem Zusammenhang bekennt sich die Weltsynode schuldig, der Vision gleicher Würde in Christus immer wieder nicht zu entsprechen:

„Wir geben Zeugnis vom Evangelium, wenn wir versuchen, in Beziehungen zu leben, die die gleiche Würde und Gegenseitigkeit von Männern und Frauen respektieren. Das

927 Die Hervorhebungen in Zitaten durch Kursivschrift stammen bei der Zusammenfassung der Weltsynode im Allgemeinen von den Verfassern dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgeßell.

928 Gal 3,28.

vielfach zum Ausdruck gebrachte Leid und der Schmerz vieler Frauen aus allen Regionen und Kontinenten, sowohl von Laiinnen als auch von Ordensfrauen, während des synodalen Prozesses zeigen, wie oft wir dieser Vision nicht gerecht werden“ (52).

Frauen stoßen weiterhin auf Hindernisse, so das Dokument, „wenn es darum geht, ihre Charismen, ihre Berufung und ihre Rolle in allen verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens umfassender anzuerkennen. Dies geht zu Lasten des Dienstes an der gemeinsamen Sendung der Kirche“ (60). Da Frauen die Mehrheit der Kirchgänger darstellen, oft die ersten Glaubenszeugen in den Familien sind und sich bereits in vielen leitenden und verantwortlichen Positionen bewähren, fordert die Versammlung der Welsynode „die vollständige Umsetzung aller Möglichkeiten, die bereits im kanonischen Recht in Bezug auf die Rolle der Frau vorgesehen sind“ (60). Was das Kirchenrecht für Frauen bisher nicht vorsieht, sind freilich sämtliche höheren Leitungsgremien in der Kirche, insofern diese an die Priesterweihe gebunden sind. Von daher ist der folgende Satz der Welsynode zumindest doppeldeutig; vom Kirchenrecht und von Äußerungen des Papstes Franziskus her sind mit den „Führungsrollen“ Leitungsaufgaben gemeint, mit denen keine Priesterweihe verbunden ist, so dass Frauen auch in Zukunft von Weihämtern ausgeschlossen sind; vom Heiligen Geist her sind Weiheämter auch für Frauen in Zukunft möglich:

„Es gibt keine Gründe, die Frauen daran hindern sollten, Führungsrollen in der Kirche zu übernehmen: Was vom Heiligen Geist kommt, kann nicht aufgehalten werden. Darüber hinaus bleibt die Frage des Zugangs von Frauen zum diakonischen Amt offen. Diese Unterscheidung muss weitergehen“ (60).

Auch wenn Frauen bisher kirchenrechtlich keine geistlichen Ämter in der Kirche übernehmen können, könnten für sie und allgemein für Laien je nach pastoralem Bedarf *Laienämter* geschaffen werden. Wörtlich schreibt die Synode dazu:

„Damit ein Charisma als Amt ausgestaltet werden kann, muss die Gemeinschaft einen echten pastoralen Bedarf feststellen. Dies sollte von einer Unterscheidung begleitet werden, die vom Pfarrer durchgeführt wird, der zusammen mit der Gemeinde entscheidet, ob ein neues Amt geschaffen werden muss. Als Ergebnis dieses Prozesses trifft die zuständige Autorität eine Entscheidung. Eine synodale Kirche der Sendung würde mehr Formen von Laienämtern fördern, d. h. Ämter, die nicht das Sakrament der Weihe erfordern, und dies nicht nur im liturgischen Bereich“ (66).

Wie die Synode später noch einmal bekräftigt, sollte als Reaktion auf die Bedürfnisse der lokalen Kontexte in Erwägung gezogen werden, die „Möglichkeiten für die Ausübung von Laienämtern zu erweitern und zu verstetigen“ (76).

Was den Dienst des *Bischofs* angeht, „wünscht die Synodenversammlung, dass das Volk Gottes bei der Wahl der Bischöfe eine größere Stimme hat“ (70), ohne das allerdings zu konkretisieren. Was allgemein die *geweihten Geistlichen* (als Bischöfe, Priester und Diakone) betrifft, wird laut Dokument „eine klarere *Verteilung* von Aufgaben und Verantwortlichkeiten und eine mutigere Unterscheidung dessen, was eigentlich zum ordinierten Amt gehört und was an andere delegiert werden kann und muss, [...] eine spirituelle-

re und pastoral dynamischere Weise der Ausübung des Amtes fördern“ und „dazu beitragen, den *Klerikalismus* zu überwinden, verstanden als Machtausübung zum eigenen Vorteil [...]“ (74).

Alles in allem sind laut Synode den *Laien*, Männern und Frauen, „in einem Geist der Zusammenarbeit und differenzierten Mitverantwortung mehr Möglichkeiten zur Beteiligung zu geben“ (77), was unter anderem konkret bedeutet:

- „verstärkte *Beteiligung* von Laien und Laiinnen an kirchlichen *Unterscheidungsprozessen* und in *allen* Phasen von *Entscheidungsprozessen* (Ausarbeitung und Fassung von Entscheidungen)
- erweiterter Zugang von Laien und Laiinnen zu *verantwortungsvollen Positionen* in Diözesen und kirchlichen Institutionen, einschließlich Seminaren, Instituten und theologischen Fakultäten im Einklang mit den bereits bestehenden Bestimmungen
- größere *Anerkennung* und entschiedenerer *Unterstützung* des Lebens und der Charismen *gottgeweihter* Männer und Frauen und vermehrter Einsatz in Positionen mit *kirchlicher Verantwortung*“ (77).

1.3.8.2.4 „Das Netz auswerfen“ (Die Umkehr in den Prozessen)

Bei der Umkehr in den Prozessen, im dritten Teil des Dokuments, wird auf drei Praktiken hingewiesen, die eng miteinander verflochten sind: 1. Die *kirchliche Unterscheidung*; 2. die *Sorgfalt bei den Entscheidungsprozessen*; und 3. die *Verpflichtung zur Rechenschaft* (Transparenz) und zur *Bewertung* (Evaluierung) der Entscheidungen.

Die *Unterscheidung der Kirche* stellt keine organisatorische Technik dar, „sondern eine spirituelle Praxis, die auf einem lebendigen Glauben beruht. Sie erfordert innere Freiheit, Demut, Gebet, gegenseitiges Vertrauen, Offenheit für Neues und Hingabe an den Willen Gottes“ (82). An den *Entscheidungsprozessen* soll dann das gesamte Volk Gottes im Sinn der *differenzierten Mitverantwortung* stärker beteiligt werden (vgl. 89). Bereits nach geltendem Recht sind die Verantwortlichen in mehreren Fällen verpflichtet, vor einer Entscheidung eine *Konsultation* durchzuführen.

„Diejenigen mit pastoraler Autorität sind verpflichtet, denjenigen zuzuhören, die an der Konsultation teilnehmen, und dürfen nicht so tun, als hätte die Konsultation nicht stattgefunden. Daher werden die Verantwortlichen nicht ohne zwingenden Grund, der angemessen erklärt werden muss, von den Ergebnissen der Konsultation abweichen, die zu einer Einigung führen [...]“ (91).

Auch wenn die Autorität der Bischöfe bei Entscheidungen unumgebar ist, ist sie nicht grenzenlos.

„In einer synodalen Kirche ist die Autorität des Bischofs, des Bischofskollegiums und des Bischofs von Rom in Bezug auf die Entscheidungsfindung unumgebar, da sie in der von Christus geschaffenen hierarchischen Struktur der Kirche begründet ist [...]. Eine solche Ausübung von Autorität ist jedoch nicht ohne Grenzen: Sie darf eine Richtung nicht ignorieren, die sich durch eine angemessene Unterscheidung innerhalb eines Be-

ratungsprozesses herausbildet, insbesondere wenn dies durch partizipative Gremien geschieht“ (92).

Schließlich müssen Praktiken der *Rechenschaftspflicht* und *Evaluierung* die Entscheidungsprozesse begleiten und auf sie folgen (vgl. 95). Für ihre Entwicklung sind die Ortskirchen und ihre Gruppierungen verantwortlich (vgl. 101), wobei *partizipative Gremien* (wie die Diözesansynode, der Priesterrat, der diözesane Pastoralrat oder der Pastoralrat in der Pfarrei) einen der vielversprechendsten Bereiche für eine rasche Umsetzung der synodalen Leitlinien darstellt, „um schnell spürbare Veränderungen herbeizuführen“ (103). Bei der Besetzung dieser Gremien sollte „eine stärkere Beteiligung von Frauen, jungen Menschen und Menschen, die in Armut oder am Rande der Gesellschaft leben, gefördert werden“ (106). Auch empfiehlt die Weltsynode „die regelmäßige Abhaltung von kirchlichen Versammlungen auf allen Ebenen“ (107).

1.3.8.2.5 Ein reicher Fang (Die Umkehr in den Bindungen)

Die Umkehr in den Bindungen im vierten Teil des Dokuments betrifft nicht zuletzt die Bischofskonferenzen und Kirchenversammlungen sowie den Bischof von Rom. Hier geht es um eine *heilsame Dezentralisierung* (vgl. 129) beziehungsweise um eine stärkere Berücksichtigung der verschiedenen kulturellen Kontexte. Die Synode schlägt vor, „den Bereich der *lehrmäßigen* und *disziplinarischen Zuständigkeit* der *Bischofskonferenzen* genau festzulegen“ (125). Das kann „die authentische Lehre des einen Glaubens in angemessener und an die Kultur angepasster Weise in verschiedenen Kontexten fördern“. Auch kann so die Vielfalt der Kulturen „einen angemessenen liturgischen, katechetischen, disziplinären, pastoral-theologischen und spirituellen Ausdruck finden“ (125).

Nach Einschätzung der Weltsynode sind die sieben *kontinentalen kirchlichen Versammlungen* sowohl eine wichtige Neuerung als auch ein Vermächtnis, das es zu bewahren gilt. Sie sind ein wirksames Mittel zur Umsetzung der konziliaren Lehre über den Wert „jedes soziokulturellen Großraums“ im Streben nach „einer tieferen Anpassung im Gesamtbereich des christlichen Lebens“.

Damit sie besser zur Entwicklung einer synodalen Kirche beitragen können, „wird es notwendig sein, den *theologischen* und *kanonischen Status* der kirchlichen Versammlungen wie auch den der kontinentalen Zusammenschlüsse von Bischofskonferenzen zu klären“ (126).

Garant der Synodalität ist der *Bischof von Rom*: „Er ist derjenige, der die Kirche zur Synodalität einberuft, ihr vorsteht und ihre Ergebnisse bestätigt“ (131). Er hat „dafür zu sorgen, dass die synodalen Prozesse auf Einheit und Zeugnis ausgerichtet sind“ (131). Im Sinn der von Papst Franziskus und vielen Bischofskonferenzen gewünschten „heilsamen Dezentralisierung“ (129; 134) sollte der Papst jedoch den Hirten die Kompetenz überlassen, „in Ausübung ihres eigenen Lehramts“ als Hirten die Fragen zu lösen, die sie gut kennen und die die Einheit der Lehre, der Disziplin und der Gemeinschaft der Kirche nicht berühren“ (134). Um in dieser Richtung weiter voranzukommen, schlägt die Synode eine theologische und kirchenrechtliche Studie vor, „deren Aufgabe es wäre, die Angelegenheiten zu bestimmen, die an den Papst (*reservatio papalis*) und die Angelegenheiten, die an die Bischöfe in ihren Kirchen oder Kirchenverbänden gerichtet werden können“ (134), also die *Zuständigkeitsbereiche* von Papst und Bischöfen zu klären. Auch soll die Römi-

sche Kurie, die nicht zwischen dem Papst und den Bischöfen steht, sondern sich in den Dienst beider stellt, eine *bessere Zusammenarbeit* zwischen den *Dikasterien* fördern und sie „ermutigen, auf die Ortskirchen zu hören“ (135).

Wie bei dieser Welsynode werden auch in Zukunft bei (weltweiten) Bischofkonferenzen *andere Glieder* des Volkes Gottes beteiligt sein können, da die Kirche wesentlich *relational* und daher *synodal* ist (vgl. 136). „Bei der Vertiefung der Identität der Bischofssynode kommt es darauf an, dass die Beziehung zwischen der Beteiligung *aller* (des heiligen Gottesvolkes), dem Amt *einiger* (des Bischofskollegiums) und dem Vorsitz *eines* (des Nachfolgers Petri) während des gesamten synodalen Prozesses und in den Versammlungen zum Ausdruck kommt und konkret verwirklicht wird“ (136). Bei solchen *weltweiten Bischofssynoden* spielen also die *Synodalität* des gesamten Volkes Gottes, die bei der Welsynode 2021–2024 hervorgehoben wurde, die *Kollegialität* der Bischöfe, die beim II. Vatikanum (1962–1965) betont wurde, und der *Primat* des Papstes, der beim I. Vatikanum (1869–1870) im Mittelpunkt stand, ineinander.

1.3.8.2.6 „So sende ich euch“ (Ein Volk von missionarischen Jüngern formen)

Im letzten, dem fünften Teil weist das Dokument darauf hin, dass die Gläubigen in Synodalität ausgebildet und geformt werden sollten.

„Das heilige Volk Gottes bedarf einer angemessenen Ausbildung, damit es die Freude des Evangeliums bezeugen und in der Praxis der Synodalität wachsen kann: vor allem in der Freiheit der Söhne und Töchter Gottes in der Nachfolge Jesu Christi, die im Gebet betrachtet und in den Armen anerkannt wird. Synodalität impliziert ein tiefes Bewusstsein für Berufung und Mission, die Quelle einer erneuerten Art und Weise, kirchliche Beziehungen zu leben, und eine neue Dynamik der Beteiligung. Dies kann nur durch gezielte Ausbildungsprozesse erreicht werden. Die Ausbildung in Synodalität und der synodale Stil der Kirche werden den Menschen bewusst machen, dass die in der Taufe empfangenen Gaben zum Wohl aller eingesetzt werden müssen: Sie können nicht versteckt werden oder ungenutzt bleiben“ (141).

Als Mittel dieser Ausbildung, die „ganzheitlich und kontinuierlich“ sein sollte (143), nennt die Synode neben der *sonntäglichen Eucharistie* (142) und der *Katechese*, die sich an der „Barmherzigkeit“ ausrichten sollte, „ohne den Katechismus der katholischen Kirche als Bezugspunkt zu verlieren“ (145), vor allem katholisch geprägte *Bildungszentren*, etwa katholische Schulen und Universitäten (vgl. 146). Auch soll eine „Kultur des Schutzes“ in allen kirchlichen Kontexten gefördert werden, „um Gemeinschaften zu immer sichereren Orten für Minderjährige und schutzbedürftige Personen zu machen“ (150). Die Ausbildung hilft der Kirche, „ein Volk von Jüngern und Missionaren zu sein, die gemeinsam unterwegs sind, [d. h.] eine synodale Kirche zu sein“ (155).

1.3.8.2.7 Fazit

Wie die Zusammenfassung zeigt, verändert die vom Papst Franziskus initiierte und inspirierte Welsynode nicht grundsätzlich die Lehre oder die hierarchische Struktur der Kirche. Aber sie schlägt doch Neuerungen vor, die die Kirche langfristig verändern könnten. So soll sich das gesamte Volk Gottes als Subjekt und nicht als Objekt der Kirche ver-

stehen, soll sich jeder Gläubige seiner Mitverantwortung in der Kirche, seiner Sendung in der Welt und seines Auftrags, das Evangelium zu verkünden, bewusst werden. *Idealerweise* sind in einer synodalen Kirche alle gemeinsam unterwegs und pflegen das „Gespräch im Geist“ miteinander (1; 10; 45). Das Volk, die Bischöfe und der Papst kommunizieren auf geistliche Weise miteinander, in dem alle versuchen, sich an Jesus und dem Wort Gottes zu orientieren und auf den Heiligen Geist und aufeinander, besonders auf die Armen im Volk Gottes, zu hören.

In einer synodalen Kirche werden Laien, insbesondere Frauen, mehr leitende Positionen übernehmen und nicht nur stärker an kirchlichen Unterscheidungsprozessen, sondern auch an kirchlichen Entscheidungsprozessen, das heißt an den Entscheidungen selbst beteiligt sein. In einer solchen Kirche werden Bischöfe einschließlich des Papstes verpflichtet sein, sich von entsprechenden partizipativen Gremien beraten zu lassen und den Rat ernst zu nehmen, für ihre Amtsausübung vor dem Volk Gottes Rechenschaft abzulegen und sie evaluieren zu lassen. Eine synodale Kirche wird dezentraler als die bisherige sein. In ihr wird im Sinn der Subsidiarität und der kulturellen Pluralität die lehrmäßige und disziplinarische Zuständigkeit der Bischöfe gegenüber dem Papst und der Bischofskonferenzen gegenüber Rom ausgeweitet sein, werden kontinentale kirchliche Versammlungen eine wichtige Rolle spielen, werden auf lokaler, regionaler und universaler Ebene regelmäßig (Bischöfs-)Synoden unter Beteiligung von Laien beziehungsweise Nicht-Bischöfen stattfinden. Auch wird eine synodale Kirche ökumenischer sein (137–139). In dieser Kirche üben alle die Synodalität ein, lassen sich Gläubige in Synodalität ausbilden.

Zweifelsohne enthält das Schlussdokument der Welsynode viel Reformpotential. Ob und inwieweit sich dieses entfaltet, wird die Zukunft weisen. Ganz im Sinn der Synodalität soll nun noch einmal, das Ganze abschließend, möglichst konkret für eine menschlichere Umgangsweise in der Kirche plädiert werden.

Literatur

Papst Franziskus: XVI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode. *Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung*. Schlussdokument, 2024.

1.3.9 Die Krise der Kirche als Abbild der Krise unter den Menschen in heutiger Zeit

Seit einiger Zeit macht sich – bedingt durch Kapitalismus, Konsumismus⁹²⁹ und Individualismus, aber auch infolge der Pandemie von 2020 bis 2023 –, besonders in westlichen Gesellschaften eine emotionale und menschliche Verarmung bemerkbar, die erhebliche Schwierigkeiten in der zwischenmenschlichen Kommunikation und eine starke Vereinsamung mit sich bringt. Diese Krise spiegelt sich auch in der Kirche wider. Insbesondere Arme spüren sie und leiden unter ihr. Die Kirche lässt sich als ganze und eigentlich nur

929 Dem „Konsumismus“ zufolge wird persönliches Glück durch den Verbrauch von Wirtschaftsgütern erzielt.

im Blick auf Jesus von Nazaret, aus dem Blickwinkel der Armen und nicht zuletzt aus dem Blickwinkel der Opfer kirchlichen Missbrauchs angemessen beurteilen. Daher sei im Folgenden der kirchliche Missbrauch in Erinnerung gerufen (Kap. 1.3.9.1), das Leben in der Nachfolge Jesu charakterisiert (Kap. 1.3.9.2), kritisch gefragt, was das für die Kirche heute bedeuten könnte oder müsste (Kap. 1.9.3.3), und auf das Nachfolgepotential der Kirche hingewiesen (Kap. 1.9.3.4).

1.3.9.1 Der Missbrauch in der römisch-katholischen Kirche

Aus der mittlerweile zahlreichen deutschsprachigen Literatur zum Missbrauch in der Kirche sei nur ein einziges Werk erwähnt: *Die schuldigen Hirten. Geschichte des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche* von Thomas Großbölting (1969–2025). Wie kein anderer hat der zu früh verstorbene Zeithistoriker und Theologe mit seinem Buch ein „Gesamtbild des Missbrauchsskandals aus historischer Perspektive“ und einen „klugen Anstoß für die Zukunft“ geliefert.⁹³⁰ Daher sollen nachfolgend einige längere Abschnitte vor allem aus seiner Einleitung zitiert werden, die er unter der Überschrift: „vom guten zum schuldigen Hirten – der tiefe Fall der katholischen Kirche“ mit den Worten beginnt:

„Dieses Buch handelt von massivem und vielfachem sexuellen Missbrauch gegenüber Kindern und Jugendlichen. Viele hunderte Male wurden in der katholischen Kirche in Deutschland Kinder, Jugendliche und schutzbefohlene Erwachsene von Priestern, Ordensgeistlichen und anderen geweihten Personen missbraucht. Die Bandbreite dieser Taten ist groß und reicht von ‚schlüpfrigen Bemerkungen‘ bis hin zur brutalen Vergewaltigung: Die Betroffenen wurden durch Geistliche ausgefragt und in Gespräche über ihre Sexualität verwickelt. Ihnen wurden sexuell konnotierte ‚Witze‘ erzählt oder pornographische Bilder gezeigt. Betroffene wurden gegen ihren Willen berührt, umarmt, geküsst. Täter onanierten vor ihnen, rieben sich an ihnen, drangen auf verschiedene Art und Weise in ihre Körper ein. Neben sexuelle Übergriffe und Vergewaltigungen traten nichtsexualisierte körperliche Gewalttaten, aber auch psychische Abhängigkeiten, in die Betroffene gebracht wurden. Täter befriedigten somit nicht ausschließlich ihr sexuelles Verlangen, sondern übten physische, vor allem aber psychische Gewalt über diejenigen aus, die sie drangsalierten. Sexuelle Begierde und Machttrieb waren und sind untrennbar miteinander verbunden. Die vielfachen Verbrechen fanden in Kirchengebäuden, in der Sakristei, im Beichtstuhl, in Privatwohnungen, aber auch in Pfarrhäusern, in Jugendheimen, Zeltlagern und an vielen anderen Orten statt, denen allen eines gemeinsam ist: dass sie der katholischen Kirche zuzuordnen sind.“⁹³¹

Für Großbölting gibt es neben dem *Skandal der Missbrauchstaten selbst* einen zweiten Skandal, der noch viel tiefer in der katholischen Kirche verankert ist. Denn viele dieser Verbrechen und Untaten waren bereits vorher in den Bischofssitzen und Generalvikariaten der Diözesen bekannt.

„Die amtskirchliche Reaktion darauf folgte einem Muster: Der sexuelle Missbrauch von Klerikern an ihren Schutzbefohlenen wurde *fortgesetzt* und *systematisch verschleiert* und

930 So die Umschlags-Rückseite.

931 Großbölting 7.

vertuscht. [...] Der Versuch, den Ruf der Institution Kirche ebenso wie das Sakrament der Priesterweihe zu schützen, rangierte weit vor den berechtigten Interessen der Betroffenen nach Anerkennung ihres Leids, Wiedergutmachung und Gerechtigkeit. Institutionen- und Täterschutz waren die dominierenden Handlungsmuster der katholischen Hierarchie.“⁹³²

Ein *dritter* Skandal besteht für Großbölting darin, dass die Institution noch nach über zehn Jahren der Aufarbeitung weder einen *Zugang zu den Betroffenen* noch einen entschiedenen *Ansatz* gefunden hat, die den Missbrauch begünstigenden *Faktoren selbst* anzugehen.

Selbstverständlich findet Missbrauch nicht nur in der katholischen Kirche, sondern in allen Teilen der Gesellschaft statt, insbesondere im familiären Umfeld.⁹³³ Auch hier ist die Kirche Abbild der Gesellschaft. Das Skandalöse am Missbrauch der katholischen Kirche ist die Fallhöhe – die Tiefe ihres Falls gemessen an ihren eigenen moralischen Ansprüchen.

Neben der biblischen Verwendung des Bildes vom „guten Hirten“ war, so Großbölting, „im Bild des Hirten immer schon eine zweite Bedeutungsebene angelegt: die Konstruktion eines hierarchischen Abstands zwischen den Hirten [Papst, Bischöfe und Priester] und seinen Schafen. Übertragen auf die Beziehung zwischen Klerikern und Laien war damit der Anspruch auf Autorität, Führung und Gefolgschaft gesetzt. Für den Kontext des Missbrauchs spielt diese Komponente als Machtelement eine besonders entscheidende Rolle.“⁹³⁴

Bei einer Einteilung in drei beziehungsweise vier Tätertypen ist unter den klerikalen Missbrauchstätern nur ein kleiner Teil im engen Sinn pädophil und dem „pädophil-fixierten“ Typ zuzuordnen.⁹³⁵ Mehr Täter fallen unter den „narzisstisch-soziopathischen“ Typ. Persönlichkeiten dieses Typs sind tendenziell nicht pädophil und emotional eher unreif. Bei ihnen tritt das Element des narzisstischen Machtmissbrauchs besonders deutlich hervor.

„Es mangelt Angehörigen dieser Gruppe oft an Empathie für die Situation anderer Menschen, die sie vor allem als Mittel zum Zweck der Befriedigung eigener Bedürfnisse betrachten. Täter dieses Typs stellen sich und ihre Machtansprüche in den Mittelpunkt ihres Lebens. Missbrauch dient also nicht nur der Befriedigung eigener sexueller Bedürfnisse, sondern geht oftmals auch mit einer Degradierung des Opfers einher. Bewusst wird hier die Amtsstellung genutzt, um Gelegenheiten für Übergriffe zu schaffen und diese im Nachhinein zu vertuschen. Der Zusammenhang zum Priesteramt liegt auf der Hand: In einem klerikal-kirchlichen Umfeld, in dem Geistliche über hohe Autorität und sehr konkrete geistliche Macht verfügen, ist der Priesterberuf ein hoch attraktives Amt für Menschen mit einer narzisstisch-soziopathischen Persönlichkeitsstruktur. Vielleicht verstärkt der Zölibat solche Tendenzen

932 Ebd. 8 (H. d. V.).

933 Vgl. ebd. 9f.

934 Ebd. 11.

935 Ebd. 123.

noch einmal, ist der alleinlebende Mann doch nicht auf soziale Rücksichtnahme in seinem unmittelbaren Umfeld angewiesen.“⁹³⁶

Die meisten Täter unter Priestern entsprechen dem „regressiv-unreifen“ Typ. Aufgrund einer „defizitären“ persönlichen und sexuellen Entwicklung greifen sie auf Kinder und Jugendliche als „Ersatzobjekte“ für reifere Sexualpartnerinnen und -partner zurück. Ihre mangelnde Reife und Erfahrung führt dazu, dass sie in Situationen der Überforderung regressive und unreife Verhaltensmuster an den Tag legen.

„Täter dieses Typus sind sexuell unreif, verleugnen oder verdrängen ihre sexuellen Bedürfnisse. Täterbefragungen in den USA zeigten hinsichtlich dieses Typus vor allem die Wesenszüge von Männern, die schon in ihrer Jugend hoch religiös waren, auf diese Weise ihre sexuellen Empfindungen unterdrückten und diesen Zustand im Priesterseminar und darüber hinaus aufrechterhielten. Aus einem unreflektierten Reinheitsideal werden die eigenen sexuellen Antriebe und Motivationen abgespalten und verdrängt. In ihrer Rolle als Priester versuchen sie nun, sexuelle Erfahrungen herbeizuführen und fehlende Erlebnisse zu kompensieren. Genau dieses Verhalten führt zu Missbrauch [...]“⁹³⁷

Schließlich lässt sich noch ein vierter Typ ausmachen: der „pastoral-manipulative“⁹³⁸. Im Unterschied zu „pädophil-fixierten“ Tätern sind Täter dieses Typs an pubertären bis spät-pubertären Jugendlichen und jungen Erwachsens interessiert. Sie verfolgen ihre Interessen oft in einer langen Anbahnungsphase, in der sie ihre geistig-geistliche Überlegenheit manipulativ zum Zweck der Anbahnung einsetzen. Dabei nutzen sie ihre professionellen Möglichkeiten, die sie in ihrer Ausbildung erlernt haben, etwa Praktiken der Seelsorge, der Meditation oder des Gebets.

„Dass vielfach sexuelle Unreife im Mittelpunkt dieser Tätertypologien steht, wurde lange Zeit kirchlicherseits nicht als Problem angesehen, sondern im Gegenteil als Ideal hervorgehoben: Diese Form des sexuell unreifen Mannes wurde nämlich keinesfalls als defizitär und als Problem markiert, sondern im Gegenteil zu einem Idealbild des katholischen Priesters stilisiert: Gerade der keusche Mann ohne jegliche sexuelle Erfahrung ist derjenige, der aus Sicht der Kirche besonders zum Priesteramt befähigt ist.“⁹³⁹

Als tiefere Ursachen für den Missbrauch in der römisch-katholischen Kirche müssen, so lässt sich abschließend feststellen, der *Klerikalismus* und die *traditionelle Sexualmoral* angesehen werden.

Die klerikale Stellung des Täters hat aus zwei Gründen eine entscheidende Bedeutung für die Missbrauchstaten. Es ist seine Pastoralmacht, „die ihm den Einfluss über seine Opfer sichert. Und es war in vielen Fällen die klerikale Solidarität des Bischofs und

936 Ebd.

937 Ebd. 124.

938 Ebd. 126.

939 Ebd.

der Mitglieder der Personalkonferenz mit den ‚Brüdern im Nebel‘ [...], die dazu führte, dass Verbrechen und Vergehen nicht den Staatsanwaltschaften zugeleitet, sondern innerklerikal vertuscht wurden.“⁹⁴⁰ Bereits Papst Franziskus hat im Klerikalismus, sei er nun von den Priestern selbst oder von den Laien gefördert, eine kritikwürdige Überhöhung der Geistlichen gegenüber den Laien gesehen und ihn als „eine Pest in der Kirche“ angeprangert.⁹⁴¹ In seinem Schreiben „an das Volk Gottes“ am 20. August 2018 hat er ihn als „Hochmut“ und „Selbstherrlichkeit“ von Priestern beschrieben und als eine der Hauptursachen für den Missbrauch charakterisiert. Für ihn erzeuge er „eine Spaltung im Leib der Kirche, die dazu anstiftet und beiträgt, viele der Übel, die wir heute beklagen, weiterlaufen zu lassen“⁹⁴². Auch heißt für ihn „zum Missbrauch Nein zu sagen [...] zu jeder Form von Klerikalismus mit Nachdruck Nein zu sagen“⁹⁴³. Wenn er ihm bei Klerikern begegne, werde er zum „entschiedenen Kirchengegner“⁹⁴⁴, stelle er doch eine Form von „Selbstbezogenheit“ und „theologischem Narzissmus“ dar und begünstige er eine Kirche, die „lebt, damit die einen die anderen beweihräuchern“. ⁹⁴⁵ So ist für Franziskus Komfortdenken und die Suche nach weltlichen Sicherheiten mit dem Aposteldienst der Bischöfe nicht vereinbar. Bischöfe oder allgemeiner Hirten müssten an der Seite der Schwächsten und derer in Gefahr stehen, und nicht daran interessiert sein, ihren guten Namen zu schützen. Sie müssen die Nähe zu den Menschen und den „Straßen der Welt“ suchen.⁹⁴⁶ Sehr treffsicher hat Papst Franziskus den Klerikalismus als geistliche Überhöhung, als Gestus der Unberührbarkeit, der Erhabenheit und der Abwertung der anderen markiert. Weder macht die Weihe als solche Kleriker automatisch zu heiligeren Menschen, noch erhöht eine kultische Reinheit, die auf sexueller Enthaltensamkeit beruht, als solche ihre Heiligkeit, ist doch für Heiligkeit einzig und allein die allen gleichermaßen mögliche Liebe ausschlaggebend.⁹⁴⁷

Für den Historiker Großbölting geht der Klerikalismus über die persönliche Fehlhaltung Einzelner hinaus, insofern er bis heute zum Kernkonzept der priesterlich-katholischen Pastoral gehört.

„Darin werden zwei Akteursrollen definiert: die des sich vollständig öffnenden Gläubigen und die des sich in seiner Aufgabe verzehrenden, den Gläubigen leitenden Geistlichen. Während der eine jeglicher persönlichen Autonomie beraubt ist, wird der andere daraus resultierend in seiner Position signifikant erhöht.“⁹⁴⁸

940 Ebd. 177.

941 Pressekonferenz am 13. Mai 2017.

942 Schreiben vom 20. August 2018 „an das Volk Gottes“.

943 Ebd.

944 Am 31. Dezember 2013 veröffentlichtes Interview mit Eugenio Scalfari.

945 Ansprache vor dem Kardinalskollegium in Rom im März 2013.

946 Papst warnt neue Bischöfe vor Klerikalismus, katholisch.de, 08.09.2018.

Online: <https://www.katholisch.de/artikel/18853-papst-warnt-neue-bischoefe-vor-klerikalismus> (Stand: 21. 03. 2025).

947 Vgl. 1 Petr 2,5. Siehe auch Kap. 1.1.2.3; 1.3.1.2; 1.3.4.1; 1.3.4.4.

948 Großbölting 181.

Auch die Praxis des Vertuschens und der Priorisierung von Täterfürsorge erklärt Großböling mit dem Klerikalismus. „Wenn in Personalkonferenzen und damit im *inner circle* der Bistumsleitung in katholisch verdruckster Weise die Rede auf sexuellen Missbrauch von Minderjährigen kam, dann sah er sich verpflichtet, diesem Kleriker und Mitbruder einen Weg zu eröffnen, weiter Priester zu sein.“⁹⁴⁹ Im Zweifel war dabei laut Großböling nicht Mitleid mit dem Mitbruder, sondern die Aufrechterhaltung des Sakraments der Priesterweihe ausschlaggebend.

„Reflektiert man diese Zusammenhänge [...] vor dem Hintergrund einer freiheitlich-demokratischen Grund- und Rechtsordnung [...] werden die Umriss einer religiös begründeten Sonderwelt deutlich. [...] Wer hierüber nachdenkt, stößt rasch auf Macht- und Herrschaftsstrukturen der Vormoderne, oder moderne Parallelgesellschaften, wie sie vor allem in Clan- und anderen informellen Strukturen existieren.“⁹⁵⁰

Der Pflichtzölibat der Kleriker hat nach Einschätzung des Historikers zwar wenig direkten Bezug zum Missbrauch, doch bleibt zu vermuten, „dass der Priesterberuf Männer anzieht, die Fragen und Unsicherheiten in ihrer psychosozialen Entwicklung ausweichen wollen. Sie schlüpfen stattdessen in eine soziale Rolle, die asexuell gedacht wird und mit viel Sozialprestige ausgestattet ist, ohne aber selbst einen reflektierten Umgang mit ihrer Sexualität zu finden.“⁹⁵¹

Damit ist schon die Brücke zur zweiten tieferliegenden Ursache kirchlichen Missbrauchs geschlagen. Nicht nur struktureller Klerikalismus, auch die kirchliche Sexualmoral begünstigt den Missbrauch. Großböling zufolge geschieht sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche „auf dem Nährboden eines höchst problematischen, vielleicht sogar toxischen Umgangs mit Sexualität und Sexualmoral in der katholischen Kirche. Zwischen den lehramtlich verkündeten Maximen und den gelebten Praktiken vieler, nahezu aller, klafft ein tiefer Graben.“⁹⁵² So gesehen besteht ein Schisma zwischen Hierarchie und Kirchenvolk. Wie kein anderes innerkirchliches Dokument steht für diese Spaltung die Enzyklika *Humanae Vitae* aus dem Jahr 1968, in der Papst Paul VI. alle Sexualpraktiken, mit denen die Befruchtung einer Eizelle gezielt unterbunden wurde, und damit alle „künstlichen“ Verhütungsmittel, wie die Antibabypille und Kondome, verbot. Dem Verbot hatten die Gläubigen ohne jeden Widerspruch unbedingten Gehorsam zu leisten, nicht nur wegen der sachlichen Begründung in der Enzyklika selbst, sondern wegen der Lehrautorität des Papstes, die sich auf den besonderen Beistand des Heiligen Geistes und der göttlichen Legitimation des Würdenträgers stützen konnte. Die sich damit verfestigende repressive Sexualmoral, die Betonung der kirchlichen Autorität und die uneingeschränkte Gehorsamsforderung waren laut Großböling zwar nicht unmittelbare Ursachen für den Missbrauch von Klerikern an Minderjährigen und Schutzbefohlenen.

„Aber diese Faktoren trugen und begünstigten die Vergehen und Verbrechen und in besonderem Maße deren Vertuschung. Als Ermöglichungsbedingungen bieten sie den

949 Ebd. 194.

950 Ebd. 194f.

951 Ebd. 194.

952 Ebd. 195.

katholischen Kontext sexuellen Missbrauchs. Umgekehrt und ins Praktische gewendet bedeutet diese Diagnose, dass die Kirche in der Aufarbeitung der Missbrauchskrise vielmehr tun müssen, als realitätsnähere Normen, eine verstärkte Überwachung und eine Präventionsarbeit im engen Sinne zu erlassen. So wichtig all das ist: Die katholische Kirche muss vielmehr über ihr Selbst- und Amtsverständnis, über die damit verbundene Pastoralmacht und vor allem darüber nachdenken, wie sie einen menschen- und damit wohl auch gottesfreundlichen Zu- und Umgang mit menschlicher Sexualität ermöglichen kann.⁹⁵³

Diese allgemeinen Feststellungen mögen hier genügen, um für den sexuellen Missbrauch, den Machtmissbrauch und den geistlichen Missbrauch in der Kirche zu sensibilisieren. Missbrauch geschieht nicht nur dort, wo strafrechtlich relevante Taten begangen werden. Er beginnt im Kleinen, im Unscheinbaren, im Alltäglichen.

Vor diesem Hintergrund wird zum Abschluss des systematisch-theologischen Teils noch einmal auf konkretere Weise für einen menschlicheren Umgang miteinander in der Kirche plädiert, wie das auch Papst Franziskus immer wieder gewünscht und gefordert hat.

Literatur

Thomas Großbölting: *Die schuldigen Hirten. Geschichte des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche*, 2022.

1.3.9.2 Leben in der Nachfolge Jesu

Jesus Christus ist im Christentum das Vorbild schlechthin – nicht nur für den einzelnen Christen, sondern für die Kirche als ganze. Nach Überzeugung der größten christlichen Konfessionen ist Gott selber in Jesus von Nazaret Mensch geworden. Gemäß dem Konzil von Chalcedon (451) ist Christus wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich, unvermischt und ungetrennt. Dies wird als ein entscheidendes Dogma gegenüber anderen Religionen, die in den drei göttlichen Personen (Vater, Sohn und Heiligem Geist) einen Polytheismus sehen, verteidigt. Christen verstehen sich in der Nachfolge Jesu.

Die Evangelien oder zumindest die Synoptiker Markus, Matthäus und Lukas sind diejenigen Quellen, aus denen heute Menschen noch am ehesten Rückschlüsse auf die Person des Jesus von Nazaret ziehen können, der historisch zu einer ungefähren Zeit an einem ungefähren Ort gelebt hat.⁹⁵⁴ Seine historisch nachweisbare Existenz ist für die Menschen wichtig, die ihn mit seiner Lebensweise für so bedeutsam halten, dass sie ihm diese nachtun wollen. Jedoch beabsichtigten die Autoren und Redakteure der Evangelien nicht, eine Biografie Jesu in dem Stil zu schreiben, wie es sie heute gibt. Der Jesus der Evangelien ist in erster Linie der Jesus des Glaubens. Auf ihn gründet sich der christliche Glaube und die christliche Religion. Dementsprechend darf es selbstverständlich eine

953 Ebd. 207.

954 Siehe Bd. 2, Kap. 2.2.2.

Vermischung von historischen Begebenheiten mit Legenden, wie zum Beispiel Wundererzählungen, geben. Sie lösen in den Hörern und Lesern der Evangelien einen emotionalen Bezug zu der Person ihres Glaubens, ihrer Hoffnungen und ihrer Ideale aus und diese Emotionalität motiviert sie. Innerhalb der Evangelien gibt es Unvereinbarkeiten bezüglich historischer Tatsachen, wie es auch Widersprüche von Aussagen in den Evangelien zu Tatsachen gibt, die durch nicht-christliche historische Quellen belegt sind. Die Unvereinbarkeiten fangen nicht erst mit den Wundererzählungen an, sondern sind schon an widersprüchlichen Zeit- und Ortsangaben erkennbar. In den letzten zwei Jahrhunderten versuchten Bibelwissenschaftler und Theologen, das nach Ostern entstandene Legendenhafte von den historischen Tatsachen mit wissenschaftlichen Methoden (wie Sprach- und Textanalyse, aber auch Redaktions-, Form- und Traditionskritik) zu unterscheiden. Sie brachten erstaunliche Hilfen zum besseren Verständnis zutage, auch wenn sich manche Fragen selbstverständlich nie eindeutig klären lassen. Trotz gesicherten Wissens bleibt grundsätzlich ein großer Raum für die persönliche und/oder offizielle Deutung. Den Interpretationen liegen wiederum häufig Motive zugrunde, die sich vom Ursprung entfernen, mit den zeitlichen Gegebenheiten mitverändern und sehr komplex ausdifferenzieren können. Kleinigkeiten können beispielsweise plötzlich eine sehr hohe Bedeutung erhalten, wenn sie der Abgrenzung von Gruppen dienen. Basics können in den Hintergrund treten oder sogar in Vergessenheit geraten, wenn sie machtpolitisch im Wege stehen. Die etwa 2000 Jahre alte christliche Geschichte nach Jesu Existenz zeugt von unzähligen unterschiedlichen christlichen Gruppierungen, von denen manche verfolgt und ausgelöscht wurden, sich andere abspalteten und erhielten, weitere trotz unterschiedlicher Schwerpunkte in der katholischen Kirche integriert blieben und sich manche immer noch neu herausbildeten.

In den legendenhaften Erzählungen aus dem Leben Jesu kommen Jesus von Geburt an Besonderheiten zu, die seine Einzigartigkeit und Gottessohnschaft begründen sollen. So wird unter anderem erzählt, dass er von einer Jungfrau geboren wurde. Seine Geburt verkünden Engel, ein verheißungsvoller Stern taucht am Himmel auf, die Seherin Hanna prophezeit den Eltern, dass ihr Sohn der Erlöser Jerusalems sein werde, und vieles mehr.

In der Überlieferung wird auch einstimmig Jesu niedere Herkunft wiedergegeben. Jesus ist nicht der erwartete Messias im Sinne eines Prinzen von hoher Geburt, der mit weltlichen Machtinsignien ausgestattet ist. Sein Vater ist Zimmermann und seine Geburt findet in einem Stall statt. Sein ganzes Leben ist von äußerer Bescheidenheit geprägt und dies vermittelt er auch seinen Jüngern. Darüber hinaus wagt er, diejenigen scharf zu kritisieren, die in der damaligen Gesellschaft Macht hatten: Schriftgelehrte wie auch Menschen, die auf öffentliches Ansehen oder materiellen Reichtum fixiert waren. Für ihn waren alle Menschen dem Wesen nach gleichrangig: diejenigen, die politische oder religiöse Macht besaßen genauso wie diejenigen, die keine vollwertigen Mitglieder der damaligen Gesellschaft waren, etwa Kranke, öffentlich bekannte Sünder, Frauen, Kinder, Alte, Sklaven und andere mehr. Ihnen, die von der Gesellschaft wie selbstverständlich ausgeschlossen wurden, kam Jesu besondere Achtung und Liebe zu. Sie hatten, seiner Haltung zufolge, eine größere Nähe zu Gott, da ihnen eben nicht Äußerlichkeiten, wie Reputation oder Reichtum, die geschützt werden mussten, den Weg zu Gott verstellten. Das Reich Gottes, das Jesus verkündete, drehte die menschlichen Verhältnisse um: Die ersten sollten dann die letzten sein und die letzten die ersten. Die Verhältnisse soll-

ten somit ausgeglichen werden und die Gleichheit aller Menschen untereinander sollte real, nah und greifbar sein.

Für die Nachfolge Jesu, in der sich die Gläubigen der katholischen Kirche sehen, bedeutet das auch heute eine Lebensführung in Bescheidenheit und Demut. Ziel im Leben ist nicht äußerer, sondern innerer Reichtum, wie er in zahlreichen Gleichnissen Jesu beschrieben ist: Werte wie Milde, Geduld, Mäßigung, Wohlwollen, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Vergebungsbereitschaft, Gewaltlosigkeit, Einsatz für den Nächsten, Bereitschaft zu teilen und andere mehr. Diese sind alle zusammengefasst im Gebot der Gottes-, Nächsten-, und Selbstliebe. Ein Leben gemäß dieser Einstellung führt zu einer wahren und wertvollen Gemeinschaft mit allen Menschen, die unabhängig von äußeren Bedingungen mit dem, was sie persönlich einbringen, gleich wertzuschätzen sind.

In den Jahren nach dem Tod Jesu und bis heute suchen diejenigen, die sich in seiner Nachfolge verstehen, nach Wegen, seine Lebensweise und seine Lebenswerte in die jeweiligen zeitlichen Bedingungen hinein umzusetzen. Es ergaben sich zahlreiche Wege, auf denen dies versucht wurde: angefangen mit den ersten christlichen Gemeinschaften, die noch unter der Verfolgung der römischen Regierung litten, über die große Veränderung, als das Christentum Staatsreligion wurde, die konsequente erste Umkehr der Wüstenväter und -mütter zum Ursprung, die verschiedenen Ordensgemeinschaften, einzelne Heilige, bis hin zu kirchlichen Leitungspersonen und Laien in ihrer jeweiligen Kultur. All das waren Versuche gläubiger Christen, das, was ihnen Jesus bedeutete, jeweils in ihrer Situation zu leben und zu praktizieren.

Das äußere Leben Jesu war vergleichsweise ein Scheitern: Sein Leben endete mit der damals schlimmsten Todesstrafe, der Hinrichtung am Kreuz, der Verrat, Hohn, Demütigungen und Folterungen vorausgingen. Die Botschaft der Auf-er-stehung nach seinem Tod ist jedoch: Die Gewalt, worunter Menschen in ihrem Leben leiden, hat nicht das letzte Wort. Sie wird als begrenzt und unbedeutend angesehen im Vergleich zum Eigentlichen: der Liebensfähigkeit in der konkreten Lebenspraxis. Die christliche Botschaft lautet also, dass Ungerechtigkeit und Leid nicht das letzte Wort haben, sondern sich die Menschen letztlich darüber erheben und aufstehen vom menschengemachten Elend.

Mal hat diese Botschaft einen Hang zur Vertröstung auf das Jenseits. Mal gibt sie denjenigen Menschen, die in ihrem Leben Unrecht erfahren, Mut und Lebenskraft. Weil Jesus so viel Unrecht erlitten und selbst so sehr gelitten hat, dürfen sich alle Unrecht Erleidenden und Leidenden von ihm verstanden wissen und ihm nahefühlen. Unrecht und Leid kann schon damit beginnen, zufällig in unsichere oder elende Lebensumstände hineingeboren zu sein. Wer Unrecht erleidet oder erlitten hat, muss zudem meist weitere Folgen des Unrechts erleben. Unrecht und Leid kann im Leben eines Menschen aus allem Möglichen hervorgehen, auch aus einer Entscheidung, deren tatsächliche Konsequenzen zuvor nicht absehbar waren. Erleiden Menschen ständig Unrecht, belastet das nicht nur sie selbst, sondern auch andere, etwa Familienangehörige oder ihnen Nahestehende. Sie sind dann mitbetroffen. Manche Menschen haben die irrige Vorstellung, Menschen würden ihr eigenes Leid bewusst wählen oder sogar planen und sich dann darin einrichten. Aber selbst falls dies in Einzelfällen so wäre, träfe darauf der Begriff „Leid“ dann nicht mehr zu. Denn jedwedes Leid ist ein Zustand, den der Leidende verändern oder beenden will, um besser zu leben. Je nach Lebenssituation und Möglichkeiten ist dieser Drang nach Veränderung mehr oder weniger aussichtsreich.

Was Unrecht und Leid in all seinen Formen betrifft, ergänzt das Christentum andere Religionen mit ihrem Bild von einer Ursprungsfigur, die Armut, Ungerechtigkeit, Schmerzen, Ablehnung, Bedrohung, Verfolgung und Verrat selbst erfahren und darunter gelitten hat und daran verstorben ist, aber auf höherer Ebene erlöst wurde. Mehr als jeder andere bewahrte sich Jesus in all dem bis zuletzt seine außergewöhnliche Liebesfähigkeit, seine Versöhnungsbereitschaft, seine Aufrichtigkeit. In vielen Lebenssituationen schöpfen daher gerade Menschen und Gemeinschaften in ausweglosen Lagen aus den Evangelien neue Hoffnung und Kraft. Vielfach werden Jesus, Maria und die christlichen Märtyrer als Vorbilder in ihrer Leidensbereitschaft, ihrer Ausdauer, ihrem Lebensopfer hingestellt. Aber zieht Jesus Menschen nicht viel stärker durch seine Liebesfähigkeit, seine Versöhnungsbereitschaft und sein Mitgefühl mit anderen Menschen an, wie er sie selbst auf seinem Leidensweg und am Kreuz noch gezeigt hat?⁹⁵⁵ Ist Liebe kein stärkeres Motiv als der Tod? Wer Jesus nachfolgen will, sollte die Liebe und wahres Leben suchen. Unrecht, Leid und Tod stellen sich ohnehin ein.

Wer Jesus nachfolgen will, muss auch dem wahren Reichtum, nicht dem falschen nachjagen. Im Bild des Kamels, welches eher durch das Nadelöhr kommt als ein Reicher in den Himmel⁹⁵⁶, wird die Umkehr(ung) von reich und arm deutlich wie an kaum einer anderen Stelle. Der reiche Mann, der Jesus aufsucht und ihn zum Bild vom Kamel veranlasst, ist betrübt und geht traurig von Jesus weg, weil ihn sein Vermögen daran hindert, ihm nachzufolgen.⁹⁵⁷ Die eigentlich Benachteiligten sind diejenigen, deren äußeres Leben so privilegiert ist, dass ihr Leid in der Angst vor Veränderung besteht. Sie müssen ihr Ansehen, ihren Einfluss, ihren Reichtum und so weiter halten oder vermehren, um sich selbst zu bewahren. Dazu bedarf es persönlicher Eigenschaften wie Gier, Misstrauen, Vetternwirtschaft, Machtmissbrauch, Einschüchterung, Kontrolle, Geiz – gegenteilig zu den Werten Jesu. Dieser Reichtum führt zur eigentlichen, bedeutenderen *emotionalen Armut* und zur eigenen Isolation von der Gemeinschaft. Materieller Reichtum ist als solcher nur hierarchisch angeordnet: Er nährt sich vom Übertreffen und Übertrumpfen anderer, weniger Reicher. *Emotionaler Reichtum* hingegen liegt im Miteinander vieler auf Augenhöhe. Jeder Mensch bereichert in seiner Einzigartigkeit. Die Vermehrung geschieht hier durch ein Teilen der Freude mit anderen Menschen. Geteilte Freude ist doppelte Freude, geteiltes Leid ist halbes Leid. Kein Reichtum materieller Art folgt dieser Logik. Reichtum in Verbindung mit Geiz und Angst macht einsam und starr. Freude, wenn es sie hier gibt, ist nur ein kurzer Funke. Während wahrer Reichtum verbindet, trennt falscher.

Die Versuchung materiell reicher Menschen besteht auf der einen Seite in der Empathielosigkeit, dem „abgeschalteten“ Einfühlungsvermögen für die Nächsten, und auf der anderen Seite in der Unersättlichkeit in Bezug auf Ansehen und weltlichen Einfluss sowie in der Angst vor ihrer Verminderung. Dieses oft ins Irrationale gehende Kontroll-Bestreben verstellt Menschen den Blick und leitet sie in die Irre. Das intensive und zielgeleitete Streben nach „mehr“ lenkt von der Ungerechtigkeit der ungleichen Verteilung ab und hält beschäftigt. Das Leid anderer nachzuempfinden, kann das eigene Leben und Sein infrage stellen und so zur Bedrohung werden. Da hilft es, wenn sich alle gesättigten

955 Lk 23,27–31; Lk 23,34; Lk 23,43; Joh 26f.

956 Mk 10,25.

957 Mk 10,22.

Sinne gegenüber dem anderen, dem Mitmenschen, versperren. Mitgefühl und Selbstbereicherung können nicht zugleich Motivation einer Person sein. Gleichzeitig mit der materiellen Bereicherung scheint der eigene Tod und mit ihm die Endgültigkeit der eigenen Lebensentscheidung fern.⁹⁵⁸ Liebe und echte Anteilnahme am Leben der Nächsten wird, wenn überhaupt, aufgeschoben und damit auch die Umkehr im eigenen Leben.⁹⁵⁹

In Jesu Worten der Naherwartung des Reiches Gottes schwingt diese Ermahnung mit. Deutlicher als mit seinen Worten und auch seinem Leben mahnen konnte er nicht. Darauf zu hören und sich danach auszurichten, liegt in der Freiheit des Einzelnen. Die Enttäuschung, die dem gescheiterten Jesus mancherorts entgegengebracht wurde und wird, liegt vielleicht auch darin begründet, dass er die Menschen zum Guten „nur“ mahnte und nicht vielmehr „zwang“. Letzteres wäre aber mit seiner Auffassung einer Liebe, die den Menschen frei lässt, nicht vereinbar gewesen.

Wie wenig man aus den Evangelien über den historischen Jesus auch aussagen kann und wie groß der Interpretationsspielraum auch sein mag, so ist doch eines sicher: Die Botschaft Jesu lautet nicht, dass die angesehenen, reichen und einflussreichen Menschen ihren Reichtum und ihr Ansehen vermehren sollen, während die Armen und Kranken noch mehr gedemütigt werden sollen. Vielmehr solidarisiert sich Jesus mit den Ausgestoßenen und Gedemütigten, während er Menschen, die sich in stabilen Lebenssituationen wähnen, hinterfragt. An keiner Stelle der Evangelien demütigt Jesus diejenigen, die schon am Boden sind, in der Annahme, sie dadurch motivieren zu können, sich vom Boden zu erheben. Stattdessen reagiert er grundsätzlich mit Mitgefühl und Wertschätzung auf sie. Daraus lässt sich entnehmen, dass die Solidarität mit den Geringen einen christlichen Wert darstellt, der richtungsweisend für die Nachfolge Jesu ist. Nächstenliebe ist diese Solidarität. Reichtum im christlichen Sinn ist somit nicht äußerlich und materiell, wie es von Vertretern des Wohlstandsevangeliums gepredigt wird, sondern zeichnet sich durch inneren Reichtum an Liebesfähigkeit, Mitgefühl, Toleranz und anderem mehr aus. Dementsprechend meint auch Verzicht nicht nur Verzicht auf Konsumgüter. Verzicht bedeutet auch ein Sich-zurück-nehmen vor dem anderen, indem man nicht das letzte Wort haben oder recht behalten muss und demütig auch um seine eigenen Mängel weiß, nicht nur um die der anderen.

1.3.9.3 Die Kirche in der Nachfolge Jesu

Was bedeutet das für die Kirche? Solange man Kirche nicht als ein Bauwerk oder ein behördliches System definiert, sondern als Gemeinschaft aller Christen, muss diese Gemeinschaft vor allem von solidarischer Nächstenliebe geprägt sein. Der in den Evangelien beschriebene Jesus hat niemanden aus seiner Gemeinschaft ausgeschlossen oder Aufnahmekriterien für sie genannt. Daher kann man heutige Formen exkludierenden oder klassistischen, das heißt ausschließenden oder in soziale Klassen einteilendes Verhalten

958 Vgl. Lk 12,20.

959 Dies wird zum Beispiel im Ritual des verpflichteten Schenkens deutlich: Menschen, die viel haben, antworten auf die Frage nach ihren Wünschen meist ratlos oder ablehnend. Menschen, die etwas brauchen, werden hingegen selten persönlich nach ihren Bedürfnissen gefragt – die Menschen, die vermeintlich alles haben und wissen, wissen auch das viel besser. Im Nicht-Nachfragen ersparen sie sich zudem den Kontakt mit anderen – und damit den Kontakt mit sich.

auch nicht mit christlicher Nächstenliebe verwechseln. Die Kirche als Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu zielt nicht auf materiellen Reichtum, Privilegien, Ansehen und andere Äußerlichkeiten. Sie ist nicht beherrscht von Machtspielen, Vetternwirtschaft und Gefälligkeiten. Sie diskriminiert niemanden und schließt niemanden aus, denn niemand bedroht den eigenen Reichtum, sondern bereichert als er selbst. Sie teilt nicht ein in Menschen erster, zweiter, oder dritter Klasse. Ihr Weg zur Demut führt nicht über Demütigungen anderer. Nachfolge Jesu und Umkehr in der Kirche beginnt damit, jede Diskriminierung und die Ausrichtung auf äußeren Reichtum, Ansehen und Macht zu beenden!

Jedoch ist das ein sehr hoher Anspruch. Zum einen war und ist die Kirche als Institution samt ihren kirchlichen Würdenträgern⁹⁶⁰ in vielen Teilen der Erde materiell reich und profitierte die meiste Zeit von ihrem hohen Ansehen, auch vielfach durch ihre Verbindung zu Regierungskreisen einschließlich deren Interessen. Zum anderen besteht die Kirche als Volk Gottes aus Menschen. Menschen sind endliche, mangelhafte, fehlbare Lebewesen. Daher kann die aus Menschen bestehende Kirche niemals das Ideal ihrer christlichen Werte ganz erreichen. Das heißt aber nicht, dass sie deswegen gerade ins Gegenteil verfallen darf, indem sie nur diejenigen unterstützt oder bevorzugt, die ihr gegenüber wohlgesonnen und loyal sind, während sie Andersdenkenden das Leben schwer macht oder ihnen gegenüber gleichgültig ist. Das ideale Ziel ist, wie ein Stern, Orientierungspunkt der Kirche und der Menschen darin, und die Demut setzt ein mit der Erkenntnis, diesem Ideal niemals gerecht werden zu können, aber sich dennoch stetig darum bemühen zu müssen. Das setzt die ehrliche Bereitschaft zur Reflexion beim Einzelnen und bei allen gemeinsam voraus, im Bemühen um Umkehr und Veränderung.

Aus diesem Grund müssen die kirchlichen Würdenträger mit den Menschen, deren Bedürfnisse sich mit den Zeiten ändern, mitgehen. Der Gott des Alten Testaments ist ein Gott, der das Volk Israel durch die Geschichte begleitet. Diesem geschichtlichen Gottesbild entspricht auch das christliche. Das bedeutet: Wie sich die Menschen in der Geschichte entwickeln und verändern, entwickelt und verändert sich die kirchliche Gemeinschaft mit ihnen. Neuregelungen in Anpassung an die zeitlichen und lokalen Lebensumstände sind daher Voraussetzung für eine Kirche samt ihrer Lehre und ihren Vertretern, die die Menschen ernst nimmt, wie Jesus es tat. Im Laufe der Zeit hat es in der Kirche schon etliche Neuregelungen gegeben: der Zölibat wurde erst im Jahr 1139 verbindlich, die Anzahl der Sakramente veränderte sich mehrmals, es kommen auch heute nach einer ausführlichen Prüfung immer wieder neue Heilige und neue Wallfahrtsorte hinzu, 2021 wurde das kirchliche Strafrecht im CIC für den Bereich des Missbrauchs sowohl verschärft als auch erweitert und vieles mehr. Eine Kirche des Stillstands oder sogar

960 Im Folgenden sind unter dem Begriff „kirchliche Würdenträger“ alle Gläubigen zusammengefasst, die von den kirchlichen Strukturen profitieren und darum das gemeinsame Interesse haben, dass diese Strukturen erhalten bleiben. Darunter fallen Kleriker, geweihte Ordensleute, aber auch wohlhabende und angesehene Laien, mit denen sich Kleriker schmücken und durch die sie wiederum wachsenden Einfluss in noch unerschlossenen Feldern ausüben können. Die kirchlichen Würdenträger eint also ein unausgesprochenes, aber festes Bündnis zum ersten von Macht, Ansehen, Einfluss, Kontrolle und materiellen Gütern, zum zweiten von gegenseitiger unbedingter Loyalität und zum dritten von Vetternwirtschaft, gegenseitigem Schutz und Unterstützung. Die Vergangenheit hat vielfach gezeigt, dass dieses innerkirchliche Bündnis stärker als die weltliche Justiz ist und das Ansehen kirchlicher Würdenträger sogar bis in die Familien hinein nicht hinterfragt wurde.

Rückschritts verfehlt ihre Aufgabe, für die Menschen da zu sein, mit ihnen mitzugehen und sie zu unterstützen. Weltlichen Fortschritt wird es mit oder ohne kirchliche Erlaubnis geben. Kirchenvertreter können Menschen in der sich verändernden Zeit begleiten oder sich selbst isolieren und gegenüber anderen verschließen. Im zweiten Fall leben sie als eine von vielen Gruppierungen neben den Menschen her. Nachfolge Jesu und Umkehr in der Kirche schließt die Bereitschaft zur Veränderung ein!

Wenn sich kirchliche Würdenträger in ihrer Institution gemeinsam, bewusst und öffentlich gegen jegliche Veränderung ihrer Lehre, ihrer Gesetze, ihrer Liturgie oder ihrer Ausbildungsstätten aussprechen, gäbe es im Grunde wenig dagegen einzuwenden. Denn den Gläubigen wäre dies dann klar und sie könnten sich entscheiden, in einer solchen Kirche zu bleiben oder sich von ihr zu lösen. Problematisch wird es, wenn Kirchenvertreter Veränderungen in der Gesellschaft und unter den Menschen bemerken und Neuregelungen in Aussicht stellen – diese „Neuerungen“ aber eine Bekräftigung der alten Denk- und Lebensweise sind, wie es unter dem Pontifikat von Papst Franziskus häufig vorkam.⁹⁶¹ Hier hatte der Papst zu Gesprächen, Gutachten und Versammlungen aufgerufen, in die viele Menschen sehr viel Zeit und Energie investiert haben. Ihr Ergebnisse waren eindeutig. Wirkliche Entscheidungen wurden daraufhin jedoch nicht getroffen, sondern offengelassen. Papst Franziskus, der als Papst die Lehre hätte ändern und nicht nur einen neuen Stil, sondern einen ganz anderen Kurs hätte einschlagen können, wich Entscheidungen aus oder antwortete mehrdeutig, ließ die Veränderung im Ungefähren oder verschob sie auf unbestimmte Zeit. Man kann hier gut mit anderen Ausschüssen, Gremien und Regierungen Vergleiche ziehen, um zu sehen, wie fatal es ist, wenn keine Entscheidung getroffen wird. Es gibt dann keine klare Linie mehr, nichts Haltbares. Stattdessen tritt Mehrdeutigkeit und Verwirrung ein, was zwangsläufig in Konflikte mündet. Franziskus wurde seinem Amt unter dieser Rücksicht nicht gerecht, er leitete, ohne zu leiten. Zur Nachfolge Jesu und Umkehr in der Kirche gehört es, Neuerungen nicht nur in Aussicht zu stellen oder anzudeuten, sondern auch mutig durchzusetzen!

Jedoch hat die Menschheit in den letzten Jahrzehnten gewaltige Veränderungen durchlaufen und einige werden noch kommen. Kritiker, die sich den Kirchenaustritt überlegen, tun dies auch, weil sie sich von der Kirche nicht mehr angesprochen fühlen. Die Themen der Amtskirche sind nicht mehr ihre Themen. Sie selbst hätten Themen, mit denen sie allein gelassen werden. Denn wie sollten ihnen auch kirchliche Würdenträger helfen können, die sich schon vor Jahrzehnten von ihrer Lebenswelt distanziert und abgekapselt haben? Die Fragen der Amtskirche sind nicht mehr die Fragen der Menschen, und die Fragen der Menschen sind nicht mehr die Fragen der Amtskirche. Damit sind auch die Antworten der einen nicht mehr die Antworten für andere und umgekehrt. Der neue Wein in alten Schläuchen hält gerade den aktuellen Veränderungen unter den Menschen nicht stand. Denn diese bestehen insbesondere darin, dass „einfache“ Gläubige durch ein breites Informations- und Bildungsangebot gelernt haben, selbstständig zu denken. Gegenwärtige Konflikte zeigen, dass dies in den kirchlichen Führungspositionen seit Jahrzehnten entweder nicht erkannt oder nicht berücksichtigt wird, während

961 Z. B. bei der Amazonassynode, in der Erklärung *Fiducia supplicans* oder im Abschlussdokument der Weltsynode. Siehe oben Kap. 1.3.8.1

sie eigentlich wieder und wieder darauf hingewiesen werden. Die bleibende Bevormundung und Belehrung aller ohne Amt und Ansehen durch kirchliche Würdenträger sind zum Stein des Anstoßes geworden. Verständlicherweise, denn es findet keine oder zu wenig Begegnung beider Gruppierungen statt. Mit der katholischen Kirche geht es nur weiter, wenn kirchliche Würdenträger diesbezüglich ihren Hochmut überwinden!

In den Evangelien wird keine Situation geschildert, in der sich Jesus gegen Neues abschottete, jedoch gib es viele Stellen, denen zufolge Jesus zur Reflexion über sinnentleerte Prinzipienbefüllung aufrief. In den meisten Menschen gibt es eine intuitive Reaktion auf Veränderungen, die entweder in Freude oder in Angst besteht. Es ist weise, Neuheiten differenziert zu betrachten, denn nichts ist schwarz-weiß. Die aktuelle Tragik der katholischen Amtskirche besonders im Westen liegt darin begründet, dass eine abgesicherte, satte und materiell reiche Institution, wie eben auch abgesicherte, satte und reiche Menschen darin, sich selbst genug sind. Sie versucht, das, was sie besitzt, zu erhalten und zu bewahren, wenn nicht zu vergrößern und verschließt sich dadurch gegenüber allen Veränderungen, die sich bedrohlich auswirken könnten, wenn sie sich der Kontrolle der Kirche entziehen. Das Ergebnis ist auf den ersten Blick paradox, auf den zweiten Blick nachvollziehbar: Kirchliche Würdenträger verlieren den Bezug zu den Menschen und ihrem Lebensraum, infolgedessen aber auch alles, was sie so dringlich für sich behalten wollten, nämlich Achtung, Reichtum und Macht. Zur Umkehr kirchlicher Würdenträger gehört es, aus der Selbstgenügsamkeit auszubrechen, wieder die Nähe der Menschen zu suchen, sie nicht nur zu belehren und zu bevormunden, sondern sich von ihrer Lebensrealität berühren und aufrütteln zu lassen und entsprechend zu handeln!

Das „katholos“ in dem Begriff „katholische Kirche“ bedeutet „der Gesamtheit angemessen“. Seit langem ist die katholische Kirche über die ganze Welt verteilt. Überall leben die Menschen aber vor unterschiedlichen Lebenshintergründen: politisch, kulturell, ökologisch, wirtschaftlich, letztlich existentiell. Es kann daher nicht den einen Leitfa-den geben, der für alle Menschen, für alle Frauen, Männer, Kinder, Greise auf der ganzen Welt gilt. Es gibt einen Satz menschlicher Werte und Regeln, wie beispielsweise die sogenannte goldene Regel, der sich als Minimalkonsens für menschliches Zusammenleben als fruchtbar erwiesen hat. Aber alles darüber hinaus muss sich nach der Situation vor Ort richten. Aktuell bedeutet das, dass es zwar allerorts zahlreiche Anliegen für Neuregelungen an die kirchlichen Behörden gibt, diese jedoch je nach Ort unterschiedliche Schwerpunkte haben. Zum Beispiel stellt sich die Frage nach dem Frauendiakonat in Lateinamerika, wo Frauen infolge des Priestermangels schon Leitungsaufgaben übernehmen, stärker als in Europa. Währenddessen ist die Anerkennung homosexueller Menschen in Europa dringlicher als in Afrika, in dessen Geschichte, vor allem im Zusammenhang mit dem Kolonialismus, Homosexualität ein sehr heikles Thema ist. Nachfolge Jesu und Umkehr in der Kirche bedeutet Mut zur Vielfalt!

Die christliche Spiritualität, insbesondere die ignatianische Unterscheidung der Geister, hält allerlei Handwerkszeug für den Einzelnen und die Gemeinschaft bereit, hinzuhören, hinzusehen, in Gebet und Dialog hinzuspüren und Umgangsweisen mit Veränderungen gut abzuwägen.⁹⁶² Die besten Voraussetzungen hierfür sind Offenheit

962 Bd. 1, Kap. 3.5.

und Zeit. Der Bonus für die Mühe wäre eine kirchliche Gemeinschaft, von der sich die Menschen gesehen und durch die sie sich bereichert fühlen.

Die gegenwärtige Situation tendiert jedoch in eine andere Richtung: Kirchliche Würdenträger erstarren in Angst und Loyalität. Den Laien entgeht die Kluft zwischen ihren Worten und ihren Handlungen nicht mehr und die damit zusammenhängende Doppelmoral wird für viele unaushaltbar. Es ist eine gesunde, schützende Reaktion, sich von Leblosigkeit und Absurdität zu distanzieren, ob nun durch innere Emigration, durch äußeren Protest oder durch Kirchenaustritt. Die katholische Kirche steht mit ihren Vertretern berechtigterweise in der Kritik und gemessen an ihren Verfehlungen noch viel zu wenig. Die Einbrüche machen sich deutlich bemerkbar, beispielsweise im Sterben der Klöster und ihrer Werke oder in der Überarbeitung und den Stressreaktionen der Priester und Ordensleute. Ein Umdenken oder Umlenken scheint gegenwärtig unmöglich, denn inzwischen ruft jeder amtliche Schritt, egal in welche Richtung er geht und welche Bedürfnisse er damit zufrieden zu stellen versucht, extreme Proteste der Gegenseiten hervor. Wie kann Umkehr gelingen, wenn Menschen äußerlich gefangen und innerlich erstarrt sind?

Zugleich sind die Entscheidungsträger der Kirchen und Klöster immer noch zu selbstisoliert, zu mächtig und zu abgesichert, auch durch wechselseitige Unterstützung und Seilschaften. Eine Hand wäscht die andere und beide waschen ihre Hände in Unschuld. Somit liegen ihre Abkapselung und Entfremdung in ihrer eigenen Entscheidung und Verantwortung: Solange kirchliche Würdenträger nur unter ihresgleichen bleiben, um wenigstens dort Zuspruch und Bestätigung zu erhalten, sperren sie sich gegen die wirklichen Begegnungen mit den Menschen und ihren Bedürfnissen, also gegen den Austausch, der ihnen helfen könnte. Damit könnte sich die Amtskirche nicht weiter von der Nachfolge Jesu entfernt haben, der den direkten Kontakt zu den Menschen suchte, sie fragte, was sie brauchen oder suchen, ohne sie daraufhin paternalistisch zu belehren, was sie eigentlich wollen sollten.⁹⁶³ Die heutige Angst vor Macht- und Kontrollverlust lässt sich gerade nicht auf Jesus zurückführen. Die materiell Armen sind immer noch ein großes Anliegen in der Kirchenagenda. Aber sie können für sich selbst sprechen, selbst sagen, was sie vermissen und was sie brauchen. Begegnung beginnt mit echtem, konkretem Interesse am anderen, mit Aufmerksamkeit und Fragen, die den anderen als Person meinen: Wer bist du? Wie geht es dir? Was kann ich dir Gutes tun? Kannst du mir auch helfen? Und auch: Warum hast du pinke Haare? Wie hast du gelernt, so gut Musik zu machen? Was bedeutet sie dir? Ich mag etwas anderes ganz gern, darf ich es dir zeigen?

Nachfolge und Umkehr in der Kirche bedeutet, offen und interessiert auf andere zugehen!

Kirchen und vor allem Klöster nennen sich selbst auch heute noch gern „Orte der Begegnung“. Was aber ist Begegnung wirklich? Begegnung beginnt mit dem Interesse am Anderen und einer Offenheit für seine Lebenswelt. Jeder Mensch (und jedes Lebewesen) ist anders als andere. Das beginnt nicht erst bei mehr oder weniger offensichtlichen Merkmalen wie Herkunft, Hautfarbe, Religionszugehörigkeit und so weiter. Die Verschiedenheit ist viel detaillierter. Sie hat zu tun mit dem Lebensumfeld eines Menschen,

963 Z. B. Mk 10,51.

den Freud- und Leiderfahrungen darin und den dort vorhandenen inneren und äußeren Ressourcen, sie zum Ausdruck zu bringen. Das alles ist für jeden einzelnen Menschen zu jeder Zeit der Geschichte und an jedem Ort der Welt anders. Jedes Menschenleben ist einzig. Auch die Gefühle der Menschen zueinander sind einzig. Wer sich von wem angezogen oder abgestoßen, gelangweilt oder beachtet fühlt, kommt auf die einzelnen Beteiligten und oft zusätzlich noch auf Zeit und Ort an. Die Gefühle eines Menschen, seine Interessen oder Desinteressen können sich im Laufe der Zeit aufgrund vielerlei Faktoren verändern. Diese Vorgänge sind sehr komplex und vollziehen sich zum Teil unbewusst.

Ein Mensch kann einem anderen mit Aufgeschlossenheit und Aufmerksamkeit begegnen, mit Widerstand und Angst oder ihn gar nicht bemerken. All das kann sich verändern: mit der Zeit, bei weiteren Begegnungen oder durch Reflexion. Nach einem Kontaktabbruch kann der andere Mensch nichts weiter beitragen und die miteinander gelebte Geschichte erstarren. Wenn sich Menschen aus welchen Gründen auch immer übersehen, findet Begegnung gar nicht statt und es gibt keine gemeinsame Geschichte. Treffen Menschen mit Widerstand oder Angst aufeinander und verändert sich das nicht, werden weitere Begegnungen vermieden. Im jeweils anderen kann sich die gemeinsame Geschichte jedoch verändern. Sind gegenseitiges Interesse und Offenheit für den anderen Grundlage einer Begegnung, wirkt der andere für den einen bereichernd und umgekehrt. Das heißt nicht, dass man den anderen je ganz kennt und versteht. Das ist unmöglich. Aber die Motivation, ihn kennenzulernen und zu verstehen, ist groß. Nicht nur die persönlichen Gemeinsamkeiten, sondern auch die Unterschiede sind reizvoll. Sie machen neugierig, das Lebensumfeld des anderen, seine Erfahrungen und seinen Umgang damit kennenzulernen. Ist die Begegnung auf Augenhöhe (d. h. ohne Machtgefälle) und die Aufgeschlossenheit füreinander auf beiden Seiten vorhanden, sind die beiden Menschen sich gegenseitig eine Bereicherung. Keiner der beiden ist auf seine eigenen Erfahrungen begrenzt, sondern darf noch an denjenigen des Freundes teilhaben. Erfahrungen, Freude, Leid, Wissen und Ausdrucksmöglichkeiten bereichern den jeweils anderen. Nachfolge Jesu und Umkehr in der Kirche heißt, sich auf Augenhöhe zu begegnen und sich so gegenseitig zu bereichern!

Für bereichernde Begegnungen ist das Bewusstsein der eigenen Vorurteile gegenüber anderen Personen essentiell sowie die Lust, diese zu überprüfen. Auch braucht es für echte Begegnungen zusätzlich einen Raum und viel Zeit. Raum und Zeit dürfen nicht nur äußerlich gegeben sein, sondern müssen vor allem innerlich vorhanden sein. Menschen merken, wenn die andere Person geistesabwesend ist, beispielsweise, weil es so viel anderes noch zu tun gibt. Kirchlichen Würdenträgern fehlt heute oft der innere Raum, die Zeit, die Offenheit, das Interesse, die Augenhöhe und das Sich-selbst-Hinterfragen. Die Mauer könnte nicht dicker sein. Menschen, die dem Standard kirchlicher Würdenträger nicht entsprechen, bemerken sehr schnell, dass kein echter Wunsch zu einer Begegnung mit ihnen vorhanden ist, die über Belehrung oder christlich motivierten Dienst am Nächsten hinausgeht. Aber Menschen suchen keine Abwertung und Ablehnung. Erfahren sie diese, reagieren sie verständlicherweise mit Kränkung, Wut oder Abgrenzung, die an der Mauer jedoch abprallen.

Wirkliche Begegnung muss gegenseitig sein. Das fängt schon einmal damit an, dass nicht nur eine Seite redet, während die andere nur zuzuhören hat. Beide reden miteinander. Nicht nur eine Seite gibt, während die andere nur nimmt, und eine Seite beschließt

in der Erwartung einer Gegenleistung, was die andere brauchen soll. Vielmehr sind beide Seiten bedürftig und werden beschenkt, ohne Erwartung, ja sogar unerwartet und unverhofft, gerade mit dem, woran zuvor nicht zu denken gewesen war.

Das setzt ein gut reflektiertes Selbstverständnis voraus: Kirchliche Würdenträger sind mindestens ebenso bedürftig wie die Menschen, um die sie sich caritativ zu kümmern meinen – nur an einer anderen Stelle. Diese Stelle wird eben bei einer wirklichen Begegnung deutlich, und zwar im Hinterfragen. Zum Beispiel könnte eine Ordensfrau, die eine andere Frau trifft, denken: „Diese Frau dort hat komisch geformte Lippen, vielleicht durch eine Schönheits-OP. Aber mit ihren ursprünglichen Lippen sah sie vielleicht auch schön aus. Warum ist das wichtig für sie? Wir Ordensfrauen würden so etwas ja nie tun, wir sind, wie Gott uns schuf, daran möchte ich persönlich nichts verändern. Aber es stimmt, mit meinem Gewand und vor allem meinem Schleier werde ich unterwegs auch manchmal komisch angeschaut. Mitunter ist mir das schon unangenehm, denn die Menschen, die mich so ansehen, haben vielleicht kein gutes Verhältnis zur Kirche und werten mich einfach ab, obwohl sie mich nicht kennen. Ich und die Frau dort, wir könnten unterschiedlicher nicht sein – und leben doch in derselben Stadt. Und uns begegnet man mit Vorurteilen, unterschiedlichen Inhalts zwar, aber wir werden abgestempelt, bevor man uns persönlich kennenlernt. Ich möchte zu der Frau hingehen und sie fragen. Vielleicht möchte sie ja erzählen, wie es zu ihrer Schönheits-OP kam und wie es ihr nun geht. Und vielleicht hat sie ja sogar Interesse daran, warum ich in einen Orden eingetreten bin, wie man dort lebt und wie es mir geht.“

Es ist nur *ein* Bild, wie Begegnung sein könnte. Verglichen damit, wie Jesus anderen Menschen, insbesondere armen und fremden⁹⁶⁴, begegnete, finden auch heute noch echte Begegnungen statt. Besonders, wenn Menschen nicht nur Menschen desselben Lebensumfeldes, sondern ganz anders lebenden Menschen begegnen, können sich beide Seiten reich beschenken. Geber bleiben nicht Geber und Empfänger nicht Empfänger. So werden auch Demut, Dankbarkeit und Freude miteinander getauscht und Schuld und Verpflichtung bleiben nicht auf einer Seite. Seltsamerweise ist das eher kein Bild, welches auf die Kirche heute zutrifft. Nachfolge Jesu und Umkehr in der Kirche bedeutet, die eigenen Vorurteile abzubauen, Zeit füreinander zu haben, sich gegenseitig zu beschenken, indem jeder gibt und empfängt, zuhört und redet!

Warum sind Orte der Begegnung nicht selten gerade Orte, an denen man sich nicht begegnen kann? Noch einmal: Die Kirche hätte die besten äußeren und inneren Bedingungen und Möglichkeiten, Menschen wirklich zu begegnen. Sie muss diesen Schritt wagen. In der jesuitischen Tradition werden „Exerzitien“ inzwischen sehr weit gefasst. Es gibt die klassischen Schweigeexerzitien in Exerzitienhäusern, es gibt mittlerweile aber auch Film-Exerzitien oder Straßen-Exerzitien, also Exerzitien, die in einem ganz anderen Rahmen stattfinden. Für diejenigen, die jedes Jahr Exerzitien machen, wiederholt sich vieles nach einer Weile. Oft sind es nach wie vor kirchliche Würdenträger, die Exerzitien anbieten oder dazu von Gemeinschaften eingeladen werden. Wie wäre es, wenn man sich hier dem „ganz Anderen“ öffnen würde, indem man Exerzitien nicht bei

964 Man denke etwa an seine Begegnung mit dem blinden Bartimäus (Mk 10,46–52) oder mit der an Blutfluss leidenden Frau (Mk 5,25–34), aber auch an die mit der Syrophönikizierin (Mk 7,24–30), mit der Samariterin (Joh 4,7–26) oder mit dem römischen Hauptmann (Mt 8,5–13).

einem Kirchenvertreter macht, sondern bei jemandem, der von außerhalb kommt, zum Beispiel von der Lyrik, von der Musik, vom Ausdruckstanz, aus einer anderen Kultur oder von der Straße?⁹⁶⁵ Spätestens hier scheinen die Mauern jedoch unüberwindbar. Denn bei einer wirklichen Begegnung konfrontiert man sich und sein Leben mit bislang Unbekanntem. Fragen, die in eine existentiellere Richtung gehen, könnten auftreten: Wer bin ich? Warum bin ich so geworden? War das doch nicht alles mein Verdienst, genauso wenig wie meine Schuld? Solche Fragen können das eigene stabile Selbst erschüttern. Plötzlich schwankt der Boden. Innere Säulen stürzen um. Der Vorhang reißt.⁹⁶⁶ Diese Erschütterung darf man von niemandem fordern. Doch gerade aus der Erschütterung heraus kann es reich beschenkt und gestärkt weitergehen. Nachfolge Jesu und Umkehr in der Kirche bedeuten in jedem Fall, sich auf Unbekanntes einlassen!

Aber können Menschen in einer emotional verarmten Gesellschaft mit ihren verschiedenen Gruppen, auch der Kirche, überhaupt noch Interesse und Wertschätzung für andere Menschen oder allgemeiner für andere Lebewesen aufbringen? Menschen, die Sätze sagen wie: „du bist mir zu viel, zu kompliziert“, „ich habe keine Kapazität für dich“, „entweder du machst das jetzt, oder verschwinde“, „ich habe keine Zeit für dich, ich brauche die Zeit für mich“, „xy ist doch krank“, „geh nur, ich finde massenhaft Ersatz für dich“, scheinen innerlich blockiert. Mitmenschen werden als Belastung empfunden. Dialogbereitschaft scheint überflüssig, da es nur der andere nötig hat, sein Verhalten zu ändern. Der eigene Beitrag zu einer Beziehung scheint undenkbar. Angst vor Verletzung, Rückzug und massenhafte Vereinsamung in dieser Gesellschaft ist die Konsequenz. Daher liegt die Hauptursache der Kirchenkrise bei kirchlichen Würdenträgern, die ihrem Auftrag nicht gerecht werden, weil sie sich Menschen gegenüber vermauern, und sich so selbst einmauern. Jede Gruppe innerhalb einer Gesellschaft ist Abbild der Gesellschaft als ganzer. Was in der kirchlichen Gemeinschaft verkeht läuft, läuft andernorts kaum besser. Daher ist eine Behebung dieser Situation äußerst komplex und schwierig. Die Konsequenzen tragen alle gemeinsam: diejenigen, die arm, einsam, bedürftig und ausgebeutet sind, und diejenigen kirchlichen Würdenträger, die ausbeuten, wegschauen, mauern und ihrer Sendung in keinsten Weise gerecht werden. Die Kirche ist aus der Perspektive der Armen und der Opfer zu beurteilen. So gesehen zeigt das Leben und Handeln nicht weniger kirchlicher Würdenträger, wie Nachfolge Jesu nicht gelebt werden kann. Die Kirche wird so zu einem Ort, an dem nach Gott gerade nicht zu suchen ist.

Zur Nachfolge Jesu und zur nötigen Umkehr in der Kirche gehört deshalb in diesen Zeiten vor allem die Wertschätzung anderer, aller anderen, besonders der Opfer von Gewalt und der Armen!

Kann in der momentanen zirkulären Selbstgenügsamkeit (kirchliche Würdenträger sind sich selbst genug, reichen sich selbst) und einer solchen internen Verslossenheit die eigene emotionale Bedürftigkeit überhaupt noch erkannt werden? Kann das, was am

965 Aus der Praxis der Gastfreundschaft, konkret der *Offenheit für unbekannte Menschen*, hat der Jesuit Christian Herwartz die „Exerzitien auf der Straße“ entwickelt, die dann im Laufe der Jahre zu einer Frömmigkeitsbewegung über die Grenzen von konfessionellen, sozialen und bildungsmäßigen Unterschieden angewachsen sind.

966 Vgl. Mt 27,51.

meisten abgelehnt und vermieden wird und was größtenteils schon verlernt ist, nämlich das in-Beziehung-Treten, sich jetzt noch umkehren zum Schlüssel aus der Krise? Die an der Kirche Mitarbeitenden rennen in dem Hamsterrad aus Geld-, Zeit- und Menschen-Sparen, wie andere in der kapitalistischen Wirtschaft auch. Konstruktive Kritik ist allein schon deshalb unerwünscht, weil sie Arbeit macht. Die Arbeiter im Weinberg sind in der Tat viel zu wenige. Sie sind angewiesen auf gegenseitige Bestärkung unter sich als den Mächtigen und auf Abwertung anderer zur eigenen Aufwertung. Es scheinen wie seit Ewigkeiten fest zugewiesene Plätze zu sein, an denen nicht zu rütteln ist, wobei deren Inhaber immer wieder kindisch ihre Selbstbestätigung suchen. Es muss allen klar sein, wo sich eine Person in der Hierarchie befindet. Nicht-Kleriker haben die Aufgabe, Kircheninteressen zu unterstützen, ohne sie zu hinterfragen. Festgelegt ist dies in den fünf kirchlichen Geboten. Ist jemand nicht für die kirchlichen Würdenträger, dann ist er gegen sie.

Man würde vergeblich suchen, wie dies noch auf den Ursprung, den Jesus der Evangelien, zurückgeführt werden kann. Eine klerikale Kirche, die derart ihr Ziel verfehlt und mit ihrem Potential obendrein Schaden anrichtet statt lindert, muss sterben, damit sie von sich selbst als die Arme, Kranke und Bedürftige sprechen lernt und sich anschließend vielleicht wieder aufrichten lassen kann. Laien können, sofern sie das möchten, die klerikale Kirche bei ihrem Sterbeprozess begleiten, indem sie das Leid der Kirche mit-leiden und den kirchlichen Freitod mit ihr in schützender Distanz durchstehen, bevor die neue Kirche aufersteht, deren Konturen noch nicht erkennbar sind. Verständlich, wer das nicht kann, weil die Fassungslosigkeit, dem selbstgewählten Untergang passiv zusehen zu müssen, schier unerträglich ist.

1.3.9.4 Das Potential der Kirche

Was ist nun das Potential der Kirche? Ihr Potential besteht seit ihren Ursprüngen darin, eine *Alternative* zur staatlichen Macht und anderen Mächten zu sein. Mit seinen beiden großen Anliegen hat Papst Franziskus dieser Alternative ein Profil gegeben: Synodalität, das heißt ein *menschlicherer, geistlicher Umgang miteinander*, und die konsequente *Hinwendung zu den Armen*.

Das Potential zu dieser Alternative hat die Kirche allein schon dadurch, dass sie Menschen eine andere Sinndeutung anbietet als eine naturwissenschaftliche, auf sinnliche oder greifbare Fakten basierte. Die Regierung eines Landes vertritt die weltlichen Bedürfnisse ihrer Bürger. Dazu gehören zum Beispiel Gesetze des Zusammenlebens, Organisation von Infrastruktur, Handel, Bildung, Arbeit, Gesundheitssystem, Renten, soziale Hilfen, Steuern, außenpolitische Verhandlungen und vieles mehr. Die Regierung selbst kann sich je nach Machtverteilung demokratisch, hierarchisch, oligarchisch oder diktatorisch strukturieren. Einen entscheidenden Einfluss auf die Regierung hat die wirtschaftliche Situation eines Landes. Die meisten Regierungen der Erde sind kapitalistisch orientiert und darauf ausgerichtet, dass ihr Land in Konkurrenz zu anderen Ländern wirtschaftlich wächst und die Bürger und Einrichtungen des Landes miteinander konkurrieren. Das Land soll reicher werden, die Einnahmen sollen die Ausgaben übertreffen, die gleiche Produktion soll mit immer weniger Ausgaben verbunden sein, die Menschen sollen in kürzerer Zeit und mit weniger Gehalt mehr arbeiten und sich gleichzei-

tig zufriedener und gesünder fühlen. Eine schwache Wirtschaft schwächt meist auch die amtierende Regierung.

Zugleich stehen die Menschen im Kapitalismus in Konkurrenzdruck zueinander. Sie müssen eine bessere Ausbildung vorweisen als andere Bewerber, sie müssen belastbarer sein und verfügbarer, ihre Arbeitsergebnisse müssen sich stetig steigern, sie müssen mit ihrer work-life-balance zufrieden sein, sie müssen ihren Wohlstand äußerlich kennzeichnen (Wohnung, Auto, Urlaub, Kleidung, Aussehen usw.), sie müssen glücklich sein. Kurz: Bei ständig steigenden Anforderungen muss es ihnen immer besser gehen, obwohl es den 1. Platz im nationalen und internationalen Vergleich nur einmal geben kann.⁹⁶⁷

Das Druckmittel für diese ständige Steigerung ist selbst kapitalistisch und besteht aus dem Überangebot an Menschen, die sich noch mehr ausbeuten lassen als andere. Wenn jemand die Steigerung nicht mehr bringt, ist er als Arbeitskraft austauschbar. Wenn Menschen die äußeren Kennzeichen ihres Wohlstands nicht mehr vergrößern oder halten können, verlieren sie in den Augen anderer selbst an Wert. Lebewesen werden nach wirtschaftlichen Kategorien beurteilt. Sie werden mit einer kalten Selbstverständlichkeit aufgewertet, abgewertet, ersetzt oder eingespart wie Material.

Zu den Verlierern des Systems und damit zu den Armen gehören in Deutschland und anderen westlichen Gesellschaften besonders die Arbeitslosen. Menschen, die aus unterschiedlichen Gründen keine Norm-Arbeit⁹⁶⁸ mehr leisten können, gelten als arbeits-los. Sie werden dafür von ihren Mitmenschen abgelehnt, meist ohne eine persönliche Auseinandersetzung mit den Betroffenen oder den vielfältigen Ursachen der Norm-Arbeitslosigkeit. Für arbeitende Menschen ist der arbeitslose Anteil im Land kaum greifbar, Begegnungen mit ihnen werden vermieden und die Ablehnung bis hin zu Gleichgültigkeit wird dadurch verallgemeinernd, selbstverständlich und gehört mitunter zum guten Ton. Arbeitende Menschen fühlen sich im Recht, mitunter empfinden sie arbeitslose Menschen aus diesem Recht heraus als rechtlos und nicht mitspracheberechtigt. Arbeitslosigkeit wird pauschal mit Vorurteilen wie Alkohol- oder Drogenabhängigkeit, Faulheit, Dummheit, Gewaltbereitschaft, politischer Radikalisierung, Schmarotzertum, Krankheit oder Verhaltensstörung in einen Topf geworfen. Diese Menschen werden von den Mitmenschen ihrer Gesellschaft ausgeschlossen, obwohl Solidarität als menschlicher Wert grundsätzlich befürwortet wird. Arbeitslose Menschen werden finanziell durch Sozialleistungen, die Miete, Krankenversicherung und Lebensunterhalt decken, unterstützt. Jedoch leben sie finanziell unterhalb der Armutsgrenze. Sie sind dadurch von sehr vielen Aspekten der Gleichberechtigung und Teilhabe ausgeschlossen und leben in ständiger Abhängigkeit zugleich vom Wohlwollen wie auch der Willkür anderer. Diese Kombination kann selbstzerstörerische Ausmaße annehmen, zum Beispiel wenn arbeitende Menschen meinen, nicht Norm-Arbeitenden täglich ihre Wertlosigkeit demonstrieren zu müssen. Das, was man täglich hört, wird nicht nur geglaubt, sondern auch „vererbt“.

967 Siehe dazu Bd. 1, Kap. 1.1.5.4.

968 Unter „Norm-Arbeit“ kann man jegliche von der Gesellschaft anerkannte Arbeit verstehen, durch die Menschen einen Lohn erhalten, mithilfe dessen sie sich ihren Lebensunterhalt, ihren Wohnort und ihre Freizeitinteressen finanzieren können und Steuern zahlen. In Deutschland entsprachen im Jahr 2024 rund 2,79 Millionen Personen nicht diesen Erwartungen.

Menschen ohne Normarbeit fallen zumeist auch aus den Gruppen heraus, die sich für Menschen in Armut engagieren. In vielen linkspolitischen Organisationen gibt es immer noch die Unterteilung in Bürgertum und Arbeiterklasse. Die Aktivisten sehen sich auf Seiten der Arbeiter im Kampf um ihre Gerechtigkeit und Gleichstellung oder das, was sie sich darunter vorstellen. Diese Unterteilung ist längst überholt, sie ist ersetzbar durch Menschen mit Normarbeit und Menschen ohne Normarbeit, beziehungsweise nützliche oder unnütze Menschen. Bei Menschen mit Normarbeit gibt es Hierarchien der Tätigkeitsfelder, insofern ein Jurist höheren Wert hat als ein Krankenpfleger und ein Krankenpfleger wiederum höheren Wert als eine Reinigungskraft. Jedoch haben alle Menschen, die irgendeiner Form von Normarbeit nachgehen, ein selbstverständliches Recht auf Anerkennung. Menschen ohne Normarbeit, die ihren Lebensunterhalt allein mithilfe von Sozialleistungen bestreiten, fallen durch alle Raster. Wer in dieser Situation von sich aussagt, er sei ohne Normarbeit, wird von anderen nicht mehr angeschaut, nicht mehr angesprochen, nicht mehr ernst genommen und gemieden, als hätte er eine ansteckende Krankheit. Diejenigen, die sich noch mit ihm befassen, machen sich mit ihm verdächtig.

Trotz extrem vieler Leerstellen, die von den verfügbaren Arbeitskräften kaum noch ersetzt werden können, finden arbeitslose Menschen kaum eine neue Anstellung. Ihre Ablehnung wird zum Selbstzweck, der die Person an sich übersteigt. Ihre Ablehnung ist mehr wert als ihre Wirtschaftskraft. Ihre Ablehnung muss sein, denn sie dient der eigenen Aufwertung – auch entgegen aller Vernunft und bis hin zur Selbstzerstörung des Unternehmens. Menschen ohne Normarbeit wollen alles tun, um ihrer Nutzlosigkeit zu entkommen und Anerkennung zu finden. Sie müssen offiziell alles tun, um Arbeit zu finden, denn ansonsten werden sie sanktioniert. Sie dürfen aber keine Arbeit finden, da ihre Aufgabe in ihrer Ablehnung durch die Anerkannten besteht und so bleiben muss. Dieser Teufelskreis, dem die Menschen ohnmächtig ausgeliefert sind, kann sich nicht anders als selbstzerstörerisch für alle auswirken.

Im Sinn der Option für die Armen hätte das Christentum hier die besten Möglichkeiten entgegenzuwirken.⁹⁶⁹ Die Fülle seiner Möglichkeiten kann kaum vollständig aufgezählt werden. Mit seinen Werten, seinen Worten, seinen Vorbildern, seinen Werken, seiner gesamten Lebenseinstellung scheint es wie auf diese Probleme zugeschnitten. Natürlich gibt es zahlreiche weitere Orte, in denen Menschen in Not sind, aber wo, wenn nicht hier, könnte das Christentum heute wirksam sein? Nicht, indem es Gelder und Fördermittel für Menschen organisiert, sondern indem es Menschen ihren Wert und ihre Würde zurückgibt und *gegen ihre Austauschbarkeit* wirkt. Der Mensch lebt nicht von Brot allein. Wahrscheinlich würde er mit nichts anderem als Brot nicht leben können. Entscheidend ist die Liebe, die Gefühle von Geborgenheit, Willkommensein und mitmenschlicher Wärme erzeugt. Das sind überlebenswichtige Emotionen. Darum ist emotionale Armut mindestens so schlimm wie materielle, wenn nicht schlimmer. Darum versagt eine emotional arme, klerikale Kirche nicht nur für sich, sondern verfehlt ihre wesentlichste Aufgabe katastrophal. Darum kann ihr womöglich nur ihre eigene Not bis hin zu ihrem Tod helfen, um zu erkennen, worin ihre Bedürftigkeit besteht und worin ihre

969 Siehe unten Kap. 8.

Fähigkeit. Es wird noch ein langer Weg sein. Ob sich die Kirche darauf verliert und untergeht oder ob sie sich auf ein allübergreifendes Miteinander jenseits aller Differenzen im Einzelnen besinnen kann, ist offen. Es liegt in ihrer Hand, das heißt in der Hand der kirchlichen Würdenträger.

1.4 Die Bedeutung der Gemeinschaft in nichtchristlichen Religionen

Während der Islam die weltweite Gemeinschaft der Muslime im Blick hat (Kap. 1.4.1), gibt es im Hinduismus keinerlei Entsprechung zur universalen Kirche. In seinen vielfältigen Traditionen entstehen durch Riten und Feste, wenn man so will, jeweils Gemeinschaften oder Gemeinden (Kap. 1.4.2). Im Buddhismus wiederum lässt sich die buddhistische Gemeinde in gewissem Sinn mit der christlichen Kirche vergleichen, wobei sich besonders die klösterlichen Gemeinschaften als konkreter Vergleichspunkt anbieten (Kap. 1.4.3).

1.4.1 Die islamische Gemeinschaft (Umma)

Die *Umma* bezeichnet die Gesamtheit der gläubigen Muslime in aller Welt, „unabhängig von ihrer Rasse, Sprache oder Nationalität, unabhängig aber auch von ihrer Zugehörigkeit zu einer besonderen religiösen oder juristischen Form des Islams“⁹⁷⁰. Jeder, der an den einen Gott glaubt und bekennt, dass Muhammad der Gesandte dieses Gottes ist, gehört der Gemeinschaft an.

Der Prophet Muhammad besaß *spirituelle* Autorität, weil er die Muslime auf ihrem Weg zu Gott geleitet hat. Er besaß aber auch *politische* Autorität, weil der Islam *Religion* und zugleich *staatliche Macht* ist. Allerdings hat Gott nach muslimischer Auffassung die Form der politischen Praxis den Menschen überlassen. Es besteht daher keine Notwendigkeit, dass die Umma eine politische Einheit bildet.

Dem Koran zufolge ist die islamische Gemeinde die *beste Gemeinschaft* in der Welt, da sie das Gute gebietet und das Böse verbietet, an Gott glaubt und seine Befehle befolgt.⁹⁷¹ Sie existiert real hauptsächlich in Ländern, in denen die Muslime in der Mehrheit sind. Diese Länder bilden die *Welt* oder das *Haus des Islams*. Die Umma besitzt heilige Städte, besonders Mekka, Medina und al-Quds (Jerusalem) und lebt im Umkreis von Moscheen. Ihre Aufgabe besteht darin, den Islam zu verwirklichen, das heißt die sich unterwerfende Hingabe an Gott in der Welt Wirklichkeit werden zu lassen. Sie stellt immer auch die Zukunft der Gesamtmenschheit und des Kosmos vor Augen. In Kontinuität mit dem *Urvertrag* des Gehorsams gegenüber Gott⁹⁷² wächst sie schrittweise zur Einheit aller Menschen zusammen, die sich dem einen Meister und Herrn, ihrem Schöpfer, unterwerfen. Die ideale Umma ist nach dem Glauben der Muslime die universale, weltumfassende Gemeinschaft ohne Grenzen. Sie würde im Namen Gottes alle Muslime der Welt unter der Autorität eines *Kalifen* in einer universalen Gemeinschaft vereinen. Zu den Pflichten der

970 Heine 228.

971 Vgl. *Koran* 3,110.

972 Vgl. *Koran* 7,172.

Umma in ihrer Gesamtheit gehört es darum, für die weitere Verbreitung des Islams Sorge zu tragen, bis die Gemeinde die gesamte Menschheit umfasst.

Schon sehr früh gab es innerhalb der Umma verschiedene *Machtzentren*. Spätestens seit Ende des 19. Jahrhunderts ist sie aufgesplittet in viele verschiedene souveräne Nationalstaaten. In etlichen dieser Staaten ist der Islam *Staatsreligion*. Dabei ist das Staatswesen der Religion als dem eigentlichen Souverän untergeordnet und stellt ein Staatswesen Gottes (Allahs), des Buches (des Koran) und des Gesetzes (der Shari'a) dar.

Unter den verschiedenen Arten und Weisen, in denen der Islam in verschiedenen Ländern Staatsreligion ist, lassen sich besonders zwei extreme und gegensätzliche Formen unterscheiden. In der *buchstabengetreuen Form* ist der Islam – wie etwa in Saudi-Arabien – der erste Gesetzgeber, das Gesetz der Gesetze des Staates, also unmittelbares oberstes Gesetz. In der *moralischen Form* ist der Islam – wie etwa in Syrien – nur das Modell für die moralischen Werte und Normen der Staatsgesellschaft.

Im *iranisch-schiitischen* Islam gibt es so etwas wie eine *indirekte Theokratie*. Die politische Macht wird von Religionsvertretern oder von Politikern ausgeübt, die letztlich der Weisung der *obersten Rechtsgelehrten* untergeordnet sind. Es besteht eine „Herrschaft der Rechtsgelehrten“. Der *sunnitische* Islam bevorzugt hingegen die Ausübung der politischen Macht durch eine Regierung unter Kontrolle der Moschee. Die Macht wird hier im Namen der Regierung von *Laien im Islam* (früher König, Kalif, Sultan) ausgeübt. In beiden Fällen – dem sunnitischen wie dem schiitischen – ist aber das Staatswesen der religiösen Souveränität des Islams unterworfen.

Trotz dieser Verschiedenheit hat es immer wieder Bemühungen gegeben, die Umma als eine politische Kraft wiederzubeleben. So gehen denn die verschiedenen *internationalen Muslimorganisationen* auf die Vorstellung einer einen und einigen Gemeinde aller Muslime zurück. Die geistige und kulturelle *Einheit* in der Umma erscheint den Muslimen als Symbol für die Einheit Gottes. Sie manifestiert sich im gemeinsamen Bekenntnis und in der gemeinsamen Befolgung des göttlichen Rechts. Die *Vielfalt* wird aber als solche positiv gesehen, da so eine weltweite, vollkommene islamische Gesellschaft entstehen kann. Sie ist auch deshalb möglich, weil der Islam in der Theorie keine Überlegenheit einer Nation, eines Landes oder eines Zeitalters gegenüber anderen anerkennt. Trotz dieses stark egalitären Moments haben faktisch die *Araber* stets eine besondere Stellung innerhalb der Umma beansprucht, und sie ist ihnen von den anderen islamischen Völkern aus historischen Gründen auch zugebilligt worden.

Literatur

Peter Heine: Art. *Gemeinde*, in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine: *Islam-Lexikon. A-Z. Geschichten – Ideen – Gestalten*, 2006, 228–229.

1.4.2 Riten und Feste in den Hindu Religionen

Wie im Daoismus gibt es auch im Hinduismus keine Einrichtung, die der Kirche im Christentum entsprechen würde. Keine Organisation hält die Religion oder die Religionen zusammen. Aber es gibt viele Riten und Feste, die in Parallele zu christlichen Riten und Festen die Mitglieder miteinander verbinden.⁹⁷³

So erlegen die *Dharmashastras* (Dharmalehrbücher, Gesetzbücher) den Hindus fünf tägliche Pflichten auf: die Lesung heiliger Schriften, die Opferzeremonie für die Ahnen, die Verehrung der Götter (*Puja*), die Fütterung der Tiere beziehungsweise die Pflege der Pflanzen und die Bewirtung mindestens eines Menschen, der nicht zur Familie gehört (etwa eines Bettlers). Die *Puja* ist die wichtigste Verpflichtung. In ihr kommt die *Bhakti* (Gottesliebe) in ihrem dienenden Aspekt am besten zum Ausdruck, und sie ist in vielen Einzelheiten der „Bedienung“ einer hochgestellten Persönlichkeit nachempfunden.

Beim rituellen Gottesdienst der *Puja* verwenden Hindus oft Gangeswasser, eine Glocke, Räucherstäbchen und ähnliches. Durch symbolische Gesten ziehen sie einen mystischen Kreis um den Anbetenden, damit er von der vergänglichen Sinnenwelt abgetrennt ist und mit der Gottheit, die durch ein *Bild* oder *Symbol* repräsentiert ist, Kontakt aufnehmen kann.

Bei der Verehrung wird die Gottheit in das Bildnis herbeigerufen, so dass sie in ihm nach hinduistischem Glauben *real gegenwärtig* ist. Mit mindestens sechzehn kleinen Diensten oder Ritualen wird sie als Gast begrüßt, erfrischt, gebadet, gekleidet, gesalbt und geschmückt, mit Blüten und Räucherwerk erfreut und schließlich gespeist und beschenkt. Sie ist in der Verehrung Gast und Herrscher, der Gläubige Gastgeber und Diener, der auf alle möglichen Weisen seiner Liebe zu ihr Ausdruck verleihen kann.

Das gesamte Ritual lässt sich auch *im Geist* ausführen. Dann tritt ein Meditationsvers, der die Gottheit beschreibt, oder das *Mantra*, das heißt ein Name oder eine Formel der Gottheit an die Stelle des Götterbildes. Jedem Gott entspricht ein bestimmtes Mantra. Mit dem Gayatri-Mantra kann jedoch jeder Gott verehrt werden. In seiner gebräuchlichsten Übersetzung lautet es: „Mögen wir über das leuchtende Licht dessen meditieren, der anbetungswürdig ist und alle Welten geschaffen hat! Möge er unsere Intelligenz auf die Wahrheit lenken!“⁹⁷⁴ Angehörige der oberen drei Kasten sollen dieses Gebet täglich dreimal sprechen.

Gläubige Hindus vollziehen wenigstens einmal am Tag, am Morgen oder am Abend, zu Hause die *Puja*. Zu ihr gehört häufig auch die *Pranayama*, die vierte Stufe des Raja-Yoga. Sie besteht in Atemübungen, die mit einem Mantra verbunden werden können und die innere Festigkeit und Spiritualität des Übenden fördern sollen. Am Abend ist das Anzünden der Öllampe und des Weihrauchs vor dem Hausaltar obligatorisch. Bei dieser Zeremonie werden häufig Mantras rezitiert und wird die *Pranayama* praktiziert.

Hindus feiern viele Feste im Jahres- und im Lebenszyklus. Ein indisches Sprichwort lautet: „dreizehn Feste in zwölf Monaten“. Zu den wichtigsten Jahresfesten zählt die *Durgapuja*, die Verehrung der Muttergöttin Durga (Shakti), der Gemahlin Shivas. Sie findet im Herbst statt und dauert drei oder neun Tage lang. Zu Beginn wird Durga

973 Vgl. Herzgsell 52–54.

974 LöW 120.

angerufen, damit sie aus ihrem himmlischen Reich kommen möge. Künstler fertigen Durgafiguren aus Stroh und Lehm an. Die Gläubigen rezitieren heilige Schriften und bringen der Göttin mehrmals am Tag Blumen, Duftstoffe, Weihrauch, Speisen, aber auch Kleider und ähnliches dar. „Am letzten Tag wird das für das betreffende Jahr geschaffene Durgā-Bildnis in einem Fluss oder im Meer versenkt.“⁹⁷⁵

Die beiden Feste *Janmashtami* und *Holi* sind dem Gott *Krishna* gewidmet. Beim *Janmashtami* im Juli/August gedenkt man des Geburtstages von Krishna. Schauspieler stellen auf Bühnen Szenen aus seinem Leben dar, und vor den Altären zuhause oder im Tempel opfert man ihm die üblichen Gaben. Das Frühlingsfest *Holi* soll Krishna selbst schon begangen haben. An diesem Tag beschmieren und bespritzen sich auf den Straßen Männer, Frauen und Kinder, Bekannte wie Unbekannte, gegenseitig mit Farbe, vorzugsweise mit der Farbe rot.

Das größte religiöse *Mela* (Treffen), das sich über mehrere Wochen hinziehende *Kumbha-Mela*, findet alle zwölf Jahre in Prayag im Bundesstaat Uttar Pradesh statt. Dort fließen die heiligen Flüsse Ganges, Yamuna und die mystische unsichtbare Sarasvati zusammen. Millionen Hindus strömen zusammen und baden am Zusammenfluss. Das Bad reinigt sie von schlechtem Karma und gibt ihnen die Chance, ihre Zukunft besser zu gestalten. Ein weiteres *Kumbha-Mela* erfolgt alle vier Jahre in Hardvar. „Andere, weniger bekannte, finden alle drei Jahre in verschiedenen heiligen Städten Indiens statt.“⁹⁷⁶

Die Dharmashastras schreiben den Hindus der drei oberen Kasten *sechzehn Feste* vor, die sie durch das Leben begleiten sollen. Die drei wichtigsten sind die Aufnahme in die Brahmanenkaste (das *Upanayana*), die Vermählung (der *Vivaha*) und die Totenzeremonie (das *Shraddha*).

Wo das Fest der *Aufnahme* noch gefeiert wird, müssen sich der 8–12-jährige Sohn des Brahmanen und der Priester durch tagelanges Fasten darauf vorbereiten. Am Festtag zündet der Priester das heilige Feuer an und opfert den Göttern Getreide, Milch, Fett und anderes mehr. Der Kandidat legt das Gelübde ab, Reinheit, Wahrhaftigkeit und Selbstbeherrschung zu üben, und wird in das Gayatri-Mantra eingeweiht, das er von nun an jeden Tag rezitieren muss. Sobald ihn der Priester mit der heiligen Schnur bekleidet hat, ist es ihm auch gestattet, die rituelle Gottesanbetung (*Puja*) zu vollziehen.⁹⁷⁷

In traditionellen indischen Familien suchen die Eltern die Braut beziehungsweise den Bräutigam immer noch für ihr Kind aus. Auswahlkriterium ist dabei in erster Linie die Kaste, in zweiter Linie die Bildung und die wirtschaftliche Situation. Die *Hochzeit* findet im Haus der Braut statt. Der Priester vollzieht die Trauungszeremonie vor dem heiligen Feuer, das seit vedischer Zeit als Mittler zwischen Menschen und Göttern gilt. Er rezitiert vedische Mantras und opfert den Göttern, wie bei der Aufnahme in die Brahmanenkaste, Getreide, Milch, Fett und anderes mehr im Feuer. Die Götter, besonders der Feuergott Agni, dienen als Trauzeugen. Braut und Bräutigam sind vermählt, nachdem sie gemeinsam sieben Schritte um das Feuer gegangen sind.

Die *Totenzeremonie* wird in der Regel vom Sohn des oder der Verstorbenen unter Anleitung eines Priesters oder mehrerer Priester vollzogen. Sie fängt mit der rituellen

975 LöW 101.

976 LöW 203.

977 Vgl. LöW 416f.

Verbrennung des Leichnams nach genauen Vorschriften an. Ihr folgt das „Totenmahl“, bei welchem dem verstorbenen Angehörigen Speise und Trank dargebracht werden. Die ganze Trauerfeier endet wiederum mit einem aufwendigen Ritual.

Trotz der vielen Formen öffentlicher religiöser Aktivitäten spielt sich die Religion der Hindus vorwiegend *im häuslichen Bereich* ab. Nicht im Tempel, sondern zu Hause werden alle religiösen Sakramente vollzogen. Nicht die Gemeinde, sondern das Individuum oder die Familie ist hier Träger religiöser Aktivität. Das ist ein charakteristischer Unterschied zum Christentum, aber noch mehr zum Islam, in dem die Religion als eine öffentliche, keine private Angelegenheit gilt. Dieser Unterschied ist nicht nur durch die Kastengesellschaft bedingt, sondern durch die noch viel tiefer greifende Individualität der indischen Erlösungswege. Da jeder Mensch auf einer anderen Stufe des Weges zur Befreiung steht, ist es nur konsequent, wenn sich auch seine Beziehung zur Gottheit am intensivsten im privaten Rahmen entfaltet. Wie Christen oder Muslime kennen Hindus viele Verhaltensweisen gegenüber Gott. Während sich der Christ im Umgang mit seinem Gott vielleicht vor allem als reuiger Sünder und der Muslim vielleicht vor allem als gehorsamer Sklave fühlt, tritt der Hindu seinem Gott in erster Linie als *Gastgeber* gegenüber.

Eine gewisse Rolle spielt im Hinduismus die Gemeinschaft im Zusammenhang mit einem Meister (*Guru*). Unter *Sangha* ist eine Gruppe von Suchenden zu verstehen, die sich um einen Guru geschart hat, um mit seiner Hilfe zu spiritueller Erkenntnis und Verwirklichung der Höchsten Wahrheit zu gelangen. Von allgemeiner Bedeutung ist der Sangha aber nur im Buddhismus.

Literatur

Art. *Bhakti, Dharma-Shastra, Durga, Gayatri, Kumbha-Mela, Puja, Shraddha, Upanayana* im *Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus—Hinduismus—Taoismus—Zen* [= LöW], 2. Auflage 1986.

Johannes Herzgsell: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen*, 2011.

1.4.3 Die Jüngergemeinde (Sangha) im Buddhismus

Der christlichen Kirche als Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu entspricht in gewissem Sinn im Buddhismus der *Sangha*: die Jüngerschar Buddhas, die buddhistische Gemeinde. Neben Buddha und seiner Lehre (*Dharma*) ist der Sangha die dritte „Kostbarkeit“, zu der Buddhisten ihre Zuflucht nehmen.⁹⁷⁸ Wer festes Vertrauen in die *drei Kostbarkeiten* des Erwachten, der von ihm dargelegten Wahrheit und der gemäß dieser Wahrheit lebenden Anhänger hat, hat im Hinyana bereits den ersten Grad der Heiligkeit erreicht.

Im engeren Sinn ist der Sangha die von Buddha selbst gegründete *klösterliche Gemeinschaft* und besteht dementsprechend aus Mönchen und Nonnen sowie aus Novizen. Sie

978 Vgl. Herzgsell 72f.

machen die Verwirklichung der Lehre des Buddha zu ihrem ausschließlichen Lebensinhalt und versuchen, durch ihr Leben der völligen Entsagung und des Strebens nach Erleuchtung die Lehre des Buddha existenziell lebendig zu halten.

Buddha hat zunächst nur den Orden der *Mönche* gegründet und das Leben eines Bettelmönchs so beschrieben: Er gibt „sein Vermögen und seinen Verwandtenkreis auf, schert Haar und Bart, legt das gelbe Gewand an und zieht in die Hauslosigkeit. So in die Hauslosigkeit gezogen, erfüllt er die Lebensregeln der Mönche: Er vermeidet das Verletzen lebender Wesen, ist voll Mitgefühl und Erbarmen zu allen Wesen. Er vermeidet das Stehlen, nimmt nur das Gegebene und ist reinen Herzens. Er vermeidet die Unkeuschheit, lebt rein und enthält sich des geschlechtlichen Verkehrs. Er vermeidet die Lüge, spricht nur die Wahrheit und täuscht niemanden. Er vermeidet [...] grobe Worte und leeres Geschwätz. Er vermeidet es, Keim- und Pflanzenleben zu zerstören. [...] Er ist zufrieden mit dem Gewand, das seinen Körper schützt, und mit der Almosenspeise, die seinen Magen füllt.“⁹⁷⁹ Die Mönche suchen also dem Ideal der Reinheit und dem Ideal der Armut zu entsprechen.

Für den rasch wachsenden Orden hat Buddha eine ganze Reihe von *Verhaltensregeln* erlassen. Die Sammlung dieser Regeln (*Vinaya*) zerfällt in zwei Hauptteile. Der erste enthält 227 *Verbote*, die von den Grundregeln sittlichen Verhaltens, etwa dem Verbot zu töten, bis zu rein äußerlichen Verhaltensvorschriften reichen. Der zweite Teil der Regeln enthält *verfahrensrechtliche Vorschriften*, etwa, auf welche Weise ein Mönch in den Orden aufgenommen werden soll.

Schon im Alter von zehn Jahren können Jungen als Novizen in den Orden eintreten, aber erst mit Vollendung des 20. Lebensjahres können sie die volle Mönchsweihe (Ordination) empfangen. Die Mönche widmen ihre Zeit der Meditation und dem Studium der Lehre. Abgesehen vom streng geregelten Alltag gehört zu ihrem Ordensleben jährlich die 14-tägige Bußfeier, an der alle teilnehmen müssen und sich anhand der 227 Verbote überprüfen müssen, ferner die Zeit der Zurückgezogenheit während der Regenzeit und der feierliche Abschluss dieser Zeit mit dem Kathina-Fest, an dem die Laienanhänger ihnen Stoff für neue Gewänder schenken.

Das Ziel des Ordenslebens ist der Nachvollzug der *Erleuchtung* des Buddha. Der Mönch, der dieses Ziel erreicht hat, ist ein *Arhat*, ein Heiliger, dem der Eintritt ins Nirvana gelungen ist.

Einige Zeit nach der Gründung des Männerordens gestattete Buddha – nach einigem Widerstand – auch die Gründung des Frauenordens. Allerdings wurden für sie noch viel mehr und viel striktere Verordnungen erlassen, und sie wurden in allem dem Männerorden untergeordnet.

Zunächst war der Sangha tatsächlich eine Gemeinschaft heimatlos umherziehender Bettelmönche und Bettelnonnen. Im Laufe der Zeit wurde der Orden dann sesshaft und lebte in Klöstern. Später übernahmen die Klöster auch die Aufgabe, Grundlagen der allgemeinen Bildung zu vermitteln. Sie sorgten in den buddhistischen Ländern für einen hohen Stand der allgemeinen Volksbildung, auf dem das moderne Schulwesen aufbauen konnte.

979 *Majjhimanikaya I* (Herzgessell 72).

Im weiteren Sinn umfasst der Sangha alle, die ihre *Zuflucht zu Buddha* nehmen, also nicht nur Mönche, Nonnen und Novizen, sondern auch Männer und Frauen im Laienstand. Die *Laien* bilden den äußeren Ring der buddhistischen Gemeinde. Sie leben nach den sittlichen Grundregeln des Buddhismus und an bestimmten Feiertagen auch nach den Klosterregeln. Dann essen sie nach dem Mittag nichts mehr, enthalten sich sexueller Tätigkeit und verzichten auf Unterhaltung und Luxus. Sie sind verpflichtet, den Orden materiell zu unterstützen, indem sie für die tägliche Speisung der Mönche und Nonnen und auch sonst für deren materielle Lebensbedürfnisse sorgen.

Das gibt ihnen Gelegenheit, *Verdienste*, gutes Karma, zu sammeln und so im nächsten Leben in der Welt der Menschen und Götter, vielleicht als Mitglied des Sangha im engeren Sinn der Klostergemeinschaft wiedergeboren zu werden. Gemäß dem Mahayana-Buddhismus haben auch Laien die Möglichkeit, direkt ins Nirvana zu gelangen.

1.5 Gemeinschaftliches Beten

Spätestens beim Thema Kirche ist es im spirituellen Teil angebracht, auf gemeinschaftliches Beten unter Christen hinzuweisen. Dazu soll das weit verbreitete Stundengebet vorgestellt werden (Kap. 1.5.1) und versucht werden, die Spiritualität einiger bekannter christlicher Gemeinschaften und Bewegungen im raschen Durchgang durch die Jahrhunderte zu charakterisieren (Kap. 1.5.2).

1.5.1 Das Stundengebet

Als *das* gemeinschaftliche Gebet der Kirche darf das gemeinsam verrichtete Stunden- oder Pflichtgebet, das *Officium*, gelten, dessen Name sich vom *officium divinum*, von der „göttlichen Pflicht“ herleitet. Es wird sowohl in den orthodoxen, orientalisch-orthodoxen, katholischen und anglikanischen Kirchen als auch in einigen evangelischen Kirchen gepflegt. Wie jedes christliche Gebet redet es Gott als personales Gegenüber ausdrücklich und erkennbar an und richtet sich über Jesus Christus als den Auferstandenen an Gott, wie die Endformel „durch Christus, unseren Herrn“, deutlich macht. Im Unterschied zum inneren Beten, das sich nicht in Lauten oder Worten äußert, ist es textlich gebunden und eignet sich als lautes Beten oder als Lippengebet für das gemeinsame Beten.

Das Stundengebet kann als Teil der *Liturgie*, das heißt des Gottesdienstes im Unterschied zur Martyria (dem Zeugnis, der Verkündigung) und der Diakonia (dem sozialen Dienst), verstanden werden, deren Mitte die Eucharistie ist und die sich über den ganzen Tag hin vollzieht. Es besteht aus einer Vielzahl von Texten aus der heiligen Schrift und Werken der Kirchenväter, aus Gesängen und Liedern sowie aus Gesten und dient der Absicht, den Tag durch regelmäßige Gebetszeiten zu *heiligen*. Vom Gebetsakt her umfasst es Bitte und Fürbitte, Dank und Lob, Anbetung Gottes und Erhebung der eigenen Seele beziehungsweise des eigenen Geistes.

Von der Struktur und vom Inhalt her ist es zum Teil vom Judentum übernommen, das drei Gebetszeiten kannte: das nachmittägliche Gebet zur Zeit des Opferkultes im Tempel (drei Uhr nachmittags = *Non*), das Gebet zur Zeit des Morgenopfers zwischen Dämmerung und Aufgang der Sonne (= *Prim*) und das abendliche Gebet nach dem Sonnenun-

tergang (= *Komplet*). Dem hat das Frühchristentum vier weitere Gebete hinzugefügt: das Mittagsgebet (= *Sext*), das Mitternachtsgebet, das Gebet, das die ganze Nacht durchzieht (= *Vigil*) und das Neunuhrgebet (= *Terz*). Damit waren die sieben Gebetszeiten gegeben. Später kamen noch die großen Gebetszeiten des Morgenlobs (= *Laudes*) und des Abendlobs (= *Vesper*) dazu.

Den einzelnen Gebetszeiten (Horen) wurden bestimmte Bedeutungen zugeordnet. So wird etwa bei der Prim (Hahnenschrei), bei der Terz (Verurteilung), bei der Sext (Kreuzigung) und bei der Non (Tod) an die Passion Jesu erinnert; bei der Laudes an die Auferstehung Jesu; bei der Terz an die Herabkunft des Heiligen Geistes und bei der Vesper an die Einsetzung der Eucharistie.

Erst im vierten Jahrhundert dürfte das *private* Gebet der Christen in den *gemeinschaftlichen* Vollzug des Stundengebetes übergegangen sein. Die Aszeten und Mönche, die sich zum gemeinsamen Leben bekannten, machten „aus den Gebetseinheiten feierliche Liturgien“⁹⁸⁰. Ein umgekehrter Vorgang ist dann für das 13. Jahrhundert zu verzeichnen, als die Franziskanerstudenten zum individuellen Vollzug des Stundengebetes zurückkehrten. Diese Praxis breitete sich aus und wurde schließlich vor allem von Weltpriestern als *Brevier* übernommen, während das gemeinschaftlich vollzogene Stundengebet als *Chor-gebet* in klösterlichen Ordensgemeinschaften fortbestand.

Literatur

Anton Rotzetter: *Lexikon christlicher Spiritualität*, 2008.

1.5.2 Gemeinschaften und ihre Spiritualität

Im Bereich der Kirche oder der Kirchen ist nicht nur von *einer* Spiritualität im Sinn pneumatischer Existenz⁹⁸¹, sondern von „*Spiritualitäten*“ im Sinn verschiedener Charismen zu sprechen. Solche Charismen kommen nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Gemeinschaften zu. In diesem Sinn gab es schon sehr früh im Christentum verschiedene Formen von *Mönchtum* und *Ordensleben*. Sie beruhen auf den *Evangelischen Räten*, die man im Evangelium begründet sah, sich aber erst Ende des 12. Jahrhunderts in der heutigen Trias von *Armut*, *Gehorsam* und *Ehelosigkeit* durchsetzten. Zwar kennt das Neue Testament noch keine monastische Lebensform und drängt auch nicht notwendig dahin. Es lassen sich aber bereits in ihm „zwei Sozialformen christlichen Lebens erkennen, die den späteren Gegensatz von Laien und Mönchen bzw. Ordensleuten vorwegnehmen: radikale Wanderprediger um Jesus (Mt 10; Lk 9–10) und sesshafte ortsgebundene Christen (z. B. Bethanien: Joh 11; Jerusalem: Apg 2.4)“⁹⁸².

Besonders als Gegenbewegung zur Konstantinischen Wende, durch die das Christentum im 4. Jahrhundert privilegierte Staatsreligion wurde, kam es zu *verschiedenen Ty-*

980 Rotzetter 446.

981 Bd. 1, Kap. 1.5.

982 Rotzetter 417.

pen des Mönchtums. Vor allem in den Wüstengebieten siedelten ganze Eremitenkolonien, die sich um geistliche Führergestalten sammelten und allmählich zu gemeinsamen Lebensformen fanden.⁹⁸³ Die *Regula Benedicti* (Regel des heiligen Benedikt) fasste später im 6. Jahrhundert diese verschiedenen Formen zusammen, indem sie zwischen *Zönobiten*, die in einem Kloster unter einer Regel und einem Abt lebten und *Anachoreten* oder Eremiten unterschied, die ein Leben in der Einsamkeit führten, nachdem sie längere Zeit als Zönobiten gelebt hatten.

Benedikt von Nursia (ca. 500–575) ordnete seine Reform, mit der er den *Benediktinerorden* hervorbrachte, den Zönobiten zu und gab damit diesem Mönchstyp eine feste Ordnung (*stabilitas*). In dem nach ihm benannten Regelwerk, das bis heute eine der wichtigsten geistlichen Lebensformen bestimmt, verband er ostkirchliche Ordenspraxis und ihre Regeln mit westlichen Lebensbedingungen und bereits bestehenden westlichen Regeln.⁹⁸⁴ Es sollte als Anleitung zur geistlichen Lebenskunst im Kloster, als Beschreibung einer auf Gott bezogenen ethischen Lebensform, als Wegbeschreibung des Gehorsams und der Demut und als Weg, in einer chaotischen Welt Beständigkeit (Stabilität) zu finden, dienen. Durch die *Regula*, mit der Benedikt zum großen Inspirator des abendländischen Mönchtums wurde, wird das Leben außerhalb der Gemeinschaft auf ein Minimum reduziert. „Eine dicke Klostermauer markiert den Bereich, in dem sich das ganze Leben des Mönches abspielen soll“, so dass die Trennung von der Welt nahezu vollkommen ist.⁹⁸⁵ Der klösterliche Raum will, soweit es hier auf Erden möglich ist, Heimat, Geborgenheit, Halt und Orientierung bieten. Vor diesem Hintergrund herrscht in benediktinischen Klöstern eine theonome Lebensform vor: Weil Gott der absolute Vorrang gebührt, ist dem Gebet und der Liturgie nichts anderes vorzuziehen. Die Arbeit dient als Ausgleich zum Gebet (*ora et labora*).

Vom Reformkloster in *Cluny*, das 909 gegründet und unmittelbar dem Papst unterstellt wurde, „um es den negativen Einflüssen der weltlichen Herren zu entziehen“⁹⁸⁶, ging später eine geistliche Erneuerung in ganz Europa aus. Auch ging aus einer benediktinischen Reformbewegung im 11. Jahrhundert der Zisterzienserorden hervor. Weitere Neugründungen folgten, wie die der *Kamaldulenser* (12. Jh.), deren Konstitutionen auf der Benediktsregel aufbauen, aber auf ein Einsiedlerleben zugeschnitten sind, und der *Trappisten*, die den im 17. Jahrhundert gegründeten Zisterzienserorden der Strengen Observanz bilden und für ihre Vorliebe für Abgeschiedenheit, monastische Askese und körperliche Arbeit bekannt sind.

Der *benediktinische Mönchstyp* war ursprünglich wesentlich *laikal*, das heißt die Mönche waren wie die Nonnen „einfache Gläubige“ im Unterschied zu den geweihten Amtsträgern. Das Priesteramt war ihm mehr oder weniger fremd und drängte sich erst im achten Jahrhundert auf.⁹⁸⁷ Das veränderte das monastische Mönchtum wesentlich, indem es eine typisch liturgische und priesterlich geprägte Gestalt annahm und die Un-

983 Vgl. ebd. 418.

984 Vgl. ebd. 58.

985 Ebd.

986 Ebd. 87.

987 Vgl. ebd. 418.

terscheidung von Priester- und Laienmönchen einführte, was auch zur Folge hatte, dass die Mönche immer mehr Seelsorgsaufgaben übernahmen.

Im Unterschied zur benediktinischen Ordensfamilie haben die *Kartäuser*, die Bruno von Köln (ca. 1030–1101) in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts gründete, nicht die Regel des Benedikt zur Grundlage und wissen sich darum als eine neue eigene Lebensform. Auch zeichnen sie sich im Unterschied zu den Benediktinern durch ihre eremitische Lebensweise aus. Sie sind „Einsiedler mit geringen gemeinschaftlichen Vollzügen“⁹⁸⁸. Jeder Mönch lebt in einem von anderen klar abgetrennten Häuschen mit Schlafzimmer, Arbeitszimmer, Gebetsraum, Werkraum und einem kleinen Garten. Das Ziel des Ordens besteht in der ausschließlichen Gottzugewandtheit. Der Kartäuser will nur für Gott da sein (*solī Deo*), sonst nichts, und versteht seine Einsamkeit vor Gott zugleich als Apostolat und Prophetie, als Sendung und Ermutigung für die Welt.

Beinahe gleichzeitig mit dem Kartäuserorden entstand der Orden der *Zisterzienser*, als sich Robert von Molesme (1028–1111) mit anderen Mönchen aus seinem bisherigen Kloster im Jahr 1098 in Cîteaux niederließ und ein neues Kloster gründete. Seine Mitglieder, wegen ihres weißen Habits auch „weiße Mönche“ genannt, kehrten unmittelbar zu Benedikt von Nursia zurück und deuteten seine Regel neu, „ohne die inzwischen zahlreich gewordenen Statuten und Anpassungen“⁹⁸⁹. Vor allem brachen sie „mit Cluny und seiner ausgeprägten Liturgie und sonstigen Prachtentfaltung“⁹⁹⁰. Sie siedelten sich in einsamen Gegenden an, um sich der Stille und Einsamkeit hinzugeben und ganz auf das Wort und die darauf abgestützte Kontemplation zu konzentrieren. Daraus erklärt sich auch ihre bilderfeindliche Tendenz, in der nur zwei Bildthemen zugelassen sind: der Gekreuzigte und Maria. In Armut will man sich mit dem armen Christus verbinden.

Dem Wanderprediger Jesus in Armut nachfolgen wollten auch die *Waldenser*, eine geistliche Reformbewegung aus dem 12. Jahrhundert, die vom Kaufmannssohn Petrus Valdes von Lyon (1140–1206) ausgelöst wurde. Obwohl sich Valdes als Laie in keiner Weise anmaßte zu predigen, sondern lediglich die Exhorte (Ermahnung in pädagogischer Absicht) praktizierte, wurde er exkommuniziert. Im Jahr 2015 bat Papst Franziskus die heute zum protestantischen Christentum gehörenden Waldenser um Verzeihung für die frühere jahrhundertelange Verfolgung durch die katholische Kirche.

Zu erwähnen ist in dem Zusammenhang auch, dass im Jahr 1216 Jakob von Vitry von Papst Honorius III. eine ausdrückliche Anerkennung der Gemeinschaft der *Beginen* erreichte, die vielleicht auf eine Frau namens Begga zurückgeht. Zu dieser spontan entstandenen Bewegung gehörten Frauen, „die sich weder einem bestehenden Orden angliedern noch die üblichen Frauenrollen (Gattin, Mutter) übernehmen woll[t]en und darum allein oder in Gemeinschaften ein religiöses Leben führ[t]en“⁹⁹¹.

Neben dem Mönchtum zählen zu den Orden auch jene Lebensformen, die sich selbst nicht als monastisch begreifen, wie „seelsorglich ausgerichtete Priesterorden (Augustinus, Chorherren, Augustinereremiten), die sich auf die Gemeinde von Jerusalem be-

988 Ebd. 310.

989 Ebd. 664.

990 Ebd.

991 Ebd. 54.

rufen⁹⁹², oder „die Bettelorden, die einen Paradigmenwechsel darstellen, indem nicht mehr die Jerusalemer Gemeinde als Modell gilt, sondern die *vita apostolica*“⁹⁹³, das heißt, das apostolische Leben, das Leben in der Nachfolge des radikalen Wanderprediger Jesus.⁹⁹⁴

Die *Bettelorden*, die ab dem 13. Jahrhundert als Reaktion auf die wirtschaftlichen Verhältnisse entstanden, versuchen durch Arbeit und wenn nötig durch Betteln ihren Lebensunterhalt zu sichern. Das Motiv dabei ist der arme Christus, der die Gemeinschaft beziehungsweise Solidarität mit den Armen sucht. Zu diesen Orden gehören die Franziskaner, die Dominikaner und die Karmeliten einschließlich der entsprechenden Frauenorden sowie eine ganze Reihe weiterer Orden, „die wenigstens im Ursprung die Erfahrung konkreten Bettelns machten oder die juristisch den Bettelorden zuzuordnen sind“, wie beispielsweise die Jesuiten.⁹⁹⁵

Die *Franziskaner* bilden den Orden der Minderen Brüder, der von Franz von Assisi (1181–1226) gegründet wurde und dessen Name sich auf die „Kleinen“ und „Geringsten“ des Evangeliums bezieht.⁹⁹⁶ Die Akzente ihrer Spiritualität lassen sich aus der (nicht schriftlich bestätigten) Regel ableiten und bestehen im *Evangelium* vom guten Gott, „der sich in Jesus zeigt, dem Anbetung und Nachfolge gebühren“, in der *Geschwisterlichkeit*, die eine „Sensibilität für den anderen, für die Gruppe, in der man lebt“, und die entsprechende liebende Zuwendung einschließt, in der *Solidarität mit den Armen*, im Ziehen durch die Welt und im Leben unter kirchlichen Bedingungen.⁹⁹⁷

Der durch Dominikus (1170–1221) gegründete Predigerorden der *Dominikaner* „ist wesentlich mit der Theologie verbunden (Albertus Magnus, Thomas von Aquin und die Scholastik), aber auch mit der Inquisition, vor allem aber mit der deutschen Mystik beziehungsweise der spekulativen Mystik (Meister Eckhart, Tauler, Seuse)“⁹⁹⁸. Seine spirituellen Akzente lassen sich wiedergeben in geistlichen Formeln wie „einzig mit Gott und von Gott reden“ oder „das Geschaute an andere weitergeben“ und stehen in der Spannung zwischen Kontemplation und Predigt.

Im Unterschied zu den meisten anderen Orden haben die *Karmeliter* keinen eigentlichen Gründer. Ihr Orden entstand in der Mitte des 12. Jahrhunderts aus dem Zusammenschluss lateinischer Eremiten am Berg Karmel in Nordisrael und übersiedelte 1238 in den Westen, wo in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts auch ein weiblicher Zweig (Karmelitinnen) gegründet wurde. Ihr eigentliches Ziel ist die mystische Erfahrung der Gegenwart Gottes, die sie durch aktive Kontemplation einzuüben suchen, aber auch den Menschen durch Seelsorge bezeugen wollen, weshalb als geistliche Formel gilt: „Gott um Gottes Willen verlassen“⁹⁹⁹.

Die *Jesuiten*, deren Orden als Gesellschaft Jesu von Ignatius von Loyola (1491–1556) gegründet wurde und die größte Priestergenossenschaft unter den Regularklerikern dar-

992 Apg 2,43–47; 4,32–37.

993 Rotzetter 452.

994 Mt 10; Lk 9–10.

995 Rotzetter 63.

996 Mk 9,41ff; Mt 18,6–11; / Mt 25,40.

997 Rotzetter 169.

998 Ebd. 108.

999 Ebd. 310.

stellt, suchen aus der Spiritualität ihrer Exerzitien heraus in einer grundsätzlich positiven Einstellung zur Welt leben. Sie wollen Gott in allem suchen und finden und mitten in weltlicher Aktivität kontemplativ sein. Da sich das Wirken bei den Menschen nicht mit dem gemeinsamen Stundengebet verträgt, muss alles dem Dienst und der Mobilität dienen, „womit ein größtmöglicher Gegensatz zum monastischen Leben und zur benediktinischen *Stabilitas loci* = ‚Stabilität des Ortes‘ hergestellt ist“¹⁰⁰⁰.

In die Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts fällt der klassische *Pietismus*, der im kontinentaleuropäischen Protestantismus nicht nur eine Frömmigkeitsbewegung, sondern nach der Reformation die wichtigste Reformbewegung ist. Als „Vater“ des *reformierten Pietismus* gilt Theodor Undereyck (1635–1693), der in seiner Gemeinde als Leitungsgremium ein Presbyterium und eine synodale Struktur, Hausvisitationen und Katechismusunterricht sowie die Kirchenzucht einführt und in seinen Predigten die Wiedergeburt und die persönliche Heilsaneignung herausstellt. Dieser Pietismus, der in den Niederlanden auch „zweite Reformation“ genannt wird, breitete sich im nordwestlichen Deutschland, unter dem Einfluss des Puritanismus, einer Erweckungs- und Protestbewegung innerhalb der anglikanischen Kirche, in England und mit Zügen des Enthusiasmus besonders auch in der Schweiz aus. Der *lutherische Pietismus* „geht auf Johann Arndt (1555–1621) zurück, der im Anschluss an Tauler, Thomas von Kempfen und die katholische Mystik die Rechtfertigungslehre durch die mystische Erfahrung der Vereinigung mit Gott ersetzt[e]“¹⁰⁰¹. Zum eigentlichen Programm wurde dieser Pietismus aber erst durch Philipp Jakob Spener (1635–1705) erhoben, der Bibelgruppen gründete, das allgemeine Priestertum der Laien und ein praxisorientiertes Christentum betonte, auf konfessionsbedingte Polemik verzichtete, das Theologiestudium zugunsten der Praxis reformierte und die Predigt auf die geistliche Erfahrung ausrichtete. Allgemein liegen Pietisten die ständige Erneuerung der Kirche als lebendige Verbundenheit der Gläubigen, der existenziell gelebte Gottesbezug und die Notwendigkeit der geistlichen Wiedergeburt im Heiligen Geist am Herzen.

Ebenfalls in der Zeit des 17. und 18. Jahrhunderts etablierte sich vor allem in Frankreich auf der Grundlage eines grundsätzlichen Pessimismus (der Mensch ist nichts und kann nichts) die geistliche Bewegung des *Quietismus*. Ihm zufolge soll sich der Mensch völlig passiv Gott ausliefern und hingeben, um die Vereinigung mit ihm zu erlangen. „Der Weg dazu führt über das intime Gebet, das immer einfacher und affektiver wird und allmählich in eine schweigende Ruhe führt.“¹⁰⁰² Diese Ruhe ist allem anderen vorzuziehen und soll durch keinerlei Tätigkeit gestört werden. Sie führt dazu, „dass sich nichts mehr als Hindernis zwischen Seele und Gott aufbauen kann. Ebenso führt sie zur totalen Indifferenz gegenüber allem Weltlichen: die Seele ist wie tot in den Armen Gottes.“¹⁰⁰³ Es kommt auf die „reine Liebe“ an.

Als neue Formen katholischen Ordenslebens entstanden dann im 17. Jahrhundert *Kongregationen*. Sie unterschieden sich vom bisherigen Ordensleben „durch konkrete und gezielte Arbeitsbereiche besonders in sozialer Hinsicht, durch eine Lockerung der

1000 Ebd. 283.

1001 Ebd. 476.

1002 Ebd. 495.

1003 Ebd.

Klausurvorschriften, durch weitgehende Eingliederung in die diözesane Struktur [und] durch einen geringeren Verpflichtungskraft der Gelübde¹⁰⁰⁴. Ihnen sind die *Dritten Orden* zuzurechnen, „die sich durch den spirituellen und teilweise juristischen Anschluss an einen ersten (= Männerorden) und zweiten Orden (Frauenorden) definiert“ und an sich aus Laien bestehen, wie das erstmals bei den Franziskanern der Fall ist. Zu ihnen gehört aber beispielsweise auch die *Congregatio Jesu* (CJ), früher bekannt als Englische Fräulein oder Maria-Ward-Schwestern. Sie wurde 1609 von Mary Ward (1585–1645) gegründet, steht seit Beginn in der spirituellen Tradition des Ignatius von Loyola und übernahm im Jahr 2003 die ignatianischen Konstitutionen, weshalb ihre Mitglieder wie die Jesuiten neben dem Versprechen der klassischen drei evangelischen Räte (Armut, Keuschheit, Gehorsam) auch ein viertes Gelübde ablegen, das den Gehorsam gegenüber dem Papst beinhaltet und die besondere Verfügbarkeit für die Anliegen der universalen katholischen Kirche zum Ausdruck bringt.

Auch in den folgenden Jahrhunderten wurden *neue Ordensgemeinschaften* ins Leben gerufen. So gründete Franz von Sales (1567–1622) im 17. Jahrhundert den Orden der *Visitantinnen* – großherziger, reicher Damen, die in der Lage waren, Armen und Kranken zu helfen. Die *Vinzentinerinnen* oder Barmherzigen Schwestern, deren Gemeinschaft im 18. Jahrhundert gegründet und unter das Patronat des Vinzenz von Paul gestellt wurde, „verstehen sich als Klöster in den Straßen der Stadt und wollen mitten in der Welt Zeugen der Liebe Christi sein“ – in Verbindung mit einer starken Marienfrömmigkeit.¹⁰⁰⁵ Im 19. Jahrhundert von Don Bosco (1815–1888) gegründet und nach Franz von Sales benannt verfolgen die *Salesianer* das Ziel der „Selbstheiligung in der Begegnung mit Jesus, um in seiner Nachfolge der armen Jugend zu dienen“¹⁰⁰⁶. Da ihre Lebensform „weltlich“ sein soll, gleichen sie sich nicht an monastische Orden an und begnügen sich mit minimaler Gebetszeit.

Das 20. Jahrhundert ist dann das Jahrhundert der *Säkularinstitute*, neuer Organisationsformen des gottgeweihten Lebens neben den Ordensgemeinschaften, und neuer *geistlicher Bewegungen*. Als erstes Säkularinstitut päpstlichen Rechts wurde 1950 das *Opus Dei* anerkannt, einer von J. Escrivá de Belaguer (1902–1975) gegründeten „Laienbewegung, die mit der Zeit auch Priestern zugänglich wird beziehungsweise eine starke eigene Priesterklasse bekommt und damit ihren ursprünglichen Charakter verliert. 1982 kirchenrechtlich als Personalprälatur definiert, [...] genießt es die Wertschätzung des Vatikans und des Episkopats“ und „ist sehr verbreitet, aber in der Öffentlichkeit höchst umstritten“.¹⁰⁰⁷ Vorgeworfen wird ihm: „die anachronistische Lebenshaltung (Askese, Disziplin, Priesterzentriertheit, Frauenfeindlichkeit u. a.), welche die Reform des 2. Vat nicht integriert hat; der Geheimnischarakter des Opus Dei, das selbst die Zugehörigkeit verschleiern; die Macht, die es faktisch hat durch die Stellung in der Gesellschaft, vor allem die Anhäufung von Geld“¹⁰⁰⁸.

1004 Ebd. 334.

1005 Ebd. 632.

1006 Ebd. 527.

1007 Ebd. 450.

1008 Ebd.

Viele geistliche Gemeinschaften tragen heute eher die Züge einer Bewegung. Hier wären neben der charismatischen Bewegung zu nennen: die *Fokolarbewegung*, die von Chiara Lubich (1920–2008) im Jahr 1944 zunächst als Frauengruppe gegründete Laienbewegung, die die Einheit und die Liebe ins Zentrum rückt, ökumenisch (interkonfessionell und interreligiös) ausgerichtet ist und eigene Vorstellungen im Bereich der Ökonomie hat (Gütergemeinschaft); *Communione e Liberazione*, eine internationale Bewegung von Laien, die 1954 von Luigi Giussani gegründet wurde und durch die Verbundenheit mit Christus (Communione), vor allem durch politische Tätigkeit die ganzheitliche Befreiung (Liberazione) des Menschen anstrebt, und *Sankt Egidio*, eine 1968 in der Kirche S. Egidio in Rom aus einer Jugendgruppe um Andrea Riccardi (geb. 1950) entstandene Laienbewegung, deren spirituelle Schwerpunkte das tägliche Gebet und gemeinsame Hören auf das Evangelium, die Weitergabe des Evangeliums, die Freundschaft mit den Armen, die Ökumene, der Dialog mit den anderen Religionen und das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit sind.¹⁰⁰⁹ Auch geistliche Bewegungen wie *Schönstatt*, das *Neokatechumenat*, die *Gemeinschaft der Seligpreisungen* oder *Comunità di Bose* wären hier zu erwähnen. Diese und zahlreiche andere Bewegungen werden vom Vatikan unterstützt; „nicht zu übersehen freilich sind bei vielen Bewegungen Autoritätsgläubigkeit, mangelnde kritische Einstellungen, da und dort sogar eine fundamentalistische und sektiererische Tendenz“¹⁰¹⁰, weshalb nicht wenige dieser Bewegungen von der Kirchenhierarchie inzwischen aufgelöst worden sind.

All diese Gemeinschaften und natürlich viele weitere, die hier nicht genannt sind, haben ihre je eigene Spiritualität und je eigene entweder mehr kontemplative (beschauliche) oder apostolische (tätige) Ausrichtung.

¹⁰⁰⁹ Vgl. ebd. 530.

¹⁰¹⁰ Ebd. 64.

2. Die Option für die Armen

Dass dieses Kapitel kürzer ausfällt als die anderen, bedeutet nicht, dass für das Christentum die vorrangige Option für die Armen weniger wesentlich wäre als die anderen Themen. Seine relative Kürze hat nicht zuletzt damit zu tun, dass es in ihm weitaus mehr als in anderen Kapiteln um die rechte Praxis (Orthopraxie) und weniger um die rechte Theorie (Orthodoxie) geht. Gerade beim Einsatz für die Armen ist Handeln wichtiger als Theoretisieren. Auch dieses Kapitel besteht aus einem philosophischen (Kap. 2.1), einem biblischen (Kap. 2.2), einem theologischen (Kap. 2.3), einem religionswissenschaftlichen (Kap. 2.4) und einem spirituellen (Kap. 2.5) Teil.

2.1 Die Armen

Im philosophischen Teil wird zunächst versucht, Armut zu bestimmen (Kap. 2.1.1). Sodann wird der Versuch einer philosophischen Begründung der Option für die Armen vorgestellt (Kap. 2.1.2).

2.1.1 Definition von Armut

Arme im materiellen Sinn können im Gegensatz zu Reichen ihre Grundbedürfnisse nach Nahrung, Trinkwasser, Kleidung, Wohnung oder Gesundheit nicht oder nur mangelhaft befriedigen. Nach westlichem Verständnis wird bei solch einer wirtschaftlichen Armut bekanntlich zwischen einer extremen oder absoluten und einer relativen Art unterschieden. *Extreme* Armut bemisst sich am Pro-Kopf-Einkommen oder verfügbaren Einkommen einer Person. So sind Menschen nach der Definition der Weltbank extrem arm, wenn ihnen weniger als 2,15 US-Dollar pro Tag zur Verfügung stehen.

„Bei diesem Ansatz wird die Kaufkraft des US-Dollars in lokale Kaufkraft umgerechnet. Das heißt, dass extrem arme Menschen nicht in der Lage sind, sich täglich die Menge an Gütern zu kaufen, die in den USA 2,15 US-Dollar kosten würden. Die 2,15-Dollar-Grenze wird als finanzielles Minimum angesehen, das eine Person zum Überleben braucht. Demnach lebten im Jahr 2022 nach Schätzungen bis zu 750 Millionen

Menschen in extremer Armut. Durch die Umrechnung in lokale Kaufkraft können die Armutsquoten international verglichen werden.“¹

Menschen, die *absolut* arm sind, leben am äußersten Rand der Existenz, weil sie sich die erforderliche Ernährung sowie lebenswichtige Bedarfsartikel des täglichen Lebens nicht oder nicht mehr leisten können, und kämpfen unter schlimmen Entbehrungen und in einem Zustand von Verwahrlosung und Entwürdigung ums Überleben. Mit ihrer Armut gehen meist unmittelbar Betteln und Hunger oder Hungertod einher. Neben einem Pro-Kopf-Einkommen von weniger als 150 Dollar pro Jahr kann laut der *Internationalen Entwicklungsorganisation* (IDA) auch die Kalorienaufnahme, wenn sie (je nach Land) weniger als 2160–2670 pro Tag beträgt, die durchschnittliche Lebenserwartung, wenn sie unter 55 Jahren liegt, oder die Kindersterblichkeit, wenn von ihr über 33 von 1000 betroffen sind, absolute Armut anzeigen.

Während sich extreme oder absolute Armut an festen Grenzwerten vor allem des Pro-Kopf-Einkommens orientiert und vorliegt, wenn das Existenzminimum einer Person unterschritten wird und ein Mangelzustand auftritt, der das Überleben gefährdet, richtet sich *relative* Armut nach verschiedenen statistischen Maßzahlen für eine Gesellschaft. Häufig wird dabei auf ein bestimmtes Verhältnis des individuellen Einkommens zum Median (Zentral- oder Mittelwert) des Netto-Äquivalenzeinkommens abgestellt. So liegen in Politik und Forschung Armuts Grenzen üblicherweise bei 40 %, 50 % oder 60 % des Medians. Wenn das Nettoeinkommen der Haushalte oder Individuen unter diese Grenze fällt, gelten sie als arm. Die *Armutsquote* gibt dann das Verhältnis dieser Gruppe zur Gesamtbevölkerung an. So galten beispielsweise in Deutschland laut *Sozialbericht 2024* (5.2.2) 14,4 % der Bevölkerung im Jahr 2023 als monetär arm, weil ihr Einkommen (Nettoäquivalenzeinkommen) weniger als 1.314 Euro im Monat und damit weniger als 60 % des mittleren Einkommens (Medianeinkommens) betrug.

Während also bei extremer Armut Personen weniger als 2,15 Dollar pro Tag zur Verfügung stehen, liegt bei relativer Armut das Einkommen einer Person deutlich unter dem mittleren Einkommen der Bevölkerung ihres Landes oder Staates. Auch wenn bei letzterer noch nicht viel über ihren tatsächlichen Lebensstandard ausgesagt ist, insofern mit ihr lediglich der Abstand ihres Einkommens zum jeweiligen gesellschaftlichen Standard gemessen ist, macht sich ihre Armut häufig durch eine sozio-kulturelle Verarmung bemerkbar. Die Betroffenen sind arm, weil sie über so geringe materielle, kulturelle und soziale Mittel verfügen, dass sie von der *Lebensweise*, die in ihrem Land als *Minimum* annehmbar ist, *ausgeschlossen* sind.² Neben einkommensbezogener *Armutsgefährdung* gehören daher zur Armut auch *materielle und soziale Entbehrung* sowie *soziale Ausgrenzung*.

„Während für die Definition der Armutsgefährdungsquote allein die *monetären* Ressourcen bei der Beschreibung der Lebenslage ausschlaggebend sind, geht es bei der Messung der *materiellen* und *sozialen Entbehrung* um eine Bewertung (Selbsteinschätzung) der eigenen Situation in den verschiedenen Lebensbereichen. Die Messung der

1 LdE.

2 Vgl. *Sozialbericht 2024*.

materiellen und sozialen Entbehrung erfolgt auf der Grundlage von 13 sogenannten Deprivationskriterien.“³

Nach diesen Kriterien kann es sich ein betroffener Haushalt zum Beispiel finanziell nicht leisten, *Rechnungen* für Miete, Hypotheken oder Versorgungsleistungen *rechtzeitig* zu bezahlen, die *Unterkunft* angemessen *warm* zu halten, jedes Jahr einen *einwöchigen Urlaub* an einem anderen Ort zu verbringen oder *unerwartet anfallende Ausgaben* aus eigenen Mitteln zu bestreiten. Der einzelne Betroffene kann es sich beispielsweise finanziell nicht leisten, wöchentlich einen gewissen Geldbetrag *für sich selbst* aufzuwenden, regelmäßig *Freizeitaktivitäten* nachzugehen, einmal im Monat im Freundeskreis oder mit der Familie etwas *essen oder trinken zu gehen*, mindestens *zwei paar passende Schuhe* in gutem Zustand zu besitzen oder eine *Internetverbindung* zu haben. Materielle und soziale Entbehrung liegt vor, wenn mindestens fünf der 13 Einzelkriterien zutreffen.

„Im Jahr 2023 waren danach 13,0 % der Bevölkerung von materieller und sozialer Entbehrung betroffen (2021: 9,0 %). *Erhebliche* materielle und soziale Entbehrung (mindestens sieben der 13 Kriterien) traf auf 7,0 % der Bevölkerung zu. Im Jahr 2021 waren es 4,3 %.“⁴

Der enge Zusammenhang zwischen den finanziellen Ressourcen eines Haushalts und der Teilhabe am allgemeinen Lebensstandard wird deutlich, wenn man bedenkt, dass im Jahr 2023 in Deutschland bei den einkommensärmsten 20 % der Bevölkerung 17,5 % von erheblicher materieller und sozialer Entbehrung betroffen waren.

Bezieht man neben den Kriterien für Armutsgefährdung und für erhebliche materielle und soziale Entbehrung das Merkmal einer *sehr niedrigen Erwerbsbeteiligung des Haushalts* (oder eines *Erwerbslosenhaushalts*) mit ein, lässt sich auch die Gefahr sozialer Ausgrenzung messen.

„[Demnach] waren im Jahr 2023 in Deutschland 21,3 % der Bevölkerung von Armut oder sozialer Ausgrenzung bedroht. Im Jahr 2021 war der Anteil mit 21,0 % etwas geringer. Von den einkommensärmsten 20 % der Bevölkerung war im Jahr 2023 mit 79,3 % die deutliche Mehrheit von Armut oder sozialer Ausgrenzung bedroht.“⁵

Die materielle und soziale Armut hat in Deutschland also zugenommen. Unter den relativ Armen waren laut *Sozialbericht 2024* vor allem Arbeitslose, junge Erwachsene, Alleinerziehende und Alleinlebende, Alte und Frauen *überproportional* vertreten. Als „extrem arm“ gelten seit langem „Obdachlose, Suchtkranke, Straffällige sowie ‚irreguläre‘ Ausländer – solche ohne gültige Aufenthalts- oder Arbeitserlaubnis, darunter die Opfer von Menschenhandel und Zwangsprostitution“⁶.

3 *Sozialbericht 2024*, 5.2.3 (H. d. V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgell].

4 Ebd.

5 Ebd. 5.2.4.

6 Hainz 10.

Zur Armut im sozialen Sinn gehört auch die direkte oder indirekte *Diskriminierung* bestimmter Personengruppen. *Direkt* diskriminiert werden Menschen, wenn sie aufgrund bestimmter Merkmale wie etwa ethnischer Zugehörigkeit oder Schichtzugehörigkeit in ihren Möglichkeiten, an Geld zu kommen, eingeschränkt sind, wie das beispielsweise bei einer Stellenanzeige folgenden Inhalts der Fall war beziehungsweise wäre: „Bewerbungen von Arbeiterkindern/Ausländern/Frauen/Juden zwecklos“. In den meisten Ländern werden Personen heute nicht mehr direkt benachteiligt. Nach wie vor häufig kommt jedoch *indirekte* oder mittelbare Diskriminierung vor. So hat beispielsweise in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts der einflussreiche französische Soziologe und Sozialphilosoph Pierre Bourdieu (1930–2002) in seinem Hauptwerk *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (1979/1982) nachgewiesen, dass Personen mit dem *Habitus* (Erscheinung und Haltung) der Arbeiterklasse in der französischen Gesellschaft benachteiligt sind. Indirekte oder mittelbare Diskriminierung liegt vor, wenn zum Beispiel dem Anschein nach neutrale Vorschriften, Kriterien oder Verfahren bestimmte Personen benachteiligen können. Nicht nur ungleich behandelt, sondern diskriminiert werden Personen, wenn ihre schlechtere Behandlung damit zusammenhängt, dass sie zu einer bestimmten Gruppe gehören oder spezielle Persönlichkeitsmerkmale aufweisen, wenn sie also beispielsweise aufgrund ihres Geschlechts, ihrer sozialen oder ethnischen Herkunft, ihrer Sprache, ihrer Religion oder Weltanschauung, einer Behinderung, ihres Alters, ihrer sexuellen Ausrichtung oder Geschlechtsidentität oder etwa aus rassistischen Gründen benachteiligt werden. Diskriminiert werden Menschen aber auch deshalb, weil sie krank, arbeitslos oder obdachlos sind. All diese Merkmale zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht oder für den Einzelnen nur schwer veränderbar sind.

In den modernen Industriestaaten, in denen Menschen weniger als in Schwellen- oder Entwicklungsländern von extremer Armut betroffen sind, wird Armut häufig ausschließlich quantitativ auf den Wohlstand und den Lebensstandard bezogen, obwohl sie sich tatsächlich nicht auf das Fehlen materieller Güter reduzieren lässt. Prinzipiell ist Armut ein soziales Phänomen, das als Zustand schwerwiegender sozialer Benachteiligung zu begreifen ist. So versteht der Entwicklungsausschuss der *Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung* (OECD) laut *Lexikon der Entwicklungspolitik* unter Armut zwar „die Unfähigkeit, menschliche Grundbedürfnisse zu befriedigen“, zählt aber zu diesen Bedürfnissen neben dem Konsum und der Sicherheit von Nahrungsmitteln sowie der Gesundheitsversorgung auch „Bildung, Ausübung von Rechten, Mitsprache, Sicherheit und Würde sowie menschenwürdige Arbeit. Als absolute Armut ist dabei ein Zustand definiert, in dem sich ein Mensch die Befriedigung seiner wirtschaftlichen und sozialen Grundbedürfnisse nicht leisten kann“, während relative Armut einen Zustand „im Verhältnis zum jeweiligen gesellschaftlichen Umfeld eines Menschen“ beschreibt.⁷

Da jeder Armut anders empfindet und Hunger, Krankheiten oder Angst schwer messbar sind, gibt es zunehmend Versuche, auch andere Dimensionen von Armut statistisch abzubilden.

7 LdE.

„Das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (UNDP) berechnet zum Beispiel den mehrdimensionalen Armutsindex (Multidimensional Poverty Index, MPI). Er misst, wie stark ein Haushalt unter Entbehrungen in den Bereichen Bildung, Gesundheit und Lebensstandard leidet. Auch der Index der menschlichen Entwicklung (HDI) versucht, mehrere Dimensionen entlang einer Skala von 0 bis 1 abzubilden, beschreibt dabei jedoch nicht den Zustand einzelner Haushalte, sondern den Entwicklungsstand eines Landes.“⁸

Indikatoren für den *Index der menschlichen Entwicklung* (HDI) sind nicht nur die reale Kaufkraft pro Kopf in einem Land und die Lebenserwartung bei der Geburt, sondern auch die Alphabetisierungsrate und das Bildungsniveau.

Armut hat also viele Gesichter und Ursachen. Der umfassendste Ansatz („Lebenslagen-Ansatz“) in den Sozialwissenschaften versteht Armut als

„Unterversorgung, von der einige oder viele zentrale Lebensbereiche betroffen sind: die ‚objektiven‘ Problembereiche Einkommen, Wohnung, Bildung, Gesundheit und Sozialbeziehungen sowie die ‚subjektiven‘ Dimensionen Lebenszufriedenheit, Einsamkeitsgefühle, Niedergeschlagenheit, Angst und Sorgen. Auch leiden Arme typischerweise unter übler Nachrede und Stigmatisierung.“⁹

Selbstverständlich müssen keineswegs alle diese Faktoren für jede arme Person zutreffen, denn auch Arme sind Individuen. „Empirisch betrachtet, ist die Situation von Armen allerdings oft dadurch gekennzeichnet, dass Mängel in einem Bereich zu Folgedefiziten in anderen Bereichen führen und so ein Teufelskreis entsteht.“¹⁰ Jenseits materieller Defizite fragt neuere Armutsforschung besonders nach den realen Handlungsspielräumen oder -beschränkungen armer Menschen. Je geringer der reale Handlungsspielraum einer Person ist und je mehr eine Person in ihren Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt ist, als desto ärmer muss sie angesehen werden.

Literatur

Art. *Armut*, in: *Lexikon der Entwicklungspolitik* [= LdE] vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZ), 2000.

Michael Hainz: *Freundschaft mit Armen*, 2006.

Bundeszentrale für politische Bildung (bpb): *Sozialbericht 2024*, Kapitel 5.2.

⁸ LdE.

⁹ Hainz 9.

¹⁰ Ebd.

2.1.2 Eine ethische Begründung der Option für die Armen (Johannes Müller)

In seinem Buch *Solidarität ohne Grenzen* argumentiert der Sozialwissenschaftler Johannes Müller in einem ersten Ansatz rein ethisch, das heißt, ohne sich auf religiöse Annahmen zu stützen, für die Option für die Armen, bevor er in einem zweiten Ansatz diese Option aus christlich-theologischer und biblischer Sicht darlegt. Da sein eigentliches Thema die *Entwicklung* der Menschen ist, macht er zunächst auf verschiedene Aspekte dieses Begriffs aufmerksam. Während man in der Kolonialzeit (und teils bis heute) „diesen Begriff als ein aktives Entwickeln vorhandener Ressourcen, später dann als Schaffen von Wohlstand“ auffasste, wurde nach 1945, mit dem Entstehen der sogenannten Entwicklungsländer, „die ökonomische Entwicklung, sichtbar im Wachstum des Pro-Kopf-Einkommens, zum Hauptbezugspunkt“¹¹. Entwicklung darf heute jedoch nicht mehr als etwas verstanden werden, was allein oder vorrangig in den „Entwicklungsländern“ notwendig ist. Vielmehr müssen angesichts der großen globalen Herausforderungen und der engen Verflochtenheit all der Probleme, wie Klimawandel, Armut oder Migration, im globalen Norden und im globalen Süden die Grundziele von Entwicklung *global* ausgerichtet sein. „Mit anderen Worten, sie müssen die Entwicklung in den Industrieländern ebenso im Blick haben wie die in den Entwicklungsländern.“¹² Auch darf die Umsetzung der Ziele der Entwicklung „nicht zu Folgelasten in der Zukunft führen, die sich vermutlich oder mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht bewältigen lassen“¹³. Gemäß dem Prinzip der *Nachhaltigkeit* muss jede ethisch vertretbare Entwicklung die Interessen künftiger Generationen berücksichtigen und einschließen. Nur in *weltweiter solidarischer Zusammenarbeit* lässt sich Entwicklung, von der alle profitieren, vorantreiben, wobei nach dem Prinzip der „gemeinsamen, aber unterschiedlichen Verantwortung“ die *größere* Verantwortung bei den reichen Ländern liegt. Vor allem aber muss Entwicklung *ganzheitlich* sein, wie gerade die Religionen betonen. Besonders deutlich kommt das in der Sozialenzyklika *Populorum progressio* von Papst Paul VI. zum Ausdruck:

„Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum. Wahre Entwicklung muss umfassend sein, sie muss jeden Menschen und den ganzen Menschen im Auge haben.“¹⁴

Für Müller bedeutet Entwicklung *Befreiung von Leid*, weshalb sein Ausgangspunkt die *Erfahrung von Leid* ist. Alle Menschen teilen die negative Erfahrung von Leid und Ungerechtigkeit, die gewissermaßen aus sich selbst heraus ihre Aufhebung fordert. Leid verweist „auf einen defizitären Zustand, der nach seiner Überwindung verlangt“¹⁵. Es gebietet nicht nur den unmittelbaren Opfern, sondern auch den Mit-Leidenden ein „So nicht!“ und fordert zum Handeln auf. Dabei ist es nicht auf den physischen Schmerz zu reduzieren.

11 Müller 19.

12 Ebd. 22f.

13 Ebd. 23.

14 Nr. 14.

15 Müller 31.

„Leiden als psychosomatisches Phänomen hat vielmehr viele Dimensionen und kann viele Ursachen haben. Immer aber handelt es sich um menschliche Grunderfahrungen, die relativ kulturabhängig sind und nirgends einfach hingenommen werden oder zumindest eine plausible Erklärung verlangen. Hier wäre in den reichen Ländern beispielsweise an die Erfahrung völliger Einsamkeit von Menschen zu denken, die zwar materiell versorgt sind, aber jeden Kontakt zu ihren Mitmenschen verloren haben, an die soziale Ausgrenzung durch Arbeitslosigkeit und Armut oder auch an die Opfer von Ausländerfeindlichkeit und Rassismus.“¹⁶

Hinter der intuitiven Ablehnung von Leid in ganz unterschiedlichen Kulturen steckt das universale moralische Urteil, dass Leid im Prinzip etwas ist, das nicht sein soll. Von diesem Ansatz her kann man es dann „als vorrangiges Ziel jeglicher Entwicklung bezeichnen, menschliches Leid in all seinen Formen und Dimensionen zu überwinden bzw. zumindest so weit als möglich in Grenzen zu halten“¹⁷. Zu den offensichtlichen physischen und nichtphysischen Formen des Leids gehören Hunger, Krankheit, Armut, Krieg, Unterdrückung oder Folter, zu den weniger offensichtlichen Formen heutzutage aber auch beispielsweise Analphabetismus. Menschen, die nicht lesen und schreiben können, ist „der Zugang zu lebenswichtigen Informationen verwehrt. Sie sind in hohem Maße von anderen abhängig, leichter Opfer von Betrug und Ausbeutung und können sich kaum über die lokale Ebene hinaus organisieren.“¹⁸ Auch leiden Menschen nicht selten besonders dann, „wenn man sie lediglich als Objekte der Entwicklungspolitik behandelt“ oder „sie ihrer soziokulturellen Identität beraubt“.¹⁹

Bei diesem Ansatz lässt sich auch die Verpflichtung zur *Entwicklungspolitik* aus der menschlichen Fähigkeit zum Mit-Leiden beziehungsweise der darin enthaltenen Aufforderung zu solidarischem Handeln ableiten. „Wer leidet, muss und wird in aller Regel zunächst versuchen, sich selbst zu helfen. Da der Einzelne damit jedoch häufig überfordert ist, richtet sich dieser Appell zu solidarischem Handeln“ auch an Menschen in unmittelbarer Umgebung, dann aber auch an die verschiedenen gesellschaftlichen Akteure, „angefangen von der kommunalen Ebene und dem Arbeitgeber bis hin zum Staat“.²⁰ Letztere müssen durch ihre Politik die zur Beseitigung vermeidbaren Leides notwendigen Voraussetzungen beziehungsweise Rahmenbedingungen schaffen.

Bei diesem Ansatz lässt sich aber auch die Verantwortung zur *Entwicklungszusammenarbeit* über nationale Grenzen hinweg, meist Entwicklungshilfe genannt, und die Verpflichtung der reichen Länder zur *Solidarität* mit den armen Ländern begründen. „Diese neue, in der Vergangenheit so nicht gegebene Verantwortung ist aus der Globalisierung des Blicks auf menschliches Leid durch die modernen Medien und Kommunikationsmittel entstanden. Sie gründet außerdem in der wachsenden Interdependenz einer Welt, in der die politischen Entscheidungen vor allem der mächtigen Länder weitreichende Aus-

16 Ebd. 32.

17 Ebd. 34.

18 Ebd. 35.

19 Ebd. 34.

20 Ebd. 36.

wirkungen auf die Verhältnisse und damit die Möglichkeit der Bekämpfung von Leid in den armen Ländern haben.“²¹

Da Mittelpunkt und Ziel aller Entwicklung der *Mensch* sein muss, liegt in der Logik dieses Ansatzes das, was Müller eine vorrangige *Option für die Leidenden* nennt und der Solidarität eine spezifische Prägung gibt. Noch besser als die vorrangige *Option für die Armen* vermag diese Formulierung zu verdeutlichen, dass es dabei nicht nur um die Behebung materiellen Mangels geht, so grundlegend dies auch ist. Menschen, die am meisten leiden, sind freilich die Armen:

„Vorrangige Aufmerksamkeit müssen jene erhalten, die von besonders schwerem Leid betroffen sind. Entwicklungspolitik muss folglich armutsorientiert oder – richtiger gesagt – armenorientiert sein. Es sind nämlich die Armen, die am meisten zu leiden haben, da ihnen in der Regel auch die Mittel fehlen, um ihr Leiden selbst zu verringern oder zu überwinden.“²²

Ist der Mensch Ausgangspunkt und Ziel aller Entwicklung, dann muss Entwicklung primär *von unten* erfolgen. „Alle Entwicklungspolitik, ob privat, staatlich oder international, muss daher Hilfe zur Selbsthilfe leisten, denn die betroffenen Menschen kennen ihre Nöte und Lebensumstände am besten, haben das größte Interesse an einer Verbesserung ihrer Lage und verfügen meist über reiche praktische Erfahrung bei der Lösung ihrer Alltagsprobleme.“²³ Nicht nur bei der Durchführung von Maßnahmen und Hilfsprogrammen, sondern schon beim Prozess der Entscheidungsfindung ist darum ihre aktive Partizipation unverzichtbar und der Schlüssel für jede erfolgreiche Entwicklungspolitik.

Der Kampf gegen das Leid ist ein *fortwährender und nie abgeschlossener Prozess*, da es sich nie völlig überwinden lässt. „Man wird vielmehr nüchtern damit rechnen müssen, dass selbst überlegtes Handeln in bester Absicht nicht dagegen gefeit ist, ungewollt und oft unvorhersehbar neues Leid zu schaffen. Es braucht daher immer Selbstkritik und eine ständige Überprüfung des Handels am Maßstab des Leides, um schnelle Korrekturen vornehmen zu können.“²⁴ Auch ist von einer *Ambivalenz* jeder Kultur auszugehen, insofern keine Kultur nur Elemente enthält, die für ein humanes Zusammenleben unerlässlich sind und somit Leid vermeiden, sondern immer auch solche, die menschliches Leid verursachen oder seiner Verminderung im Weg stehen. Darum kann auch keine Kultur allein universaler Maßstab sein.

„Das gilt für die westliche Zivilisation ebenso wie für die Kulturen im globalen Süden, die darum beide korrekturbedürftig sind. Diese Ausgangslage ist für den Nord-Süd Dialog und die internationale Zusammenarbeit zur Lösung der globalen Herausforderungen von großer Wichtigkeit, weil sie jede kulturelle Überheblichkeit und Bevormundung verbietet und den Weg ebnet, um von einer monologischen Lehrgemeinschaft zu einer dialogischen Lerngemeinschaft zu gelangen.“²⁵

21 Ebd. 37.

22 Ebd. 43.

23 Ebd. 44.

24 Ebd. 45.

25 Ebd. 46.

Vor diesem Hintergrund ist aber auch der *Eigenwert jeder Kultur* zu achten. Zu ihm gehören nicht zuletzt die vielfältigen religiösen Traditionen mit ihrem Sinnangebot, haben Menschen doch das Recht, in einer sinnvollen Welt zu leben. „Gerade in Entwicklungsländern ist dies ein ganz wichtiger Aspekt, da dort die Religionen mit ihren Traditionen tief verwurzelt sind und meist eine kaum zu überschätzende Rolle spielen.“²⁶ Ihnen „kognitiven Respekt“ zu zollen, ist ein ethisches Gebot, insofern viele Menschen den Verlust der Religion als tiefes Leid erfahren. Religionen haben jedoch auch, „zumindest in ihren gesellschaftlichen Formen und ihrem politischen Einfluss, an der Ambivalenz jeder Kultur teil, denn sie existieren nie in Reinform, sondern stets nur in sozio-kultureller Vermittlung. Der Maßstab menschlichen Leides ist daher auch ein Kriterium für eine sachlich begründete *Religionskritik*, die letztlich auch im Interesse der Religionen liegt. Auch sie müssen sich fragen lassen, was sie zur Befreiung von Leid beitragen, wo sie ihr im Weg stehen und wo sie vielleicht selbst Leid verursachen.“²⁷

Geht man von der negativen Erfahrung von Leid aus und versteht man Entwicklung als Befreiung von Leid, ließe sich laut Müller von einem solchen Ansatz her schließlich auch die gegenwärtige Debatte um die Universalität der Menschenrechte entschärfen. Untersucht man nämlich die Entstehungsgeschichte dieser Rechte, so zeigt sich, dass sie weniger einen Katalog positiver Forderungen darstellen, die aus einer bestimmten Theorie oder Philosophie abgeleitet wurden,

„als vielmehr eine Antwort der Menschheit auf eine gemeinsame Geschichte unsagbaren Leidens und zahlloser Opfer. Aus dieser Erfahrung und kollektiven Erinnerung ist der gemeinsame Wille erwachsen, aller Missachtung und Vergewaltigung des Menschen ein Ende zu setzen und die Rechte jedes Menschen zu benennen. [...] In diesem Sinn sind die Menschenrechte eher als Imperative des ‚So nicht!‘ zu verstehen denn als positive Rechte, die aufgrund ihrer Allgemeinheit für sehr unterschiedliche, ja sogar widersprüchliche Interpretationen offen sind.“²⁸

Es gilt daher, den universalen Gehalt der Menschenrechte von ihrer kulturspezifischen Begründung und Vermittlung zu unterscheiden. Da Leiden immer konkret ist, könnte man, so Müller, „sogar von kulturspezifischen Menschenrechten sprechen. So ist es zum Beispiel durchaus denkbar, dass in nichtwestlichen Kulturen der Verlust gemeinschaftlicher Bindungen weit mehr Leid schafft als ein Mangel an persönlicher Freiheit, während es sich im Westen vielleicht genau umgekehrt verhält.“²⁹ Zu berücksichtigen wäre in dem Zusammenhang auch, dass man in der westlichen Kultur bestimmte Leidensformen wie zum Beispiel Kolonialismus, Sklaverei und Rassismus nicht oder nicht in gleicher Weise erfahren hat.

Eine vorrangige Option für die Leidenden und Armen lässt sich demnach, wie Müller zeigt, durchaus rein philosophisch-ethisch begründen. Diese Begründung soll im Folgenden biblisch und theologisch ergänzt und vertieft werden.

26 Ebd. 47.

27 Ebd.

28 Ebd. 52f.

29 Ebd. 54.

Literatur

Johannes Müller: *Solidarität ohne Grenzen. Ethik und Theologie der Entwicklung*, 2023.

2.2 Gottes Entscheidung zugunsten der Armen

Dass die Option von Gott her in der heiligen Schrift klar bezeugt ist, und zwar sowohl im Alten (Kap. 2.2.1) als auch im Neuen Testament (Kap. 2.2.2), und dass von daher Christen aufgefordert sind, es Gott gleichzutun, soll in diesem biblischen Teil gezeigt werden.

2.2.1 Gottes Eintreten für die Armen im Alten Testament

Armut war im alten Israel wie bei allen anderen Völkern eine allgegenwärtige Realität. „Es wird kaum eine Zeit gegeben haben, in der die gesellschaftlichen Güter wirklich gleich verteilt gewesen wären.“³⁰ Auch dürfte es immer Reiche gegeben haben, die den Armen auch noch das wenige, das sie besaßen, weggenommen haben.³¹ Als besonders von Armut bedroht galten die Witwen und Waisen.³² Neben Fremden und Tagelöhnern waren sie oft Opfer von Unrecht, Unterdrückung, Ausbeutung und Misshandlung.³³

Ab dem 8. Jahrhundert gerieten freie Bauern aufgrund von Überschuldung in Armut, verloren schließlich ihr Land und mussten als Schuldklaven oder Tagelöhner, die in Dtn 24,14f grundsätzlich als arm qualifiziert werden, oder gar als Bettler ihr Leben fristen.³⁴ Hauptursache für solche Verarmungsprozesse dürfte das Kreditwesen gewesen sein, „weshalb Spr 22,7 den Gegensatz von Reich und Arm mit dem von Gläubiger und Schuldner identifiziert“³⁵. Am eindrücklichsten beschreibt das Buch Ijob das Elend der Armen:

„Vom Weg drängen sie [die Frevler] die Armen, es verbergen sich alle Gebeugten des Landes. Seht, wie Wildesel in der Steppe ziehen sie zu ihrer Arbeit aus; die Steppe suchen sie nach Nahrung ab, nach Brot für sich und ihre Kinder. Auf dem Feld schneiden sie des Nachts, halten im Weinberg des Frevlers Nachlese. Nackt verbringen sie die Nacht, ohne Kleider, haben keine Decke in der Kälte. Vom Regen der Berge sind sie durchnässt, klammern sich ohne Schutz an den Fels. Von der Mutterbrust reißen sie [die Frevler] die Waisen, den Säugling des Armen nehmen sie zum Pfand. Nackt müssen sie gehen, ohne Kleid, hungernd tragen sie Garben. Zwischen Mauern pressen sie Öl, treten die Kelter und müssen doch dürsten.“³⁶

30 Kessler 1.

31 Vgl. 2 Sam 12,1–4.

32 Z. B. Ex 22,21; Dtn 24,19; Ijob 24,3; Ps 94,6; Sir 35,17; Jes 1,17; Jer 7,6; Ez 22,7.

33 Dtn 10,18; / Jer 7,6; / Mal 3,5; / Jer 22,3.

34 Ez 18,7.16.

35 Kessler 1.

36 Ijob 24,4–11.

Von der Frühzeit bis zum Hellenismus dürfte die Armut sogar kontinuierlich zugenommen haben. Doch sollte es eigentlich in Israel, wenn es nach dem Willen Gottes gemäß der Tora geht, „gar keine Armen geben“³⁷. Von Gott selbst wird gesagt, dass er sich für die Armen einsetzt, den Waisen und Witwen ihr Recht verschafft, die Fremden liebt und ihnen Nahrung und Kleidung gibt.³⁸ „Das Eintreten zugunsten der Armen zieht sich wie ein roter Faden durch die Hebräische Bibel.“³⁹ So fordert die Tora, im Rechtsstreit das „Recht des Armen“ nicht zu beugen.⁴⁰ Beim Propheten Jeremia begründet Gott selbst das kommende Strafgericht damit, dass in Israel Arme unterdrückt werden:

„Ja, Frevler gibt es in meinem Volk; sie lauern, gebückt wie Vogelsteller, Fallen stellen sie auf, Menschen wollen sie fangen. Wie ein Korb mit Vögeln gefüllt ist, so sind ihre Häuser voll Betrug; dadurch sind sie mächtig und reich geworden, fett, feist. Auch sündigen sie durch ruchloses Tun. Das Recht pflegen sie nicht, dem Recht der Waisen verhalten sie nicht zum Erfolg und die Sache der Armen entscheiden sie nicht. Sollte ich sie nicht heimsuchen – Spruch des Herrn – und an einem solchen Volk keine Vergeltung üben?“⁴¹

Dass Gott selbst für die Armen eintritt und sie beschützt, bezeugt auch die Erfahrung des Psalmisten, wenn er Gott mit den Worten preist: „Mit all meinen Gliedern will ich sagen: Herr, wer ist wie du? Du entreißt den Schwachen dem, der stärker ist, den Schwachen und Armen dem, der ihn ausraubt.“⁴² Nach Psalm 82 sollen die Götter „ihr Gottsein verlieren, weil sie nicht in der Lage sind, die Armen zu retten und ihnen Recht zu verschaffen“⁴³. In mythischen Bildern beschreibt der Psalm zu Beginn, wie Gott in der Gottesversammlung aufsteht, inmitten der Götter Gericht hält und spricht:

„Wie lange noch wollt ihr ungerecht richten und die Frevler begünstigen? Verhelft zum Recht den Geringen und Waisen, dem Elenden und dem Bedürftigen schafft Gerechtigkeit! Befreit den Geringen und Armen, entreißt sie der Hand der Frevler! Sie erkennen nicht, verstehen nichts, sie wandeln umher in Finsternis. [...] Ich habe gesagt: Ihr seid Götter, ihr alle seid Söhne des Höchsten. Doch nun sollt ihr sterben wie Menschen, sollt stürzen wie einer der Fürsten.“⁴⁴

Mit dem Wunsch, Gott möge aufstehen und die Erde im Sinne der Armen richten, endet der Psalm.

Das Buch der Sprichwörter bringt schließlich das Verhalten gegenüber dem Armen direkt in Verbindung mit dem Verhalten gegenüber Gott: „Wer den Geringen bedrückt, schmätzt dessen Schöpfer, ihn ehrt, wer Erbarmen hat mit dem Bedürftigen.“⁴⁵ Lästern-

37 Dtn 15,4.

38 Dtn 10,18.

39 Kessler 1.

40 Ex 23,6.

41 Jer 5,26–29.

42 Ps 35,10.

43 Kessler 1.

44 Ps 82,2–7.

45 Spr 14,31.

des oder ehrendes Verhalten gegenüber Armen bedeutet entsprechendes Verhalten gegenüber Gott, dem Schöpfer des Armen.

Da Armut im Alten Testament als ein zu überwindendes Elend gilt, leiten sich aus der „Option für die Armen, die im biblischen Gottesbild selbst verankert wird“, *konkrete Maßnahmen* ab, um sie einzudämmen.⁴⁶ An erster Stelle sind hier die *Sozialgesetze* der Tora zu nennen. Sie verbieten es, Fremde auszunützen oder auszubeuten und erteilen den Armen das Recht, auf den abgeernteten Feldern Nachlese zu halten.⁴⁷ Auch soll man jedes siebte Jahr das Land brachliegen lassen und nicht bestellen, damit die Armen im Volk davon essen können.⁴⁸ In jedem dritten Jahr soll der Zehnte der Jahresernte ausgesondert und den Leviten, Fremden, Waisen und Witwen gegeben werden, damit sie davon essen und satt werden.⁴⁹ Auch enthält die Tora eine ganze Reihe von *Wirtschaftsgesetzen*, um die Verarmung zu verlangsamen oder ganz zu verhindern. „Dazu gehören das Zinsverbot⁵⁰, Beschränkungen bei der Pfandnahme⁵¹, Regelungen zu korrekten Maßen und Gewichten (Dtn 25,13–16), allgemeiner Schuldenerlass alle sieben Jahre (Dtn 15,1–11) und Beschränkung der Schuldklaverei auf sechs Jahre⁵².“⁵³

Da trotz all dieser Maßnahmen die Armut in Israel eher zu- als abnahm, gewann das *Almosenwesen* immer mehr an Bedeutung. „Dabei heißt ‚Almosen‘ im hebräischen – so bis heute in den jüdischen Gemeinden – ‚Gerechtigkeit‘. Auf das, was die Armen erhalten, haben diese ein Recht, das ‚Recht der Armen‘⁵⁴. Die Gabe für die Armen ist kein Akt herablassender Gnade, sondern ein Akt der Herstellung von Gerechtigkeit.“⁵⁵

Im Frühjudentum wurden die Mahnungen zum Almosengeben dann zur Liebestätigkeit ausgebaut, wie aus *Jesus Sirach* hervorgeht:

„Kind, das Leben des Armen beraube nicht und lass die Augen des Bedürftigen nicht warten! Betrübe eine hungernde Seele nicht und erzürne einen Mann in seiner Ausweglosigkeit nicht! Ein erzürntes Herz errege nicht und verweigere nicht dem Notleidenden eine Gabe! Einen bedrängten Bittsteller weise nicht ab und wende dein Gesicht nicht ab vor einem Armen! Von dem, der bittet, wende das Auge nicht ab und gib einem Menschen nicht Anlass, dich zu verfluchen!“⁵⁶

Auch wurde bereits in hellenistischer Zeit Armenfürsorge als Aufgabe nicht nur des Einzelnen, sondern der *Gemeinde* verstanden. Am Tempel wurde eine Armenkasse eingerichtet, „die das Vorbild der Armenversorgung in den Synagogen und später den christlichen Gemeinden wird“⁵⁷.

46 Kessler 2.

47 Ex 22,20f; / Lev 19,9–10; Lev 23,22; Dtn 24,19–22.

48 Ex 23,11.

49 Dtn 26,12–15; vgl. Dtn 14,28–29.

50 Ex 22,24; Lev 25,35–38; Dtn 23,20–21.

51 Ex 22,25–26; Dtn 24,6,10–13.17.

52 Ex 21,2–6; Dtn 15,12–18.

53 Kessler 2.

54 Ex 23,6; Dtn 27,19; Jes 10,2 u. ö.

55 Kessler 2.

56 Sir 4,1–5.

57 Kessler 3.

Literatur

Rainer Kessler: Art. *Armut/Arme* (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2006.

2.2.2 Gottes Parteinahme für die Armen im Neuen Testament

Auch im Neuen Testament, besonders im Lukasevangelium, ist die Parteinahme Gottes für die Armen ein durchgehendes Thema.⁵⁸ „Armut ist ein von Menschen verursachtes Übel, das aus der Verteilung begrenzter Güter resultiert. Deshalb tritt Gott als Anwalt für diejenigen ein, die durch Habgier und Ausbeutung benachteiligt sind.“⁵⁹ Jesus verdeutlicht das, indem er sich vorzugsweise denen zuwendet, die am unteren Rand der Gesellschaft angesiedelt sind. „Ihnen gilt seine Botschaft von der Umkehrung der Verhältnisse, die bei Lk zum ersten Mal im

Magnifikat der Maria (Lk 1,46–55) erklingt.“⁶⁰ Dort jubelt die Mutter Jesu:

„Er [Gott] erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht über alle, die ihn fürchten. Er vollbringt mit seinem Arm machtvolle Taten: Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.“⁶¹

Diese Umkehrung taucht in erzählerischer Gestalt auch im Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus auf, bei dem am Ende der Reiche qualvolle Schmerzen leidet, während der Arme in Abrahams Schoß weilt.⁶² Auch die Seligpreisungen, die bei Lukas im Kontrast zu Weherufen formuliert sind, „lassen keinen Zweifel an ihrer realen Bedeutung“⁶³. Denn dort kündigt Jesus den Armen und den Reichen an:

„Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch ausstoßen und schmähen und euren Namen in Verruf bringen um des Menschensohnes willen. Freut euch und jauchzt an jenem Tag; denn siehe, euer Lohn im Himmel wird groß sein. Denn ebenso haben es ihre Väter mit den Propheten gemacht. Doch weh euch, ihr Reichen; denn ihr habt euren Trost schon empfangen. Weh euch, die ihr jetzt satt seid; denn ihr werdet hungern. Weh, die ihr jetzt lacht; denn ihr werdet klagen und weinen. Weh, wenn euch alle Menschen loben. Denn ebenso haben es ihre Väter mit den falschen Propheten gemacht.“⁶⁴

58 Bd. 2, Kap. 2.2.2.4.

59 Böttrich 6.

60 Böttrich 6.

61 Lk 1,50–53.

62 Lk 16,19–31.

63 Böttrich 7.

64 Lk 6,20–26.

Kritisiert werden die Reichen vor allem wegen ihrer Selbstsucht, die sich in einem üppigen und ausschweifenden Leben, in der Gier und der Sorge um den trügerischen Reichtum, in der Torheit hinsichtlich der Begrenztheit ihrer Lebenszeit oder in der Sorge um ihren Besitz äußert.⁶⁵ Zahlreiche Aussagen in den Evangelien zielen hingegen darauf ab, „die Armen aufzuwerten und zu ermutigen“⁶⁶.

Bei seiner Antrittsrede in Nazaret, wo er aufgewachsen war, zitiert Jesus die Verheißung aus Jes 61,1f:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Botschaft bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“⁶⁷

Gemeint sind mit den Armen Bettelarme. Zu ihnen gehören auch die vielen Menschen, die unter verschiedensten Krankheiten leiden oder von bösen Geistern, wie man damals angenommen hat, besessen sind.⁶⁸ Jesus heilt sie und antwortet auf die Anfrage Johannes des Täufers, ob er der sei, der kommen soll:

„Blinde sehen wieder, Lahme gehen und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium verkündet.“⁶⁹

Indem Jesu Kranke heilt, setzt er sich für die Überwindung ihrer Armut ein. Denn „die aufgrund ihrer Handicaps zur Bettelei Genötigten können ihren Lebensunterhalt wieder selbst verdienen; die Aussätzigen werden wieder kultfähig; die Ausgegrenzten werden wieder integriert. Durch die Auferweckung des Jünglings zu Nain (Lk 7,11–17), den einzigen Sohn einer Witwe, wird vor allem

die Mutter vor einem Leben in Bettelarmut bewahrt.“⁷⁰

Nach Lukas gilt das Evangelium zuerst den Armen, aus ihren Reihen stammen denn auch überwiegend die frühen Christen.⁷¹ Entsprechend der sozialen Situation seiner Gemeinde formuliert der Evangelist seine christliche Sozialethik. „Grundsätzlich gilt die Forderung nach Barmherzigkeit mit den Elenden und Bedürftigen. Sie wird [...] allen Christen eingeschärft und meint, in diesem speziellen Falle die Hilfe für die Ärmsten der Armen, die wohl nicht zur Gemeinde selbst gehören.“⁷² Das Evangelium wird aber gerade auch den Reichen verkündigt, damit sie bereit sind, von ihren Gütern abzugeben. „Was am Anfang noch wie eine Bewegung von Armen für Arme aussieht, fächert sich gegen Ende des 1. Jahrhunderts auf: Lk setzt offensichtlich Wohlhabende unter seinem Lese-

65 Lk 7,25; / Mk 4,19; / Lk 12,13–21; / Lk 12,13–21.

66 Böttiger 7.

67 Lk 4,18f.

68 Bd. 2, Kap. 2.2.2.5.

69 Lk 7,22.

70 Böttrich 7.

71 Lk 4,18; 7,22; / 1 Kor 1,26–29.

72 Schottroff/Stegemann 220.

publikum voraus.“⁷³ Laut Schottroff/Stegemann stehen daher im Zentrum der sozialen Botschaft Jesu im Lukasevangelium „die Anweisungen an die Reichen und Angesehenen. Ihnen wird gerade im Fall des verachteten Oberzöllners Zachäus ein Beispiel vor Augen geführt, dem sie nachfolgen sollen: Halber Besitzverzicht. Nicht für sich Schätze sammeln, sondern reich sein in Bezug auf Gott, d. h. wohl tätig sein und sich der Schwachen annehmen, das gilt den Wohlhabenden.“⁷⁴

Neben dem Lukasevangelium drückt auch der Autor des Jakobusbriefs sehr pointiert die Parteinahme Gottes für die Armen aus. Rhetorisch fragt er: „Hat nicht Gott die Armen in der Welt zu Reichen im Glauben und Erben des Reiches erwählt, das er denen verheißen hat, die ihn lieben?“⁷⁵ um dann seinen Mitchristen den Vorwurf zu machen: „Ihr aber habt den Armen enteignet.“⁷⁶ Schon zuvor hat er Jesu Botschaft von der Umkehrung der Verhältnisse aufgegriffen:

„Der Bruder, der in niederem Stand lebt, rühme sich seiner hohen Würde, der Reiche aber seiner Niedrigkeit; denn er wird dahinschwinden wie die Blume im Gras. Denn die Sonne geht auf mit ihrer Hitze und versengt das Gras; die Blume verwelkt und ihre Pracht vergeht. So wird auch der Reiche vergehen in allem, was er unternimmt.“⁷⁶

Den Seligpreisungen bei Lukas entsprechend, warnt und kritisiert er die Reichen:

„Ihr aber, ihr Reichen, weint nur und klagt über das Elend, das über euch kommen wird! Euer Reichtum verfault und eure Kleider sind von Motten zerfressen, euer Gold und Silber verrostet. Ihr Rost wird als Zeuge gegen euch auftreten und euer Fleisch fressen wie Feuer. Noch in den letzten Tagen habt ihr Schätze gesammelt. Siehe, der Lohn der Arbeiter, die eure Felder abgemäht haben, der Lohn, den ihr ihnen vorenthalten habt, schreit zum Himmel; die Klagerufe derer, die eure Ernte eingebracht haben, sind bis zu den Ohren des Herrn Zebaoth gedungen. Ihr habt auf Erden geschwelgt und geprasst und noch am Schlachttag habt ihr eure Herzen gemästet. Verurteilt und umgebracht habt ihr den Gerechten, er aber leistete euch keinen Widerstand.“⁷⁷

Auf keinen Fall sollten Christen Arme geringachten und benachteiligen:

„Meine Brüder und Schwestern, haltet den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, frei von jedem Ansehen der Person! Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenen Ringen und prächtiger Kleidung kommt und zugleich kommt ein Armer in schmutziger Kleidung und ihr blickt auf den Mann in der prächtigen Kleidung und sagt: Setz du dich hier auf den guten Platz! und zu dem Armen sagt ihr: Du stell dich oder setz dich dort zu meinen Füßen! – macht ihr dann nicht untereinander Unterschiede und seid Richter mit bösen Gedanken?“⁷⁸

73 Böttrich 8.

74 Schottroff/Stegemann 220.

75 Jak 2,5; / Jak 6,1.

76 Jak 1,9–11.

77 Jak 5,1–6.

78 Jak 2,1–4.

Die frühen Christen setzen die jüdische Praxis des Almosengebens fort.⁷⁹ Dabei soll, wer aus Barmherzigkeit Almosen gibt, es freudig tun.⁸⁰ In den Gemeinden wird die konkrete Hilfeleistung zunehmend organisiert. Um die Witwen in Jerusalem versorgen zu können, werden Diakone gewählt.⁸¹ Den Witwen, „wenn sie wirklich Witwen sind“, gebührt Ehre.⁸² Wer zu einem Essen einlädt, soll nicht seine Freunde, Geschwister, Verwandten oder reichen Nachbarn einladen, da sie ihn sonst wieder einladen und es ihm vergolten ist.

„Nein, wenn du ein Essen gibst, dann lade Arme, Verkrüppelte, Lahme und Blinde ein. Du wirst selig sein, denn sie haben nichts, um es dir zu vergelten; es wird dir vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.“⁸³

Gemäß dem Gleichnis vom Festmahl sind es genau die Armen, die Krüppel, die Blinden und die Lahmen, die als Gäste geladen sind, nachdem sich die ursprünglichen Gäste allesamt entschuldigt haben.⁸⁴ Die Reichen sollen ihren Reichtum mit den Armen teilen. Was die Bettelarmen vor allem benötigen, sind Kleidung, Nahrung und Obdach. Wer zu seinen Brüdern oder Schwestern, die ohne Kleidung und ohne das tägliche Brot sind, sagt: „Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!“, ihnen aber nicht gibt, was sie zum Leben brauchen, dem nützt, so der Autor des Jakobusbriefs, sein Glauben nicht. Denn der Glaube ist für sich allein tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat.⁸⁵ Dabei steht neben der unterlassenen⁸⁶ „auch die vorgetäuschte Hilfeleistung“⁸⁷ in der Kritik. Die ‚Werke der Barmherzigkeit‘ (Hungernde speisen, Dürstende tränken, Fremde aufnehmen, Nackte kleiden, Kranke besuchen, Gefangene versorgen) gelten allen Menschen auch jenseits des eigenen Gemeindeverbands (Mt 25,34–45).⁸⁸

Um Armut zu überwinden, gehen die ersten Christen in Jerusalem gemäß der Apostelgeschichte sogar eine Gütergemeinschaft ein. Sie haben alles gemeinsam. Sie verkaufen Hab und Gut und teilen davon allen zu, jedem so viel, wie er nötig hat. Sie brechen in ihren Häusern das Brot und halten miteinander Mahl in Freude und Lauterkeit des Herzens, sodass es keinen Notleidenden unter ihnen gibt.⁸⁹ Als sie doch Mangel leiden, weil in Judäa eine Hungersnot ausbricht, werden sie von der Gemeinde von Antiochia unterstützt.⁹⁰

Beide hier herangezogenen Texte der Apostelgeschichte⁹¹ „bieten weder einen historisch getreuen Bericht über die Jerusalemer Urgemeinde, noch sind sie aber auch einfach

79 Z. B. Mt 6,2–4; Lk 11,41; Lk 12,33; Apg 9,36; Apg 10,2; Apg 24,17.

80 Röm 12,8.

81 Apg 6,1–7.

82 1Tim 5,3–16.

83 Lk 14,13f.

84 Lk 14,15–24.

85 Jak 2,14–17; vgl. Gal 5,6.

86 Mt 25,41–45.

87 Mk 14,5.7; Joh 12,5.6.8; 13,29.

88 Böttlich 8.

89 Apg 2,44f.; / Apg 4,34.

90 Apg 11,28–30.

91 Apg 2,41–47; 4,32–37.

Idealisierungen des Lk. Auf der Basis nicht mehr genau zu rekonstruierender Nachrichten über die Urgemeinde entwirft Lk hier das Bild einer christlichen Gemeinde, wie er sie sich vorstellt.⁹²

In der frühen Christenheit, so lässt sich zusammenfassen, entwickelt sich damit die Liebestätigkeit zu einer Art „Markenkern“ und es wird die „Option für die Armen“, die im Neuen Testament grundgelegt ist, sachgemäß weitergeführt.⁹³

Literatur

Christfried Böttrich: Art. *Armut/Arme* (NT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wiblex.de), 2023.

Luise Schottroff/Wolfgang Stegemann: *Jesus von Nazaret – Hoffnung der Armen*, 2016.

2.3 Die vorrangige Option für die Armen

In diesem systematischen Teil soll dargelegt werden, wie die vorrangige Option für die Armen in der Befreiungstheologie (Kap. 2.3.1), in der feministischen Theologie (Kap. 2.3.2) und in kirchlichen Dokumenten (Kap. 2.3.3) Ausdruck gefunden hat. Außerdem wird beleuchtet, was sie als solidarisches Handeln (Kap. 2.3.4) und als Freundschaft mit den Armen (Kap. 2.3.5) bedeutet oder bedeuten könnte.

2.3.1 Die Option in der Theologie der Befreiung

In diesem Kapitel werden zunächst die Anfänge der Befreiungstheologie skizziert (Kap. 2.3.1.1), bevor ihre weitere Entwicklung bis zum Jahr 2025 bilanziert wird (Kap. 2.3.1.2).

2.3.1.1 Die Anfänge der Befreiungstheologie in Lateinamerika

Die Theologie der Befreiung begann mit einer *Bekehrung*. Im 16. Jahrhundert hatte bei Bartolomé de las Casas (1484–1566), der zunächst als spanischer Eroberer, Kolonist und Kleriker an der *conquista* (Eroberung und Unterwerfung) Mittel- und Südamerikas beteiligt war, ein Wort aus der Bibel eine Bekehrung ausgelöst.⁹⁴ Dort heißt es, dass derjenige, der Arme unterdrückt und ausbeutet, ein Mörder und Blutsauger ist. Im Licht der heiligen Schrift entdeckte der spätere Dominikaner und Bischof den unterdrückten, elenden Anderen. Konkret erkannte er, dass alles, was man den Indianern bis dahin angetan hatte, „ungerecht und tyrannisch“ war.⁹⁵ Von da an kämpfte er für die Menschenwürde der Eingeborenen.

92 Schottroff/Stegemann 222.

93 Böttrich 4 u. 8.

94 Sir 34,21–27.

95 Sievernich 25.

Neben Las Casas gab es auch andere Bischöfe, die sich, wie es das III. Provinzialkonzil von Lima (1582/1583) formulierte, als „Väter der Armen“ verstanden und für den Schutz der einheimischen Bevölkerung eintraten.⁹⁶ In ihnen und in den Männern und Frauen, die sich wie sie von den Indianern herausfordern ließen, sieht die zeitgenössische Theologie der Befreiung in Lateinamerika ihre *Vorläufer*, wobei der faktischen Option eines Las Casas für die Unterdrückten heute die programmatische „Option für die Armen“ entspricht. Diese Option hat der brasilianische Erzbischof Dom Hélder Câmara (1909–1999) Ende der siebziger Jahre auf folgende narrative Weise erklärt:

„Wenn man unseren Kontinent betrachtet, wo mehr als zwei Drittel der Menschen infolge von Ungerechtigkeiten in untermenschlichen Verhältnissen leben; und wenn man sieht, dass sich die gleiche Situation auf Weltebene wiederholt; wie kann man dann nicht auf den Gedanken kommen, an der Befreiung dieser Menschen mitarbeiten zu müssen? – Genauso wie der Vater, der Schöpfer, uns als Mit-Schöpfer will, so will der Sohn, der Erlöser, uns als Mit-Erlöser. Es ist also an uns, die vom Sohn begonnene Befreiung fortzusetzen: die Befreiung von der Sünde und ihren Folgen, die Befreiung vom Egoismus und seinen Folgen. Das ist für uns die Theologie der Befreiung [...]“⁹⁷

Die Befreiungstheologie beruht also auf einer theologischen Bekehrung. Diese besteht darin, das Elend der Armen nicht nur mit den eigenen Sinnen wahrzunehmen, sondern sich davon zutiefst *betreffen* zu lassen, die Armen *mit den Augen Gottes* zu sehen und dem Evangelium gemäß *befreiend* zu handeln. Câmaras Gedanke, dass der Mensch dann am göttlichen Schöpfungs- und Erlösungswerk teilnimmt, lässt sich auf das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) zurückführen⁹⁸, wie überhaupt die entscheidenden Anregungen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie von den theologischen und pastoralen Anregungen des Konzils ausgingen. Auch wenn dieser Theologie zweifellos das Verdienst zukommt, der gesamtkirchlichen Rezeption der „Option für die Armen“ den Weg bereitet zu haben, „hat sie ihrerseits nur – kontextuell – den vom Konzil initiierten Prozess einer wachsenden Hochschätzung der Armen fortgeführt“⁹⁹. Bereits kurz vor dem Konzil hatte Papst Johannes XXIII. im Blick auf die unterentwickelten Länder von der „Kirche aller, vornehmlich der Kirche der Armen“ gesprochen und damit ein Thema angeschlagen, das vom Konzil aufgegriffen, vom lateinamerikanischen Episkopat in Medellín (1968) und in Puebla (1979) verdeutlicht und von mehreren Päpsten bestätigt wurde.¹⁰⁰

Laut dem uruguayischen Jesuiten Juan Luis Segundo (1925–1996) hat sich die Theologie der Befreiung schon vor dem II. Vatikanum abgezeichnet. Entgegen einer weit verbreiteten Ansicht hob sie nicht erst mit dem Erscheinen des bekannten Buches *Teología de la liberación* (Theologie der Befreiung) des peruanischen Priesters und späteren Dominikaners Gustavo Gutiérrez (1928–2024) im Jahr 1971 an. Vielmehr war ihr wahrer Beginn „das Werk einer Anzahl lateinamerikanischer Theologen vor der ersten Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) und sogar mehrere Jahre vor der Konstitution von *Gau-*

96 Ebd. 23.

97 Zit. nach Sievernich 31f.

98 GS 34 u. 67.

99 Sievernich 33.

100 Ebd.

dium et Spes (1965), die in der Folge weithin als offizielle Basis für die wichtigsten Ideen dieser Befreiungstheologie diente¹⁰¹.

Wie Segundo schildert, fand eine erste Welle theologischer Bekehrungen statt, als man an den Universitäten anfang, dem christlichen Glauben neu zu begegnen. Es handelte sich insofern um „eine Art Bekehrung“, als die Studenten anfangen, „die sozialen Konsequenzen des Glaubens“ deutlicher zu sehen und die herrschende Ideologie zu hinterfragen.¹⁰² Der ideologische Argwohn half herauszufinden, „wie ein Theologe vorgehen musste, um die antichristlichen Elemente in einer sogenannten christlichen Gesellschaft zu demaskieren“¹⁰³. Die Ideologiekritik beschränkte sich jedoch nicht auf die unterdrückten Verhältnisse in der Gesellschaft. Sie bezog sich auch auf die Kirche selbst, genauer gesagt, ihre Frömmigkeit und ihre Theologie. Auch sie sollten von allem Ideologischen befreit werden, beispielsweise dem „Dolorismus“, dem zufolge alles Unrecht zu erleiden ist, oder dem „Fatalismus“, dem zufolge alles Unrecht gottergeben hinzunehmen ist.¹⁰⁴ In der Christologie galt es, von einer Fixierung auf das Leiden Jesu wegzukommen, denn „ein Jesus, der nur leidet, befreit nicht“, wie der brasilianische Franziskaner Leonardo Boff (geb. 1938) sagte. „Er erzeugt den Kult des Leidens und des Fatalismus“, statt den Menschen umfassend zu befreien. „Man muss das Kreuz an seinen wahren Platz setzen im Geist dieser Leute aus dem Volk.“¹⁰⁵

Neben diesem Typ von Befreiungstheologie als *Kritik der herrschenden Ideologie* entwickelte sich seit Beginn der 70er Jahre noch ein weiterer Typ von Befreiungstheologie in Lateinamerika, weshalb Segundo von mindestens zwei *Theologien dieser Art* spricht.¹⁰⁶ Die zweite Befreiungstheologie lässt sich als eine Theologie *in der Schule der Armen* charakterisieren. Während die Intellektuellen und Theologen der ersten Befreiungstheologie meinten, für das einfache Volk, das sie für unfähig hielten, sein wahres Wohl zu erkennen, denken und sprechen zu sollen, bekehrten sie sich in der neuen Theologie zu einer *echten Wertschätzung des Volkes* als eines eigenen theologischen Akteurs. Für viele von ihnen „bedeutete diese Bekehrung eine Art Verzicht auf sich selbst. Statt zu lehren, mussten sie lernen.“¹⁰⁷ Wollten sie ihre eigentliche Rolle als Theologen gegenüber dem Volk spielen, „mussten sie verstehen lernen, wie die Unterdrückten ihren Glauben lebten“¹⁰⁸. Der Argentinier Enrique Dussel (1934–2023) schuf dafür die Formel „in der Schule der Armen“, während Leonardo Boff den Begriff einer Kirche prägte, *die aus den Armen geboren ist*, und Gutiérrez „von der historischen Macht der Armen“ redete. Die Theologen begannen, sich von den Armen evangelisieren zu lassen und sie, mit Yves Congar gesprochen, als „eine Art Sakrament der Gottesbegegnung“ zu begreifen.¹⁰⁹ Aus der Bekehrung zu den Armen wurde mehr und mehr eine Bekehrung *durch die Armen*.

101 Ebd. 104.

102 Ebd.

103 Ebd. 105.

104 Ebd. 107.

105 Zit. nach Sievernich 106.

106 Sievernich 103.

107 Ebd. 110.

108 Ebd. 111.

109 Ebd. 33.

Einige Befreiungstheologen von der ersten Bewegung öffneten sich für die zweite oder wechselten ganz von der ersten zur zweiten. So verrät Leonardo Boff mit seinen Worten, als Theologe „das Kreuz an seinen rechten Platz im Geiste des Volkes stellen“ zu müssen¹¹⁰, seine das einfache Volk und dessen Frömmigkeit nicht ausnehmende *ideologiekritische Haltung* des ersten Typs von Befreiungstheologie, während er sich gleichzeitig für die *Evangelisierung der Theologen* durch das Volk und damit für den zweiten Typ ausspricht:

„In einer Kirche, die für das Volk, die Armen und ihre Befreiung gestimmt hat, geschieht das *Hauptstudium der Theologie* im Kontakt mit der Basis. Wer evangelisiert denn den Theologen? Die Gläubigen, die ihren Glauben bezeugen, und zwar mit ihrer Fähigkeit, Gott in alle ihre Kämpfe einzubeziehen, mit ihrem Widerstand gegen die Unterdrückung, unter der sie gewöhnlich zu leiden haben.“¹¹¹

Zwischen der kritischen Haltung der ersten und der unkritischen Haltung der zweiten Befreiungstheologie bezüglich des einfachen Volkes bestand eine *Spannung*, von der Segundo überzeugt war, dass sie sich nicht lösen lässt, so dass man sich für die eine oder die andere zu entscheiden hätte. Hier wäre gegenüber Segundo einzuwenden, dass zumindest theoretisch eine Befreiungstheologie denkbar ist, die die Stärken beider Befreiungstheologien in sich vereint. In einer solchen Theologie würden sich die Theologen mit den Armen *solidarisieren*, ohne zu meinen, sich mit dem einfachen Volk in jeder Hinsicht *identifizieren* und daher jeden Glaubensinhalt der Volksfrömmigkeit übernehmen zu müssen.

Auch der in El Salvador lebende spanische Jesuit Jon Sobrino (geb. 1938) hielt zunächst in den siebziger Jahren das *Problem der Ideologie* für zentral, weshalb er den Sozialwissenschaften eine ähnliche Rolle zusprach, wie sie früher der Philosophie gegenüber der Theologie zukam. Später machte er jedoch in den Armen selbst eine *theologische Erkenntnisquelle* aus und ging damit zum zweiten Typ der Befreiungstheologie über. 1981 schrieb er: „So entdeckt die Kirche der Armen den historischen Punkt der Bekehrung, den *Platz des Anderen und die Kraft, der Andere zu werden*. Am wichtigsten [...] ist, dass sich dieses tatsächlich weithin ereignet.“¹¹²

Sobrino begrüßt in diesem Abschnitt die Tatsache, dass die Bekehrung zu den Armen schon voll im Gange ist, und verweist mit seiner Formulierung, in der Kirche „der Andere zu werden“, auf die *Philosophie*.¹¹³ In der zweiten Bewegung der Befreiungstheologie diente die Philosophie bis zu einem gewissen Punkt wieder wie ehemals als rationale Basis für die Theologie und nahm den Platz ein, den die erste Bewegung der Befreiungstheologie den Sozialwissenschaften zugeteilt hatte, um sich von der Ideologie zu lösen. So kann man gemäß Segundo zum Beispiel „den tiefen Einfluss des Philosophen Emmanuel Lévinas auf Enrique Dussel und auch auf Juan Carlos Scannone“ feststellen, „zwei bekannte Theologen der zweiten Bewegung“¹¹⁴. In der Befreiungstheologie ging es philo-

110 Ebd. 106.

111 Zit. nach Sievernich 111.

112 Zit. nach Sievernich 111.

113 Bd. 2, Kap. 1.1.5.2.

114 Sievernich 117.

sophisch ausgedrückt darum, sich vom armen Anderen in seinem Elend herausfordern und in Anspruch nehmen zu lassen, und theologisch darum, „aus dem Geist spiritueller Armut vor Gott in solidarischer Armut mit den Armen den Kampf gegen die materielle Armut aufzunehmen“¹¹⁵.

In seiner *Theologie der Befreiung* bettet Gutiérrez die Bekehrung zu den Armen in den Rahmen der *Bekehrung zum Nächsten* ein.¹¹⁶ Ihm zufolge ist im Alten Testament mit dem Nächsten noch im Wesentlichen „ein Mitglied der Gemeinschaft des israelitischen Volkes“ gemeint.¹¹⁷ „Dagegen bringt die Menschwerdung des Wortes einen realen Umschwung in das Verhältnis zwischen Gott und dem Nächsten. Die Beziehung zwischen beiden wird vertieft und ins Universale erweitert.“¹¹⁸ Das berühmte *Gleichnis vom Weltgericht* bietet den besten Beleg für diesen doppelten Prozess, denn es macht, wie kaum ein anderer Text, deutlich, dass Gott nicht am Nächsten, besonders am Ärmsten *vorbei* geliebt werden kann und dass dementsprechend alle Menschen nach ihrer Liebe zu den *Geringsten* beurteilt werden.¹¹⁹ Im Einzelnen stellt Gutiérrez am Gleichnis drei Punkte heraus:

- „1. die Betonung von *Gemeinschaft* und *Brüderlichkeit* als dem letzten Sinn der menschlichen Existenz, 2. den Nachdruck auf der *Liebe*, die sich in konkreten Hilfsmaßnahmen manifestiert und dem ‚Tun‘ den Vorrang einräumt gegenüber dem bloßen ‚Wissen‘, und 3. die *menschliche Vermittlung*, derer es bedarf, um zum Herrn zu gelangen“¹²⁰.

Die Parabel besagt, dass der Mensch zur ganzheitlichen Gemeinschaft mit Gott und zur umfassenden Geschwisterlichkeit mit den Mitmenschen gerufen ist. Christus ist gekommen, um die Identität zwischen Liebe und Gott zu offenbaren. „Erlösung besteht somit darin, die Fülle der Liebe zu erlangen, d. h. in den Liebesfluss hineingenommen zu werden, der die trinitarischen Personen miteinander eint.“¹²¹ Diese Liebe, zu der der Mensch berufen ist, vollzieht sich jedoch nur, wie das Gleichnis hervorkehrt, in *konkreten Initiativen*: Hungrige und Durstige speisen, Fremde aufnehmen, Nackte bekleiden, Kranke und Gefangene besuchen. Die wahre Gotteserkenntnis ist „praktizierte Gerechtigkeit“¹²². Wer weiß, dass Gott gerecht ist, erkennt nach dem Verfasser des ersten Johannesbriefes auch, „dass jeder, der die Gerechtigkeit tut, von Gott stammt“¹²³. Die menschliche Gottesliebe besteht daher nicht „neben oder jenseits von anderen menschlichen Liebesbindungen“¹²⁴. Um echt zu sein und nicht in der Luft zu schweben, muss sie durch eine *reale Annäherung* an die Menschen vermittelt sein. So nähert sich der barmherzige Samariter im Gleichnis dem schwer Verletzten am Rande der Straße „nicht aus kühlem

115 Ebd. 33f.

116 Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, 179–190.

117 Ebd. 181.

118 Ebd.

119 Mt 25,31–46; / Vers 25,45.

120 Gutiérrez 183 (H. d. V.).

121 Ebd., siehe dazu Bd. 2, Kap. 3.3.8.

122 Ebd. 184.

123 1 Joh 2,29.

124 Gutiérrez 184f.

religiösem Pflichtbewusstsein“, sondern weil sich ihm „das Innerste umdrehte“¹²⁵ und „weil seine Liebe zu diesem Menschen Fleisch wird in ihm“¹²⁶. Umgekehrt nimmt die Liebe Gottes zu den Menschen „in menschlicher Liebe, in der Liebe von Mann und Frau, von Kindern und Freunden, Gestalt an und führt sie zur Vollendung“¹²⁷.

Für Gutiérrez ist die Liebe zu Gott nicht nur untrennbar mit der Liebe zum Nächsten verbunden, sondern kann nicht anders, „als sich in der Liebe zum Nächsten ausdrücken. Mehr noch: Gott wird im Nächsten geliebt.“¹²⁸ Das geht im Umkehrschluss aus dem ersten Johannesbrief hervor: Wenn gilt, dass einer, der seinen Bruder (den er sieht) nicht liebt, Gott (den er nicht sieht) nicht lieben kann¹²⁹, heißt das eben auch, dass jeder, der seinen Bruder liebt, Gott selbst liebt. „Liebe zum Bruder, d. h. zu jedem Menschen, ist eine notwendige und unaufgebbare Vermittlung für die Liebe zu Gott, ja ist Liebe zu Gott selbst.“¹³⁰ Der Menschensohn, der im Gleichnis vom Weltgericht in seiner göttlichen Herrlichkeit mit allen Engeln kommt, sagt denn auch als königlicher, göttlicher Richter und damit als Gott zu denen zu seiner Rechten: „Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“¹³¹ Daher begegnen wir wirklich Gott „in unseren Kontakten mit den Menschen, besonders aber mit den Ärmsten und denen, die von anderen Menschen ausgebeutet und an den Rand der Gesellschaft gedrängt werden. Eine Liebesinitiative zu ihren Gunsten ist eine Tat Gott gegenüber.“¹³² Jeder, der sich wirklich auf den Nächsten, besonders den Armen einlässt, kann das „große Los“ der Begegnung mit Gott ziehen, „der im Innersten eines jeden Menschen steckt“.¹³³ Der Nächste muss jedoch *um seiner selbst willen*, nicht um der Liebe Gottes willen geliebt werden. „Nur so gibt es echte Begegnung mit Gott.“¹³⁴

Bei all dem darf, wie Gutiérrez warnt, die Liebe zum Nächsten nicht „individualistisch“, das heißt „nur im Sinn des jeweiligen Individuums“ missverstanden werden.¹³⁵

„Denn der Mensch muss im Gewebe seiner sozialen Beziehungen und in den Koordinaten von Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Rasse gesehen werden. Der Nächste ist somit auch die ausgebeutete soziale Klasse, das unterdrückte Volk und die an den Rand der Gesellschaft gedrängte Klasse. [...] Liebe ist einem Ausspruch Pius' XII. zufolge ‚politische Liebe‘. Tatsächlich nimmt zu essen oder zu trinken geben heute die Gestalt einer politischen Initiative an und bedeutet Veränderung einer Gesellschaft, deren Struktur grundsätzlich einige wenige bevorzugt, die sich den Mehrwert aus der Arbeit der anderen aneignen. Dabei muss diese Umstrukturierung an den Wurzeln des Missstan-

125 Lk 10,33.

126 Gutiérrez 185.

127 Ebd.

128 Ebd. 186; vgl. Bd. 2, Kap. 1.3.3.6.

129 1 Joh 4,20.

130 Gutiérrez 187.

131 Mt 25,40.

132 Gutiérrez 188.

133 Ebd.; siehe dazu Bd. 2, Kap. 1.3.3.4.

134 Ebd. 189.

135 Ebd.

des ansetzen und die Gesellschaft radikal von ihrem Fundament her umgestalten, d. h. vom Privateigentum an Produktionsmitteln her.“¹³⁶

Individuelle Fürsorge reicht bei der Nächstenliebe nicht aus. Die Ungerechtigkeit muss *strukturell* überwunden werden.¹³⁷

Nach Gutiérrez begegnen wir Jesus Christus, dem Herrn, also hauptsächlich dann, wenn wir uns für Menschen öffnen, „denen Unterdrückung, Ausbeutung und Entfremdung ihr menschliches Gesicht entstellt haben“¹³⁸, die deshalb „keine schöne und edle Gestalt“ mehr haben, sodass wir sie anschauen wollen, die „verachtet und von den Menschen gemieden“ werden, die mit Schmerz und Leid, Krankheit und Elend vertraut sind.¹³⁹

„Als Randexistenzen der Gesellschaft haben sie eine wirkliche Kultur geschaffen, in deren Werte man einsteigen muss, wenn man sie als Menschen erreichen will. Durch sie kommt das Heil der Menschheit; denn sie sind Träger des Sinns der Geschichte und ‚Erben des Reiches‘ (Jak 2,5). Unsere Haltung ihnen gegenüber oder – besser – unser Engagement für sie entscheidet darüber, ob sich unsere Existenz in Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters befindet. Das ist der Inhalt der Offenbarung, die Christus uns gibt, indem er sich mit den Armen des Matthäus-Textes identifiziert.“¹⁴⁰

Wie sich diesen Ausführungen von Gutiérrez, der die Befreiungstheologie mitbegründet und mit seinem Bestseller zum Begriff gemacht hat, entnehmen lässt, macht die Christusbegegnung im Nächsten „das spirituelle Herzstück“ dieser Theologie und die Option für die Armen den „Kern befreiungstheologischen Denkens“ aus.¹⁴¹ Allerdings macht Gutiérrez am Ende seines Hauptwerkes auch deutlich, dass „wir im Grunde nie zu einer echten Theologie der Befreiung kommen, wenn die Unterdrückten nicht selbst frei ihre Stimme erheben und sich unmittelbar und in schöpferischer Weise in Gesellschaft und Kirche äußern können. Sie selbst haben ‚Rechenschaft zu geben von der Hoffnung‘, die in ihnen ist, und ihre Befreiung aus eigener Kraft zu erwirken.“¹⁴²

Die vorrangige Option für die Armen stellt für Leonardo Boff eine „kopernikanische Revolution“ der Kirche dar, die auch deshalb „nicht als Sonderlehre einiger Theologen abgeschwächt oder gar abgetan werden kann, weil sie lehramtlichen Rang besitzt und im konziliaren Erneuerungsprozess wurzelt“.¹⁴³

136 Ebd.

137 Bd. 2, Kap. 1.3.1.5.

138 Gutiérrez 190.

139 Jes 53,2f.

140 Gutiérrez 190.

141 Sievernich 10; 22.

142 Gutiérrez 287.

143 Sievernich 32.

Literatur

Gustavo Gutiérrez: *Theologie der Befreiung*, 1973.

Michael Sievernich (Hg.): *Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch*, 1988.

2.3.1.2 Die weitere Entwicklung der Befreiungstheologie

Auf die weitere Entwicklung der lateinamerikanischen Befreiungstheologie blickt Josef Estermann in seinem 2025 erschienenen Buch *Herrschaft und Befreiung. Fünfzig Jahre Befreiungstheologie – eine Bestandsaufnahme* zurück. Darin hält er vier Generationen von Theologen und Theologinnen auseinander. Die bisher geschilderten Anfänge gehören ihm zufolge zur Generation der *klassischen Befreiungstheologie* (1968–1985) in Lateinamerika. „Sie entwickelte sich im Kontext wachsender struktureller Armut, brutaler Militärdiktaturen, der vielen Strukturanpassungen von Weltbank und Währungsfonds sowie einer immer größer werdenden Kluft zwischen einer reichen Oberschicht und der großen Mehrheit von Armen und Mittellosen.“¹⁴⁴ Theologisch und methodisch ging es ihr um den grundsätzlichen Primat der Praxis und der konkreten sozio-politischen Erfahrung, die hermeneutische Bedeutung von „Befreiung“ statt Erlösung, eine konsequente Volk-Gottes-Theologie (im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil), den methodischen Dreischritt von Sehen – Urteilen – Handeln und die vorrangige Option für die Armen. Prägnant und zugleich ausführlich entfaltet sind diese Themen im 1990 erschienenen zweibändigen Standardwerk *Mysterium Liberationis* – „gleichsam einem Kompendium der klassischen lateinamerikanischen Befreiungstheologie“¹⁴⁵. Vor allem von afrikanischen und asiatischen Theologen, die sich durch das selbstbewusste Auftreten ihrer lateinamerikanischen Kollegen marginalisiert und unverstanden fühlten, wurde dieser Theologie „Ökonomismus“ vorgeworfen, also der Vorwurf gemacht, der *wirtschaftlichen* Armut bei der Analyse von Staat und Gesellschaft alleinigen oder zu großen Stellenwert beigemessen zu haben.

In der Generation der *feministischen und geographischen Ausdifferenzierung* (1976–1995) machte sich das „Hereinbrechen“ der Frauen in die Theologie Lateinamerikas bemerkbar. Die androzentrische (männerzentrierte) Weise, Theologie zu treiben, wurde radikal infrage gestellt.

„Zu Beginn waren es vor allem weibliche Ordensangehörige wie Ivone Gebara oder María Pilar Aquino, die sich als Befreiungstheologinnen hervortaten, aber schon früher als bei den Männern meldeten sich auch engagierte Laiinnen zu Wort, wie das Beispiel von María Clara Lucchetti Binghamer zeigt [...]. In der Folge fächerte sich die lateinamerikanische feministische Theologie weiter auf und brachte je nach Kontext eine Schwarze Theologie Süd- und Zentralamerikas (*Teología Negra*), eine *Womanist*-Theologie oder

¹⁴⁴ Estermann 39.

¹⁴⁵ Ebd. 40.

Mujerista-Theologie der *Latinas* in den USA oder eine indigene feministische Theologie hervor.“¹⁴⁶

Nahezu gleichzeitig mit der feministischen „Diversifizierung“ (Verbreiterung, Ausweitung) erfolgte auch eine „Globalisierung“ oder „Interkontinentalisierung“ der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Diese bedeutete „nicht nur deren Kontextualisierung in Afrika, Asien, Ozeanien und Europa, sondern auch eine Bereicherung der lateinamerikanischen klassischen Variante und die Auseinandersetzung mit anderen theologischen Aufbrüchen“¹⁴⁷. Im Zuge der geographischen Ausweitung entstand beispielsweise die *Black Theology* in Südafrika, die *Dalit*-Theologie in Indien, die *Theology of Struggle* auf den Philippinen und die *Minjung*-Theologie in Südkorea.

Die Generation der *ökospirituellen*, *ökofeministischen*, *queer-theologischen*, *afroamerikanischen* und *indigenen Befreiungstheologie* (seit 1992) trat mit der sogenannten „kulturellen Wende“ in Erscheinung.

„Im Gleichschritt mit der ‚inkulturierten lateinamerikanischen Philosophie‘ (Juan Carlos Scannone, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig) begann sich die Befreiungstheologie in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre auf die kulturellen und ethnischen Bedingungen von Unterdrückung und Marginalisierung, aber auch der Evangelisierung und Befreiung selbst zu besinnen. Die Armen gehören nicht nur einer (gesellschaftlichen und ökonomischen) Klasse an und werden vom internationalen Kapital ausgebeutet, sondern haben auch eine Hautfarbe, ein Geschlecht und eine ganz bestimmte Kultur und Religiosität.“¹⁴⁸

In der Folge wurden seit den 1990er Jahren die „Indigenisierung“ und „Afroamerikanisierung“ immer intensiver und radikaler. In Lateinamerika bildete sich eine *Teología India* (indigene Theologie) heraus und wuchs die Sensibilisierung für „anatopische“ (kulturfremde), hier konkret europäische Elemente in der Befreiungstheologie. Fast gleichzeitig entstand, wie oben beim Feminismus bereits erwähnt, eine afroamerikanische *Teología Negra* für die afroamerikanische Minderheit in Lateinamerika – als Pendant zur US-amerikanischen *Black Theology*.

„Nach dem Lehr- und Redeverbot, das die Glaubenskongregation Leonardo Boff 1981 auferlegt und 1991 wiederholt hatte, nahm dieser Abstand von seiner theologischen Kirchenkritik und ließ sich 1992 in den Laienstand versetzen. Für die Befreiungstheologie hatte dies indirekt zur Folge, dass der ökospirituelle Aspekt immer bedeutsamer werden sollte. Angestoßen durch die Publikationen von Boff zu diesem Thema entwickelte sich in Lateinamerika eine eigentliche ökospirituelle und kosmospirituelle Befreiungstheologie (Marcelo Barros, Simón Pedro Arnold, Diego Irrarázaval), die sich immer stärker mit der ökofeministischen Bewegung verband.“¹⁴⁹

¹⁴⁶ Ebd. 43.

¹⁴⁷ Ebd. 44.

¹⁴⁸ Ebd. 45.

¹⁴⁹ Ebd. 46f.

Schließlich entwickelte sich im Zuge der Diversifizierung der klassischen Befreiungstheologie auch eine *Queer*-Theologie, für die etwa die argentinische feministische Theologin Marcella Althaus-Reid oder der brasilianische Theologe André Muszkopf steht.

Die Generation der *dekolonialen, interreligiösen, transmodernen und globalisierungskritischen Befreiungstheologie* (seit 2005) verdankt sich dem gewachsenen Bewusstsein, „dass nicht nur Asien und Afrika, sondern auch Lateinamerika ein multireligiöser Kontinent ist. Ansätze eines interreligiösen Dialogs und einer pluralistischen Religionstheologie im Rahmen der Befreiungstheologie sind nicht mehr zu übersehen (Paul Knitter, María José Vigil, Diego Irrarázaval).“¹⁵⁰ Dabei geht es insbesondere um einen konstruktiven und kritischen Dialog zwischen den autochthonen (einheimischen) Religionen Lateinamerikas und den unterschiedlichen christlichen Traditionen, die im Windschatten der *Conquista* und des Neokolonialismus (das heißt der neuen Beherrschung von Ländern des globalen Südens durch Staaten und Konzerne der Industrienationen) den Kontinent als Raum fremder Religionen evangelisiert haben.

„Die größte Herausforderung erwächst der lateinamerikanischen Theologie heute vonseiten der verschiedenen Strategien der Globalisierung der Wirtschaft, der Massenmedien und der Kultur. Sie muss neuen Formen des Ausschlusses, der Ausgrenzung und der Unterdrückung begegnen, die sich aus der weltweiten Arbeitsteilung, Mobilität und Kapitalverschiebung ergeben. Dazu gehört auch die Reflexion zu ökologischen Fragen, die allerdings im Kontext Lateinamerikas eng mit den Fragen von Armut, Patriarchat und Rassismus gekoppelt sind.“¹⁵¹

Schließlich gehören zur vierten und jüngsten Generation der Befreiungstheologie auch die Ansätze einer „dekolonialen Theologie“. Wie der klassischen Befreiungstheologie geht es dieser Theologie der Entkolonialisierung „um ein theologisches Nachdenken über Strukturen von Unterdrückung, Ausgrenzung und Armut“, wobei die dekoloniale Theologie „Fragen der epistemischen Gewalt, kolonial bestimmter Universalismen und Essenzialismen, kultureller Zentrismen wie Euro- und Okzidentozentrismus, sowie neuer Formen von Hybridität [Mischformen vorher getrennter Systeme]“ in den Fokus nimmt.¹⁵² Weil es nicht nur wirtschaftlich bedingte, sondern auch geschlechtlich, ethnisch, religiös und kulturell bedingte Unterdrückung und Ausbeutung gibt, hat sich die klassische Befreiungstheologie im Laufe von fünf Jahrzehnten immer mehr verbreitet und verbreitert, ohne dabei ihr ursprüngliches Anliegen aufzugeben, Arme bei ihrem Bemühen um Befreiung theologisch zu unterstützen.¹⁵³

150 Ebd. 47.

151 Ebd. 48.

152 Ebd. 49.

153 Am Ende dieses Kapitels zur Befreiungstheologie sei noch auf das *Institut für Theologie und Politik* (ITP) in Münster hingewiesen, das seit 2024 an einer Rekonstruktion der Befreiungstheologie und Politischen Theologie mit der Fragestellung arbeitet, ob und inwiefern die Theologie etwas zu den drängenden Fragen der Zeit beizutragen hat.

Literatur

Ignacio Ellacuría/Jon Sobrino (Hg.): *Mysterium Liberationis*, 2 Bände, (deutsch) 1995.
 Josef Estermann: *Herrschaft und Befreiung. Fünfzig Jahre Befreiungstheologie – eine Bestandsaufnahme*, 2025.

2.3.2 Die Option in der feministischen Theologie

In diesem Kapitel sollen zunächst einige Grundzüge der feministischen Theologie skizziert werden (Kap. 2.3.2.1), bevor traditionelle Argumente gegen die Weihe von Frauen entkräftet (Kap. 2.3.2.2) und anhand der Weltsynode Argumente für sie vorgetragen werden (Kap. 2.3.2.3).

2.3.2.1 Anliegen und Themen feministischer Theologinnen

Die feministische Theologie stellt einen Teil oder eine Variante der Befreiungstheologie dar, insofern sie „Glaubens- und Lebenserfahrungen von *Unterdrückung*, *Verschwiegenwerden* und *Marginalisierung*, aber auch von *Befreiung* und *gelungener Menschwerdung*“, die Frauen gemacht haben, sichtbar machen und „theologisch zur Geltung“ bringen will.¹⁵⁴ Wie bei der lateinamerikanischen Befreiungstheologie lässt sich ihr Beginn in die frühen sechziger Jahre zurückverfolgen, als nämlich die US-amerikanische Theologin Valerie Saiving Goldstein (1921–1992) mit ihrem Artikel *The Human Situation: A Feminine View* (1962) „in der christlichen Theologie so etwas wie eine revolutionäre Entwicklung einläutete“¹⁵⁵. In ihrem Essay macht Saiving darauf aufmerksam, dass die Konzentration auf den *Stolz*, die für die traditionelle christliche Deutung der *Sünde* charakteristisch ist, die *männliche* Erfahrung in einer Weise widerspiegelt, die der Erfahrung der meisten, wenn nicht aller *Frauen* unangemessen ist. Denn diese neigen laut Saiving viel eher dazu, sich abzulenken und zu zerstreuen sowie weniger zentriert und fokussiert zu sein, in ihrer Selbstdefinition von anderen abzuhängen und ihr eigenes Selbst nicht voll zu entwickeln oder sogar zu negieren. Somit ist die weibliche Schwäche im Grunde *das genaue Gegenteil* der männlichen. Während Männer tendenziell ihr eigenes Selbst überbewerten und stolz oder überheblich sind, haben Frauen die Neigung, es zu wenig zu entfalten und sich minderwertig vorzukommen. Die christliche Auffassung, Erlösung sei das Ergebnis von *Selbstlosigkeit*, schreibt den Frauen jedoch vor, selbstlos zu sein. Daher sollte das, was „Sünde“ ist, neu bestimmt werden, und zwar so, dass darin auch die weibliche Erfahrung angemessen berücksichtigt ist. Statt Frauen zur Selbstlosigkeit anzuhalten und auf diese Weise zu entmutigen, sollte man sie ermutigen, ein individuelles *Selbst* aufzubauen

154 Strahm 2012, 2 (H. d. V.). Von Erfahrungen von Frauen auszugehen und diesen Erfahrungen verpflichtet zu bleiben, ist nach wie vor der Anspruch des *Wörterbuchs der Feministischen Theologie*, das Elisabeth Gössmann, Helga Kuhlmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Ina Praetorius, Luise Schottruff, Helen Schüngel-Straumann, Doris Strahm und Agnes Wuckelt im Jahr 2002 in zweiter, vollständig überarbeiteter und grundlegend erweiterter Auflage herausgegeben haben.

155 Ebd. 1.

und sich als *Individuum* zu behaupten. Da Frauen in einer Gesellschaft, in der sie in allen Belangen gegenüber den Männern benachteiligt sind, aufgrund ihrer Geschlechtsrolle *andere Erfahrungen* machen, müssen diese nicht nur im Bereich der Sünde, sondern auch in allen anderen Bereichen im Sinne Saivings *Eingang in die Theologie* finden. „Sonst bleibe die Theologie, das Nachdenken über Gott, weiterhin auf die eine Hälfte des menschlichen Geschlechts beschränkt und damit unvollständig und verzerrt.“¹⁵⁶

Mit der Forderung, die Erfahrung von Frauen in der Theologie ernst zu nehmen, war die Bewegung christlicher Frauen geboren, die unter der Bezeichnung „feministische Theologie“ inzwischen weltweit verbreitet ist und sich, wie der Name sagt, historisch dem westlichen *Feminismus* verdankt. Zu ihrem Erstarken haben Ende der 1960er und in den 1970er Jahren auch die nachkonziliare Laienbewegung und die ökumenische Bewegung beigetragen. Für viele christliche Frauen ist feministische Theologie dann in den 1980er und 1990er Jahren zu einer „religiösen Quelle ihres Aufbruchs zu einem selbstbestimmten Frausein und einer befreienden Theologie geworden“¹⁵⁷.

Auch wenn in den letzten Jahrzehnten bezüglich der formalen Gleichstellung der Geschlechter besonders in westlichen Gesellschaften und in den Kirchen, zumindest in den evangelischen, vieles erreicht worden ist, ist man von der Gleichberechtigung noch weit entfernt. Frauen verdienen immer noch deutlich weniger als Männer.

„Sie sind in Führungspositionen – auch in kirchlichen – nur marginal vertreten und leisten auch als Berufstätige wesentlich mehr Familienarbeit als Männer. Und was die Rollenbilder und Geschlechterkonzepte in den Köpfen und Herzen vieler Menschen betrifft, so sind diese noch immer erschreckend traditionell. Auch die Kirchen haben in ihrer theologischen Verkündigung und liturgischen Praxis noch kaum eine geschlechtersensible und geschlechtergerechte Theologie umgesetzt.“¹⁵⁸

Darum ist die feministische Theologie, wie Doris Strahm richtig bilanziert, nach wie vor aktuell.

Zu den ursprünglichen Anliegen feministischer Theologinnen gehört es zum einen, die gesamte christliche Theologie mit ihren Lehren von Gott und von Jesus Christus, von Sünde und Erlösung aus der Sicht ihrer Erfahrungen als Frauen neu zu deuten.

„Zum anderen untersuchen feministische Theologinnen kritisch die Folgen, die eine einseitig von Männern formulierte Theologie für die kirchliche und gesellschaftliche Situation von Frauen und Männern und für ihr Selbstbild hatte. Denn die von Männern formulierte Theologie hat nicht nur jahrhundertlang die Erfahrungen von Frauen übergangen. Sie hat auch festgelegt, was das Wesen des Mannes und das Wesen der Frau ist, welche Aufgaben und Rechte dem Mann und welche der Frau zukommen oder nicht. Dabei hat sie den Mann als Norm des Menschseins verstanden und die Frau als zweitrangig und dem Mann untergeordnet definiert.“¹⁵⁹

156 Ebd. (siehe Saiving Goldstein 152–173).

157 Strahm 1.

158 Ebd.

159 Ebd. 2.

Die Überordnung der Männer und die Unterordnung der Frauen wurde aus der Bibel abgeleitet und als von Gott gewollte Schöpfungsordnung religiös legitimiert. Eine besondere Rolle spielte dabei die als historischer Bericht missverstandene Geschichte von Adam und Eva und ihrem Sündenfall in Genesis 2 und 3.¹⁶⁰ Sie hat in der Theologie des Paulus krassen Niederschlag gefunden, wenn dieser im ersten Brief an Timotheus schreibt:

„Dass eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, dass sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und übertrat das Gebot. Sie wird aber dadurch gerettet werden, dass sie Kinder zur Welt bringt, wenn diese in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führen.“¹⁶¹

Die Frau hat sich dem Mann unterzuordnen, weil er als erstes von Gott geschaffen wurde und sie als erstes gesündigt hat. Deshalb ist er auch „Abbild und Abglanz Gottes“, während sie nur „Abglanz des Mannes“ ist.¹⁶² An solch einer fehlgeleiteten Theologie zeigt sich noch einmal, wie wichtig es auch im Sinn feministischer Theologie ist, die traditionelle Ur- und Erbsündenlehre mit all ihren fatalen Folgen zu revidieren.¹⁶³

Die patriarchale Geschlechterordnung prägt bis in die Gegenwart hinein das Geschlechterverhältnis in christlichen Kirchen. Sie hat viele Frauen daran gehindert und hindert sie immer noch daran, sich als vollwertige Menschen und als Ebenbild Gottes zu begreifen.

„Gegen eine solche frauenunterdrückende Tradition setzt sich feministische Theologie zur Wehr. Sie ist eine Theologie von feministisch orientierten Frauen, die das Patriarchat in Gesellschaft und Kirche erkennen, es kritisieren und überwinden wollen. Sie ist eine fundamentale Theologiekritik, die dem Zusammenhang von christlicher Theologie und Frauenunterdrückung nachgeht. Gleichzeitig sucht sie in der biblischen und christlichen Glaubenstradition nach dem verschütteten Erbe von Frauen und den emanzipatorischen, befreienden Impulsen der christlichen Religion, um eine geschlechtergerechte und frauenbefreiende Theologie zu entwickeln, die die Subjektwerdung der stumm gemachten Frauen und die Wiedergewinnung ihrer Würde als Ebenbild Gottes befördern will.“¹⁶⁴

Feministische Theologie ist also, so lässt sich mit Strahm zusammenfassen, nicht einfach eine Theologie der Frau, sondern eine frauenbefreiende Theologie, in deren Zentrum die Erfahrungen von Frauen stehen. Ihr Ziel besteht darin, traditionelle Weiblichkeitskonzepte und Rollenzuschreibungen als kulturelle und theologische Konstrukte zu entlarven und eine Veränderung patriarchaler Strukturen, Geschlechterkonzepte und religiöser Symbolsysteme herbeizuführen.

160 Gen 2,4–3,24.

161 1 Tim 2,12–15.

162 1 Kor 11,7.

163 Bd. 2, Kap. 1.3.2.

164 Strahm 2.

Von Anfang an haben sich feministische Theologinnen mit der Bibel auseinander-gesetzt und sie intensiv erforscht. Dabei haben sie unter anderem die aktive Rolle von Frauen in der Jesusbewegung und der frühchristlichen Kirche wiederentdeckt und herausgefunden, dass es neben dem Kreis der zwölf Apostel vermutlich eine ähnliche feste Gruppe von Frauen um Jesus gab.

„Dies lassen die Listen mit Frauennamen vermuten, wie sie z. B. im Lukasevangelium überliefert werden (Lk 8,2–3): Maria Magdalena, Johanna und Susanna, sowie die Frauennamen, die in den Passions- und Ostererzählungen genannt werden, nämlich Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus, Salome, Johanna, Susanna u. a. In den Ostererzählungen wird überliefert, dass diese Jüngerinnen bei der Kreuzigung Jesu anwesend waren und nach der Flucht der Jünger die ersten waren, die die Botschaft von Jesu Auferweckung vernommen und sie verkündet haben (Mk 16,1–8). Der Neubeginn der Jesusbewegung nach Jesu Tod wurde anfangs also ausschließlich von Frauen getragen. Sie wurden vom Auferstandenen durch eine Erscheinung dazu beauftragt.“¹⁶⁵

Unter diesen Frauen dürfte Maria Magdalena eine ähnlich zentrale Stellung eingenommen haben wie Simon Petrus im Zwölferkreis.¹⁶⁶ Nach den Evangelien war sie eine enge Jüngerin Jesu und die erste Zeugin seiner Auferstehung.¹⁶⁷ Ihre Bedeutung war in der frühen Kirche so groß, dass ihr Kirchenväter ab dem 4. Jahrhundert den Ehrennamen „Apostelin der Apostel“ gaben.

Frauen waren demnach Jüngerinnen und Nachfolgerinnen Jesu und begleiteten ihn bis zum Tod.

Auch gab es Frauen, die die Jesusbewegung finanziell unterstützten. „Die inklusiven, herrschaftskritischen und egalitären Elemente der Reich-Gottes-Botschaft, die Jesus verkündet hat, schufen eine Nachfolgegemeinschaft, eine Familie Gottes, in der patriarchale Herrschaftsstrukturen aufgebrochen wurden und auch Frauen als Töchter Gottes neue Lebensmöglichkeiten außerhalb der patriarchalen Familienstrukturen fanden.“¹⁶⁸ Das Verbot, irgendjemanden auf Erden Vater zu nennen, da es nur den einen Vater im Himmel gebe¹⁶⁹, macht deutlich, dass die Familie Gottes eine *geschwisterliche Gemeinschaft* von Söhnen und Töchtern Gottes war und sein sollte, in der die Herrschaft der irdischen Väter abgeschafft ist und allein Gott die Vaterrolle zukommt.

Im 1. Korintherbrief fragt Paulus, ob nicht auch er das Recht habe, eine Schwester im Glauben als Frau mitzunehmen.¹⁷⁰ Das lässt erkennen, dass auch nach Jesu Tod etliche Jesusanhängerinnen als Wanderpredigerinnen tätig waren. „Einige missionierten gemeinsam mit ihren Ehemännern im palästinisch-syrischen Raum, wie etwa Priska und Aquila (Röm 16,3) sowie Junia und Andronikus (16,7).“¹⁷¹ In seinen Briefen an die Gemeinden in Rom und in Philippi nennt Paulus Frauen, die lehren und missionieren für die Ver-

165 Ebd. 3.

166 Vgl. Bd. 2, Kap. 2.2.2.7.

167 Joh 20,11–18.

168 Strahm 4; vgl. Mk 3,33–35; 10,28–30.

169 Mt 23,9.

170 1 Kor 9,5.

171 Strahm 4.

breitung des Evangeliums: Priska, Maria, Tryphäna, Tryphosa, Persis und andere.¹⁷² Im Römerbrief erwähnt er zudem eine Apostelin namens Junia.¹⁷³ „Diese Wanderpredigerinnen und Prophetinnen waren offenbar so bedrohlich für die männlichen Brüder, dass mit großem theologischem Aufwand versucht wurde, sie zu disziplinieren.“¹⁷⁴ Warum sonst schärfte Paulus der Gemeinde in Korinth ein, die Frauen sollten den Anstand und die Ordnung wahren und in der Versammlung schweigen und sich unterordnen, obwohl es für sie legitim war, nach prophetischem Reden zu streben?

„Wie es in allen Gemeinden der Heiligen üblich ist, sollen die Frauen in den Versammlungen schweigen; es ist ihnen nicht gestattet zu reden: Sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wenn sie etwas lernen wollen, dann sollen sie zu Hause ihre Männer fragen; denn es gehört sich nicht für eine Frau, in der Versammlung zu reden. [...] Strebt also nach dem prophetischen Reden, meine Brüder und Schwestern, und verhindert nicht das Reden in Zungen! Doch alles soll in Anstand und Ordnung geschehen.“¹⁷⁵

In der Zeit nach Jesu Tod gab es nicht nur Frauen, die als Wanderpredigerinnen und Prophetinnen auftraten, sondern auch solche, die Leiterinnen und Vorsteherinnen christlicher Hausgemeinden waren:

„So Lydia in Philippi (Apg 16,14ff), Priska in Korinth (Apg 18,2.26), Nympha in Laodizea (Kol 4,15). Phöbe, die Vorsteherin der Gemeinschaft in Kenchreä war, wird Diakonin genannt (Röm 16,1). Studien zeigen, dass es noch bis ins 5./6. Jh. Frauen gab, die als Diakoninnen tätig waren (Liturgie, Katechese und Taufe) und den gleichen Rang wie die Diakone hatten.“¹⁷⁶

Die Jesusbewegung war also keine reine Mönnerschar. Sie war vielmehr in ihren Anfängen eine *Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten*, wie Elisabeth Schüssler Fiorenza hervorgehoben hat.¹⁷⁷ Männer und Frauen trugen gemeinsam die Botschaft Jesu weiter und waren gleichermaßen am Aufbau der christlichen Gemeinden beteiligt. „Leitungs-, Lehr- und Verwaltungsfunktionen waren nicht an das Geschlecht gebunden, sondern an die von Gott geschenkten Charismen.“¹⁷⁸

In den späteren Briefen des Neuen Testaments, den sogenannten Pastoralbriefen, wurde dann versucht, diese machtvollen Aktivitäten der Frauen, mit denen sie die traditionelle weibliche Geschlechtsrolle überwandern, einzuschränken. Unter der Leitmetapher des „Hauses Gottes“ wurde eine hierarchisch gegliederte Kirche unter der Leitung von Episkopen, Presbytern und Diakonen entwickelt.¹⁷⁹ Das kirchliche Amt orientierte

172 Vgl. Röm 16,3, 12; Phil 4,2f.

173 Röm 16,7.

174 Strahm 4.

175 1 Kor 14, 33–35.39f.

176 Strahm 4.

177 Vgl. Schüssler Fiorenza: *Zu ihrem Gedächtnis ...*, 1988.

178 Strahm 4.

179 1 Tim 3,15.

sich am römischen Modell des Familienoberhaupts. Das führte zu einer „harschen Zurückdrängung der Frauen aus den Lehr- und Leitungssämtern [...]. Mit der Entwicklung einer hierarchisch strukturierten, priesterlichen Amtskirche im 4./5. Jahrhundert wurden Frauen schließlich ganz aus den kirchlichen Ämtern ausgeschlossen.“¹⁸⁰

In der römisch-katholischen Kirche werden bis heute keine Frauen ordiniert. Dort sind sämtliche geistlichen (Leitungs-)Ämter Männern vorbehalten.

Feministische Theologinnen der ersten Generation haben darüber hinaus das einseitig männliche Gottesbild kritisiert¹⁸¹ und die Auslegung der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus als Mannwerdung problematisiert.

„[Denn] die Männlichkeit des Erlösers wurde immer wieder dazu missbraucht, die Unterordnung der Frau unter den Mann theologisch zu rechtfertigen und Frauen die volle Gottebenbildlichkeit und die Fähigkeit zur Christus-Repräsentation abzuspochen – oder wie in der römisch-katholischen Kirche, um die Macht eines rein männlichen Klerus zu sichern. Die Frage, ob die Christologie, die Lehre von Jesus als Christus, als Erlöser, so reinterpretiert werden kann, dass sie auch Frauen heil werden lässt und frei, ist für viele feministische Theologinnen daher zu einer Schlüsselfrage für ihren Glauben geworden.“¹⁸²

In dieser Frage erweist sich die neutestamentliche Weisheitschristologie als hilfreich.¹⁸³ Sie war eng verbunden mit einer Weisheitstheologie, die Gott in weiblicher Gestalt als göttliche Weisheit verstanden hat.

„Die grenzenlose Güte Gottes, die Jesus verkündet, ist die göttliche Sophia [Weisheit], die über Gerechte und SünderInnen in gleicher Weise die Sonne scheinen und Regen fallen lässt, deren Joch leicht ist, die den Armen und Schwerbeladenen, den Ausgestoßenen und Unterdrückten eine Zukunft öffnen will, wie es bei Matthäus 5, Vers 45 heißt. Das Verständnis von Jesus als Verkörperung der universalen und alle einschließenden Liebe der weiblichen Sophia hat zur Vorstellung einer radikalen Gleichheit aller Menschen geführt.“¹⁸⁴

Dies hat vor allem die Bibelwissenschaftlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza herausgestellt¹⁸⁵, die damit nicht nur das patriarchale System in Kirche und Gesellschaft in Frage gestellt, sondern auch Frauen zu neuem Selbstbewusstsein und eigenständiger Aktivität ermutigt und ermächtigt hat. „Die Sophia-Christologie bietet zudem eine Möglichkeit, die Androzentrismus der herrschenden Theologie und Christologie auf ein umfassenderes Gottesbild hin zu durchbrechen, da sie die männliche Rede von Gottvater und Sohn

180 Strahm 4.

181 Bd. 1, Kap. 2.3.3.

182 Strahm 6.

183 Bd. 2, Kap. 2.2.5.3.

184 Strahm 8.

185 Vgl. Schüssler Fiorenza: *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, 1997.

aufbricht und die erlösende Bedeutung Jesu auch mit weiblichen Metaphern interpretiert.“¹⁸⁶

Die feministische Theologie hat sich im Laufe der Jahre in mehreren Wellen weiterentwickelt und verändert. Vor allem dadurch, dass in den 1990er Jahren neben die Frauenforschung die Genderforschung trat, hat sich das Interesse, besonders von jüngeren Theologinnen, von der Theologie zur Geschlechterforschung verschoben. Diese kann jedoch, so Strahm, „eine parteiliche, auf Veränderung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse zielende feministische Theologie“ sowie „den Feminismus als politische Bewegung“ nicht ersetzen, „dem es um die Überwindung der gesellschaftlichen Ungleichheit der Geschlechter und um den Aufbau einer geschlechtergerechten Gesellschaft und Kirche geht“.¹⁸⁷

Besonders in der römisch-katholischen Kirche führt eine neue Generation von feministischen Theologinnen in neuem Stil den Kampf gegen die strukturelle Diskriminierung der Frauen und für die Geschlechtergerechtigkeit fort. Das geht unter anderem aus einem Kongress hervor, der unter der Überschrift „Gottes starke Töchter“ am 18./19. September 2023 stattgefunden hat und an dem bis zu 600 Katholikinnen und Katholiken aus aller Welt teilgenommen haben.¹⁸⁸ Unter Ergänzung durch weitere Beiträge sind die Referate der Tagung in einer Sonderpublikation *Herder Thema* aus dem Verlag Herder dokumentiert worden. „Sie reflektieren Geschlechtergerechtigkeit als unerledigte Aufgabe der katholischen Kirche“ und „formulieren die Konsequenz daraus: die Öffnung aller sakramentalen Ämter für Frauen“.¹⁸⁹ Denn Frauen bleiben auch im 21. Jahrhundert in der katholischen Kirche nicht nur von wesentlichen Entscheidungen und von höheren Leitungssämtern ausgeschlossen.

„[Auch] ihre Berufungen werden nicht anerkannt. Die sakramentale Ordination wird ihnen vorenthalten. Gottesdienste dürfen sie nur ausnahmsweise halten. In der Pastoral treffen sie auf große Widerstände. Viele erleiden Gewalt, auch durch Männer der Kirche.“¹⁹⁰

Die offenkundige geschlechtsspezifische Diskriminierung und strukturelle Benachteiligung der Frauen in der katholischen Kirche ist, auch wenn dies unter Berufung auf den Willen Gottes oder eine natürliche Ordnung der Geschlechter geschieht, „theologisch nicht haltbar, institutionell anachronistisch und spirituell eine Zumutung“¹⁹¹.

Wer für Geschlechtergerechtigkeit in Kirche und Gesellschaft eintritt, passt sich daher nicht an den „Zeitgeist“ an und macht sich nicht eines „Neokolonialismus“ gegenüber Kulturen schuldig, „denen die Gleichstellung der Frau vermeintlich nicht zugemutet werden dürfte“.¹⁹² Vielmehr heißt sich für Geschlechtergerechtigkeit einzusetzen,

186 Strahm 8.

187 Ebd. 9.

188 Vgl. Herder Thema [= HT]: *Gottes starke Töchter*, Editorial, 1.

189 Ebd.

190 HT Einführung, 4.

191 Ebd.

192 Ebd.

„das Evangelium zu verkünden und die gottgeschenkte Würde aller Menschen zu verteidigen“¹⁹³.

Inzwischen ist die „Frauenfrage“, die keineswegs nur in westlichen Gesellschaften, sondern in der ganzen katholischen Welt virulent ist, zur Zukunftsfrage der katholischen Kirche geworden. Denn wie die Weltsynode 2021 bis 2024 ergeben hat, wird „auf allen Kontinenten die mangelnde Beteiligung der Frauen beklagt“, die „traditionelle katholische Verbindung von Macht, Weihe und männlichem Geschlecht [...] weltweit infrage gestellt“.¹⁹⁴ Auch haben mittlerweile viele andere christliche Kirchen schrittweise die Frauenordination eingeführt, „auch Kirchen, die das Amt sakramental verstehen und in der apostolischen Sukzession verankert sehen“¹⁹⁵.

„Auf Leitungsebene der römisch-katholischen Kirche scheint man jedoch dieser ökumenischen Entwicklung bewusst entgegenzutreten zu wollen. Der explizite Ausschluss der Frauenordination scheint immer deutlicher zum konfessionellen Profil gezählt zu werden. Dabei werden allerdings zentrale Weichenstellungen des Zweiten Vatikanischen Konzils übergangen, namentlich die pneumatologische Fundierung der Ekklesiologie und der Amtstheologie.“¹⁹⁶

Für das „Wesen“ der Kirche und für das „Wesen“ des Amtes ist das Wirken des Heiligen Geistes wichtiger als die althergebrachte Tradition. „Nötig ist daher eine fundierte Revision der überkommenen Amtstheologie, die die Reformen des Konzils endlich konsequent aufnimmt und die Kirche im Sinne des Evangeliums verwandelt.“¹⁹⁷ Obwohl in der katholischen Kirche die gleiche Würde aller seit langem offiziell anerkannt wird, „erhalten“, wie die italienische Theologin Serena Noceti feststellt, „weder in der Gesellschaft noch in der Kirche Frauen auch tatsächlich gleiche Chancen auf Führungspositionen“¹⁹⁸. Besonders der kirchliche Gender-Gap ist riesig.

„Dafür ist viel mehr Sensibilität nötig. Geschlechtsspezifische Stereotypen müssen erkannt und angeprangert werden. Die patriarchalisch-klerikale Struktur, die in der [...] Kirche vorherrscht, könnte so schrittweise überwunden werden, ebenso die weitverbreitete, auf Hans Urs von Balthasar zurückgehende Idee eines marianisch-weiblichen und petrinisch-männlichen Prinzips. Es ist biblisch nicht begründet, aber zum Dreh- und Angelpunkt der Unterscheidung geschlechtsspezifischer Rollen in der Kirche geworden.“¹⁹⁹

Bei der Lehre von dem petrinischen Dienst, der nur Männern vorbehalten ist, und dem marianischen Dienst (zu denen bei Balthasar noch der johanneische Dienst bzw. die johanneische Kirche kommt) handelt es sich um ein theologisch unhaltbares *Konstrukt*, das letztlich auf der Annahme beruht, dass Schöpfung und Kirche an sich weiblich und Gott

193 Ebd.

194 Ebd. 5.

195 Ebd.

196 Ebd.

197 Serena Noceti: *Gläserne Decken und klerikale Allianzen*, in HT 56–57, hier 56.

198 Ebd.

199 Ebd.

und Sohn Gottes an sich männlich sind – alles durchaus in einem biologischen Sinn! Mit dieser Annahme dekonstruiert sich das Konstrukt selbst, und es erübrigt sich eine weitere theologische Auseinandersetzung. Nicht überflüssig ist es im Zusammenhang der „Frauenfrage“ hingegen, sich mit jenen Argumenten gegen die Frauenweihe kritisch auseinanderzusetzen, die in der lehramtlichen Tradition seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil von Päpsten vorgebracht wurden.

Literatur

- Valerie Saiving Goldstein: *Die menschliche Situation: ein weiblicher Standpunkt*, in: Elisabeth Moltmann-Wendel (Hg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, 1978.
- Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, 1988.
- Elisabeth Schüssler Fiorenza: *Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*, 1997.
- Elisabeth Gössmann/Helga Kuhlmann/Elisabeth Moltmann-Wendel/Ina Praetorius/Luise Schottroff/Helen Schüngel-Straumann/Doris Strahm/Agnes Wuckelt (Hg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage 2002.
- Doris Strahm: *Heil werden und frei – Perspektiven Feministischer Theologie*, 2012, www.doris-strahm.ch.
- Herder Thema: *Gottes starke Töchter. Frauen und Ämter im Katholizismus weltweit* [= HT], 2024.

2.3.2.2 Die Ideologie von der Unveränderlichkeit der Tradition in der römisch-katholischen Kirche

Bereits 1976 hatte die Kongregation für die Glaubenslehre in ihrer Erklärung *Inter insigniores* (zur Frage der Zulassung von Frauen zum Priestertum) im Auftrag von Papst Paul VI. in der Einleitung festgestellt: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.“ Ein strenges Denk- und Diskussionsverbot in dieser Frage erließ dann im Jahr 1994 Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben (über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe) *Ordinatio sacerdotalis*, in dem er am Schluss kraft seines Petrusamtes erklärt, „dass die Kirche in keiner Weise die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden und dass diese Lehrmeinung von allen Gläubigen der Kirche definitiv festzuhalten ist“²⁰⁰. Schließlich veröffentlichte 1995 der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, mit Billigung des Papstes eine „Antwort auf den Zweifel bezüglich der im Apostolischen Schreiben *Ordinatio sacerdotalis* vorgelegten Lehre“. Darin führt er aus, dass diese Lehre als *zum Glaubensgut gehörend* zu betrachten sei, eine *endgültige Zustimmung* fordere und vom ordentlichen und universalen Lehramt *unfehlbar* und *förmlich* vorgetragen worden

200 DH 4983.

sei. Trotz dieser Erklärungen verstummte die Kritik am Verbot der Frauenordination in der Kirche nie. Die Diskussion ging unentwegt weiter. Der *sensus fidelium* (Glaubenssinn des Volkes Gottes), der laut II. Vatikanum (LG 12) und Weltsynode (Nr. 22) in Fragen des Glaubens nicht irren kann, widersprach der Lehre und die wissenschaftliche Theologie erhob argumentative Einwände gegen sie.

Lehramtlich wurden insbesondere sechs Gründe für das Verbot, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen, angeführt, die im Folgenden kurz vorgestellt und entkräftet werden sollen: 1. das Argument von der Berufung der Zwölf, 2. das mariologische Argument, 3. das Argument der natürlichen Ähnlichkeit, 4. das Argument der Sendung, 5. das symboltheologische Argument und 6. das Traditionsargument.

2.3.2.2.1 Das Argument von der Berufung der Zwölf

In *Inter insigniores* beruft sich das Lehramt auf das Verhalten Jesu Christi: „Christus Jesus hat *keine Frau* unter die Zwölf aufgenommen.“²⁰¹ Weil Jesus nur *Männer* in den Kreis der Zwölf berufen hat, kann die Kirche auch nur Männer zu *Priestern* weihen, so die Logik. Nach dieser Logik könnten aber Frauen nicht nur niemals Priesterinnen werden, sondern auch niemals *Jüngerinnen* Jesu sein und ihm nachfolgen. Denn Jesus hat – der damaligen *patriarchalen Gesellschaft* entsprechend – nur Männer *aktiv* und *ausdrücklich* in die Nachfolge gerufen und zu *Jüngern* gemacht.²⁰² Weil er aus ihrer Schar die Zwölf *ausgewählt* hat²⁰³, konnten es nur Männer sein, die er „bei sich haben“ und „aussenden“ wollte, damit sie „verkündigen“ und „Dämonen austreiben“. ²⁰⁴ Entscheidend bei der Wahl der Zwölf war also nicht, dass sie Männer waren, sondern dass es *zwölf* waren. So konnten sie die zwölf Stämme Israels und damit ganz Israel repräsentieren. Als „Stammväter“ des durch Jesus erneuerten Volkes Israel hatten sie aber keine Nachfolger. Indem Lukas auch von den „zwölf Aposteln“ spricht, macht er sie zu Urzeugen Jesu, deren wichtigste Aufgabe darin bestand, das Evangelium zu verkünden.²⁰⁵ In diesem Sinn gehörten auch Paulus und Barnabas oder Jakobus, der Bruder des Herrn, sowie Mitarbeiter und *Mitarbeiterinnen* des Paulus, etwa Junia, zu den Aposteln.²⁰⁶

Auch wenn es später in *Ordinatio sacerdotalis* heißt: „Wenn Christus nur Männer als seine Apostel berief, verhielt er sich auf *gänzlich freie* Weise und nach *eigenem* Recht“²⁰⁷, zeugt das von einer Missachtung der konkreten geschichtlichen Situation.

„Da Apostelsein bedeutet, öffentlich für die Botschaft Jesu Zeugnis abzulegen, konnte sich Jesus in der jüdischen Umgebung seiner Zeit nicht frei und unabhängig entscheiden, was die Auswahl zur öffentlichen Zeugenschaft betrifft. Es war ja Faktum: Im damaligen Judentum hatten die Frauen kein öffentliches Zeugnisrecht. So konnte Jesus für die öffentliche Zeugenschaft keine Frauen auswählen. Jesus war vielmehr in Abhän-

201 DH 4592 (H. d. V.).

202 Mk 1,16–20; 2,14; Joh 1,35–51.

203 Lk 6,13.

204 Mk 3,13–19.

205 Lk 6,13.

206 Apg 14,4.14; / Gal 1,19; / Röm 16,7.

207 DH 4981 (H. d. V.).

gigkeit von seiner soziokulturellen Situation gezwungen, wegen der Zeugnisfähigkeit nur Männer als öffentliche Verkünder zu berufen.“²⁰⁸

Die Argumentation von der Berufung der Zwölf verrät ein ungeschichtliches Denken, das dem Verhalten Jesu nicht gerecht wird.

Wichtiger als das *gesellschaftlich bedingte Verhalten* Jesu²⁰⁹, das sich darin ausdrückt, dass er nur Männer zu Jüngern und zu zwölf Aposteln beruft, ist im Zusammenhang der Weihe seine *Haltung* gegenüber *Frauen*. Denn obwohl er keine Frauen aktiv und ausdrücklich zu Jüngerinnen beruft, *nimmt* er Frauen in seine Jüngerschaft *auf*.²¹⁰ Seine für die damaligen Verhältnisse *außergewöhnlich offene* Haltung gegenüber Frauen, die sich auch bei anderen Gelegenheiten zeigte, legt den Schluss nahe, dass er heute im Zeitalter der Gleichberechtigung nichts dagegen hätte, wenn Frauen in die Priesterschaft aufgenommen und auch zu Bischöfen in der Nachfolge der zwölf Apostel geweiht würden.

2.3.2.2.2 Das mariologische Argument

In *Ordinatio sacerdotalis* führt Johannes Paul II. ein mariologisches Argument an, das den Vorwurf einer Diskriminierung der Frauen in der römisch-katholischen Kirche entkräften soll.

„Im Übrigen zeigt die Tatsache, dass Maria, die heiligste Mutter Gottes und der Kirche, nicht das den Aposteln eigene Amt und auch nicht das Amtspriestertum erhalten hat, klar, dass die Nichtzulassung von Frauen zur Priesterweihe keine Minderung ihrer Würde und keine Diskriminierung ihnen gegenüber bedeuten kann.“²¹¹

Die Aussage, „dass Maria [...] nicht das Amtspriestertum erhalten hat“, ist völlig anachronistisch, weil der historische Jesus zwar die zwölf Apostel erwählt, aber noch kein Amtspriestertum eingesetzt hat.²¹²

„Was die Tradition in der Ämterfrage betrifft, ist immer der geschichtliche Kontext der Entstehung der Ämter und die lebendige geschichtliche Veränderbarkeit zu beachten. Eindeutig sind die Ämter in der frühen Kirche im Kontext des Patriarchalismus entstanden, und sie haben im Lauf der Kirchengeschichte ihre Ausdrucksformen immer wieder verändert. Diese Geschichtlichkeit der kirchlichen Ämter sollte das päpstliche Lehramt ernstnehmen und in der jetzigen geschichtlichen Situation der Gleichberechtigung der Frauen den Zugang zur Frauenordination öffnen.“²¹³

Auch das mariologische Argument verrät einen Mangel an historischem Bewusstsein und ist als unzutreffend zurückzuweisen.

208 Kraus 799f.

209 DH 4592.

210 Bd. 2, Kap. 2.2.2.7.

211 DH 4982.

212 Kap. 1.2.4 u. 1.3.1.2.

213 Kraus 799.

2.3.2.2.3 Das Argument der natürlichen Ähnlichkeit

In *Inter insigniores* erinnert die Glaubenskongregation an die beständige Lehre der Kirche, „dass der Bischof oder der Priester bei der Ausübung seines jeweiligen Amtes nicht in eigener Person handelt, sondern Christus vergegenwärtigt, der durch ihn handelt“²¹⁴. Christus selbst vergegenwärtigen zu können, ist jedoch, so die Glaubenskongregation, „wie Paulus betont hat, die *Eigentümlichkeit* seines apostolischen Amtes“²¹⁵²¹⁶. Die hier vorgenommene exklusive Deutung der angegebenen Stellen, der zufolge grundsätzlich *nur die Apostel Christus vergegenwärtigen können*, ist nicht haltbar. 2 Kor 5,20 („Wir sind also Gesandte an Christi statt und Gott ist es, der durch uns mahnt“) geht beinahe unmittelbar die Aussage voraus: „Wenn also jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17). Da Frauen nicht weniger als Männer neue Schöpfung werden können und in jedem Menschen, der in Christus ist, Christus selbst gegenwärtig ist²¹⁷, gilt allgemein von jedem Menschen: In dem Maße, in dem er in Christus ist, ist er eine neue Schöpfung und vergegenwärtigt er Christus. Was die zweite Stelle angeht, sagt Paulus im Galaterbrief: „[...] ihr aber habt auf meine Schwäche [...] nicht mit Verachtung und Abscheu geantwortet, sondern mich wie einen Engel Gottes aufgenommen, wie Christus Jesus.“²¹⁸ *Wie Christus Jesus aufgenommen zu werden*, ist ebenfalls kein Privileg der Apostel. Wie jeder Mensch Christus vergegenwärtigen kann, kann auch jeder wie Christus aufgenommen werden. So sagt schon Jesus: „Wer ein solches Kind in meinem Namen aufnimmt, der nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, der nimmt nicht nur mich auf, sondern den, der mich gesandt hat.“²¹⁹

In ihrer weiteren Begründung bringt die Glaubenskongregation in Erinnerung, dass die Vergegenwärtigung Christi ihren tiefsten Ausdruck und ihre ganz besondere Bestimmung in der Feier der Eucharistie erreicht, die Quelle und Zentrum der Einheit der Kirche ist. Der ihr vorstehende Priester handelt dabei in der Person Christi, „indem er seine Stelle einnimmt, so dass er sogar sein Abbild ist, wenn er die Worte der Konsekration ausspricht“²²⁰. Der Begriff vom *Abbild* ist hier der Lehre des Thomas von Aquin entnommen, für den die Eucharistiefeier „das vergegenwärtigende Abbild“ des Leidens Christi ist, weshalb „auch der Priester das Abbild Christi ist, in dessen Person und Kraft er die Worte zur Konsekration ausspricht“.²²¹ Ganz abgesehen von der theologischen Problematik, die Eucharistie im Wesentlichen als Opfermahl und vergegenwärtigendes Abbild des Leidens Christi zu verstehen, muss man in diesem Zusammenhang wissen, dass für Thomas von vornherein Frauen Christus, den vollkommenen Menschen, nicht repräsentieren konnten, weil sie aufgrund ihrer mangelhaften biologischen Natur und ihrer weniger festen und scharfblickenden Vernunft grundlegend *unvollkommenere Menschen* als die Männer sind.²²² Die Frage, ob Frauen „in persona Christi (capitis)“ handeln kön-

214 DH 4599.

215 Vgl. 2 Kor 5,20; Gal 4,14.

216 DH 4599 (H. d. V.).

217 Kap. 1.2.3.2.

218 Gal 4,14.

219 Mk 9,37; vgl. Mt 10,40–42; 25,40.

220 DH 4599.

221 DH 4599 Anm. 3.

222 S.th. I q. 92 a.1.

nen, erübrigt sich, sobald „Person“ nicht im Sinn des abendländischen Menschenbildes, sondern im ursprünglichen Sinn der Rolle, und damit funktional verstanden wird: Der Priester handelt in der Rolle Christi.

Ebenfalls mit Bezug auf Thomas von Aquin muss laut Glaubenskongregation eine *natürliche Ähnlichkeit* zwischen der Person, die die Handlungsweise Christi in der Eucharistie sakramental vergegenwärtigen soll, und Christus bestehen. Diese „natürliche Ähnlichkeit, die zwischen Christus und seinem Diener erfordert wird“, liegt aber nicht vor, „wenn (seine) Stelle nicht von einem Mann eingenommen würde; andernfalls würde man in ebendiesem Diener schwerlich das Abbild Christi erblicken; denn Christus selbst war und bleibt ein Mann“.²²³ Als entscheidend für die natürliche Ähnlichkeit wird dabei offensichtlich nicht etwa das Alter, die Hautfarbe oder die Beschneidung als Jude, sondern ausschließlich das männliche biologische Geschlecht angesehen. Nach heutigem Stand der Wissenschaft lässt sich der biologische Unterschied zwischen Frau und Mann aber anhand sehr unterschiedlicher Kriterien bestimmen: anhand der Chromosomen (XX/XY), anhand der Keimzellen (Ei-Sperma-Unterscheidung) oder anhand der Morphologie (weibliche und männliche Phänotypen), wobei zwischen primären Geschlechtsmerkmalen (innere Fortpflanzungsorgane und Genitalien: Eierstöcke oder Hoden; äußere Genitalien: Vagina, Schamlippen und Klitoris oder Hodensack und Penis) und sekundären Geschlechtsmerkmalen (kleinere Statur und breiteres Becken, Brustentwicklung und größere Fetteinlagerungen an Oberschenkeln und Gesäß oder breitere Schultern, mehr Muskelmasse, mehr Gesichts- und andere Körperbehaarung sowie Haarausfall) zu unterscheiden sind. Nicht immer spiegeln die äußeren Genitalien das innere genitale Geschlecht wider. Die sekundären Geschlechtsmerkmale variieren innerhalb der beiden Geschlechter und die Spektren überschneiden sich. So sind etwa viele Frauen größer als viele Männer und manche Frauen stärker als viele Männer. Von Intersex-Varianten ganz zu schweigen!²²⁴ Es wird auf der Stelle klar, wie absurd es wäre, feststellen zu wollen, wann ein Mensch genügend männlich ist, um Abbild des uns körperlich unbekannten Mannes Jesus von Nazaret sein zu können. Hält die Kirche an diesem Argument fest, setzt sie sich dem Vorwurf *reiner Äußerlichkeit* und damit einer Kritik aus, die Jesus bereits zu seiner Zeit an der konkret existierenden jüdischen Religion geübt hat.²²⁵ Wenn die Glaubenskongregation zudem in diesem Zusammenhang so sehr betont, dass Jesus Mann *bleibt*, hieße das ja, dass er in alle Ewigkeit biologisch Mann bliebe und somit auch alle Männer in alle Ewigkeit das Privileg hätten, ihm ähnlicher zu sein als die Frauen. Dass der jetzige biologische Unterschied im Jenseits keine Rolle mehr spielt, hat Jesus in seiner Auseinandersetzung mit den Sadduzäern, die die Auferstehung leugneten, deutlich auf den Punkt gebracht: „Denn nach der Auferstehung heiratet man nicht, noch wird man geheiratet, sondern die Menschen sind wie Engel im Himmel.“²²⁶

Das Argument der natürlichen Ähnlichkeit hat Papst Johannes Paul II. denn auch in *Ordinatio sacerdotalis* gänzlich fallen lassen.

223 DH 4600.

224 „Sex bzw. die biologische Dimension des Geschlechts“, TU Wien, Internet 10.01.2025.

225 Vgl. etwa Jesu Lehrgespräch über Reinheit in Mk 7.

226 Mt 22,30.

2.3.2.2.4 Das Argument der Sendung

Papst Johannes Paul II. hebt in seiner Begründung in *Ordinatio sacerdotalis* nicht nur auf das Amt, sondern auch auf die *Sendung* der Apostel ab:

„Darum hat die Kirche bei der Zulassung zum Amtspriestertum stets als feststehende Norm die Handlungsweise ihres Herrn bei der Erwählung der zwölf Männer anerkannt, die er selbst als Fundament seiner Kirche gelegt hat (vgl. *Offb* 21,14). Sie übernahmen in der Tat nicht nur ein Amt, das danach von jedem beliebigen Glied der Kirche hätte ausgeübt werden können, sondern sie wurden in besonderer Weise und eng mit der Sendung des fleischgewordenen Wortes selbst verbunden“²²⁷ „²²⁸

Was die Sendung der zwölf Apostel angeht²²⁹, hat sich gemäß dem Lukasevangelium die besondere Sendung durch Jesus Christus nicht auf die zwölf Apostel beschränkt, sondern ebenso eng und in besonderer Weise mit „zweiundsiebzig anderen Jüngern“ verbunden.

„Danach suchte der Herr zweiundsiebzig andere aus und sandte sie zu zweit vor sich her in alle Städte und Ortschaften, in die er selbst gehen wollte. Er sagte zu ihnen: Die Ernte ist groß, aber es gibt nur wenig Arbeiter. Bittet also den Herrn der Ernte, Arbeiter für seine Ernte auszusenden! [...] Geht! Siehe, ich sende euch wie Schafe mitten unter die Wölfe [...]. Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt ihnen: Das Reich Gottes ist euch nahe!“²³⁰

Weil Jesus schon damals nicht allein den zwölf Aposteln, sondern vielen weiteren Jüngern aufgetragen hat, zu verkünden (predigen) und zu heilen, kann er auch heute viele Männer und – so müsste man im Zeitalter angestrebter Gleichberechtigung ergänzen – Frauen, die keine Bischöfe und damit keine Nachfolger der Apostel sind, dazu berufen, zu verkünden und zu heilen.

Was den nachösterlichen Auftrag Jesu an die nunmehr elf Apostel angeht, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und sie zu taufen²³¹, hat Papst Franziskus und die Weltsynode einige Jahrzehnte später klargestellt, dass mit diesem Auftrag *alle* Christen, Frauen wie Männer, gemeint sind.

2.3.2.2.5 Das symboltheologische Argument

Obwohl in den genannten lehramtlichen Texten nicht ausdrücklich das Bild von Bräutigam und Braut für das Verhältnis Jesu Christi zur Kirche gebraucht wird, schwingt es mit.²³² Dieses Bild geht auf den Epheserbrief zurück, in dem es heißt: „denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist.“²³³ Deshalb könne, so das symboltheologische Argument, auch nur ein Mann Christus (als Haupt der Kirche)

227 Vgl. Mt 10,1.7f; 28,16–20; Mk 3,13–16; 16,14–15.

228 DH 4981.

229 Mt 10,1.7f; Mk 3,13–15.

230 Lk 10,1–3.9.

231 Mt 28,16–20; vgl. Mk 16,14–15.

232 DH 4982.

233 Eph 5,23.

repräsentieren und Priester werden. Das Symbol von Braut und Bräutigam als Argument heranzuziehen, zeugt jedoch von mangelnder theologischer Reflexion. Um das Verhältnis von Christus zur Kirche zu illustrieren, taugt heute in einer Gesellschaft, in der Braut und Bräutigam gleichberechtigt sind, nicht mehr, da jenes Verhältnis eines der Über- und Unterordnung ist. „Eine Übertragung dieses Bildes auf die Beziehung von Amt und Gemeinde führt zu der fatalen Konsequenz, dass die Männer, die ja als Mann nicht die Braut symbolisieren können, nur dann zur Kirche gehören, wenn sie alle zum Bräutigam ordiniert werden.“²³⁴ Anders gesagt: Wenn nur Männer Christus als Haupt der Kirche repräsentieren können, können auch nur Frauen die Kirche oder Gemeinde selbst repräsentieren, haben also Männer im Kirchenvolk nichts verloren. Statt die einseitige Unterordnung der Frau in Vers 5,24 retten zu wollen („Wie aber die Kirche sich Christus unterordnet, so sollen sich die Frauen in allem den Männern unterordnen“), sollte man sich heute auf die gegenseitige Unterordnung konzentrieren, von der im Epheserbrief ebenfalls die Rede ist: „Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Furcht Christi.“²³⁵ Wie die Frau dem Mann, soll sich der Mann in Ehrfurcht vor Christus der Frau unterordnen, wenn diese ein kirchliches Leitungsamt innehat und Christus als Haupt der Kirche repräsentiert.

2.3.2.2.6 Das Traditionsargument

Keines der bisher erörterten Argumente konnte theologisch überzeugen. So bleibt noch ein Argument, das bisher unerwähnt blieb, aber in lehramtlichen Schreiben für gewöhnlich als erstes genannt wird, häufig wiederholt wird und zunehmend an Bedeutung gewinnt: das *Traditionsargument*. So beginnt etwa *Inter insigniores* mit dem Hinweis: „Niemand ist die katholische Kirche der Auffassung gewesen, man könne Frauen, die Priester- oder Bischofsweihe gültig spenden“, und fährt fort: „Die Überlieferung der Kirche ist also in diesem Punkt durch die Jahrhunderte hindurch [...] beständig gewesen.“²³⁶ In *Ordinatio sacerdotalis* wird das Argument gleich am Anfang wiederholt, wenn auch etwas umformuliert: „Die Priesterweihe [...] wurde in der katholischen Kirche von Anfang an stets allein Männern vorbehalten. Diese Tradition haben auch die Ostkirchen getreu festgehalten.“²³⁷ Ein Blick auf die lehramtlichen Dokumente seit dem II. Vatikanum zeigt: Die Kirchenleitung, namentlich die Päpste von Paul VI. über Johannes Paul II. und Benedikt XVI. bis zu Franziskus einschließlich, haben die Benachteiligung und Unterdrückung der Frauen und die Fremdbestimmung und Unterdrückung der Sexualität vor allem mit Berufung auf die *Tradition* in den vergangenen Jahrzehnten aufrechterhalten.²³⁸ Schon seit der Antike gab es in der Kirche eine dem Judentum fremde Sexualfeindlichkeit und eine von dieser Sexualfeindlichkeit gefärbte Frauenfeindlichkeit. Letztlich haben sie den Pflichtzölibat sowie die hohe Homosexualität²³⁹ und die Männerbündigkeit im Klerus der römisch-katholischen Kirche begünstigt. In der gesamten Christenheit erweist sich

234 Hilberath 4.

235 Eph 5,21.

236 DH 4590.

237 DH 4980.

238 DH 4476 4478 4581–4584 4590 4591 4708 4709 4792 4980 4983 5041 5096 5100.

239 Um die 30 % der katholischen Priester dürften homosexuell sein.

die römisch-katholische Kirche als die frauenfeindlichste, insofern in ihr, sieht man von der Frühzeit ab, bis heute noch keine Frau zur Diakonin geweiht ist, während die Diakoninnenweihe selbst in orthodoxen Kirchen heute vollzogen wird, und seit Einführung des Pflichtzölibats im 12. Jahrhundert bisher kein Priester heiraten darf oder verheiratet sein darf (ausgenommen etwa frühere evangelische Pfarrer), während auch in orthodoxen Kirchen Priestern die Ehe offensteht. Ihre traditionellen Lehren über die Frau und über die Sexualität erachtet die römisch-katholische Kirche nicht nur als beständig²⁴⁰, sondern im Wesentlichen auch als unveränderlich und irrtumsfrei. 1975 hieß es in einer Erklärung der Glaubenskongregation zu einigen Fragen der Sexualethik *Persona Humana*:

„Es kommt hinzu, dass die Kirche von Christus als ‚Säule und Feste‘ der Wahrheit eingerichtet worden ist. Mit der Hilfe des Heiligen Geistes hütet sie *ohne Unterlass* und überliefert sie *ohne Irrtum* die Wahrheiten der sittlichen Ordnung und interpretiert authentisch nicht nur das geoffenbarte positive Gesetz, sondern ‚auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus der Natur des Menschen selbst hervorgehen‘ und auf das umfassende Fortschreiten des Menschen und auf seine Heiligung zielen. Die Kirche hat in der Tat im gesamten Verlauf ihrer Geschichte immer festgehalten, dass bestimmte Gebote des Naturgesetzes *unbedingte* und *unveränderliche* Geltung haben, und sie war der Ansicht, dass deren Verletzung der Lehre und dem Geist des Evangeliums widerspricht.“²⁴¹

Indem die Kirche für ihr überliefertes Verbot der Frauenweihe und aller außerehelichen Sexualakte Unveränderlichkeit und Irrtumsfreiheit beansprucht, verweigert sie sich dem Fortschritt der menschlichen Vernunft, der Gesellschaft und der Wissenschaften auf diesem Gebiet. Wird das Traditionsargument nicht durch sachliche Gründe gestützt, wird es zur Ideologie, wenn nicht zum Götzen, auf dessen Altar das Wohl von Menschen geopfert wird. Die Begründung: Alles muss so bleiben, weil es immer schon so war, lässt sich weder faktisch noch normativ aufrechterhalten. Denn ein Blick in die Kirchengeschichte lehrt, dass sich auch die kirchliche Lehrtradition im Laufe der Zeit immer wieder verändert hat.²⁴² Weil weder das Verbot der Frauenordination noch die sexualethischen Verbote zu den höchsten Wahrheiten und damit zum irreformablen Kernbestand des christlichen Glaubens gehören, sind sie grundsätzlich veränderlich. Sie können nicht nur, sondern müssen geändert werden, wenn sie aufgrund der veränderten Zeitumstände und positiver menschlicher und gesellschaftlicher Entwicklungen die Wahrheit der Botschaft Jesu verdunkeln, statt sie zu erhellen, die Freude des Evangeliums trüben, statt sie zu verstärken und die Freiheit der Kinder Gottes einschränken, statt sie zu fördern. Das ist in westlichen Gesellschaften schon längst der Fall, wird aber auch in anderen Gesellschaften unaufhaltsam eintreten.

Die *Weltsynode* könnte die Leitung der römisch-katholischen Kirche aus dieser Sackgasse, in die sie sich selbst manövriert hat, heraushelfen. Denn sie enthält bei aller gewollten Doppeldeutigkeit genügend theologische Ansätze für die Weihe von Frauen. Weil

240 Z. B. DH 4584.

241 DH 4581 (H. d. V.).

242 Kap. 1.3.4.5.

Papst Franziskus ihr Schlussdokument sogleich in Kraft gesetzt hat, besitzt sie *verbindlichen, lehramtlichen* Charakter. Um alle Zweifel diesbezüglich auszuräumen, hat der Papst in einer Ende November 2024 veröffentlichten Begleitnotiz zum Schlussdokument noch einmal unmissverständlich klagemacht: „Das Schlussdokument ist Teil des ordentlichen Lehramts des Nachfolgers Petri [...]. Es ist eine Form der Ausübung der Lehrtätigkeit des Bischofs von Rom.“²⁴³ Entsprechend sollte es ernst genommen und aufgenommen werden.

Literatur

Georg Kraus: *Frauenordination. Ein drängendes Desiderat in der katholischen Kirche*, Stimmen der Zeit 136 (2011) 795–803.

Bernd Jochen Hilberath: *Die Kirche ist ermächtigt, Frauen die Priesterweihe zu spenden*, feinschwarz.net 26. Februar 2021.

2.3.2.3 Gründe zugunsten der Weihe von Frauen

In vielen christlichen Kirchen haben Frauen mittlerweile Zugang zu allen Weihe-Ämtern. Nicht nur in evangelischen Kirchen, sondern auch in Kirchen, die der katholischen Tradition näherstehen, wie der altkatholischen, methodistischen, anglikanischen und episkopalen Kirche, werden sie zu Diakoninnen, Priesterinnen und Bischöfinnen ordiniert. In der ganzen Welt gibt es inzwischen katholische Frauen, die sich zum Priesteramt berufen fühlen. In Treue zu ihrem Herrn sollte sich die römisch-katholische Kirche fragen, was Christus *heute* von ihr will, ob nicht auch für sie die gesellschaftliche Entwicklung hin zur vollen Gleichberechtigung als „Zeichen der Zeit“ zu deuten ist und ihr die Entwicklung in anderen christlichen Kirchen als Vorbild dienen kann, zumal sie sich auf dem II. Vatikanischen Konzil ins Stammbuch geschrieben hat, dass sie von Christus zur „dauernden Reform“ berufen ist.²⁴⁴

Es gibt keine stichhaltigen Argumente, die gegen die Frauenordination sprechen, sehr wohl aber gute theologische Gründe, die für sie sprechen. Sechs dieser Gründe sollen im Folgenden dargelegt werden: 1. das schöpfungs- und erlösungstheologische Argument, 2. das tauftheologische Argument des Priestertums aller, 3. das tauftheologische Argument der Repräsentationsfähigkeit aller; 4. das apostolische Argument, 5. das pneumatologische Argument und 6. das eschatologische Argument.

2.3.2.3.1 Das schöpfungs- und erlösungstheologische Argument

Mehrfach und nachdrücklich betont das Schlussdokument der Weltsynode, dass Männer und Frauen dieselbe Taufwürde haben.²⁴⁵ So heißt es etwa in Nr. 21:

²⁴³ Vatican News, 25. 11. 24.

²⁴⁴ UR 6.

²⁴⁵ Weltsynode [= WS] 21; 52; 60.

„Die Taufe ist das Fundament des christlichen Lebens. Denn sie führt jeden in die größte Gabe ein: Kinder Gottes zu sein, d. h., an der Beziehung Jesu zum Vater im Geist teilzuhaben. Es gibt nichts Höheres als diese Taufwürde, die jeder Person *gleichermaßen* verliehen wird [...]“²⁴⁶

Die Gleichheit der Taufwürde gründet wiederum in der gemeinsamen Gottabbildlichkeit, wie die Weltsynode mit Bezug auf den Schöpfungsbericht hervorhebt:

„Gott erschuf den Menschen als sein Abbild [...] Männlich und weiblich erschuf er sie' (Gen 1,27). Die Ungleichheit zwischen Männern und Frauen ist nicht Teil von Gottes Plan.“²⁴⁷

Mann und Frau sind zusammen Bild Gottes. Weil die Frau nicht weniger Abbild Gottes ist als der Mann, ist sie ihm auch „nicht nachgeordnet, sondern gleichgeordnet; als Abbild Gottes haben beide, Mann und Frau, etwas Göttliches in sich“²⁴⁸. Die verschiedenen Geschlechter ergänzen sich und stellen gemeinsam die Fülle des Menschseins dar. Dass der Unterschied der Geschlechter nicht Ungleichheit bedeuten darf und als Geschlechterungerechtigkeit nicht Teil von Gottes Heilsplan ist, bringt die Weltsynode mit Bezug auf den Galaterbrief des Paulus deutlich zum Ausdruck, verbunden mit einem Schuld-
einständnis:

„In der neuen Schöpfung wird dieser Unterschied im Licht der Würde der Taufe neu betrachtet: ‚Ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angezogen. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus' (Gal 3,27–28). [...] Wir geben Zeugnis vom Evangelium, wenn wir danach streben, in Beziehungen zu leben, die die gleiche Würde und Gegenseitigkeit von Männern und Frauen respektieren. Das während des synodalen Prozesses vielfach zum Ausdruck gebrachte Leid und der Schmerz vieler Frauen aus allen Regionen und Kontinenten, sowohl von Laiinnen als auch von Ordensfrauen, zeigen, wie oft uns dies nicht gelingt.“²⁴⁹

Die Überzeugung in den christlichen Urgemeinden und bei Paulus, dass es in Christus nicht mehr Mann und Frau gibt, kann sich auf Jesus selbst berufen, der in seiner Verkündigung und in seinem Verhalten die gleiche Würde von Mann und Frau vertritt. Ganz selbstverständlich bezieht er „sowohl Männer als auch Frauen in sein heilbringendes Handeln ein. Als Auferstandener erscheint Jesus zuerst Frauen und bestellt sie zu Verkünderinnen des zentralen Heilsereignisses seiner Auferstehung.“²⁵⁰

Sind Mann und Frau gleichwertig als Abbild Gottes geschaffen und „durch das Heilswerk Jesu Christi in gleicher Weise erlöst“, dann haben sie auch „eine gleichwertige Teilhabe an der Weitervermittlung des Heilswerkes Jesu Christi“.²⁵¹ Diese Gleichwertigkeit

246 WS 21 (H. d. V.).

247 WS 52.

248 Kraus 800.

249 WS 52.

250 Kraus 800.

251 Ebd. 801.

ist aber nur gewährleistet, wenn die Frauen zu allen kirchlichen Leitungsgremien zugelassen werden und an ihnen voll und ganz teilhaben, so dass der Mann nicht über die Frau herrscht, sondern „Mann und Frau gemeinsam die Kirche führen“²⁵².

2.3.2.3.2 Das tauftheologische Argument des Priestertums aller

Als Getaufte haben alle Gläubigen gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil am dreifachen Amt Christi teil: an seinem „priesterlichen, prophetischen und königlichen“²⁵³. Die Weltsynode erinnert daran, indem es aus *Lumen gentium* zitiert:

„Durch die Taufe nimmt das Heilige Gottesvolk teil an dem prophetischen Amt Christi, in der Verbreitung seines lebendigen Zeugnisses vor allem durch ein Leben im Glauben und Liebe“ (LG 12).²⁵⁴

Weil alle Christen durch die Taufe in die Kirche als Leib Christi eingegliedert sind²⁵⁵, erhalten auch alle Anteil am Priestertum Christi, dem wahren und einzigartigen Priester des Neuen Bundes. Alle Getauften bilden, wie es im ersten Petrusbrief heißt, eine „heilige Priesterschaft“ beziehungsweise eine „königliche Priesterschaft“.²⁵⁶ Sie alle haben damit nicht nur irgendwie am Priestertum Christi teil, sondern empfangen von ihm die grundlegende geistliche Befähigung zu *heiligen* und die grundlegende geistliche Befähigung, königliche Herrschaft auszuüben, das heißt, zu *leiten*. In diesem so verstandenen gemeinsamen Priestertum sind Frauen nicht weniger zum priesterlichen Dienst berufen als Männer.

„Wenn nun alle Getauften die priesterliche Würde und Berufung haben, dann gilt das in gleicher Weise für die Männer wie für die Frauen. Das Priestertum aller ist kein leerer Titel, sondern eine wirkliche Befähigung zum Heilsdienst. Darum sind auch die Frauen vom allgemeinen Priestertum her ordinationsfähig.“²⁵⁷

Auf der Basis des durch die Taufe erworbenen heiligen und königlichen Priestertums aller könnten Frauen, die sich berufen fühlen und die nötigen Gaben mitbringen, durch die Kirche ohne weiteres zum besonderen priesterlichen Dienst, zum Presbyterat ordiniert werden.

2.3.2.3.3 Das tauftheologische Argument der Repräsentationsfähigkeit aller

Wiederholt greift die Weltsynode das Bild von Gal 3,27 auf, dass in der Taufe Christus die Gläubigen „mit sich selbst bekleidet“ hat beziehungsweise die Gläubigen „Christus (als Gewand) angezogen“ haben.²⁵⁸ Alle Gläubigen werden durch die Taufe Christus inner-

252 Ebd. 800.

253 LG 31.

254 WS 22.

255 Vgl. LG 31; WS 21.

256 1 Petr 2,5; / 1 Petr 2,9.

257 Kraus 801.

258 WS 15; / WS 52.

lich gleichgestaltet und sind in ihm „eine neue Schöpfung“²⁵⁹. Darum haben alle Getauften durch ihr Christus-Ähnlichsein und ihr Sein in Christus auch die Eignung, Christus zu repräsentieren. „Im Licht dieser seinsmäßig grundgelegten Christusrepräsentation“ ist nun aber auch die traditionelle katholische Formel zu interpretieren, dass der Priester „in persona Christi“ handelt.²⁶⁰ Bei diesem Personsein geht es „um die spezifische menschliche Würde, die Frauen und Männer gemeinsam haben“²⁶¹, nicht um ihr äußeres Erscheinungsbild, wie es auch beim Personsein Jesu Christi um sein *Menschsein* und nicht um seine Männlichkeit geht. Im Johannesprolog heißt es nicht, dass das ewige Wort Gottes Mann geworden ist, sondern dass es „Fleisch“, das heißt Mensch geworden ist.²⁶² Wäre entscheidend gewesen, dass es Mann wird, wären durch ihn auch nur die Männer, nicht aber die Frauen mit Gott versöhnt. Nicht die Mannwerdung Gottes ist das theologische Entscheidende, sondern seine *Menschwerdung*.

Indem die Weltsynode die Leitungskompetenz der Frauen lobt, wird auch die Unterscheidung zwischen einem Handeln *in persona Christi* (in der Person Christi) und einem Handeln *in persona Christi capitis* (in der Person Christi als Haupt der Kirche) hinfällig. Beharrt jemand mit Berufung auf die Typologie des Epheserbriefs und die natürliche Ähnlichkeit darauf, dass in der Eucharistiefeier der ihr vorstehende Priester wenigstens bei den Wandlungsworten Christus (als Bräutigam) gegenüber der feiernden Gemeinde/Kirche (als Braut) repräsentiere, weshalb er nur ein Mann sein könne, könnte und müsste man auf demselben Niveau kontern: Er repräsentiert in der Eucharistiefeier nicht nur bei der Wandlung Christus gegenüber der Gemeinde/Kirche, sondern bei der Epiklese (Herabrufung des Heiligen Geistes), die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder in ihrer Bedeutung erkannt und anerkannt wurde²⁶³, auch die Gemeinde/Kirche gegenüber Gott, weshalb er eine Frau sein müsse.

In der Nr. 60 rühmt die Weltsynode die große Verantwortung und hohe Leitungskompetenz der Frauen:

„Entscheidende Wendepunkte in der Kirchengeschichte bestätigen den wesentlichen Beitrag von Frauen, die vom Geist bewegt wurden. Frauen stellen die Mehrheit der Kirchgänger dar und sind oft die ersten Glaubenszeugen in den Familien. Sie sind aktiv am Leben kleiner christlicher Gemeinschaften und Pfarreien beteiligt. Sie leiten Schulen, Krankenhäuser und Unterkünfte. Sie führen Initiativen zur Versöhnung, zur Förderung der Menschenwürde und der sozialen Gerechtigkeit an. Frauen tragen zur theologischen Forschung bei und sind in verantwortlichen Positionen in kirchlichen Institutionen, in Diözesankurien und in der Römischen Kurie vertreten. Es gibt Frauen, die Autoritätspositionen innehaben und ihre Gemeinschaften leiten.“²⁶⁴

Auch Papst Franziskus ist nicht müde geworden, bei verschiedenen Gelegenheiten hervorzuheben, wie sehr sich Frauen in Führungspositionen bewähren. Die Weltsynode er-

259 2 Kor 5,17.

260 Kraus 801.

261 Ebd.

262 Joh 1,14.

263 Kap. 1.3.7.3.

264 WS 60; vgl. 77 c; 102 d.

innert wiederum daran, dass Frauen nach dem Kirchenrecht (CIC) beim Spenden von Sakramenten bereits priesterliche Funktionen übernehmen können:

„Die kanonische Ordnung des lateinischen und östlichen Ritus sieht bereits vor, dass in bestimmten Fällen auch Laien, Männer oder Frauen, außerordentliche Taufspender sein können. In der lateinischen kanonischen Ordnung kann der Bischof (mit Genehmigung des Heiligen Stuhls) die Assistenz bei Eheschließungen an Laien, Männer oder Frauen, delegieren.“²⁶⁵

Aus all dem folgt, dass Frauen nicht nur die geistliche, sondern auch die natürliche Fähigkeit besitzen, höchste Leitungämter in der Kirche innezuhaben. Da sie nicht weniger als Männer dazu befähigt sind, Christus zu repräsentieren und in seiner Person zu handeln, könnten und sollten sie als geweihte Diakoninnen, Priesterinnen und Bischöfinnen dauerhaft und gleichberechtigt Gemeinden, Diözesen, ja die Weltkirche mitleiten. Mit den Worten des Dogmatikers Georg Kraus:

„Insofern also auch die Frauen als Getaufte in ihrem Personsein die Person Christi repräsentieren, ist das eine tiefste Begründung dafür, dass die Frauen eine fundamentale Befähigung zum priesterlichen Repräsentieren Christi haben. Darum muss auch in dieser Perspektive den Frauen der Zugang zum ordinierten priesterlichen Dienst offen stehen.“²⁶⁶

2.3.2.3.4 Das apostolische Argument

Laut Weltsynode betrifft die Synodalität der Kirche alle Gläubigen, Männer wie Frauen.²⁶⁷ Vor dem Hintergrund, dass es alte und beständige kirchliche Praxis war, sich in Synoden zu versammeln, wird sie folgendermaßen bestimmt:

„Synodalität ist das gemeinsame Gehen der Christen mit Christus und auf das Reich Gottes zu, in Einheit mit der ganzen Menschheit. Die Synodalität ist auf die Sendung ausgerichtet und beinhaltet das Zusammenkommen auf allen Ebenen der Kirche zum gegenseitigen Zuhören, zum Dialog und zur gemeinschaftlichen Entscheidungsfindung. [...] In einfachen und prägnanten Worten ist die Synodalität ein Weg der geistlichen Erneuerung und der Strukturreform, der es der Kirche ermöglicht, partizipativer und missionarischer zu sein, damit sie mit jedem Mann und jeder Frau gehen und das Licht Christi ausstrahlen kann.“²⁶⁸

Neben dem *Empfang des Heiligen Geistes*²⁶⁹ beruht die Synodalität auf dem *Sendungsauftrag*, den Jesus nach seiner Auferstehung den elf Aposteln erteilt: „Geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.“²⁷⁰ Diese

265 WS 76.

266 Kraus 801.

267 WS 1; 4; 15; 21–23; 52; 58; 60; 65; 66; 140; 141 etc.

268 WS 28.

269 Joh 20,19–23.

270 Mt 28,19f.

Sendung gilt gemäß Weltsynode uneingeschränkt für alle Gläubige. Nicht nur Bischöfe und Priester, jeder Christ und jede Christin ist in die Welt gesandt, um das Evangelium zu verkünden und zu bezeugen. Diese uneingeschränkte Geltung des Sendungsauftrags spricht dann allerdings dafür, auch den *Erinnerungsauftrag*, den Jesus denselben Aposteln bei der Einsetzung der Eucharistie beim letzten Abendmahl erteilt hatte²⁷¹, prinzipiell uneingeschränkt zu verstehen. Die Worte Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ richten sich nicht nur an die zwölf Apostel, sondern grundsätzlich an alle, zumal nicht auszuschließen ist, dass außer den Zwölf auch andere Jünger und Frauen bei der Paschafeier im Abendmahlsaal zugegen waren. Gilt der apostolische Sendungsauftrag für alle, gilt auch der apostolische Erinnerungsauftrag für alle. Das Argument, dass bei der Einsetzung der Eucharistie und dem Erinnerungsauftrag Jesu im Abendmahlsaal laut Text des Evangeliums nur die zwölf Apostel anwesend waren, kann jedenfalls nicht mehr als Argument gegen die Frauenweihe herhalten, wenn der Sendungsauftrag nach Ostern, bei dem laut Text des Evangeliums ebenfalls nur die elf Apostel anwesend waren, auch für Frauen gilt. Positiv formuliert: Wenn, wie die Weltsynode unmissverständlich erklärt, Frauen legitimiert sind, dem an die elf Apostel gerichteten Sendungsauftrag Jesu nachzukommen und der Welt das Evangelium zu verkünden, sind sie prinzipiell auch dazu legitimiert, dem an die zwölf Apostel gerichteten Erinnerungsauftrag Jesu nachzukommen und als geweihte Priesterinnen die Eucharistie zu leiten und beim Hochgebet die Einsetzungsworte Jesu zu sprechen: „Das ist mein Leib ..., das ist mein Blut.“

2.3.2.3.5 Das pneumatologische Argument

Die Weltsynode erinnert nachdrücklich daran, dass Frauen wie Männer bei der Taufe und der Firmung den Heiligen Geist empfangen.²⁷² Für sie entspringt die synodal-missionarische Gemeinde der Taufe, in der Christus „uns befähigt, aus dem Geist wiedergeboren zu werden (vgl. Joh 3,5–6) als Kinder Gottes“²⁷³. Es war der Geist Gottes, der durch sein Wirken am Pfingstfest die konkrete Kirche ins Leben gerufen hat.²⁷⁴ Als die zwölf Apostel „zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu“ in einem Haus einmütig im Gebet verharreten, kam der Geist Gottes mit Brausen vom Himmel daher und ließ sich im Zeichen von Feuerzungen „auf jeden von ihnen“ nieder.²⁷⁵ „Und alle wurden vom Heiligen Geist erfüllt.“²⁷⁶ Da trat Petrus, zusammen mit den Elf als Zeuge auf und deutete das Ereignis als Endzeitgeschehen nach Joel 3,1: „Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden prophetisch reden.“²⁷⁷

„Demnach waren Frauen unmittelbar bei der Gründung der Kirche dabei, und sie wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt; in der Deutung des Petrus wurde auch Frauen (Töchtern) ein prophetischer Dienst zugeschrieben. *Damals* konnten die Frauen aber nicht in der Öffentlichkeit reden, da sie *kein öffentliches Zeugnisrecht* besaßen. Das

271 Lk 22,19; vgl. Mt 26,20–29.

272 WS 22; 25; 57; 58; 60; 65; 81; 154.

273 WS 15.

274 Kap. 1.2.2.1.

275 Apg 1,14; / Apg 2,3.

276 Apg 2,3 f.

277 Apg 2,17.

öffentliche Zeugnis konnte also nur ein Mann, eben Petrus als Sprecher der Apostel ablegen. In der Gegenwart besteht eine ganz neue gesellschaftliche Situation, indem die Frauen die Gleichberechtigung besitzen und in allen Bereichen der Öffentlichkeit wirken können.“²⁷⁸

Im Geistempfang der Taufe und der Firmung liegt also eine starke pneumatologische Begründung „für die gleichberechtigte Teilhabe der Frauen an allen Diensten, oder, traditionell gesagt, an allen Ämtern in der Kirche“²⁷⁹. Berücksichtigt man obendrein, dass es in der Eucharistiefeier nicht so sehr darum geht, dass der Priester durch die Wandlung Jesus Christus mit seinem materiellen Körper von einst, sondern den im Heiligen Geist auferweckten und zur Rechten des Vaters erhöhten Jesus Christus mit seinem *pneumatischen* Auferstehungsleib (seiner Geistgestalt) vergegenwärtigt²⁸⁰, scheinen Frauen symboltheologisch betrachtet sogar eher als Männer geeignet zu sein, Christus zu repräsentieren, insofern mit dem Heiligen Geist im Hebräischen wie im frühen, vor allem syrischen Christentum eher weibliche und mütterliche als männliche Eigenschaften verbunden wurden. Kurzum: Insbesondere aufgrund ihres Geistbesitzes müssten Frauen zu allen ordinierten Ämtern zugelassen werden.

2.3.2.3.6 Das eschatologische Argument

Laut Weltsynode ist in der Kirche das Reich Gottes als „Same und Anfang“ gegenwärtig, ist das Volk Gottes auf dem „Weg zum Reich Gottes“, ist Synodalität „das gemeinsame Gehen der Christen mit Christus und *auf das Reich Gottes zu*, in Einheit mit der ganzen Menschheit“.²⁸¹ Für die Kirche ist demnach die Ausrichtung auf das Reich Gottes wesentlich. Daher kann und wird die Kirche auch nur in dem Maße glaubwürdig sein, als sie dieses Reich in den eigenen Reihen verwirklicht. Dieses Reich zeichnet sich aber, wie das Schlussdokument durch ein Zitat aus dem Römerbrief²⁸² hervorhebt, durch „Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ aus.²⁸³ Mit Ersterem kann nur eine *umfassende Gerechtigkeit* gemeint sein, die alle Formen in sich einschließt, auch und gerade die zwischen den Geschlechtern. Im Reich Gottes gibt es sicher keine Diskriminierung mehr, in ihm herrscht vollkommene *Geschlechtergerechtigkeit* und vollkommene *Versöhnung zwischen den Geschlechtern*. Je mutiger sich die römisch-katholische Kirche an der *Zukunft* des *Reiches Gottes* und nicht bloß an der *Vergangenheit* der *Tradition* orientiert, desto deutlicher wird sie erkennen, dass die Weihe von Frauen keine theologische Unmöglichkeit, sondern ein *theologisches Muss* ist.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Frauen besitzen die gleiche menschliche und geistliche Qualifikation für eine Ordination zu allen kirchlichen Ämtern.

„Das Entscheidende in der Frage der Frauenordination ist nicht das Faktum einer sehr langen Tradition, sondern die Prüfung, ob diese Tradition in der gegenwärtigen ge-

278 Kraus 802.

279 Ebd.

280 Kap. 3.3.2.2.

281 WS 88; / 16; vgl. 120; / WS 28 (H. d. V.).

282 Röm 14,17.

283 WS 39.

schichtlichen Situation *das Heil der Menschen* fördert. Nach dem Willen Jesu ist – analog zum Sabbatwort von Mk 2,27 – der Mensch nicht für die Tradition da, sondern die Tradition für den Menschen. So entspricht es dem Willen Jesu, der ‚Herr über den Sabbat‘ (Mk 2,28) und damit auch Herr über die Tradition ist, dass eine Tradition, die in ihrem Heildienst sehr umstritten ist, geändert werden kann. Wenn sich die katholische Kirchenleitung am Heilswillen des Herrn orientiert, hat sie eindeutig die Vollmacht, Frauen die Priesterweihe zu spenden.“²⁸⁴

Keine ernsthaften Gründe sprechen gegen die Weihe von Frauen, aber sehr ernstzunehmende theologische Gründe für sie. So kann man nur mit der Weltsynode hoffen:

„Es gibt keine Gründe, die Frauen daran hindern sollten, Führungsrollen in der Kirche zu übernehmen: Was vom Heiligen Geist kommt, kann nicht aufgehalten werden.“²⁸⁵

Literatur

Papst Franziskus: XVI. *Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode. Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung*, Schlussdokument [= WS], 2024.

2.3.3 Die Option in kirchlichen Dokumenten

Bereits Mitte des vergangenen Jahrhunderts sah Papst Johannes XXIII. in der Armut vor allem in den Ländern der Dritten Welt sehr deutlich ein besonderes „Zeichen der Zeit“, durch das Gott selbst die Kirche anruft. „Er wünschte, dass die weltweite Herausforderung der Armut auch ein zentrales Thema auf dem Konzil sein sollte. Dem hat das Konzil so nicht entsprochen. Doch an einzelnen Stellen der Konzilstexte finden sich dennoch deutliche Spuren dieses besonderen Anliegens von Johannes XXIII.“²⁸⁶ So heißt es in der Konstitution *Lumen Gentium* über das Wesen der Kirche²⁸⁷:

„Wie aber Christus das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung vollbrachte, so ist auch die Kirche berufen, den gleichen Weg einzuschlagen [...]. Christus wurde vom Vater gesandt, ‚den Armen frohe Botschaft zu bringen, zu heilen, die bedrückten Herzen sind‘ (Lk 4,18), ‚zu suchen und zu retten, was verloren war‘ (Lk 19,10). In ähnlicher Weise umgibt die Kirche alle mit ihrer Liebe, die von menschlicher Schwachheit angefochten sind, ja, in den Armen und Leidenden erkennt sie das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war.“²⁸⁸

²⁸⁴ Kraus 803.

²⁸⁵ WS 60.

²⁸⁶ Maier 2001, 115.

²⁸⁷ Vgl. Kap. 1.3.4.1.

²⁸⁸ LG 8.

Weil Christus um der Menschen willen arm geworden ist²⁸⁹, ist auch die Kirche nicht gegründet, „um irdische Herrlichkeit zu suchen, sondern um Demut und Selbstverleugnung auch durch ihr Beispiel auszubreiten“²⁹⁰. Wie er soll sie besonders den Armen und Leidenden das Evangelium verkünden und in ihnen Christus selbst erkennen.²⁹¹

Auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* betont, dass Christus selbst die Kirche durch die Armen zum Aufbau einer gerechteren Weltordnung aufruft:

„Zum Aufbau einer internationalen Ordnung, in der die rechtmäßigen Freiheiten aller wirklich geachtet werden und wahre Brüderlichkeit bei allen herrscht, sollen die Christen gern und von Herzen mitarbeiten, und das um so mehr, als der größere Teil der Welt noch unter solcher Not leidet, dass Christus selbst in den Armen mit lauter Stimme seine Jünger zur Liebe aufruft. Das Ärgernis soll vermieden werden, dass einige Nationen, deren Bürger in überwältigender Mehrheit den Ehrennamen ‚Christen‘ tragen, Güter in Fülle besitzen, während andere nicht genug zum Leben haben und von Hunger, Krankheit und Elend aller Art gepeinigt werden.“²⁹²

Auch wenn das Konzilsdokument in dem Zusammenhang freiwillige Entwicklungshelfer besonders lobt, macht es deutlich, dass damit alle Christen gemeint sind und es sich um eine wesentliche Aufgabe der Kirche handelt: „Es ist jedoch Sache des ganzen Volkes Gottes, wobei die Bischöfe mit Wort und Beispiel vorangehen müssen, die Nöte unserer Zeit nach Kräften zu lindern, und zwar nach alter Tradition der Kirche nicht nur aus dem Überfluss, sondern auch von der Substanz.“²⁹³

Papst Paul VI. griff 1967 diese Herausforderung in seiner Enzyklika *Populorum Progressio* auf:

„Johannes XXIII. hat dies deutlich ausgesprochen, und das Konzil hat es in der pastoralen Konstitution über *Die Kirche in der Welt von heute* bestätigt. Die darin enthaltene Lehre ist gewichtig, ihre Verwirklichung drängt. Die Völker, die Hunger leiden, bitten die Völker, die im Wohlstand leben, dringend und inständig um Hilfe. Die Kirche erzittert vor diesem Schrei der Angst und wendet sich an jeden einzelnen, dem Hilferuf seines Bruders in Liebe zu antworten.“²⁹⁴

Auch die lateinamerikanischen Bischöfe stellten im Jahr 1968 diesen Schrei in den Mittelpunkt ihrer zweiten Generalversammlung im kolumbianischen Medellín. So lauten die ersten Sätze ihres Schlussdokuments über Gerechtigkeit:

„Über die Situation des lateinamerikanischen Menschen gibt es viele Studien. In allen wird das Elend beschrieben, das große Menschengruppen marginalisiert. Dieses Elend als Massenerscheinung ist eine Ungerechtigkeit, die zum Himmel schreit.“²⁹⁵

289 Phil 2,6; 2 Kor 8,9.

290 LG 8.

291 Vgl. Mt 25,31–46.

292 GS 88.

293 Ebd.

294 Einleitung 3.

295 Schlussdokument von Medellín, 1. (Gerechtigkeit), 1.

Die Bischöfe erkennen im zum Himmel schreienden Elend der Mehrheit der Menschen in Lateinamerika und ihrer Sehnsucht nach Befreiung das *wichtigste* Zeichen der Zeit. Sie verstehen das ungerechte Leiden so vieler Menschen als die *zentrale* pastorale Herausforderung für die lateinamerikanische Kirche, die einen radikalen Strukturwandel nötig macht:

„Wenn der Christ an die Fruchtbarkeit des Friedens glaubt, um zur Gerechtigkeit zu gelangen, glaubt er auch, dass die Gerechtigkeit eine unumgängliche Bedingung für den Frieden ist. Er übersieht nicht, dass sich Lateinamerika in vielen Gebieten in einer Situation der Ungerechtigkeit befindet, die man institutionalisierte Gewalt nennen kann. Nämlich dann, wenn durch Unzulänglichkeit der Strukturen der industriellen und landwirtschaftlichen Unternehmen, der nationalen und internationalen Wirtschaft, des kulturellen und politischen Lebens ‚ganze Völker das Notwendigste entbehren und in einer Abhängigkeit leben, die sie an der Initiative und Verantwortung sowie am kulturellen Aufstieg hindert‘, und auf diese Weise fundamentale Rechte verletzt werden.“²⁹⁶

Neben der Gegenwart Christi in der Liturgie und in den Glaubensgemeinden unterstreichen die Bischöfe zumindest indirekt die Gegenwart Christi in den Armen und Unterdrückten, wenn sie wiederum im Kapitel über den Frieden schreiben:

„Der Friede mit Gott ist das tiefste Fundament des inneren Friedens und des sozialen Friedens. Darum wird überall dort, wo dieser soziale Friede nicht existiert, überall dort, wo man ungerechte soziale, politische, wirtschaftliche und kulturelle Ungleichheiten findet, die Friedensgabe des Herrn, mehr noch, der Herr selbst zurückgewiesen.“²⁹⁷

Wenn der Herr in den Situationen von Ungerechtigkeit und Unterdrückung zurückgewiesen wird, dann muss er in ihnen auch anwesend sein. „Der Verweis auf Matthäus 25 an dieser Stelle des Dokuments macht ganz klar, dass diese Gegenwart Christi als seine verborgene Gegenwart in den Armen und Unterdrückten selbst verstanden wird.“²⁹⁸ Auch wenn der Ausdruck „vorrangige Option für die Armen“ noch nicht wörtlich im Abschlussdokumenten von Medellín auftaucht, ist die Option der Sache nach bereits klar vorhanden.

Die dritte Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (Mexiko) im Jahr 1979 brachte dann den Begriff der „vorrangigen“ (span. *preferencial*) Option für die Armen ausdrücklich in die Diskussion ein. Im Abschlussdokument heißt es unter anderem:

„Die vorrangige Option für die Armen hat als Ziel die Verkündigung Christi, des Erlösers, der sie über ihre Würde aufklären, ihnen in ihren Bemühungen um Befreiung von allen ihren Nöten helfen und sie durch das Erleben der evangelischen Armut zur Gemeinschaft mit dem Vater und den Brüdern führen wird. [...] Diese Option, die durch

296 Ebd. 2. (Frieden), 16.

297 Ebd. 2. (Frieden), 14.

298 Maier 2015, 125.

die ärgerniserregende Realität des wirtschaftlichen Ungleichgewichts in Lateinamerika erfordert wird, muss dazu führen, ein würdiges und brüderliches Zusammenleben zu begründen und eine gerechte und freie Gesellschaft aufzubauen.“²⁹⁹

Auch den Gedanken der Identifikation Christi mit den Armen bringt das Dokument von Puebla so deutlich wie noch kein kirchliches Dokument zuvor zum Ausdruck. Wiederum unter Verweis auf das Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25 heißt es zur Gegenwart Christi in der Geschichte, dass er sich *mit besonderer Zuneigung* mit den Schwächsten und Ärmsten *identifizieren* wollte. „Diese Identifikation kommt“, so der Theologe Martin Maier, „auch im vielleicht schönsten Abschnitt des gesamten Dokuments zum Ausdruck, wo die Leidensgesichter Lateinamerikas mit dem Leidensantlitz Christi in Verbindung gebracht werden“³⁰⁰:

„Diese äußerste allgemeine Armut nimmt im täglichen Leben sehr konkrete Züge an, in denen wir das Leidensantlitz Christi unseres Herrn erkennen sollten, der uns fragend und fordernd anspricht in:

- den Gesichtern der Kinder, die schon vor ihrer Geburt mit Armut geschlagen sind, die in den Möglichkeiten ihrer Selbstverwirklichung durch irreparable geistige und körperliche Schäden behindert werden und die in unseren Städten, oftmals ausgebeutet, als Produkt der Armut und des moralischen Zerfalls der Familie ein Vagabundendasein fristen;
- den Gesichtern der jungen Menschen ohne Orientierung, da sie keinen Platz in der Gesellschaft finden und frustriert sind, insbesondere in ländlichen Gebieten und den Randzonen der Städte, da sie weder Ausbildung noch Beschäftigung finden;
- den Gesichtern der Indios und häufig auch der Afroamerikaner, die am Rand der Gesellschaft in unmenschlichen Situationen leben und somit als die Ärmsten unter den Armen betrachtet werden können;
- in den Gesichtern der Landbevölkerung, die als gesellschaftliche Gruppe fast auf dem ganzen Kontinent in der Verbannung lebt, die manchmal des Grund und Bodens beraubt ist, sich in innerer und äußerer Abhängigkeit befindet und Vermarktungssystemen unterworfen ist, die sie ausbeuten;
- den Gesichtern der Arbeiter, die häufig schlecht bezahlt sind und Schwierigkeiten haben, sich zu organisieren und ihre Rechte zu verteidigen;
- den Gesichtern der Unterbeschäftigten und Arbeitslosen, die aufgrund der harten Bedingungen von Wirtschaftskrisen und Entwicklungsmodellen entlassen wurden, welche die Arbeiter und ihre Familien von kaltem wirtschaftlichem Kalkül abhängig machen;
- den Gesichtern der Randgruppen der Gesellschaft und derer, die auf viel zu engem Raum leben, die unter dem doppelten Druck des Mangels an materiellen Gütern und dem sichtbaren Reichtum anderer Gesellschaftsschichten leiden;

299 DH 4632 4633.

300 Maier 2015, 125.

- den Gesichtern der Alten, deren Zahl ständig zunimmt, und die oft von der Fortschrittsgesellschaft ausgeschlossen werden, da man unproduktive Individuen nicht brauchen kann³⁰¹.

Unschwer lässt sich aus den jüngeren Lehramtsdokumenten der lateinamerikanischen Bischöfe herauslesen, dass Christus für sie in den Armen *sakramental* gegenwärtig ist. In Anlehnung an die Befreiungstheologie ergibt sich daraus für Medard Kehl eine entscheidende Konsequenz für die Kirche: Die Armen können „nicht mehr als ‚Objekte‘ einer paternalistisch sich zu ihnen herablassenden Kirche behandelt werden. In einer Kirche mit den Armen, die sich in die Welt der Armen hineinbegibt und deren Bedingungen freundschaftlich-solidarisch teilt, werden die Armen selbst zu tragenden Subjekten der Kirche und ihres gemeinsamen Glaubens.“³⁰² Die Armen sind nicht nur „die bevorzugten Adressaten des Evangeliums, sondern auch seine Träger und Künder“, so dass „wir, die vermeintlich Klugen und Weisen, in ihre Schule gehen müssen, um von ihnen in das Geheimnis des Reiches Gottes eingeführt zu werden (vgl. Mt 11,25ff)“.³⁰³

Auf weltkirchlicher Ebene wurde die Option für die Armen von Johannes Paul II. schon in den ersten Jahren seiner Amtszeit in Predigten und Ansprachen bekräftigt und ihre biblische und kirchliche Verwurzelung in römischen Dokumenten hervorgehoben.³⁰⁴ Auf regionaler Ebene haben sich beispielsweise die deutschen Bischöfe im Jahr 1997 die Sonderoption zu eigen gemacht. Im Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* formulieren sie unter der Überschrift *Vorrangige Option für die Armen, Schwachen und Benachteiligten*:

„Die christliche Nächstenliebe wendet sich vorrangig den Armen, Schwachen und Benachteiligten zu. So wird die Option für die Armen zum verpflichtenden Kriterium des Handelns. Die Erfahrung der Befreiung aus der Knechtschaft, in der sich Gottes vorrangige Option für sein armes, geknechtetes Volk bezeugt, wird in der Ethik des Volkes Israel zum verbindlichen Leitmotiv und zum zentralen Argument für die Gerechtigkeitsforderung im Umgang mit den schwächsten Gliedern der Gesellschaft [...]. In der Gerichtsrede des Matthäusevangeliums gewinnt der Zusammenhang zwischen der Option Gottes für die Armen und dem gerechten Tun der Menschen sehr konkreten Ausdruck. Jesus Christus macht die Entscheidung über die endgültige Gottesgemeinschaft der Menschen abhängig von der gelebten Solidarität mit den Geringsten. [...] Die versöhnliche Begegnung mit den Armen, die Solidarität mit ihnen, wird zu einem Ort der Gottesbegegnung.“³⁰⁵

Für die Bischöfe konkretisiert sich in der vorrangigen Option für die Armen als Leitmotiv gesellschaftlichen Handelns die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Deshalb

301 Zit. nach Maier 2015, 125f.

302 Medard Kehl: *Die Kirche*, 244f.

303 Ebd. 245.

304 Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70, 1986, Nr. 66–70.

305 Nr. 3.3.2.

muss aus christlich-ethischer Sicht „alles Handeln und Entscheiden in Gesellschaft, Politik und Wirtschaft an der Frage gemessen werden, inwiefern es die Armen betrifft, ihnen nützt und sie zu eigenverantwortlichem Handeln befähigt.“ Die Option zielt darauf, Ausgrenzungen zu überwinden und alle am gesellschaftlichen Leben zu beteiligen.

„Sie hält an, die Perspektive der Menschen einzunehmen, die im Schatten des Wohlstands leben und weder sich selbst als gesellschaftliche Gruppe bemerkbar machen können noch eine Lobby haben. Sie lenkt den Blick auf die Empfindungen der Menschen, auf Kränkungen und Demütigungen von Benachteiligten, auf das Unzumutbare, das Menschenunwürdige, auf strukturelle Ungerechtigkeit. Sie verpflichtet die Wohlhabenden zum Teilen und zu wirkungsvollen Allianzen der Solidarität.“³⁰⁶

Bei der biblisch begründeten vorrangigen Option für die Armen geht es nicht zuletzt darum, die *Perspektive* zu wechseln, indem man versucht, die Perspektive der Armen selbst einzunehmen.

In seinem ersten Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* (über die Freude des Evangeliums) vom 24. November 2013 bündelte Papst Franziskus etliche Aspekte der Option für die Armen. Ihm zufolge ist für die Kirche die Sonderoption „in erster Linie eine *theologische* Kategorie und erst an zweiter Stelle eine kulturelle, soziologische, politische oder philosophische Frage“³⁰⁷. Aus dem „Glauben an Christus, der arm geworden und den Armen und Ausgeschlossenen immer nahe ist, ergibt sich die Sorge um die ganzheitliche Entwicklung der am stärksten vernachlässigten Mitglieder der Gesellschaft“³⁰⁸. Weil Gott den Armen *seine erste Barmherzigkeit* gewährt, weil es in seinem Herzen *einen so bevorzugten Platz* für die Armen gibt, dass er selbst „arm wurde“³⁰⁹, sollen sich Christen, „die ja dazu berufen sind, so gesinnt zu sein wie Jesus Christus (vgl. Phil 2,5)“, diese *göttliche Vorliebe* zu eigen machen.³¹⁰ Dabei ist die bevorzugte Option für die Armen kein Auftrag, „der nur einigen vorbehalten ist“, sondern die Aufgabe *aller* Christen.³¹¹ Niemand darf sich „von der Sorge um die Armen und um die soziale Gerechtigkeit freigestellt fühlen“³¹². „Jeder Christ und jede Gemeinschaft ist berufen, Werkzeug Gottes für die Befreiung und die Förderung der Armen zu sein, so dass sie sich vollkommen in die Gesellschaft einfügen können. [...] An jedem Ort und bei jeder Gelegenheit sind die Christen, ermutigt von ihren Hirten, aufgerufen, den Schrei der Armen zu hören.“³¹³ Wer diesem Schrei gegenüber taub bleibt, entfernt sich „dem Willen des himmlischen Vaters und seinem Plan, zumal dieser Arme ‚den Herrn gegen dich anruft und Strafe für diese Sünde über dich kommt‘ (Dtn 15,9)“³¹⁴. Daher beeinflusst der Mangel an Solidarität gegenüber den Nöten des Armen unmittelbar und negativ die Beziehung eines jeden zu Gott.

306 Ebd.

307 Franziskus: *Evangelii Gaudium* [= EG], 198 (H. d. V.).

308 EG 186.

309 2 Kor 8,9.

310 EG 197f.

311 EG 188.

312 EG 201.

313 EG 187; 191.

314 EG 187.

Die Option „beinhaltet sowohl die Mitarbeit, um die strukturellen Ursachen der Armut zu beheben und die ganzheitliche Entwicklung der Armen zu fördern, als auch die einfachsten und täglichen Gesten der Solidarität angesichts des ganz konkreten Elends, dem wir begegnen“³¹⁵. Sie macht es erforderlich, „eine neue Mentalität zu schaffen, die in den Begriffen der Gemeinschaft und des Vorrangs des Lebens aller gegenüber der Aneignung der Güter durch einige wenige denkt“, und Solidarität als die Entscheidung zu leben, „dem Armen das zurückzugeben, was ihm zusteht“.³¹⁶ Eine Änderung der Strukturen, die „keine neuen Einsichten und Verhaltensweisen hervorbringt, wird dazu führen, dass eben diese Strukturen früher oder später korrupt, drückend und unwirksam werden“³¹⁷.

Der Einsatz für die Armen besteht deshalb auch nicht ausschließlich „in Taten oder in Förderungs- und Hilfsprogrammen“³¹⁸. Denn was der Heilige Geist bei der Option in Gang setzt, „ist nicht ein übertriebener Aktivismus, sondern vor allem eine *aufmerksame Zuwendung* zum anderen, indem man ihn ‚als eines Wesens mit sich selbst betrachtet‘. Diese liebevolle Zuwendung ist der Anfang einer wahren Sorge um seine Person.“³¹⁹ Von dieser Basis aus, bemüht sich der Christ dann wirklich um sein Wohl. „Das schließt ein, den Armen in seinem besonderen Wert zu schätzen, mit seiner Wesensart, mit seiner Kultur und mit seiner Art, den Glauben zu leben.“³²⁰ Die bevorzugte Option für die Armen muss sich aber über die persönliche Zuwendung hinaus auch, und laut Franziskus sogar „hauptsächlich“, in einer außerordentlichen und vorrangigen geistlichen und religiösen Zuwendung zeigen.³²¹

Weil die Option für die Armen als „besonderer Vorrang in der Weise, wie die christliche Liebe ausgeübt wird“, zu verstehen ist, wünscht sich Franziskus „eine arme Kirche für die Armen“ und eine Evangelisierung durch die Armen³²²:

„Sie haben uns vieles zu lehren. Sie haben nicht nur Teil am *sensus fidei* [am Glaubenssinn aller], sondern kennen außerdem dank ihrer eigenen Leiden den leidenden Christus. Es ist nötig, dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen. Die neue Evangelisierung ist eine Einladung, die heilbringende Kraft ihrer Leben zu erkennen und sie in den Mittelpunkt des Weges der Kirche zu stellen. Wir sind aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die Gott uns durch sie mitteilen will.“³²³

Bei dieser besonderen Liebe zu den Armen ist es für Christen heute unerlässlich, die Aufmerksamkeit neuen Formen von Armut und Hinfälligkeit zu widmen: „den Obdachlosen,

315 EG 188.

316 EG 188; 189.

317 EG 189.

318 EG 199.

319 Ebd.

320 Ebd.

321 EG 200.

322 EG 198.

323 Ebd.

den Drogenabhängigen, den Flüchtlingen, den eingeborenen Bevölkerungen, den immer mehr vereinsamten und verlassenen alten Menschen usw. [...]. Wir sind berufen, in ihnen den leidenden Christus zu erkennen und ihm nahe zu sein, auch wenn uns das augenscheinlich keine greifbaren und unmittelbaren Vorteile bringt.“³²⁴ Zu den Armen, mit denen sich Christen heute besonders identifizieren sollen, weil sich Christus mit ihnen in besonderer Weise identifiziert, zählt Franziskus darüber hinaus die Migranten, die Opfer von Menschenhandel, die doppelt armen Frauen, „die Situationen der Ausschließung, der Misshandlung und der Gewalt erleiden“, und die ungeborenen Kinder.³²⁵ Darüber hinaus verdienen gemäß Franziskus noch andere „schwache und schutzlose Wesen, die wirtschaftlichen Interessen oder einer wahllosen Ausnutzung auf Verderb ausgeliefert sind“, unsere besondere Zuwendung, da wir „als Menschen nicht bloß Nutznießer, sondern Hüter der anderen Geschöpfe sind“: die Tiere und Pflanzen, die infolge unserer Umweltzerstörung vom Aussterben bedroht sind.³²⁶

Die Option für die Armen wurde vielfach missverstanden. So wurde etwa fälschlich behauptet, sie richte sich gegen die Reichen. Die Parteilichkeit zugunsten der Armen zielt jedoch auf eine umfassende Gerechtigkeit für alle und ist insofern *universal*. Sie beinhaltet keine Entscheidung gegen die Reichen, wohl aber gegen die Wirklichkeit der sozialen Sünde und unterdrückerischer Strukturen. Auch hat die Theologie der Befreiung mit dem Begriff der *Kirche der Armen* nichts Neues in die Welt gesetzt, sondern nur eine alte Tradition aufgegriffen, die sie dann theologisch ausformuliert hat. Mit ihr ist kein Teil der Kirche gemeint, der sich vorrangig den Armen widmet, sondern eine konstitutive Eigenschaft der gesamten Kirche, die entweder eine Kirche der Armen ist oder aufhört, wahre und heilige Kirche zu sein.³²⁷

Statt jedoch an dieser Stelle damit fortzufahren, Missverständnisse bezüglich der Option für die Armen zu klären, sollen nun noch zwei ihrer Themen vertieft werden: die Solidarität und die Freundschaft mit ihnen.

Literatur

Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates: *Die Kirche in der gegenwärtigen Umwandlung Lateinamerikas im Lichte des Konzils*, Medellín 1968

Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute [= EG], 24. November 2013.

Martin Maier: *Oscar Romero. Prophet einer Kirche der Armen*, 2015.

Martin Maier: *Die Option für die Armen*, in IKaZ (Internationale katholische Zeitschrift *Communio*) 44 (2015) 453–478.

Martin Maier: *Oscar Romero*, 2001.

324 EG 210.

325 EG 210; / 211; / 212; / 213.

326 EG 215.

327 Vgl. Maier: *Die Option für die Armen*, 2015.

2.3.4 Die Option als solidarisches Handeln (Johannes Müller)

Mit seinen Überlegungen zur Entwicklung aus christlicher Perspektive knüpft Johannes Müller in seinem Buch *Solidarität ohne Grenzen* an seine ethisch-philosophische Begründung der Option für die Leidenden und Armen an.³²⁸ Für ihn lässt sich die Botschaft des Evangeliums und der christliche Glaube in die Grundaussage zusammenfassen, „dass Gott selbst in der Person Jesu mit den Menschen in ihren vielfältigen Leiden solidarisch geworden ist, um sie auf diese Weise von ihren Leiden zu erlösen“³²⁹. Indem der Sohn Gottes, die zweite göttliche Person der Trinität, Mensch wird, solidarisiert und identifiziert er sich mit uns Menschen.³³⁰ Wie sein gesamtes irdisches Leben zeigt, gilt dies besonders für die Armen. „Diese Botschaft der Solidarität, welche die gesamte Verkündigung wie das Leben Jesu bestimmte, unterstreicht die *allen* Menschen gemeinsame Würde als Ebenbilder Gottes.“³³¹ Wie jeder religiöse Glaube schenkt so der christliche Glaube dem menschlichen Dasein einen Sinn und weist zugleich seinem Handeln eine Richtung. Weil sich Gott mit allen Menschen, besonders aber den Armen solidarisiert hat, sollen auch wir Menschen uns mit allen anderen Menschen, besonders aber den Armen solidarisieren. „Das Gebot einer alle Menschen umfassenden Solidarität ist also nicht nur und nicht primär ein ethischer Appell, sondern ein Geschenk Gottes an die Menschen.“³³² Aus dem Indikativ der Zuwendung Gottes zu den Menschen in ihrer Bedürftigkeit, folgt der ethische Imperativ zur Solidarität, die immer eine „vorrangige Option für die Armen“ beziehungsweise eine „Option für die Ausgeschlossenen“ ist.³³³ Darum sollten Christen besonders motiviert sein, „sich um Menschen, die Opfer von großem Leid sind, zu kümmern und sich für sie einzusetzen“³³⁴.

Nach Müller gibt es dabei aus der Sicht des Glaubens „auch dort noch Solidarität und Hoffnung, wo man – jedenfalls menschlich gesprochen – am Ende ist und anderen Menschen nur noch durch Anwesenheit oder aufmunternde Worte helfen kann, etwa im Fall einer unheilbaren Krankheit“³³⁵. Weil es um eine Solidarität geht, die das übersteigt, was Menschen aus eigener Kraft leisten können, um „eine Solidarität, die den Menschen nie und nirgends allein lässt“, geht das christliche Verständnis der Solidarität auch weit über das hinaus, „was eine philosophische Ethik des Leides leisten kann“.³³⁶

Weil Gottes Solidarität mit uns Menschen vor allem ein Handeln war, sollte auch für Christen die Solidarität insbesondere im Handeln bestehen. Dabei weist eine so verstandene christliche Solidarität wie jede echte Solidarität Müller zufolge bestimmte Kennzeichen auf.

328 Kap. 2.1.2.

329 Müller 59.

330 Bd. 2, Kap. 2.2.5.3.

331 Müller 59 (H. d. V.).

332 Ebd. 60.

333 Ebd. 78.

334 Ebd. 60.

335 Ebd.

336 Ebd.

„Sie gibt die eigene Sicherheit und Geborgenheit auf, um sich von der Not und den Sorgen anderer treffen und berühren zu lassen. Sie ist getragen von dem Mut, dorthin zu gehen und dort zu bleiben, wo die dunklen Seiten des Lebens überwiegen. Genau darin besteht die Nachfolge Jesu.“³³⁷

Christliche Solidarität bedeutet daher, sich entschieden zu engagieren und zu handeln, um Armut und Not nach Möglichkeit zu überwinden und das Leid der betroffenen Menschen nach Kräften zu verringern. „Sie bedeutet Einsatz für Gerechtigkeit im Interesse derer, die weniger privilegiert sind, auch wenn dieses Bemühen auf Widerstände stößt und nicht selten teuer zu bezahlen ist. Andernfalls wäre sie nicht glaubwürdig.“³³⁸ Eine solche Solidarität bedeutet aber in einem noch viel tieferen Sinn ein Handeln.

„Sie ist Anwesendsein und Aushalten, selbst dort, wo sie nichts mehr zu ändern vermag, wo sie nur noch an der Ohnmacht der Opfer teilhaben und ihnen stumm zur Seite stehen kann. [...] Echte Solidarität macht sich verwundbar und ist in einem sehr realen Sinn Mit-Leiden.“³³⁹

Wie sich am Leben und Wirken Jesu zeigt, hat sich Gottes Solidarität mit uns Menschen zunächst und primär in seiner Menschwerdung und Parteinahme für die Armen offenbart.³⁴⁰ Erst in zweiter Linie war sie ein Sprechen von der Güte und Liebe Gottes. „Solidarität bedeutet von daher immer einen Vorrang des Handels. [...] Man kann daher zu Recht von einem Primat der Praxis beziehungsweise Orthopraxie sprechen.“³⁴¹

Wie am Leiden und Sterben Jesu deutlich wird, schließt Gottes Solidarität mit uns Menschen nicht zuletzt die Gewaltlosigkeit ein. Gott lässt sich aus der Welt hinausdrängen ans Kreuz. Er wird ohnmächtig und schwach in der Welt, um gerade so bei uns Menschen zu sein und uns zu helfen.³⁴² In diesem solidarischen Handeln Gottes in Schwäche und Ohnmacht liegt „der tiefste Grund für die christliche Option der Gewaltlosigkeit“³⁴³.

Schließlich bedeutet christliche Solidarität, sich Armen und Bedürftigen zuzuwenden im Bewusstsein, selbst ein Armer und Bedürftiger zu sein.

„Solidarität geschieht immer in eine Situation der Bedürftigkeit hinein. Nur wer sich bedürftig weiß, kann sie wirklich erfahren. [...] Bedürftig aber sind die Armen und Kranken, jene, die noch Fragen haben, die sich mit der Ungerechtigkeit und dem Leid der Welt nicht einfach abfinden können, sondern sich davon treffen und erschüttern lassen.“³⁴⁴

337 Ebd. 66.

338 Ebd. 67.

339 Ebd.

340 Joh 1,14.

341 Müller 67f.

342 Bd. 2, Kap. 2.2.2.8.

343 Müller 68.

344 Ebd.

Wie Müller mutmaßt, kann wohl „nur derjenige den Sinn und die Kraft solidarischen Handelns begreifen, der selbst einmal bedürftig war und Ohnmacht erfahren hat“³⁴⁵. Zu christlicher Solidarität gehört eine „Haltung der Offenheit, die nach dem Evangelium das Kommen des Reiches Gottes erst möglich macht. Eben dies ist wohl der Grund, warum die Armen für die Botschaft Jesu besonders empfänglich sind.“³⁴⁶

Menschen in ihrem Alleinsein Gemeinschaft erfahren zu lassen und in ihrer Hoffnungslosigkeit Hoffnung zu geben, macht den tiefsten Sinn christlicher Solidarität aus, der sich gerade dort bekundet, wo diese scheinbar nichts mehr bewegen und bewirken, nichts mehr verändern kann.

„[Denn] sie lässt den Menschen etwas erfahren, was er nicht selbst leisten oder zu-recht-denken kann. Es ist die Erfahrung, dass sein Los anderen nicht gleichgültig ist. Es ist die Erfahrung, dass er seinen oft mühsamen Lebensweg nicht allein gehen muss, sondern andere Menschen mit ihm gehen und ihm zur Seite stehen. Es ist letztlich die Erfahrung, dass es inmitten aller Ohnmacht und Dunkelheit etwas gibt, was man fast nicht zu hoffen wagt, nämlich die bedingungslose Liebe zum Nächsten, was auch immer seine Situation und sein Schicksal ist. Aus dieser Erfahrung aber erwachsen Mut und Hoffnung wider alle Hoffnungslosigkeit.“³⁴⁷

Wenn dies schon für die mitmenschliche Solidarität gilt, um wieviel mehr gilt sie für die göttliche, wenn Gott selbst mit uns solidarisch geworden ist und unser Los geteilt hat. Im Unterschied zu unserer Solidarität ist seine unbegrenzt und unwiderruflich.

„Die Garantie hierfür ist die Zusage Gottes, dass sein Geist, das Unterpfand unserer Hoffnung, immer gegenwärtig sein wird. So hat auch die Solidarität Gottes wenig geändert, und doch ist sie der Grund für eine Hoffnung, wie sie größer nicht sein könnte, die Hoffnung nämlich, dass das menschliche Leid nicht das letzte Wort sein kann, sondern es einmal für alle Menschen Gerechtigkeit geben wird, auch wenn diese noch im Dunkeln und Verborgenen liegt.“³⁴⁸

Solidarität brauchen vorrangig jene Menschen, die besonders zu leiden haben. „Gerade vom Evangelium her lässt sich gut aufzeigen und begründen, dass die Armen bzw. leidenden Menschen in besonderer Weise der Solidarität bedürfen und sie darum auch in besonderer Weise durch Gott erfahren.“³⁴⁹ Für Christen, die das solidarische Handeln Gottes verstanden und vielleicht schon selbst erfahren haben, steht daher, so lässt sich zusammenfassen, die vorrangige Option für die Armen außer Frage.

Für wie viele Christen solidarisches Handeln in der Tat *selbstverständlich* ist, möge ein Beispiel illustrieren: die Arbeit der *Diakonie* und der *Caritas* in Deutschland. Die Diakonie ist der Wohlfahrtsverband der evangelischen Kirchen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), altkonfessioneller Kirchen und zahlreicher Freikirchen. Sie

345 Ebd. 69.

346 Ebd.

347 Ebd. 71.

348 Ebd. 74.

349 Ebd. 78.

handelt dem Selbstverständnis der Diakonie entsprechend als soziale Arbeit der evangelischen Kirchen an Menschen aller Altersgruppen unabhängig von Geschlecht und Religionszugehörigkeit. Unter ihrem Dach und den rechtlich selbstständig agierenden 17 Diakonischen Werken arbeiten über 627.000 hauptamtliche Mitarbeiter und weitere rund 700.000 ehrenamtliche Mitarbeiter.³⁵⁰ Mit ihren über 33.000 Angeboten und einer Kapazität von 1,18 Millionen Betten/Plätzen bundesweit gehört sie zu den größten Trägern von Einrichtungen für die Pflege, Betreuung und Begleitung von Menschen.

Die Entsprechung zur Diakonie Deutschland ist der deutsche Caritasverband. „Der Name Caritas bezeichnet jenen Arm der katholischen Kirche, der weltweit auf der Grundlage christlicher Nächstenliebe alle Menschen unterstützt, die Hilfe benötigen. Ihre Ziele sind der Schutz der Menschen, die Stärkung der gesellschaftlichen Teilhabe und die Förderung des solidarischen Zusammenlebens.“³⁵¹ Als Zusammenschluss von rund 6.200 rechtlich eigenständigen Trägern mit rund 700.000 hauptberuflichen Mitarbeitern gilt der deutsche Caritasverband als der größte privatrechtliche Arbeitgeber Deutschlands.³⁵² Zusätzlich engagieren sich rund 500.000 ehrenamtliche Helfer in seinen etwa 25.000 Einrichtungen und Diensten, in denen sie jährlich mehr als zwölf Millionen Menschen betreuen, pflegen und beraten.

Literatur

Johannes Müller: *Solidarität ohne Grenzen. Ethik und Theologie der Entwicklung*, 2023.

2.3.5 Die Option als Freundschaft mit den Armen (Michael Hainz)

Nach dem bereits versucht worden ist, zu klären, wer die Armen sind³⁵³, gilt es beim Stichwort „Freundschaft mit Armen“ vorab zu erklären, was in dem Zusammenhang unter Freundschaft zu verstehen ist. Dem Sozialwissenschaftler Michael Hainz zufolge baut Freundschaft auf zumindest einigen der folgenden Haltungen und Handlungen auf:

„Achtsamkeit für Menschen, die leiden; eine – zumindest gewisse – Einfühlung in ihre Not; ein längerfristiges Interesse an ihnen, das sich in der schrittweise besseren Kenntnis und Erforschung ihrer Lage und nach Möglichkeit in Begegnungen mit ihnen bekundet; der Einsatz für sie, durch den man ihnen für das zu Diensten steht, was sie brauchen; das Eintreten für ihre Würde und Rechte auch gegenüber Dritten und in der Öffentlichkeit; das Bemühen um strukturelle und politische Abhilfe ihrer Nöte.“³⁵⁴

350 Stand: 1. Januar 2022.

351 Arbeitshilfe *Zahlen und Fakten 2022/23 der Katholischen Kirche in Deutschland*, 37.

352 Stand 31. Dezember 2020.

353 Kap. 2.1.1.

354 Hainz 8.

Freundschaft mit Armen erschöpft sich freilich nicht darin, *etwas Sachhaftes* für sie zu tun. Sie treibt vielmehr dazu an, etwas *von sich selbst* zu geben. „Sie drängt mich dazu, etwas *von mir selbst*, ja letztlich *mich selbst zu geben*, also von dem mitzuteilen, was mir wertvoll ist und was ich habe oder kann.“³⁵⁵ Aber auch damit ist noch nicht das Letzte über die Freundschaft mit Armen gesagt:

„Bei allem bleibend notwendigen sachlichen Engagement nimmt *Freundschaft* mit Armen ernst, dass es um eine *wechselseitige Beziehung zwischen Personen gleicher Würde* geht. Denn auch Arme wollen und sollen gefragt werden, gehört werden, entscheiden. Sie haben Wertvolles mitzuteilen und sollen ihren Beitrag leisten.“³⁵⁶

Für die freundschaftliche Liebe mit ihnen gilt, was Ignatius von Loyola in den *Geistlichen Übungen*, seinem Exerzitienbuch, allgemein über die Liebe geschrieben hat: „Die Liebe besteht in der *Mitteilung von beiden Seiten her*; das heißt, dass der Liebende dem Geliebten gibt und mitteilt, was er hat, oder von dem, was er hat oder kann, und als Erwidierung ebenso der Geliebte dem Liebenden.“³⁵⁷ Liebende beschenken einander mit ihrem Besitz und mit ihrem Können, letztlich mit ihrem Sein. Wenn Arme auch weniger oder nichts von dem geben können, was sie materiell besitzen, können sie viel von dem mitteilen, was sie können, vor allem aber von dem, wer sie selbst sind. Im gegenseitigen Sich-selbst-Schenken liegt das tiefste menschliche und geistliche Geheimnis der Freundschaft mit Armen.

Gemäß dem Johannesevangelium hat Jesus seine Jünger nicht mehr Knechte, sondern Freunde genannt, weil er ihnen alles, was er selbst vom Vater empfangen hat, mitgeteilt hat, so dass sie in alles eingeweiht sind.³⁵⁸ Nicht sie haben ihn erwählt, sondern er hat sie erwählt, damit sie sich aufmachen und Frucht bringen und ihre Frucht bleibt. Diese Stelle aus dem Neuen Testament mag der Hintergrund dafür gewesen sein, dass Ignatius von Loyola (1491–1556) die Gruppe seiner ersten Gefährten gern als „Freunde im Herrn“ bezeichnet hat. „Aus dieser Freundesgruppe ist der Jesuitenorden entstanden.“³⁵⁹

In einem Brief, den Ignatius am 7. August 1547 an die Jesuiten in Padua geschrieben hat, entwickelt der Ordensgründer eine Theologie der Freundschaft in Verbindung mit den Armen. Er setzt voraus, dass seine Mitbrüder dem Christus nachfolgen wollen, der durch seine Menschwerdung und durch seine irdische Lebensform freiwillig die Armut auf sich genommen hat, dass sie also die Armut aus Liebe zum armen Christus erwählt haben. Die freiwillig gewählte Armut ist für ihn eine Gnade und Gabe Gottes, was sich besonders daran zeigt, dass die „erwähltesten Freunde“ Gottes, „vor allem im Neuen Testament, angefangen von seiner heiligsten Mutter und den Aposteln und durch so lange Zeiten bis zu den unseren hindurch gewöhnlich arm gewesen sind“.³⁶⁰ Die Armen nehmen einen zentralen Platz bei Gott ein, wie Ignatius im Brief ausführt.

355 Ebd.

356 Ebd. 8f.

357 EB Nr. 231 (H. d. V.).

358 Joh 15,13–17.

359 Maier 2015, 109.

360 Zit. nach Maier 2015, 113.

„So groß sind die Armen vor Gottes Angesicht, dass besonders für sie Jesus Christus auf die Erde gesandt worden ist: ‚Wegen des Elends der Bedürftigen und des Stöhnens der Armen will ich nun aufstehen‘, spricht der Herr, und an einer anderen Stelle: ‚Den Armen die frohe Botschaft zu verkünden, hat er mich gesandt‘. Daran erinnert Jesus Christus, als er dem heiligen Johannes antworten lässt: ‚Den Armen wird die Frohe Botschaft verkündet‘.“³⁶¹

Im Sinn der neutestamentlichen Umkehrung der Verhältnisse³⁶² fährt Ignatius fort:

„Und sie [die Armen] werden so sehr den Reichen vorgezogen, dass Jesus Christus jenes ganze heiligste Kollegium der Apostel aus Armen erwählen und mit ihnen leben und umgehen und sie als Fürsten seiner Kirche hinterlassen und sie als Richter über die zwölf Stämme Israels, das heißt über alle Gläubigen, einsetzen wollte; und ihre Beisitzer werden die Armen sein. So erhoben ist ihr Stand.“³⁶³

Schließlich folgt der hier für die vorrangige Option für die Armen entscheidende Abschnitt:

„Die Freundschaft mit den Armen macht zu Freunden des ewigen Königs. Die Liebe zu dieser Armut macht zu Königen, auch auf Erden, und Königen nicht nur der Erde, sondern des Himmels. Das sieht man daran, dass das Himmelreich den anderen für die Zukunft versprochen wird, den Armen und denen, die Bedrängnisse erleiden, wird es von der unveränderlichen Wahrheit für die Gegenwart versprochen; sie sagt ja: ‚Selig, die Armen im Geist, denn ihrer ist das Himmelreich‘, denn sie haben bereits jetzt das Anrecht auf das Reich.“³⁶⁴

Arme und Christen, die sich freiwillig auf sie und ihre Armut einlassen, können jetzt schon das Reich Gottes auf Erden erfahren. Dabei war sich Ignatius dessen bewusst, dass unfreiwillige Armut äußerst bittere Aspekte hat und weder romantisiert noch idealisiert werden darf. „Armut, die das Ausmaß von Elend annimmt, muss bekämpft und ausgemerzt werden.“³⁶⁵

Um dem armen und verachteten Jesus nachzufolgen, hatte Ignatius selbst nach seiner inneren Umkehr 1521 absichtlich eine Karriere nach unten eingeschlagen, indem er gut dotierte Posten ablehnte, ein ärmliches Erscheinungsbild wählte, bettelte, in Armen-spitälern abstieg und Beschimpfung, Verdächtigung und Kerker auf sich nahm.³⁶⁶ Bei ihm ging „das Armwerden im Sinne der zwar selbst entschiedenen, aber doch eher allmählich geschehenden, seinsmäßigen Teilhabe am Schicksal der Armen, dem aktiven Helfen und Geben voraus. Vor einem Tun für die Armen, vor dem aktiven Dienst an den Armen steht ein *Werden-wie-die-Armen*, ein *Sein-mit-den-Armen*.“³⁶⁷

361 Zit. nach ebd.

362 Kap. 2.2.2.

363 Zit. nach Maier 2015, 113f.

364 Zit. nach ebd. 114.

365 Maier 2015, 114.

366 Vgl. Hainz 35–40.

367 Hainz 42f.

Schon bald nach der Entscheidung, dem armen Christus nahe zu sein und mit den Armen und wie die Armen zu leben, begannen Ignatius und seine Gefährten, Arme auf verschiedene Weisen und in verschiedenen „Intensitäten“ zu unterstützen. So bettelten sie auch für andere, taten Dienst in den Spitälern, traten für Versöhnung von Zerstrittenen ein und brachten Arme im eigenen Haus unter. Als im Jahr 1538 eine Hungersnot einsetzte, welche die Landarbeiter in die Stadt trieb, und obendrein noch ein beißend kalter Winter folgte, richteten die ersten Jesuiten in Rom „in ihrem schmalen Haus Essräume für die Hungrigen und warme Aufenthalts- und Schlafräume für die durchgefrorenen Obdachlosen ein, sammelten Almosen für sie und stärkten sie auch durch geistlichen Zuspruch. Bis zu 400 Personen wurden gleichzeitig ins Haus aufgenommen. Insgesamt halfen die Jesuiten mehr als 3000 Armen in diesen langen Monaten – eine enorme Zahl, wenn man bedenkt, dass Rom damals etwa 60.000 Einwohner hatte.“³⁶⁸

Bemerkten Ignatius und seine Gefährten bei ihren Begegnungen mit Armen, „dass sie es nicht nur mit individuellen Notfällen zu tun hatten, sondern dass die Armut viele betraf, sich regelmäßig wiederholte und verfestigte, also struktureller Natur war, [...] beließen sie es nicht bei Einzelfallhilfen, sondern suchten nach systematischer und dauerhafter Abhilfe. Sie gründeten Werke gegen die Armut oder passten bestehende Werke den veränderten Umständen an.“³⁶⁹ So hatte Ignatius schon früher in seiner Heimatstadt Azpeitia die politisch Verantwortlichen veranlasst, eine öffentliche Armenordnung aufzustellen. Später setzte er in Rom eine Regelung des Bettelns durch und beteiligte sich 1541 an der Gründung zweier Waisenhäuser, eines für Jungen, eines für Mädchen, „um zu verhindern, dass Kinder, die ohne Elternhaus, Erziehung und Ausbildung aufwuchsen, zu Bettlern wurden“³⁷⁰. Auch gründete er in der Stadt, als sich immer mehr Frauen aus sozialer Not prostituierten und dies im Stadtbild auffälliger wurde, 1543 ein Frauenhaus: „die Casa Santa Marta für alleinstehende Frauen, die sich von ihrem Lebenswandel abkehren wollten, und für verheiratete Frauen, die mit dem Vorwurf des Ehebruchs verstoßen worden waren“³⁷¹.

Als ein päpstlicher Erlass im Jahr 1550 die Gründung der „Gesellschaft Jesu“ bestätigte, wurden als ihre Ziele die „Verteidigung und Verbreitung des Glaubens und der Fortschritt der Seelen im Leben und christlicher Lehre“ genannt. Es wurde dann aber hinzugefügt: „Und um nichts weniger soll sie sich zur Versöhnung von Zerstrittenen und zur frommen Unterstützung zum Dienst für die, die sich in Kerkern oder Spitälern befinden, und zur Ausführung der übrigen Liebeswerke [...] als nützlich erweisen.“³⁷²

Im Geist der Nachfolge Jesu und dem Beispiel seines Ordensgründers und seiner ersten Gefährten folgend hat sich der Jesuitenorden neuerdings die Zuwendung zu den Armen wieder ins Stammbuch geschrieben. Maßgeblich für seine Neupositionierung gegenüber den Armen war die 32. Generalkongregation (GK) in den Jahren 1974/75. „Es erregte viel Aufsehen und mancherorts Argwohn, als das Ordensparlament neben der ‚Verteidigung und Verbreitung des Glaubens‘ auch den ‚Einsatz für die Gerechtigkeit‘ zum

368 Ebd. 46.

369 Ebd.

370 Ebd. 48.

371 Ebd.

372 Zit. nach Hainz 52.

Charakteristikum der Sendung der Jesuiten erklärte: „Der Auftrag der Gesellschaft Jesu heute besteht im Dienst am Glauben, zu dem die Förderung der Gerechtigkeit notwendig dazugehört (Dekret, 4,2).“³⁷³ Zu dieser Vision von der einen Sendung für „Glaube und Gerechtigkeit“ gelangten die Jesuitendelegierten, „indem sie sich sowohl das Charisma des heiligen Ignatius wie die aktuelle Weltlage im Licht des Glaubens vor Augen führten.“³⁷⁴ Dass Glaube und Gerechtigkeit untrennbar zusammengehören, lässt sich von beiden Polen her begründen. Denn zum einen leiden „Millionen von Menschen mit Namen und Gesicht [...] heute unter Armut und Hunger, unter der ungleichen und ungerechten Verteilung der Güter und des Reichtums, unter den Folgen sozialer, rassischer und politischer Diskriminierung. Überall ist das Leben des Menschen und seine Würde Tag für Tag bedroht.“³⁷⁵ Genau wegen dieses Leids und Unrechts fällt es ihnen schwer, an einen gütigen Gott zu glauben. Zum anderen laufen viele Menschen, die aus anderen Gründen nicht mehr an Jesus Christus oder überhaupt an einen Gott und liebevollen Vater aller Menschen glauben können, Gefahr, dass sich ihr Herz verhärtet und „Strukturen der Sünde“ hervorbringt. Diese Strukturen sind „hartnäckige Mechanismen z. B. im Welthandel oder in der Weltfinanzordnung, die, aus egoistischen Verhaltensweisen entstanden, Ungerechtigkeit verfestigen und fortpflanzen. Ohne einen für soziales Unrecht wachen Glauben fehlt den religiös und sozial ‚Blinden‘ die Einsicht und die Kraft, sich von ihren Egoismen zu lösen und die Strukturen der Sünde zu bekämpfen.“³⁷⁶

Wie diese doppelte Sendung für Glaube und Gerechtigkeit *religiös* zu verstehen ist, erläutert die 32. Generalkongregation:

„Die Sendung der Gesellschaft Jesu heute ist ein priesterlicher Dienst am Glauben, eine apostolische Aufgabe, die darauf abzielt, den Menschen zu helfen, sich Gott zu öffnen und nach dem Anruf und den Forderungen des Evangeliums zu leben. Nun ist aber das Leben nach dem Evangelium frei von jedem Egoismus, von jeder Suche nach eigenem Vorteil, wie auch von jeder Form der Ausbeutung des Nächsten. Es ist ein Leben, in dem die vollkommene Gerechtigkeit des Evangeliums aufscheint – eine Gerechtigkeit, die bereit ist, die Rechte und die Würde aller, besonders der Kleinen und Schwachen, nicht bloß anzuerkennen und zu respektieren, sondern auch positiv zu fördern; eine Gerechtigkeit, die bereit ist, sich für jedes Elend zu öffnen, selbst das des Fremden und des Feindes, bereit sogar, zugefügtes Unrecht zu verzeihen und Feindschaft und Versöhnung zu überwinden. Eine solche Bereitschaft des Herzens liegt nicht in der Kraft des Menschen allein; sie ist eine Frucht des Geistes. Er verwandelt die Herzen und füllt sie mit der Barmherzigkeit und der Kraft Gottes.“³⁷⁷

Die folgende 33. Generalkongregation im Jahr 1983 bestätigte die getroffene Grundentscheidung des Ordens, nämlich „die *Einheit* des Dienstes am Glauben und der Förderung der Gerechtigkeit in einer unteilbaren Sendung“³⁷⁸. Sie begründet dies mit den mittler-

373 Hainz 56f.

374 Ebd. 58.

375 32. GK, Dekret 4,20.

376 Hainz 57.

377 32. GK, 4,18.

378 33. GK, D. 1,38.

weile gemachten Erfahrungen: „Unser geistliches Leben wurde dadurch bereichert, dass wir uns ‚zusammen mit‘ Jesus ‚abmühen‘ konnten im größeren Dienst für das Reich Gottes. Diese Nähe zu unserem Herrn [...] brachte uns den Armen näher, mit denen sich Jesus identifiziert hat.“³⁷⁹ Die Fußnote zu diesem Abschnitt zitiert dabei einen wichtigen Satz aus dem Armutsbrief des Ignatius an die Patres und Brüder zu Padua: „Die Freundschaft mit Armen macht zu Freunden des ewigen Königs.“

Bezogen auf die Sendung der Jesuiten, aber im Bewusstsein, dass diese Sendung für alle Ordensleute, ja, für alle Christen gilt, formuliert die Generalkongregation:

„Unsere Sendung wird in dem Maße überzeugen, als wir solidarisch werden mit den Armen. Der Gehorsam gibt uns die Sendung; aber erst die Armut macht diese Sendung glaubwürdig. Zusammen mit vielen anderen Ordensleuten wollen wir uns darum die vorrangige Option für die Armen zu eigen machen, wie sie uns von der Kirche vorgelegt wird. Diese Option bedeutet den Willen, die Armen bevorzugt zu lieben, weil die Heilung der ganzen Menschheitsfamilie noch aussteht.“³⁸⁰

Auch die 34. Generalkongregation im Jahr 1995 bestätigt die vorrangige Option für die Armen, wenn sie schreibt: „In der Pädagogik der Geistlichen Übungen lädt Jesus uns ein, in seinem irdischen Leben das Muster der Sendung der Gesellschaft“, besonders aber seine Gegenwart als Auferstandener in den Armen zu erkennen: „Als der auferstandene Herr ist er nun gegenwärtig in allen, die leiden, in allen, die unterdrückt sind, in allen, deren Leben durch die Sünde zerbrochen ist. So wie er zugegen ist, wollen auch wir in Solidarität und Mitgefühl zugegen sein, wo die menschliche Familie am meisten verwundet ist.“³⁸¹ Die Kongregation plädiert „für ein entschiedenes Leben aus dem Glauben, das in der Förderung der Gerechtigkeit für alle zum Ausdruck kommt“ und bekennt sich klar ihrer Sendung zu den Armen: „Wir haben für unsere Sendung heute die zentrale Bedeutung wiederentdeckt, die im Einklang mit unserem ignatianischen Charisma, unseren Arbeiten in Solidarität mit den Armen zukommt.“³⁸² Dazu zitiert sie aus dem erwähnten Brief des Ignatius vom August 1547 nach Padua einen Abschnitt und kommentiert: „Freunde des Herrn“ zu sein, bedeutet also, „Freunde der Armen“ zu sein, „und wir können uns nicht abwenden, wenn unsere Freunde in Not sind. Wir sind eine Gemeinschaft in Solidarität mit ihnen, weil Christus sie bevorzugt liebt.“³⁸³ Je nach Situation kann die Freundschaft mit Armen zu unterschiedlichen Prioritäten führen: „Weltweit betrachtet sind dies nach Auffassung der GK die solidarische Gestaltung der Globalisierung, der gewaltlose Einsatz für Frieden, Versöhnung und gegen Diskriminierung, die Förderung der verschiedenen Generationen, der Menschenrechte und eines verantwortlichen Umgangs mit der Umwelt sowie das aktive Eintreten gegen Aids, Euthanasie, Abtreibung und Waffenhandel.“³⁸⁴ Darüber hinaus hebt die 34. Generalkongregation zwei im kirchlichen Bereich eher ungewöhnliche Aspekte des Einsatzes für Benachteiligte und mit

379 Ebd. D. 1,31.

380 Ebd. D. 1,48.

381 34. GK, D. 2,4.

382 Ebd. D. 2,8.

383 Ebd.

384 Hainz 63f.

ihnen hervor: die „Entwicklung von *solidarischen Gemeinschaften* an der Basis“, da dies die „volle menschliche Befreiung für die Armen und für uns alle erfordert“³⁸⁵, und den Kampf für *neue, gerechtere Beziehungen zwischen Männern und Frauen*. Letzteres bewerten die versammelten Jesuiten sogar als „ein zentrales Element jeder heutigen Sendung [...], die Glauben und Gerechtigkeit zu verbinden sucht“³⁸⁶, und widmen ihm ein eigenes Dokument (Dekret 14). Darin bekennen sie sich als „Teil einer bürgerlichen und kirchlichen Tradition, die sich an den Frauen versündigt hat“³⁸⁷, und rufen zur Umkehr auf und zu einer mit vielen Hinweisen konkretisierten „Solidarität mit Frauen“, die damit beginnt, „mit Sorgfalt und Mut auf die Erfahrung von Frauen zu hören“.³⁸⁸

Literatur

Michael Hainz: *Freundschaft mit Armen*, 2006.

2.4 Die Armenabgabe im Islam

Als ein herausragendes Beispiel für religiös motivierten Einsatz für die Armen mag hier im religionswissenschaftlichen Teil der Hinweis auf die *Armenabgabe* im Islam genügen. Sie gehört neben dem islamischen Glaubensbekenntnis, dem täglichen rituellen Gebet, dem Fasten im Monat Ramadan und der Pilgerfahrt nach Mekka zu den Fünf Säulen³⁸⁹, das heißt grundlegenden Pflichten der Muslime. Von Anfang an wurde im Koran und im vorbildhaften Verhalten des Propheten (*Sunna*) auf die Verantwortung des Gläubigen gegenüber dem Nächsten hingewiesen. Aus dieser „Solidarität“ der Gläubigen untereinander entwickelte sich einerseits das freiwillige Almosen (*Sadaqa*) und andererseits die obligatorische Armensteuer (*Zakat*).

Schon vor der Hidjra, der Übersiedlung des Propheten Muhammad von seiner Vaterstadt Mekka nach Medina im Jahr 622, hat der Koran die Muslime aufgefordert, den Reichtum mit den Armen zu teilen. „Da jedoch die Mehrzahl der Anhänger des Propheten in Mekka arm war, konnten sich nur wenige Muslime davon angesprochen fühlen. Nachdem sich die Muslime in Medina etabliert hatten, bekam die Aufforderung zum Almosen einen aktuelleren Sinn. Es entstand nun ein muslimisches Fürsorgesystem, bei dem die Gläubigen, denen es wirtschaftlich gut ging, den ärmeren Glaubensgenossen von ihrem Wohlstand etwas abgaben.“³⁹⁰ Den Umfang der Gabe legt der Koran nicht genau fest. Nur vom Überflüssigen oder Entbehrlichen ist die Rede: „Und sie werden dich befragen, was sie ausgeben sollen (als Almosen). Sprich: ‚Den Überfluss‘.“³⁹¹

385 34. CK, D. 3,10.

386 Ebd. D. 14,1.

387 Ebd. D. 14,9.

388 Ebd. D. 14,13; / 14,12.

389 Arab. *Arkan*.

390 Heine 21f.

391 *Koran* 2,219.

„Erst im Verlauf der Interpretation dieser Koranstelle entstand ein zu versteuernder Mindestsatz auf jeden Besitz. Danach musste auf Getreide und Obst zur Erntezeit die ‚Zakat‘ gezahlt werden, auf Vieh, wenn es ein Jahr lang frei geweidet hatte, bei Edelmetallen nach einem vollen Jahr des Besitzes; bei Handelswaren werden die Bestände ‚Zakat‘-pflichtig, die sich am Ende eines Jahrs auf dem Lager befinden. Die Höhe der ‚Zakat‘ ist unterschiedlich. Sie variiert je nach den besonderen Umständen zwischen fünf und zehn Prozent. So ist der normale Satz bei Obst und Getreide zehn Prozent, falls jedoch bei der Produktion künstliche Bewässerung notwendig ist, reduziert sich der Satz auf fünf Prozent.“³⁹²

Laut Koran sind die Erträge aus der *Armensteuer* nur bestimmt für die Armen und Bedürftigen, für diejenigen, die sich um sie bemühen und deren Herzen vertraut gemacht werden sollen, für die Gefangenen und Verschuldeten sowie für den Einsatz auf dem Wege Gottes und für die Reisenden.³⁹³

Die Praxis, wie und in welcher Höhe die Armensteuer im Islam erhoben wird, hat sich im Laufe der historischen Entwicklung und je nach Region unterschiedlich gestaltet. Gegenwärtig wird diese Steuer nur in wenigen Staaten wie Pakistan, Saudi-Arabien und Malaysia im Rahmen der gesamten Steuererhebung abgeführt. In den anderen Ländern, wie zum Beispiel in der Türkei, erfolgt sie auf freiwilliger Basis.

Außer durch die allgemeine Armensteuer unterstützen Muslime Arme individuell durch *Almosen*, indem sie diese besonders im Fastenmonat Ramadan und zu den hohen islamischen Feiertagen verteilen. Dabei haben sich nahezu „Geschäftsbeziehungen“ zwischen Gebenden und Empfängern entwickelt, insofern in vielen Fällen ein Muslim stets einem bestimmten Armen eine gewisse Geldsumme gibt. Weil das Almosengeben im Islam religiös fest verankert ist, haben auch Bettler in der islamischen Gesellschaft bis in die Gegenwart hinein eine andere Stellung als in den westlichen Industriegesellschaften.

„Ein Bettler übt einen ehrenhaften, ja einen verdienstvollen Beruf aus, da er ja dem Muslim die Möglichkeit gibt, seiner Glaubenspflicht des Almosengebens nachzukommen. Es gehört zu den Regeln der Höflichkeit, sich bei ihm dafür zu bedanken, wenn man das Almosen gibt.“³⁹⁴

Viele Muslime halten die Armensteuer für eine ehrwürdige Tradition, die die Einrichtung eines modernen Sozialstaates um Jahrhunderte vorweggenommen hat. „Manche sehen in ihr geradezu die Verwirklichung der Idee der sozialen Gerechtigkeit.“³⁹⁵ Armensteuer und Almosen gelten als Institutionen gegenseitiger sozialer Verantwortung.

Neben den Almosen in geldlicher Form gab es in der islamischen Gesellschaft „zahlreiche weitere Einrichtungen, die der Linderung der Not von Armen vor allem in den Städten dienten. Dabei handelte es sich in der Regel um *fromme Stiftungen*, die von frommen und wohlhabenden Muslimen eingerichtet wurden.“³⁹⁶ Diese Stiftungen „unter-

392 Heine 22.

393 Vgl. *Koran* 9,60.

394 Heine 22.

395 Ebd.

396 Heine 62 (H. d. V.).

hielten Schulen und Krankenhäuser, boten Armen und Reisenden Unterkunft und betrieben Armenküchen. In den meisten Fällen stand dabei zunächst die Unterhaltung einer religiösen Schule im Vordergrund, später wurde dann verstärkt für die leibliche Nahrung von Bedürftigen gesorgt.³⁹⁷

In den *Armenküchen* waren zum Teil die Einkommen, aus denen diese frommen Werke finanziert wurden, genau festgelegt. „So heißt es in einer Stiftungsurkunde aus dem iranischen Ardabil, dass nur solche Einkünfte für die Armenspeisungen verwendet werden sollten, die rechtmäßig erworben waren.“³⁹⁸ In der Regel wurden in diesen Küchen Arme, Pilger, Reisende und fromme Gelehrte gespeist. Zwischen 20 und 2000 Menschen sollen in ihnen versorgt worden sein. „In vielen Stiftungsküchen waren professionelle Köche tätig, die in dem laut Stiftungsurkunden vorgesehenen Umfang für die Verköstigung der Bedachten zu sorgen hatten.“³⁹⁹ In manchen Armenküchen wurden täglich wechselnde Gerichte zubereitet, bei denen auch kostspielige Zutaten verwendet wurden. Die Zahl der Mitarbeiter in der Küche hing von der Größe der frommen Einrichtungen ab.

„An ihrer Spitze stand der Rendant, der für die Lebensmittelbevorratung zu sorgen hatte. Für das eigentliche Kochen war der Koch verantwortlich, der diese Arbeit mit einigen Gehilfen durchführte. Meist wurden Suppen und Eintöpfe für die Bedürftigen zubereitet. Aufgrund dieser Tatsache spricht man direkt von ‚Frommen-Suppen-Stiftungen‘. Als Beigabe dazu reichte man Fleisch und Brot. An besonderen Feiertagen wurden von den Köchen jedoch aufwändigere Gerichte zubereitet.“⁴⁰⁰

Die Armenküchen werden in islamischen Ländern zum Teil noch heute betrieben. Auch in Deutschland wird heute beispielsweise durch das *Muslimische Seelsorge Telefon* (MuTeS) Bedürftigen aller Art geholfen. Getragen wird das Projekt von der Hilfsorganisation *Islamic Relief Deutschland*, die 1996 gegründet wurde und mit *Islamic Relief Worldwide* als Partner zusammenarbeitet, um hilfsbedürftige Menschen vor allem in Notstandsgebieten, die von Krieg, Hungersnot oder Naturkatastrophen heimgesucht werden, zu unterstützen.

Literatur

- Peter Heine: Art. *Abgabe (gesetzliche)*, in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine: *Islam-Lexikon. A-Z. Geschichten – Ideen – Gestalten* [= IL], 2006, 21–23.
 Peter Heine: Art. *Armenküche*, in IL, 62.

397 Ebd.

398 Ebd.

399 Ebd.

400 Ebd.

2.5 Freiwilliges und persönliches Armwerden

Im Zusammenhang christlicher Spiritualität ist von der *unfreiwilligen Armut* vieler Millionen Menschen, deren Elend es mit allen Mitteln zu überwinden gilt, jene *äußere* oder *innere Armut* zu unterscheiden, die Christen *freiwillig* auf sich nehmen. Auf biblischer Grundlage hat diese Armut zu zwei Ausdrucksweisen geführt: zum einen „im ersten Jahrtausend vor allem zum zönotischen Leben, das sich auf das Jerusalemer Modell bezieht und Armut als innergemeinschaftliche Solidarität und großzügige Armenpflege versteht“⁴⁰¹. Im Unterschied zu frühen Eremiten haben *Zönoten* erkannt, dass es nicht gut für den Menschen ist, allein zu sein, und jeder Christ auf dem geistlichen Weg Beratung und Begleitung braucht, weshalb sie sich zu klösterlichen Gemeinschaften in Armut zusammengeschlossen haben. Zum anderen sind im zweiten Jahrtausend die *Bettelorden* entstanden, „die an der Lebensweise Jesu und seiner JüngerInnen Maß nehmen“⁴⁰². Am radikalsten dürfte diesbezüglich Franz von Assisi (1182–1226) gewesen sein, der aus einer reichen Kaufmannsfamilie stammte. Nach langem Suchen und der Begegnung mit einem Aussätzigen fand er seine Berufung, die darin bestand, ein Armer unter Armen zu sein und dem Wanderprediger Jesus zu folgen.⁴⁰³ Um nur ein Beispiel für möglichen Verzicht heute zu geben, sei hier auf Marlene Engelhorn und ihre Initiative *taxmenow* (Initiative für Steuergerechtigkeit e.V.) hingewiesen. Engelhorn ist Teil einer wachsenden Bewegung, die sich für eine stärkere Besteuerung und gerechte Umverteilung vererbter Vermögen einsetzt.

Neben solch einer freiwillig auf sich genommenen Armut, um dem armen Jesus und dem „armen Gott“, der an seinem Gottsein nicht festhält, sondern sich völlig weggibt⁴⁰⁴, ähnlich zu werden, gibt es wiederum ein *unfreiwilliges Leer- und Armwerden*, das zum Menschsein als solchem gehört. Je älter ein Mensch wird, desto wahrscheinlicher ist es, dass ihn in seinem Leben ein Ärmwerden trifft, das er nicht frei gewählt hat, aber in Freiheit annehmen kann und annehmen sollte.

Zunächst einmal muss und wird sich im „Normalfall“ der Mensch, wie Franz Jalics in seinen *Kontemplativen Exerzitien* erläutert⁴⁰⁵, darum bemühen, „in der Welt zu leben, dieses Leben zu akzeptieren, es zu lieben und an ihm Freude zu haben“⁴⁰⁶. Bejaht man das Leben, „wachsen Liebe und Leidenschaft für das Leben, für die Welt“⁴⁰⁷. Man fühlt sich zu Hause in der Welt.

Doch müssen alle Menschen im Laufe ihres Lebens auch den Weg der *Leere* gehen, müssen lernen, die Welt zu relativieren und zu verlassen. Bereits jedes *Wählen* bedeutet, auf das Nichtgewählte zu verzichten. Gehen Menschen *Ehen* oder *Partnerschaften* ein, müssen sie vieles aufgeben. Auch wenn *Kinder* ihren Eltern beachtliche Freude und Glück schenken, benötigen sie viel Zeit, Aufmerksamkeit und Lebensraum, was wiederum „ein

401 Rotzetter 37.

402 Ebd.

403 Mk 10,17–31; / Lk 9,1–6; 10,1–16; Mt 10,5–15.

404 Phil 2,6–8.

405 Bd. 2, Kap. 1.3.2.3.

406 Jalics 140.

407 Ebd. 141.

Leer-werden von eigenen Plänen und Wünschen“ verlangt.⁴⁰⁸ Verlassen sie das Elternhaus, lassen sie eine Lücke zurück. Oft wird das *Ende* einer *Beschäftigung*, etwa die Pensionierung als Leere erlebt. Es kann der *Tod* des Partners erfolgen. Dann hören langjährige Gewohnheiten auf „und lassen die Leere hautnah spüren“⁴⁰⁹.

In östlichen Traditionen, besonders im Zen, stellt die Leere sogar das anzustrebende Ziel der Meditation dar. Diese Leere bedeutet jedoch zugleich Fülle. Auch die Seligpreisungen lehren⁴¹⁰, dass jede *Armut* und *Ohnmacht* die Gegenwart Gottes anzieht, dass Gott die Leere füllt. Je mehr ein Mensch Leere und Armut freiwillig wählt oder in Freiheit annimmt, desto mehr kann er von Gott erfüllt werden, desto mehr kann Gottes Geist in ihm Einzug halten.

Schließlich gehört zum menschlichen Leben – neben den erwähnten oder ähnlichen Erfahrungen von Einschränkung und Verlust – unweigerlich der *eigene Tod*. Diese Erfahrungen, im Besonderen aber „die definitive Konfrontation mit dem Tod, sind nicht frei gewählt. Sie sind vom Leben auferlegt. Man hat die Freiheit, auf sie einzugehen oder sich ihnen zu verweigern.“⁴¹¹ Auch und besonders angesichts des Todes ist der Mensch herausgefordert, sich im Vertrauen auf Gott auf sein völliges Arm- und Leerwerden einzulassen.

Literatur

Franz Jalics: *Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, 1994.

Anton Rotzetter: *Lexikon christlicher Spiritualität*, 2008.

408 Ebd. 142.

409 Ebd.

410 Mt 5,3–12.

411 Jalics 142f.

3. Die Vollendung

Auch beim letzten Thema, der Vollendung, werden nacheinander die Philosophie (Kap. 3.1), die Bibel (Kap. 3.2), die Theologie (Kap. 3.3), die Religionswissenschaft (Kap. 3.4) und die Spiritualität (Kap. 3.5) zu Wort kommen.

3.1 Der Tod

Die Vollendung des Menschen setzt mit seinem Tod ein, an dem sich eine objektive Seite (Kap. 3.1.1) und eine persönlich-subjektive Seite (Kap. 3.1.2) unterscheiden lassen.

3.1.1 Der Tod als objektives Faktum

Über den Tod lässt sich so manches *objektiv* sagen. Alle Menschen sterben, weil alle Menschen Lebewesen sind und es zu einem Lebewesen gehört, dass sein Leben eines Tages beginnt und eines Tages endet. Medizinisch gilt der Mensch als tot, wenn nicht nur sein Herz zu schlagen aufgehört hat, sondern die Funktionen seines gesamten Gehirns völlig und irreversibel ausgefallen sind. Was vom Menschen in dieser Welt übrig bleibt, ist sein toter Körper, der Leichnam, der über kurz oder lang, wenn nicht künstlich eingegriffen wird, verwest.

Beim Tod oder im Zusammenhang des Todes zeigt sich zwischen Menschen eine noch größere *Ungleichheit* als im Leben. Einige sterben bereits nach wenigen Stunden oder Tagen, während andere über hundert Jahre alt werden. Die einen sterben plötzlich, ganz unerwartet, die anderen nach einem langen Krankheits- und Sterbeprozess. Einige sterben unter großen Schmerzen, die unter Umständen medizinisch gelindert werden, andere völlig schmerzfrei. Die einen sterben unvorbereitet, die anderen vorbereitet, die einen mit dem Tod selbst versöhnt, die anderen mit ihm unversöhnt. Der eine stirbt ganz allein, der andere umringt von seinen Lieben.

Am Tod zeigt sich aber auch die größte *Gleichheit* unter den Menschen. Jeder stirbt. Keiner kann dem sicheren Los des Todes entkommen. Im Tod sind alle gleich.

Die Vorstellungen darüber, was der Tod für den Menschen bedeutet, gingen und gehen nach wie vor in der Menschheit weit auseinander. Weder die Auffassung, mit dem

Tod sei für den Menschen *alles zu Ende*, noch die Auffassung, der Mensch werde nach einem einmaligen Leben von den Toten *leiblich auferstehen*, dürfen von daher als selbstverständliche Ansichten oder als eigentliche Alternative eingeschätzt werden.

„Dass menschliche Existenz mit dem Tod unwiederbringlich zu Ende gehen könne, ist ein kulturgeschichtlich später Gedanke [...]. In den meisten archaischen, europäischen und außereuropäischen Kulturen wird der Tod nicht als Ende der Existenz, sondern als Übergang in eine andere Seinsform verstanden und mit der Idee der Reinkarnation in Verbindung gebracht, die man in den Philosophien und Religionen Indiens und der Kosmologie nordamerikanischer Indianerkulturen, der platonischen und neuplatonischen Philosophie, der Orphik und anderen Mysterienreligionen des alten Griechenlands ebenso findet wie im frühen Christentum oder im Hinduismus und Buddhismus. Die gängigsten Begriffe für den Tod sind Metaphern des Übergangs, der Wanderung oder der Reise, der Befreiung oder des Abschiednehmens, des Schlafs, der Krankheit.“¹

Um sich eine Vorstellung von der Vielfalt des Todesverständnisses zu machen, sollen im Folgenden Aspekte, die *Philosophen* im Laufe der *abendländischen Geistesgeschichte* entdeckt und bedacht haben, skizziert werden.

Der antike griechische Philosoph Pythagoras (um 570–500 v. Chr.) war der Überzeugung, die Seele des Menschen sei von *göttlicher* Herkunft, aber zur Strafe in das *Gefängnis* des Leibes eingeschlossen. So gesehen ist für die Seele der Leib ein Gefängnis (griech. *sóma* = *séma*), aus dem sie nur der Tod befreien kann. „Nach einer Zeit der Läuterung im Hades zieht sie in einen neuen Körper ein, bis sie schließlich – nach langer Wanderung durch verschiedene Gestalten – ins Göttliche zurückfindet.“² Diese Vorstellung hat durch Platon ihre philosophische Form gewonnen und ist so zum abendländischen Gemeingut geworden.

Während es für Parmenides (um 520–460 v. Chr.) überhaupt kein Entstehen und Vergehen, sondern nur das Seiende gab und der Tod somit *gedanklich ausgeschaltet* war, hat Heraklit (um 520–460 v. Chr.) den Tod in den *Kreislauf des Werdens* eingefügt und damit eine bis in die heutige Zeit wirkende Todesdeutung geschaffen. Sterben und Tod des einen war für ihn Geburt und Leben des anderen. Um Menschen die Todesfurcht zu nehmen, deutete später Epikur (um 341–271 v. Chr.) den Tod als *Verlust jeder Empfindung*, weshalb er die Menschen nicht berühren kann: „Solange wir da sind, ist er nicht da, und wenn er da ist, sind wir nicht mehr.“³ Bei dieser Auffassung schließen sich Leben und Tod gegenseitig völlig aus.

Für Platon (427–347 v. Chr.) war der Tod nichts anderes als die *Trennung* zweier Dinge voneinander, der *Seele* und des *Leibes*. Im Tod stirbt das Sterbliche des Menschen, der Leib, während das Unsterbliche, die Seele, unversehrt weggeht. Mit dem Tod tritt der Mensch daher im Grunde ins Leben ein, weshalb der Tod nicht das Ende des Lebens, sondern den Anfang des eigentlichen Lebens darstellt. Hat sich die Seele der Torheit des Leibes entledigt, kann sie die ewigen Ideen rein, das heißt ungetrübt von leiblichen Begierden, erschauen. Der Philosoph will darum in seinem Leben das Sterben lernen.

1 Hügli 1227f.

2 Ebd. 1229.

3 Zitiert nach Hügli 1229; dort finden sich auch Literaturangaben.

Thomas von Aquin (1225–1274) hielt dann im Mittelalter zwar mit Platon an der Unsterblichkeit der Seele fest, ordnete aber mit Aristoteles Leib und Seele einander wesentlich stärker zu und betonte ihre *Einheit*.⁴ Die Seele ist für ihn „einerseits etwas Substantielles und darum unzerstörbar (nach Platon), andererseits als ‚Form mit dem Körper vereint‘ (nach Aristoteles); die leiblose Seele ist darum ebenso wenig die ganze Person wie der seelenlose Leib“⁵. Erst Seele und Leib zusammen machen die ganze menschliche Person aus.

Am Beginn der Neuzeit greift René Descartes (1596–1650) den platonischen Leib-Seele Dualismus wieder auf, kehrt aber bezüglich des Todes das Verhältnis von Seele und Leib um: „Nicht weil die Seele entweicht, tritt der Tod ein, sondern die Seele entweicht, weil der Tod eingetreten ist.“⁶

In der Renaissance übertragen Naturphilosophen Erfahrungen, die mittelalterliche Mystiker im *mystischen*, *willensmäßigen* oder *geistigen* Tod gemacht haben, auf den *natürlichen* Tod. Nach Meister Eckhart (1225–1260) etwa verliert der Mensch, der schon in diesem Leben in Gott stirbt, all seine natürlichen Eigenschaften und empfängt ein *wesenhaft besseres* Leben. Demzufolge ist der Tod der *Übergang* in eine *andere Seinsweise*. In ihm findet, mit Giordano Bruno (1548–1600) gesprochen, nur eine *Verwandlung*, ein Wechsel des Angesichts statt. Der Tod ist Rückkehr vom Dunkel ins Licht (Giovanni Pico della Mirandola), Geburt zu ewiger Freiheit, in der es keine Furcht und keinen Schrecken mehr gibt (Jakob Böhme), ein Erwachen zum wahren Leben (Angelus Silesius).

Im Gegensatz zu vielen christlichen Theologen hält später in der Neuzeit Friedrich Schleiermacher (1768–1834) den Tod nicht für eine Folge der Sünde, sondern rechnet ihn zur *Natur* des Menschen. Durch die Sünde erhält ihm zufolge der Tod allerdings einen negativen Sinn und wird zum *Übel*.

Die deutschen Idealisten sehen dann im Tod den Übergang von einer begrenzten, partikularen Gestalt zu einer *umfassenden Daseinsform* und damit eine „Versöhnung des Absoluten mit sich selbst“⁷. Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) nennt ihn Geburt und sichtbare Erscheinung eines zweiten höheren Lebens. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) denkt an einen Übergang des Menschen vom Naturreich in die wahre geistige Welt. Und für Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) ist der Tod „das Hervorgehen des Geistes“, der „Übergang der Individualität in die Allgemeinheit“⁸, während er für Fichte und Schelling die Individualität nicht nur bewahrt, sondern steigert.

Im späten 19. und im 20. Jahrhundert wird in der Lebens- und Existenzphilosophie schließlich nach der *Gegenwart* des Todes *im Leben* und *im Bewusstsein* der Lebenden gefragt. Für Georg Simmel (1858–1918) tritt der Tod „nicht von außen an das Leben heran, sondern wohnt ihm inne“, wie auch für Rainer Maria Rilke (1875–1926) ein „Wachsen und Reifen des Todes im Leben des Einzelnen“ stattfindet.⁹ Max Scheler (1874–1928) entwickelt die Idee der *Immanenz* des Todes weiter zur Theorie, dass es für den Menschen einen

4 Bd. 1, Kap. 1.1.2.

5 Hügli 1231.

6 Ebd. 1232.

7 Ebd. 1233.

8 Zitiert nach Hügli ebd.

9 Hügli 1234f.

Gesamtgehalt alles Erlebbaren gibt. „In dem Maße, wie der Umfang des Erlebten wächst, nimmt der Umfang des noch zu Erlebenden stetig ab“ und somit der innere Tod zu.¹⁰

Das von der Reformation angeschlagene Thema, dass der Tod die *persönliche* Angelegenheit eines jeden Einzelnen ist und „keiner für den anderen sterben“ kann (Martin Luther), nimmt die Lebensphilosophie auf und führt Søren Kierkegaard (1813–1855) in seiner Existenzphilosophie weiter.¹¹ „Mit seinem Todesdenken steht Kierkegaard in der großen Tradition der christlichen Erbauungsliteratur (‚Sterben lernen‘). Der Tod ist für ihn ‚der Lehrmeister des Ernstes‘, der den Einzelnen immer wieder vor die (ethische oder religiöse) Entscheidung stellt.“¹² Darum ermahnt er ihn, „sich mit dem eigenen Tod zusammenzudenken“ und sich „seine absolute Gewissheit und die absolute Ungewissheit seines Zeitpunktes [...] stets vor Augen zu halten“.¹³

Wie für Kierkegaard und Heidegger, dessen Todesauffassung gleich ein eigener Abschnitt gewidmet wird, gibt es für Karl Jaspers (1883–1969) „eine Flucht vor dem Tod, sei es durch Vergessen oder durch falsche Ruhe in sinnlichen Jenseits- und Unsterblichkeitsvorstellungen“¹⁴. Der Mensch ist ihm zufolge über den biologischen Tod hinaus ständig von der noch größeren Gefahr des *existenziellen Todes* bedroht, nämlich der Unmöglichkeit, sich existenziell zu verwirklichen. In einer echten *Grenzsituation* jedoch, etwa wenn ein geliebter Mensch stirbt, wandelt sich der Tod mit der eigenen Existenz und der Mensch wird dessen inne, „dass der Tod zwar die Erscheinung, aber nicht das Sein selbst zerstören kann“¹⁵.

Auch wenn der Tod des geliebten *Anderen* die eigene Einstellung zum Tod und damit die eigene Existenz verändern mag und in diesem Sinn nicht nur zeitlich, sondern, wie das Emmanuel Levinas (1905–1995) tut, sogar existentiell als der primäre Tod aufgefasst werden kann, bleibt der *eigene* Tod für jeden Menschen etwas Unvertretbares und Höchstpersönliches, das sein ganzes Leben bestimmt oder bestimmen könnte. Diese Dimension hat besonders eindrücklich Martin Heidegger herausgearbeitet.

Literatur

Anton Hügli: Art. *Tod*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [= HWPh], Bd. 10, 1998, Sp. 1227–1242.

3.1.2 Der Tod als mein Tod (Martin Heidegger)

In diesem Kapitel wird Heideggers Todesdeutung ausführlicher dargestellt und in seine Gesamtauslegung des menschlichen Daseins in *Sein und Zeit* eingeordnet. Dieses Kapitel

10 Ebd. 1235.

11 Bd. 2, Kap. 1.1.3.2.

12 Hügli 1235.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Ebd. 1236.

knüpft somit an das Kapitel über sein Weltverständnis und über sein Daseinsverständnis als Vorlaufen zum Tode an.¹⁶

Möglichkeit ist für Martin Heidegger in seinem frühen Hauptwerk die ursprünglichste und letzte positive Bestimmung des (menschlichen) Daseins überhaupt. Dementsprechend will er in seiner Daseinsanalyse vor allem den *Möglichkeitssinn* des Daseins herausarbeiten. So bedeutet für ihn etwa das Existenzial des Verstehens soviel wie Aufgeschlossenheit für bevorstehende Möglichkeiten.

Der Möglichkeitssinn des Daseins ist zwar gleichbedeutend mit seinem Seinsverständnis. Doch es gehört zur Struktur des Daseins, diesen Möglichkeitssinn immer wieder durch die *Orientierung am Wirklichen* zu überdecken. Das Mögliche ist nicht bloß der offene Bereich, in dem man sein kann, sondern ebenso das in seiner Unbestimmtheit Bedrohliche und Ängstigende. Der Mensch bleibt zugunsten eines „Realismus“ oft hinter seinen Möglichkeiten zurück.

Deshalb geht Heidegger im 2. Abschnitt von *Sein und Zeit* der Frage nach, wie – in umgekehrter Richtung – die „uneigentliche“ Orientierung am Wirklichen zugunsten einer Daseinsweise, in der man den „eigentlichen“ Möglichkeitscharakter des Daseins wahrhaben will, durchbrochen werden kann. Außerdem will Heidegger zeigen, dass diese „Eigentlichkeit“ des Daseins im unverstellten Austragen seiner „Zeitlichkeit“ besteht. Die *Zeit* soll sich als Horizont des Seinsverständnisses erweisen, als der ursprüngliche *Seinsinn* des Daseins.

In diesen Zusammenhang gehört die berühmt gewordene Analyse des *Vorlaufens zum Tode*. Der Tod ist das Ende des In-der-Welt-seins, mit dem das Dasein seine *Ganzheit* erreicht (das war das *ganze* [diesseitige] Leben!). Als solches ist er das in jedem Augenblick Mögliche. Das Dasein ist Sein zum Ende, *Sein zum Tode*. Indem der Mensch den Tod als die eigenste, gewisse (d. h. sichere) und unüberholbare äußerste Möglichkeit seines Daseins bewusst und frei annimmt, wird sein *uneigentliches* Sein zum Tode („man“ stirbt) ein *eigentliches* Sein zum Tode (*ich werde sterben*).

„Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat. Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor. In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin. Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens.“¹⁷

Dementsprechend ist das Vorlaufen zum Tode eine *radikale Möglichkeitserfahrung*, in der die Zukunft nicht dadurch verstellt wird, dass man sie mit bestimmten Vorstellungen und Plänen zu füllen versucht. Auch ist es eng mit der Stimmung der *Angst* verbunden. Die Angst offenbart, dass man schon immer in der Offenheit des Möglichen „gewesen“ ist; so durchbricht sie die Orientierung an einer bestimmten, vom Wirklichen her verstandenen Vergangenheit. Wo der Möglichkeitscharakter von Gewesenheit und Zukunft übernommen wird, zeigt sich im Dasein das *Gewissen*. Dieses ruft das Dasein (d. h. den Menschen) dazu auf, *es selbst* zu sein, indem es sich in seinem Denken und Handeln nicht

16 Bd. 1, Kap. 1.1.5.1; / Bd. 2, Kap. 1.1.3.2.

17 Heidegger: *Sein und Zeit*, 250.

mehr bloß auf das Man beruft, sondern von nun an selbst Verantwortung für seine Entscheidungen übernimmt.

Dabei besteht die eine Möglichkeit zur eigentlichen Existenz in der zeitlichen Ekstase der *Zukunft*. Das Dasein kann sich entschlossen auf Zukunft hin entwerfen, indem es seine Lebensführung an Interessen ausrichtet, die von ihm selbst kritisch geprüft und für erstrebenswert erachtet wurden. Die andere Möglichkeit zur eigentlichen Existenz besteht in der zeitlichen Ekstase der *Gewesenheit*. Heidegger lehnt sich hier an Ideen von Wilhelm Dilthey (1833–1911) an. Indem sich das Dasein „seine Helden“ aus der Vergangenheit wählt und deren gewesene Möglichkeit nicht einfach nachmacht, sondern kreativ beantwortet, bietet sich ihm in der Wiederholung der Möglichkeit die Chance des eigentlichen Selbst-sein-könnens.

Angst, Vorlaufen zum Tode und Gewissen führen aus der „Verschlossenheit“ der Orientierung am Wirklichen in den Möglichkeitscharakter des Daseins, seine „Erschlossenheit“. Da diese drei Momente die Befreiung aus der Verschlossenheit ermöglichen, bezeichnet Heidegger sie als *Entschlossenheit*. Es gilt, die Möglichkeiten des je eigenen Daseins entschlossen anzunehmen.

Damit vertritt Heidegger in Bezug auf den Sinn des Daseins den *Vorrang* des Möglichen vor dem Wirklichen und des Zukünftigen vor dem Vergangenen. Der Mensch soll die vorrangige Orientierung am Wirklichen zugunsten einer Offenheit für Zukunft überwinden und so vom uneigentlichen zum eigentlichen Sein gelangen. Er soll sich von der existenzialen Verschlossenheit zur existenziellen Entschlossenheit durchringen. Er soll *authentisch* leben.

Bei aller berechtigten Kritik, die an Heideggers Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* geübt wurde, beispielsweise er habe die Leiblichkeit des Daseins ausgeklammert und den Mitmenschen beinahe solipsistisch übergangen, die Jemeinigkeit (Ich) zu sehr als Gegensatz zur Gemeinschaft (Man) begriffen, die Gegenwart gegenüber den Zeitachsen der Zukunft und Gewesenheit entleert und sie einem ganz auf die Zukunft gerichteten Leben geopfert, bleibt seine Todesdeutung von existentieller Bedeutung.

Angesichts des sicheren Todes lässt sich mit Martin Heidegger das Leben existenziell als Vorlaufen zum Tod verstehen. Dieses Vorlaufen kann zur Eigentlichkeit, zu einem authentischen Leben ermutigen oder ermahnen. Denke nicht, was man denkt, urteile nicht, wie man urteilt, lebe nicht, wie man lebt, sondern denke und empfinde, was du denkst und empfindest, urteile, wie du es für richtig hältst, lebe du dein Leben! Habe nicht nur den Mut, dich deiner Vernunft zu bedienen, habe den Mut, in jeder Hinsicht du selbst zu sein!

Der Tod wird am ehesten zu einem authentischeren Leben ermutigen, wenn sich der Mensch seiner existentiellen Bedeutung bewusst wird. Es verhält sich eben nicht so, dass *man* stirbt, sondern dass *ich* sterbe. Über den Tod lässt sich eigentlich nur in der Ichform nachdenken: *Ich* werde sterben, *mein* Tod kommt mir entgegen. Ein Teil meines Lebens liegt hinter mir, ein noch unbekannter Teil vor mir. Meine *Vergangenheit* kann ich nicht mehr verändern. Was geschehen ist, ist geschehen. Was ich jedoch unter Umständen noch ändern kann, ist meine *Einstellung* zu vergangenen Ereignissen. Angesichts meines sicheren Todes kann ich mich fragen, ob ich mich mit meiner Vergangenheit versöhnen will, sofern das noch nicht geschehen ist, oder ob ich Grund habe, für das eine oder andere dankbar zu sein, wo ich es noch nicht bin. Ich kann mich fragen, ob und inwieweit

ich mit meinem derzeitigen Leben zufrieden bin, ob ich in dem, was ich tue oder lasse, mit mir eins bin, ob ich an meiner derzeitigen Situation etwas ändern möchte, soweit sich daran etwas ändern lässt. Schließlich kann ich angesichts meiner vor mir liegenden *Zukunft* fragen, welche Möglichkeiten ich noch ergreifen möchte. Wem möchte ich noch begegnen, was will ich noch erleben oder wissen, was kann ich bereits guten Gewissens aufgeben oder loslassen. Angesichts meines Todes geht es also letztlich um die Frage, *wer* ich sein will oder gern wäre, wenn ich aus dem Leben scheide.

Wenn mein Tod kommt, heißt es für mich *endgültig* Abschied nehmen. Ich werde den Menschen, mit denen ich zusammengelebt habe oder zusammengekommen bin, nie mehr so begegnen. Wir werden nie mehr miteinander sprechen. Ich werde sie nie mehr so sehen, nie mehr so hören und nie mehr so berühren, wie ich überhaupt nie mehr Farben oder Gestalten sehen, nie mehr Töne und Geräusche hören, niemanden und nichts mehr riechen, schmecken und betasten werde. Ich werde meinen Lieblingstätigkeiten nie mehr nachgehen können. Meine Lieblingsmusik, meine Lieblingsfilme, meine Lieblingsplätze, meine Lieblingsbücher, meine Lieblingstiere und -pflanzen, meine Lieblingsgeräte werden für immer dahin sein. Die *sinnlich erfahrbare Welt*, in der ich jetzt noch lebe, wird für mich vollständig und endgültig *untergehen*.

Wenn mein Tod mich heimsucht, heißt das aber für mich auch: Ich werde endgültig *erlöst* sein. Ich werde *befreit* sein von meiner eigenen Unzulänglichkeit und der meiner Mitmenschen. Mir wird kein Schmerz und kein Leid mehr widerfahren. Alle Mühe wird ein Ende haben. Ich werde keine Angst mehr kennen, keine Sorgen werden mich mehr plagen. Es wird niemanden und nichts mehr geben, worüber ich mich aufregen oder traurig sein werde. Ich werde zur Ruhe kommen.

Am schmerzlichsten könnte der Abschied von dem oder den mir liebsten Menschen werden. Aber spüre ich nicht gerade in der Beziehung zu ihm oder zu ihnen eine geistige Verbundenheit und Einheit, die über diese sinnlich erfahrbare vergängliche Welt hinausragt? Sollte im Sinn von Karl Jaspers die Liebe nicht doch stärker sein als der Tod? Die Hoffnung *über den Tod hinaus* gehört jedenfalls zum wesentlichen Bestand des Christentums, wie auch aller anderen großen Religionen.

Literatur

Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, 1927.

3.2 Gericht und Auferstehung

Der Tod betrifft, wie etwa auch das Leid, früher oder später jeden Menschen.¹⁸ Entweder er wird im Laufe seines Lebens mit dem Sterben nahestehender Personen oder Tiere konfrontiert oder mit der eigenen Endlichkeit, ausgelöst durch Alter, Krankheit oder Unfall.

18 Vgl. Duttmann 233–284.

Schon sehr früh setzten sich Menschen verschiedener Kulturen mit dem Tod auseinander und entwickelten, etwa im weit verbreiteten Ahnenkult, Rituale, die sich mit ihren Vorstellungen von einem Jenseits verbanden. Die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod gründet dabei letztlich *in der Liebe*. Denn „kein wirklich liebender Mensch kann sich mit dem Gedanken abfinden, dass derjenige, den er liebt, nach einem kurzen, zufälligen Dasein der absoluten Dunkelheit, dem Nichts anheimfällt“¹⁹. Die Liebe möchte ein Fortdauern über die Grenzen des Todes hinaus, möchte einen Sinn des Lebens und des Sterbens.

Genau um diesen *Sinn*, um das *Ziel des Ganzen* dreht sich die Eschatologie, die christliche Lehre von den „letzten Dingen“ (griech. *ta eschata*). In ihr geht es nicht um

„irgendwelche Dinge, sondern um die Zukunft der Schöpfung, nicht um etwas, was nur von außen über Mensch und Welt hereinbricht, sondern um Vollendung schon begonnenen Lebens, nicht um rein Zukünftiges, sondern auch um die Gegenwart, insofern sie von der Ausrichtung auf die Zukunft geprägt ist. Demgemäß könnte man formulieren: Eschatologie reflektiert die *Hoffnung auf Vollendung*.“²⁰

Während sich die individuelle Eschatologie auf die Vollendung des *Einzelnen* konzentriert, nimmt die allgemeine Eschatologie die Vollendung der *Menschheit* beziehungsweise der *Welt* in den Blick. Beide Blickrichtungen hängen eng miteinander zusammen, wie gleich sowohl beim alttestamentlichen (Kap. 3.2.1) als auch beim neutestamentlichen Zugang (Kap. 3.2.2) ersichtlich wird.

Literatur

Franz-Josef Nocke: *Eschatologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 377–478.

Johanna Rahner: *Einführung in die christliche Eschatologie*. 2., durchgesehene und aktualisierte Auflage 2016.

Corinna Duttmann: *Im Lieben durch Leiden wachsen. John Hicks religionsphilosophische Lösung des Theodizee-Problems*, 2021.

3.2.1 Vorstellungen im Alten Testament

Im Alten Testament gehören zum Gericht und Richten Gottes zwei Seiten, die beide mit der Vollendung des Menschen zu tun haben, die es aber auseinanderzuhalten gilt (Kap. 3.2.1.1). Auch zeichnet sich in ihm ein Wandel von diesseitiger zu jenseitiger Hoffnung ab (Kap. 3.2.1.2).

19 J. Rahner 30.

20 Nocke 378 (H. d. V.) [= Hervorhebung durch die Verfasser dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgsell].

3.2.1.1 Das Gericht Gottes

Immer wieder tritt Gott im Alten Testament als *Richter* auf oder übt die Tätigkeit des *Richtens* aus. „Seinem Rechtswillen hat nach alttestamentlicher Vorstellung menschliches Richten und überhaupt menschliches Verhalten gerecht zu werden.“²¹ Nach den Büchern der Hinteren Propheten (Jes, Jer, Hos, Am) trifft das Urteil des göttlichen Richters nicht nur *Könige* wie in den Büchern der Vorderen Propheten (1 u. 2 Sam; 1 u. 2 Kön), sondern auch die mit diesen verbundene *Oberschicht*. Jahwe will „ins Gericht gehen mit den Ältesten und hohen Beamten“ seines Volkes. Die Anklage lautet, dass sich in ihren Häusern „der Raub des Armen“, das heißt das den Armen im Land Entrissene befindet.²²

„Hinter der Erwartung eines solchen Gerichts steht der im ganzen Alten Orient (und nicht nur dort und damals!) gültige Grundsatz, dass Tun und Ergehen sich entsprechen sollten (Tun-Ergehen-Zusammenhang). Rechtmäßiges Handeln führt zu Wohlergehen, unrechtmäßiges (wiewohl vielleicht legales!) Handeln zu schlechtem Ergehen.“²³

Der *Tun-Ergehen-Zusammenhang* kommt in etlichen Sprüchen zum Ausdruck, wie etwa: „Wer [andern] eine Grube gräbt, fällt selbst hinein, wer einen Stein hochwälzt, auf den rollt er zurück“²⁴ oder: „Beraube den Schwachen nicht, denn er ist ja so schwach, zertritt den Armen nicht am Tor! Denn der Herr führt den Rechtsstreit für sie und raubt denen das Leben, die sie berauben.“²⁵

In apokalyptischen Texten der Hebräischen Bibel erscheint Jahwe schließlich als Richter der *gesamten Völkerwelt*.²⁶ Sein Richten zielt keineswegs nur darauf ab, Schuldige zu *verurteilen* und zu *bestrafen*, sondern auch darauf, Menschen, Gruppen und Völker, die unter Unrecht und Gewalt leiden oder gelitten haben, zu *befreien* und zu *rehabilitieren*. So prophezeit Jesaja Versöhnung und Frieden von Gott, dem Richter:

„Er wird Recht schaffen zwischen den Nationen und viele Völker zurechtweisen. Dann werden sie ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre Lanzen zu Wintermessern. Sie erheben nicht das Schwert, Nation gegen Nation, und sie erlernen nicht mehr den Krieg.“²⁷

In Psalm 9 jubelt der Arme und Elende, dass Gott ihm Recht verschafft und sich für ihn entschieden hat, dass er sich als gerechter Richter auf den Thron gesetzt hat.²⁸ Gott selbst, so die Hoffnung, wird den Erdkreis in Gerechtigkeit richten, den Nationen das Urteil sprechen, wie es recht ist.²⁹

21 Dietrich 1.

22 Jes 3,14.

23 Dietrich 2.

24 Spr 26,27.

25 Spr 22,22f.

26 Z. B. Joel 4; Sach 14; Dan 2 u. 7; Jer 25,31; Ps 9,20.

27 Jes 2,4; vgl. Mi 4,3.

28 Ps 9,5.

29 Ps 9,9.

„So wird der Herr für den Bedrückten zur Burg, zur Burg für Zeiten der Not. Darum vertrauen dir, die deinen Namen kennen, denn du, Herr, hast keinen, der dich sucht, je verlassen. [...] Kundgetan hat sich der Herr: Er hielt sein Gericht, im Werk seiner Hände hat sich der Frevler verstrickt. Zurückweichen müssen die Frevler zum Totenreich, alle Völker, die Gott vergessen. Denn der Arme ist nicht auf ewig vergessen, der Elenden Hoffnung ist nicht für immer verloren. Steh auf, Herr, nicht soll der Mensch triumphieren, die Völker sollen gerichtet werden vor deinem Angesicht. Wirf auf sie Schrecken, Herr, erkennen sollen die Völker: Sie sind nur Menschen.“³⁰

Der *positive Aspekt* des Richtens Jahwes steht durchweg in den Klageliedern des Einzelnen im Vordergrund; „da erhoffen sich Menschen, denen ihr Recht vorenthalten wird, das Recht schaffende Handeln Gottes.“³¹ So heißt es in Psalm 7:

„Der Herr richtet die Völker. Verschaffe mir Recht, Herr, nach meiner Gerechtigkeit, nach meiner Unschuld, die mich umgibt! Die Bosheit der Frevler finde ein Ende, doch dem Gerechten gib Bestand, der du Herzen und Nieren prüfst, gerechter Gott! Mein Schutz ist Sache Gottes, er ist Retter derer, die redlichen Herzens sind.“³²

Nach Psalm 10 hört Gott die Sehnsucht der Elenden und stärkt ihr Herz. Er verschafft der Waise und dem Bedrückten Recht. Kein Mensch wird mehr Schrecken im Land verbreiten.³³

Auch aus Psalm 43 spricht die Hoffnung auf Rettung im „Rechtsstreit“:

„Verschaff mir Recht, Gott, und führe meinen Rechtsstreit gegen ein treuloses Volk! Rette mich vor den bösen und tückischen Menschen! Denn du bist der Gott meiner Zuflucht. [...] Was bist du bedrückt, meine Seele, und was ächzt du in mir? Harre auf Gott; denn ich werde ihm noch danken, der Rettung meines Angesichts und meinem Gott.“³⁴

Gemäß Ezechiel wird Gott in seiner Herde für Recht zwischen fetten und mageren Schafen sorgen. Weil die Starken all die Schwachen zur Seite drängen und mit ihren Hörnern wegstoßen, bis sie diese nach draußen zerstreut haben, wird er seinen Schafen zu Hilfe kommen und über sie einen einzigen Hirten einsetzen, der sie weiden wird und der für sie Hirt sein wird.³⁵

Als gerechter und ausgleichender Richter auch im *Jenseits* erscheint Gott schließlich in der *Weisheit Salomos*, einer jüdischen Schrift aus dem Alexandrien des ersten Jahrhunderts vor Christus. So wird über den früh verstorbenen Gerechten gesagt:

„Der Gerechte aber, kommt auch sein Ende früh, geht in Gottes Ruhe ein. Denn ehrenvolles Alter besteht nicht in einem langen Leben und wird nicht an der Zahl der Jahre

30 Ps 9,10–11.17–21.

31 Dietrich 3.

32 Ps 7,9–11.

33 Ps 10,17f.

34 Ps 43,1–5.

35 Ez 34,17–23.

gemessen. [...] Er gefiel Gott und wurde von ihm geliebt; da er mitten unter Sündern lebte, wurde er entrückt. Er wurde hinweggenommen, damit nicht Schlechtigkeit seine Einsicht verkehrte und Arglist seine Seele täuschte. [...] Die Leute sahen es, ohne es zu verstehen; sie nahmen es sich nicht zu Herzen, dass Gnade und Erbarmen seinen Auserwählten zuteilwird, Belohnung seinen Heiligen.“³⁶

Gott, der gerechte Richter, kann auch die große „Ungerechtigkeit“ eines kurzen Lebens im Vergleich zu einem langen ausgleichen und ihm einen Sinn verleihen.

Zur Vorstellung vom *Gericht Gottes* gehört nicht zuletzt der *Tag Jahwes*, der in der Hebräischen Bibel in etlichen Texten als Unheilstag beschrieben wird.³⁷ Im Weltendrama des Joelbuchs „zeichnen sich die Weltuntergangsszenarien ab, die spätere Visionäre und Künstler in immer flammenderen Farben an den düsteren Himmel ihrer jeweiligen Gegenwart gemalt haben“³⁸. Die schaurigen Bilder und Kompositionen vom *Dies irae*, *dies illa* sollten aber nicht vergessen machen, dass die Triebfeder der gesamten jüdischen und christlichen Endzeiterwartung „nicht in morbiden Angstfantasien und perverser Katastrophenlust liegt, sondern im sehnächtigen Warten auf die Gerechtigkeit“, die im „Jüngsten Gericht“ endlich wahr werden wird.³⁹

Nach der messianischen Weissagung in Jesaja 11 wird der Endzeitherrscher ein *gerechter* und *ausgleichender* Richter sein:

„Doch aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. Der Geist des Herrn ruht auf ihm [...] Er richtet nicht nach dem Augenschein und nach dem Hörensagen entscheidet er nicht, sondern er richtet die Geringen in Gerechtigkeit und entscheidet für die Armen des Landes, wie es recht ist. Er schlägt das Land mit dem Stock seines Mundes und tötet den Frevler mit dem Hauch seiner Lippen. Gerechtigkeit ist der Gürtel um seine Hüften und die Treue der Gürtel um seine Lenden.“⁴⁰

Der erwartete neue David, der sich mehr durch Gerechtigkeit als durch Macht auszeichnet, „wird endlich tun, was Könige eigentlich von Haus aus tun sollten“⁴¹: gerecht richten und dabei vor allem die Schwachen schützen⁴². Sein Wirken wird weltweite Ausstrahlung haben:

„An jenem Tag wird es der Spross aus der Wurzel Isais sein, der dasteht als Feldzeichen für die Völker; die Nationen werden nach ihm fragen und seine Ruhe wird herrlich sein.“⁴³

36 Weish 4,7–15.

37 Am 5,18–20; Jes 2,6–19; 2,11.17; 10,3; Zef 1,4–16; 1,12f; 1,15f; 2,3; Joel 2,11.

38 Dietrich 7.

39 Ebd.

40 Jes 11,1–5.

41 Vgl. z. B. 1 Kön3,16–28; Ps 72,2–7; Spr 20,8; 31,8f.

42 Dietrich 8.

43 Jes 11,10.

Der Messias wird Gerechtigkeit und Frieden für alle bringen. Am Gericht Gottes sind also im Alten Testament zwei Aspekte deutlich zu unterscheiden: einerseits das *verurteilende* und *bestrafende* und andererseits das *befreiende* und *aufrichtende*, *ausgleichende* und *wiedergutmachende* Richten Gottes.

Literatur

Walter Dietrich: Art. *Gericht Gottes* (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2008.

3.2.1.2 Aufkeimende Auferstehungshoffnung

Das frühe Judentum ist im Gegensatz zu religiösen Hochkulturen, wie der ägyptischen, geprägt von einer *radikalen Diesseitigkeit*.⁴⁴ Gott verheißt seinem Volk ein *Vierfaches*: Das gelobte Land, zahlreiche Nachkommen, den Bund mit ihm und das Königtum in Israel.⁴⁵ Dies alles ist bezogen auf diese Welt. „Das Glück, das sich der Mensch in Israel von seinem Gott erhofft, ist ein langes und sattes Leben, sind viele Kinder, reiche Ernten, große Viehherden, fröhliche Feste und Ruhe angesichts der Feinde.“⁴⁶ Der Einzelne hatte zu der damaligen Zeit Grund zur Klage, wenn die *drei Ziele*, die man für gewöhnlich im Leben hatte, nicht erfüllt waren: ein langes Leben in der Gemeinschaft, zahlreiche Nachkommen und bei den Vätern begraben zu werden. Das betont besonders den hohen Stellenwert, den die *Gemeinschaft* zur Zeit des Frühjudentums hatte. „Leben bedeutete Teilhabe an der Gemeinschaft, Tod, von ihr ausgeschlossen zu sein.“⁴⁷

Was das *Leben nach dem Tod* angeht, finden sich dann im Alten Testament verschiedene Vorstellungen. So teilt Israel zunächst einmal „mit seiner altorientalischen Umwelt die Vorstellung einer schattenhaften Existenz der Toten in der Unterwelt“⁴⁸. Nach dieser Vorstellung, die bis in die Spätzeit hinein belegt ist (Ijob, Kohelet), wird der Tote am Ende seines Lebens „mit seinen Vorfahren vereint“ und steigt in die „Totenwelt“, die *Scheol*, hinab, die ein Land des Staubes, der Finsternis und des Vergessens ist.⁴⁹ Die Totenexistenz stellt eine verminderte Form des Lebens dar und ist durch Kraft- und Bewusstlosigkeit, Schwäche und Unwissenheit gekennzeichnet.⁵⁰ Als Ort der Gottesferne liegt das Totenreich außerhalb des Machtbereichs Gottes. In ihm preisen die Toten Jahwe nicht.⁵¹

In nachexilischer Zeit schwindet die Grenze zwischen Jahwe und den Toten, wenn im Weisheitspsalm 49 der Beter die Aufnahme des *Frommen* bei Gott nach dem Tod erwartet:

44 Vgl. Duttmann 233–284.

45 Ex 3,8; / Gen 13,15f; 15,5; / Gen 17,2; Ex 19,5; / z. B. 2 Sam 7,8–16.

46 Lohfink 84.

47 Nocke 423.

48 Liess 1.

49 Gen 25,8.17; / Ps 30,4; / Ps 22,30; / Ijob 10,21f; / Ps 88,13.

50 Ijob 14,21; / Koh 9,5.

51 Ps 6,6.

„Sie [die Menschen, die auf sich selbst vertrauen] sind in die Unterwelt gesetzt wie Schafe. Es weidet sie der Tod. [...] Doch Gott wird mich auslösen aus der Gewalt der Unterwelt, ja, er nimmt mich auf.“⁵²

Auch im Weisheitspsalm 73 kommt die Hoffnung auf eine Gottesgemeinschaft des Frommen über die physische Todesgrenze hinaus zum Ausdruck, wenn der Beter vertrauensvoll spricht:

„Du leitest mich nach deinem Ratschluss, danach nimmst du mich auf in Herrlichkeit. [...] Mag mein Fleisch und mein Herz vergehen, Fels meines Herzens und mein Anteil ist Gott auf ewig.“⁵³

Schon in Psalm 16 hatte der Beter die Hoffnung auf eine dauerhafte Bewahrung der Frommen vor der Totenwelt ausgesprochen:

„Denn du überlässt mein Leben nicht der Totenwelt; du lässt deinen Frommen die Grube nicht schauen. Du lässt mich den Weg des Lebens erkennen. Freude in Fülle vor deinem Angesicht, Wonnen in deiner Rechten für alle Zeit.“⁵⁴

Die Hoffnung auf ein besseres, ewiges Leben nach dem Tod gründet hier im Vertrauen auf die *Unsterblichkeit der Gottesbeziehung*. Ihr Aufkommen dürfte eine zweifache religiöse Bewusstseinsentwicklung anzeigen. Zum einen wird wohl besser verstanden worden sein, dass es für Gott keinen Bereich geben kann, von dem er völlig getrennt ist und der ihm gänzlich entzogen wäre. Zum anderen dürfte dem Frommen immer weniger einsichtig gewesen sein, weshalb die Gemeinschaft mit Gott, die er in seinem irdischen Leben erfahren und pflegen konnte, mit dem Tod vollkommen aufhören sollte, wenn er doch als Toter weiterexistiert.

Eine *kollektive Dimension* nimmt die Hoffnung auf neues Leben in der Bildrede Hoseas an, wenn es heißt: „Auf, lasst uns zum Herrn zurückkehren! Denn er hat gerissen, er wird uns auch heilen; er hat verwundet, er wird uns auch verbinden. Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten Tag richtet er uns wieder auf und wir leben vor seinem Angesicht. Lasst uns ihn erkennen, ja lasst uns nach der Erkenntnis des Herrn jagen!“⁵⁵ Freilich handelt es sich hier nicht um die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod, sondern um die Hoffnung auf ein *Wiederaufleben des Volkes*: Jahwe wird das ganze Volk heilen und wiederbeleben. Ähnlich stellt die Vision in Ez 37,1–14, in der die Neubelebung und Neuschöpfung der Totengebeine durch Gottes Atem geschildert wird⁵⁶, nur ein Bild für die Wiederherstellung des Volkes Israel, nicht für eine Auferweckung nach dem Tod dar.

Die *eigentliche Auferstehungsvorstellung* ist erst relativ spät ab dem 4. Jahrhundert vor Christus in der jüdischen Religion aufgekommen, nämlich „in der apokalyptischen pro-

52 Ps 49,14–16.

53 Ps 73,24–26.

54 Ps 16,10f.

55 Hos 6,1–3.

56 Vgl. Gen 2,7.

phetischen Literatur der hellenistischen Zeit⁵⁷. Sie muss unterschieden werden von Berichten über die Entrückung eines lebenden Menschen unter Umgehung des Todes, wie etwa die des Elija⁵⁸, oder von Aussagen über Totenerweckungen, wie etwa die des Sohnes der Witwe durch Elija⁵⁹, „die von einer Rückkehr ins diesseitige Leben sprechen, das wiederum mit dem Tod endet. In den Auferstehungsaussagen geht es demgegenüber um ein *neues, unvergängliches Leben* für bereits Verstorbene und um eine endgültige Überwindung des Todes.“⁶⁰ So heißt es in der Jesaja-Apokalypse⁶¹:

„Der Herr der Heerscharen wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, ein Gelage mit erlesenen Weinen, mit den feinsten, fetten Speisen, mit erlesenen, reinen Weinen. Er verschlingt auf diesem Berg die Hülle, die alle Völker verhüllt, und die Decke, die alle Nationen bedeckt. Er hat den Tod für immer verschlungen und Gott, der Herr, wird die Tränen von jedem Gesicht abwischen und die Schande seines Volkes entfernt er von der ganzen Erde, denn der Herr hat gesprochen.“⁶²

Nicht die Unterwelt verschlingt den Menschen, sondern *Gott verschlingt den Tod* für immer.⁶³ Von ihm wird eine apokalyptische Wiedergeburt der Toten erwartet: „Deine Toten werden leben, meine Leichen stehen auf. Wacht auf und jubelt, ihr Bewohner des Staubes! Denn ein Tau von Lichtern ist dein Tau und die Erde gebiert die Schatten [Toten].“⁶⁴ Damit ist die vorhergehende Feststellung aufgehoben: „Tote werden nicht lebendig, Schatten stehen nicht auf.“⁶⁵

Als *wichtigster und unumstrittener Beleg* für eine Auferstehungserwartung gilt schließlich die Daniel-Apokalypse:

„Von denen, die im Land des Staubes schlafen, werden viele erwachen, die einen zum ewigen Leben, die anderen zur Schmach, zu ewigem Abscheu. Die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Himmelfeste und die Männer, die viele zum rechten Tun geführt haben, wie die Sterne für immer und ewig.“⁶⁶

Gemäß der traditionellen Vorstellung vom Tod als Schlaf wird der Mensch, der entschlafen und dessen Lobpreis Gottes verstummt ist, aufwachen, um Gott zu loben und zu verehren.⁶⁷

Unter dem Eindruck der Religionsverfolgungen der Makkabäerzeit im 2. Jahrhundert v. Chr. hat sich verschärft die *Theodizeefrage* gestellt: Kann es sein, dass Jahwe Ge-

57 Liess 2.

58 2 Kön 2,1–11.

59 1 Kön 17,17–20.

60 Liess 3 (H. d. V.).

61 Jes 24–27.

62 Jes 25,6–8.

63 Jes 5,14; / Jes 25,8.

64 Jes 26,19.

65 Jes 26,14.

66 Dan 12,2–3.

67 Ijob 3,13; 14,12; / Ps 6,6; / vgl. Jes 26,19; Ps 22,30.

rechte und Märtyrer, die für ihren Glauben an ihn und ihre Treue zu seinem Gesetz ihr Leben gelassen haben, der Totenwelt preisgibt? Die Antwort lautete im Sinn apokalyptischer Auferstehungshoffnung: Nein! Zumindest für sie würde es eine *Auferstehung zu neuem Leben* bei Gott geben.⁶⁸ So sagt der erste der sieben Söhne, deren Mutter ihr Sterben für den Glauben „hochgesinnt in der Hoffnung auf den Herrn“ ertrug, zu seinem Folterer: „Du Unmensch! Du nimmst uns dieses Leben; aber der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferstehen lassen, weil wir für seine Gesetze gestorben sind.“⁶⁹ Und der vierte Sohn ergänzt: „Für dich aber gibt es keine Auferstehung zum Leben“.⁷⁰

Später hat sich die Erwartung *postmortaler Gerechtigkeit* im Buch der *Weisheit* dann mit der Vorstellung einer *Unsterblichkeit der Seele* verbunden:

„Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand und keine Folter kann sie berühren. In den Augen der Toren schienen sie gestorben, ihr Heimgang galt als Unglück, ihr Scheiden von uns als Vernichtung; sie aber sind in Frieden. In den Augen der Menschen wurden sie gestraft; doch ihre Hoffnung ist voll Unsterblichkeit. Ein wenig nur werden sie gezüchtigt; doch sie empfangen große Wohltat. Denn Gott hat sie geprüft und fand sie seiner würdig. Wie Gold im Schmelzofen hat er sie erprobt und wie ein Ganzopfer sie angenommen. Zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie aufleuchten wie Funken, die durch ein Stoppelfeld sprühen. Sie werden Völker richten und über Nationen herrschen und der Herr wird ihr König sein in Ewigkeit.“⁷¹

Blickt man noch einmal darauf zurück, wie sich die Auferstehungshoffnung Israels entwickelt hat, werden vier intuitiv nachvollziehbare Motive deutlich, die Jahwe-Gläubige dazu gebracht haben könnten, über die von der Umwelt übernommene Vorstellung eines Totenreiches hinauszugehen.

- Es fällt ihnen schwer anzunehmen, dass ihre Vorfahren für immer vom Leben getrennt sein sollten, in der Scheol für immer verschwunden und somit für sie verloren sein sollten.
- Sie vertrauen auf die Macht und Stärke Jahwes, jeden möglichen Bereich, auch den der Totenwelt, mit seinem Leben erreichen und erfüllen zu können.
- Sie hoffen, dass Gott die Gemeinschaft, die gläubige Menschen mit ihm im irdischen Leben schließen, von sich aus nach ihrem Tod fortsetzt.
- Ihr Gerechtigkeitsgefühl sagt ihnen, dass Gott das Bemühen von Menschen, ihn in ihrem irdischen Leben zu bezeugen und ihm zu entsprechen, auch über den Tod hinaus würdigen wird.

Darüber hinaus liegt es aufgrund des ausgeprägten Gemeinschaftssinns durchaus im Horizont der Gläubigen, nicht nur die Auferweckung einzelner Gerechter, sondern die des ganzen Volkes Israel, ja der gesamten Menschheit in den Blick zu nehmen, und zwar

68 2 Makk 7,9–14.

69 2 Makk 7,20; / 7,9.

70 2 Makk 7,14.

71 Weish 3,1–8.

als eine Auferweckung zum Leben in Fülle. Diese Hoffnung kommt besonders deutlich im dritten Teil des Buches *Jesaja* zum Ausdruck, in dem der Herr seinem Volk Israel verheißt, der Zion werde Licht der Völker sein:

„Steh auf, werde licht, denn es kommt dein Licht und die Herrlichkeit des Herrn geht strahlend auf über dir. Denn siehe, Finsternis bedeckt die Erde und Dunkel die Völker, doch über dir geht strahlend der Herr auf, seine Herrlichkeit erscheint über dir. Nationen wandern zu deinem Licht und Könige zu deinem strahlenden Glanz. Erhebe deine Augen ringsum und sieh: Sie alle versammeln sich, kommen zu dir. [...] Nicht mehr die Sonne wird dein Licht sein, um am Tage zu leuchten, noch wird dir der Mond als heller Schein leuchten, sondern der Herr wird dir ein ewiges Licht sein und dein Gott dein herrlicher Ganz.“⁷²

Bei der Völkerwallfahrt zum Zion wird der Herr, der in Herrlichkeit erscheint, die Welt verwandeln. Er wird aus dem Himmel, der Erde und Jerusalem einen neuen Himmel, eine neue Erde und ein neues Jerusalem machen:

„Ja, siehe, ich erschaffe einen neuen Himmel und eine neue Erde. Man wird nicht mehr an das Frühere denken, es kommt niemand mehr in den Sinn. Vielmehr jubelt und jauchzt ohne Ende über das, was ich erschaffe! Denn siehe, ich erschaffe Jerusalem zum Jauchzen und sein Volk zum Jubel.“⁷³

In dieser erneuerten Welt wird es weder natürliche noch sittliche Übel geben. Sie wird ein Paradies sein:

„Der Wolf findet Schutz beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Junge leitet sie. Kuh und Bärin nähren sich zusammen, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter und zur Höhle der Schlange streckt das Kind seine Hand aus. Man tut nichts Böses und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie die Wasser das Meer bedecken.“⁷⁴

Dann wird der Herr besonders auf die Armen blicken.⁷⁵ Deshalb hat er bereits seinen Gesalbten, den Messias, den Christus, gesandt,

„um den Armen frohe Botschaft zu bringen, um die zu heilen, die gebrochenen Herzens sind, um den Gefangenen Freilassung auszurufen und den Gefesselten Befreiung, [...], um alle Trauernden zu trösten, den Trauernden Zions Schmuck zu geben anstelle von Asche, Freudenöl statt Trauer, ein Gewand des Ruhms statt eines verzagten Geistes“⁷⁶.

72 Jes 60,1–4.19.

73 Jes 65,17f.

74 Jes 11,6–9; vgl. 65,25.

75 Jes 66,2.

76 Jes 61,1–3.

Literatur

Gerhard Lohfink: *Am Ende das Nichts. Über Auferstehung und ewiges Leben*, 6. Auflage 2018.
Kathrin Liess, Art: *Auferstehung (AT)*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2005.

3.2.2 Vorstellungen im Neuen Testament

Auch im Neuen Testament nimmt das Thema des Gerichts Gottes breiten Raum ein. Seine verschiedenen Aspekte bedürfen, wie sich zeigen wird, einer umfassenden Deutung (Kap. 3.2.2.1). Durch den Glauben an die Auferstehung Jesu erhält die alttestamentliche Hoffnung auf eine allgemeine Auferweckung der Toten ein völlig neues Fundament und wird zur christlichen Hoffnung schlechthin (Kap. 3.2.2.2).

3.2.2.1 Das endzeitliche Gericht Gottes

Wie im Alten so ist auch im Neuen Testament die Rede vom *Gericht* Gottes oder von Gott als *Richter* selbstverständlich als metaphorische Rede aufzufassen. Sie „knüpft an alttestamentliche beziehungsweise antik-jüdische Vorstellungen an“ und betrifft „den heilen oder heillosen Zustand der Gottesbeziehung des Menschen“. ⁷⁷ Obwohl die Botschaft Jesu vom Reich Gottes insofern „rettende Botschaft ist, als sie den gesellschaftlich Unterprivilegierten Gottes unbedingte Zuwendung verheißt und den Unrechttätern Gottes Barmherzigkeit“, gehören zu ihr *Gerichtsworte*, „die an die Klugheit der Hörer appellieren und sie eindrücklich zur Umkehr auffordern“. ⁷⁸ So fordert Jesus etwa dazu auf, nicht zu richten, um nicht selbst gerichtet zu werden, oder sich der Armen anzunehmen, solange es noch Zeit ist. ⁷⁹ Für das Bestehen im nahen Gericht ist es entscheidend, den Willen des Vaters im Himmel zu tun. ⁸⁰ Da im Zentrum der Botschaft Jesu „die Rettung des Menschen steht“ und die Hoffnung vorherrscht, „dass niemand verloren gehe“, „ist es unwahrscheinlich, dass Jesus Spekulationen über das Auftreten der endzeitlichen Richter-gestalt des Menschensohns teilte [...] oder gar in verhüllender Weise sich selbst als diesen Richter ankündigte“. ⁸¹ Die Androhung im Gleichnis vom Gericht des Menschensohnes über die Völker, dass die schlechten Menschen im Gegensatz zu den gerechten „zur ewigen Strafe“ weggehen werden ⁸², stammt also höchstwahrscheinlich nicht von Jesus selbst.

In der sogenannten synoptischen Apokalypse ⁸³, der zufolge beim künftigen Gericht der Menschensohn seine „Auserwählten“ versammeln oder der königliche Christus die

⁷⁷ Wehnert 1f.

⁷⁸ Ebd. 3f.

⁷⁹ Mt 7,1; / Lk 16,19–31.

⁸⁰ Mt 7,21.

⁸¹ Wehnert 4.

⁸² Mt 25,46.

⁸³ Mk 13; Mt 24; Lk 21; vgl. Lk 17,20–37.

Gesegneten von den Verfluchten trennen wird⁸⁴, akzentuieren die Evangelisten unterschiedlich, was es in der Endzeit zu tun gilt. Während für *Markus* das Bekenntnis zu Christus dann richtig verstanden ist, „wenn die Christen ihren Weg durch die Welt in der Nachfolge des leidenden und sterbenden Christus gehen“, also bereit sind, sich selbst zu verleugnen, ihr Kreuz auf sich zu nehmen und so Jesus nachzufolgen⁸⁵, ist für *Matthäus* „das genaue Befolgen der von Christus gelehrt und gelebten Gerechtigkeit, die dem göttlichen Willen entspricht“, wichtig⁸⁶: Es geht darum, den Willen Gottes zu erfüllen und sogar die Feinde zu lieben und für sie zu beten.⁸⁷ Für *Lukas* wiederum ist entscheidend, dass sich der Mensch, sei er Jude oder Nichtjude, „von der Liebe und Barmherzigkeit Gottes, die ihm in Jesus und dessen geisterfüllten Zeugen begegnet, anrühren lässt und zu einer neuen Lebensorientierung (*metanoia*) findet“⁸⁸. Durch die Begegnung mit Gott sollen die sozialen Beziehungen fortan von der Barmherzigkeit geprägt sein.⁸⁹ „Der Ernst solcher Umkehr schärft Lukas dadurch ein, dass er neben dem allgemeinen endzeitlichen Gericht ein individuelles Gericht kennt, bei dem der Mensch unmittelbar nach seinem Tod Lohn oder Strafe empfängt.“⁹⁰ So wird im Beispiel vom reichen Mann und vom armen Lazarus letzterer, als er stirbt, von den Engeln in Abrahams Schoß getragen, während der Reiche unmittelbar nach seinem Tod in die Unterwelt kommt, wo er qualvolle Schmerzen leidet.⁹¹ Auch verspricht Jesus dem Verbrecher, der mit ihm am Kreuz hingerichtet wird und sich vertrauensvoll an ihn wendet, *noch am selben Tag* mit ihm im Paradies zu sein.⁹²

Nach dem *Johannesevangelium* vollzieht sich „das Gericht über die Menschen bereits in der Gegenwart. Das Kriterium ist jedoch nun christologischer Art: Wer an Jesus als den von Gott gesandten Sohn des himmlischen Vaters glaubt, gehört zu den Geretteten und wird nicht gerichtet“⁹³; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des einzigen Sohnes Gottes geglaubt hat.⁹⁴

„Dass der Mensch durch seine Öffnung oder sein Verschlossen-Bleiben gegenüber dem göttlichen Sohn sich selbst das Urteil spricht, schließt für Johannes den Gedanken eines künftigen Gerichts nicht aus.“⁹⁵ Denn das Bekenntnis des Menschen zu Christus kann ohne Frucht bleiben – nämlich ohne eine dem Glauben entsprechende Lebenspraxis, die von gegenseitiger Zuwendung (*agapē*) bestimmt sein soll (Joh 15,9–17) –, sodass seine rettende Christusbeziehung verdorrt (Joh 15,6). Andererseits bleibt Hoffnung für die, die ohne Glauben sind. Denn der von Christus nach seiner Erhöhung am Kreuz gesandte ‚Paraklet‘ (eine johanneische Bezeichnung für den heiligen Geist) wird

84 Mk 13,27; / Mt 25,31–45.

85 Mk 8,34; vgl. 13,9–13.

86 Wehnert 6f.

87 Mt 7,21; / Mt 5,44.

88 Wehnert 7.

89 Vgl. Lk 19,1–10.

90 Wehnert 7.

91 Lk 16,19–31.

92 Lk 23,39–43.

93 Wehnert 7.

94 Joh 3,18; vgl. 3,36; 5,24.

95 Joh 5,27–29; Joh 12,48.

die Menschen weiterhin über das Gericht belehren (Joh 16,8). Die Rettung jedes einzelnen ist möglich, weil der zu Gott erhöhte Christus ‚alle‘ zu sich ziehen will (Joh 12,32).“⁹⁶

Für Johannes besteht also trotz des Gerichts die Möglichkeit, dass alle Menschen durch das Wirken des erhöhten Herrn und des Heiligen Geistes erlöst und mit Gott versöhnt werden. Auch in den Paulusbriefen, im Hebräerbrief und in den katholischen Briefen findet sich einerseits die Erwartung eines Gerichts, bei dem sich alle Menschen vor Gott für ihr Leben zu verantworten haben, und andererseits der Gedanke, dass alle gerettet werden und das ewige Leben erlangen. Der Gedanke des Gerichts macht deutlich, „dass das Tun des Menschen nicht beliebig sein kann“, dass seine Heilsverfassung auch „wesentlich durch seine Werke“, das heißt letztlich von ihm selbst mitbestimmt wird.⁹⁷ Wenn aber der Mensch seine Würde als Geschöpf und Ebenbild Gottes nicht verlieren kann, „also zwischen ihm und seinen nichtswürdigen Taten zu unterscheiden bleibt“, stellt sich die Frage, „ob die Verurteilung des Sünders im Gericht das letzte Wort des liebenden Gottes über ihn sein kann“. ⁹⁸

„Die frühe Kirche (seit Origenes) hat daher das – dogmatisch bis heute strittige – Theologumenon einer ‚Allversöhnung‘ (*apokatastasis pantōn*, der Begriff im Neuen Testament nur einmal unspezifisch in Apg 3,21) entwickelt, wonach den Gottlosen eine zeitlich befristete Strafe widerfährt und sie anschließend von Gott durch völlige ‚Wiederherstellung‘ in ihren schöpfungsgemäßen Zustand zurückversetzt werden. Diese Lehre knüpft vor allem an paulinische und nachpaulinische Aussagen an, unter anderem an Röm 8,18–25 (Befreiung der Schöpfung von der Vergänglichkeit); Röm 11,32 (Gott will sich aller erbarmen); 1 Kor 15,20–28.54–57 (‚Gott ist alles in allem‘, ‚verschlungen ist der Tod vom Sieg‘); Eph 1,10; Kol 1,20 (durch Christus soll alles versöhnt werden mit Gott), in denen das Christusgeschehen als universales, nichts und niemanden aussparendes Rettungsgeschehen beschrieben wird.“⁹⁹

Wie lassen sich aber diese *schöpfungstheologischen Hoffnungen*, die schon die Jesustradition prägen und in denen die Allversöhnungs-Lehre wurzelt, mit der *dualistischen Vorstellung* eines Gottesgerichts verbinden, bei dem es den schlechten Menschen schlecht und den guten Menschen gut ergeht? Als Exeget des Neuen Testaments sieht Jürgen Wehnert eine Möglichkeit darin, die Verbindung des Gerichts- mit dem Allversöhnungsgedanken „mit Hilfe des jüdischen

Grundsatzes“ herzustellen, „wonach das Maß von Gottes Güte größer ist als das seiner strengen Gerechtigkeit.“¹⁰⁰ Gott ist nicht willkürlich, sondern gerecht, aber er ist nicht gerecht um der Bestrafung willen, sondern um die Würde und Verantwortung seiner Geschöpfe zur Geltung zu bringen.“¹⁰¹ Wie es möglich ist, das Problem, dass im Neuen Testament eine Spannung zwischen Aussagen über einen doppelten Ausgang

96 Wehnert 8.

97 Wehnert 9.

98 Ebd.

99 Wehnert 9f.

100 Vgl. Tosefta, Sota 4,1.

101 Wehnert 10.

beim Gericht Gottes und Aussagen über die Rettung aller besteht, letztlich *zugunsten* der *Allversöhnung* zu lösen, wird gleich weiter unten systematisch zu vertiefen sein.¹⁰²

Literatur

Jürgen Wehnert: Art. *Gericht Gottes (NT)*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2011.

3.2.2.2 Die christliche Auferstehungshoffnung

Zur Zeit Jesu waren verschiedene Vorstellungen vom Ende des Menschen und der Welt in Umlauf. Besonders bedeutsam ist dabei die *apokalyptische Auferstehungshoffnung* gewesen.

„In der außerbiblischen Literatur wird die Auferstehung der Toten breit entfaltet und ausgemalt. Zum Hintergrund gehört durchweg die große Not der Endzeit. Für die Apokalyptik typische, häufig wiederkehrende Motive sind: Die Erde öffnet sich, Felsen brechen auf. Die Toten kommen aus den Gräbern bzw. aus den Schlünden der Unterwelt. [...] Alle werden versammelt zum Gericht. Die Leiber werden verwandelt. Die Gerechten werden herrlich aussehen, die Zeit lässt sie nicht mehr altern, sie ‚sind den Engeln gleich und gleich den Sternen‘ (syrBar 51,10), die Bösen bieten einen schlimmen Anblick.“¹⁰³

Umstritten war innerhalb der Apokalyptik, ob *alle Toten* oder nur *die Gerechten* auferstehen. Auch wurde die Auferstehung von einigen überhaupt bestritten, etwa von den Sadduzäern im Unterschied zu den Pharisäern. Im Streitgespräch mit Jesus, bei dem sie die Auferstehung durch ein konstruiertes Beispiel ad absurdum führen wollen, hält er ihnen vor:

„Ihr irrt euch, ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes. Wenn nämlich die Menschen von den Toten auferstehen, heiraten sie nicht, noch lassen sie sich heiraten, sondern sind wie Engel im Himmel. Dass aber die Toten auferstehen, habt ihr das nicht im Buch des Mose gelesen, in der Geschichte vom Dornbusch, in der Gott zu Mose spricht: Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Er ist kein Gott von Toten, sondern von Lebenden. Ihr irrt euch sehr.“¹⁰⁴

Dass der Gott des Lebens kein Gott von Toten ist, bedeutet, dass die Verstorbenen leben, und zwar nicht auf irdische Weise und in irdischen Verhältnissen, sondern gleichsam wie Engel.

102 Kap. 3.3.

103 Nocke 428.

104 Mk 12,24–27.

Dazu passt, was Paulus Gemeindemitgliedern in Korinth, die zwar an die Auferstehung Jesu von den Toten glauben, aber sagen: „Eine [allgemeine] Auferstehung der Toten gibt es nicht“, erwidert:

„Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, dann ist unsere Verkündigung leer, leer auch euer Glaube.“¹⁰⁵

Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, dann wären laut Paulus Christen erbärmlicher daran als alle anderen Menschen. Denn ihr Glaube wäre nutzlos, sie wären noch in ihren Sünden und die Entschlafenen wären verloren. Es ist für Paulus aber gewiss, dass aufgrund der Auferstehung Christi nicht nur alle Christen, sondern alle Menschen überhaupt von den Toten auferstehen werden:

„Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen. Da nämlich durch einen Menschen der Tod gekommen ist, kommt durch einen Menschen auch die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht werden.“¹⁰⁶

Wie durch den ersten Adam die Sünde und durch sie der Tod zu allen Menschen gekommen ist, weil alle sündigten, kommt es nach Paulus durch die gerechte Tat des zweiten Adam, Jesus Christus, *für alle Menschen* zur Gerechtsprechung, die *ewiges Leben* schenkt.¹⁰⁷

Bei der Vollendung der Einzelnen gibt es nach Paulus „eine bestimmte Reihenfolge: Erster ist Christus, dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören. Danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft entmachtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt.“¹⁰⁸ Da Paulus mit den anderen frühen Christen im Sinne der Parusie (Naherwartung) damit rechnet, zu sterben, bevor Christus wiederkommt, unterscheidet er zwischen Auferweckung der Toten und bloßer Verwandlung:

„Seht, ich enthülle euch ein Geheimnis: wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden – plötzlich, in einem Augenblick, beim letzten Posaunenschall. Die Posaune wird erschallen, die Toten werden als Unverwesliche auferweckt, wir aber werden verwandelt werden.“¹⁰⁹

Das entscheidend Gemeinsame der schon Entschlafenen und der noch Lebenden besteht für Paulus also in einer *Verwandlung*.

Am Ende der Zeiten wird Christus als letzten Feind des Lebens den Tod für immer entmachten und „sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat [nämlich Gott],

105 1 Kor 15,13f.

106 1 Kor 15,20–22.

107 Röm 5,12.18.21.

108 1 Kor 23f.

109 1 Kor 51f.

damit Gott alles in allem sei“¹¹⁰. Dann wird sich das Leben in allen und allem endgültig durchgesetzt haben, weshalb man jetzt schon jubeln kann:

„Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“¹¹¹

Durch Jesus Christus hat Gott uns allen bereits den Sieg über Sünde und Tod geschenkt.¹¹²

Auf die mögliche Frage, *wie* die Toten auferweckt werden und was sie für einen *Leib* haben, antwortet Paulus mit dem Beispiel von einem Samen- oder Weizenkorn, das nicht lebendig wird, wenn es nicht stirbt.¹¹³

„So ist es auch mit der Auferstehung der Toten. Was gesät wird, ist verweslich, was auf-
erweckt wird, unverweslich. Was gesät wird, ist armselig, was auferweckt wird, herr-
lich. Was gesät wird, ist schwach, was auferweckt wird, ist stark. Gesät wird ein irdi-
scher Leib, auferweckt ein überirdischer Leib. Wenn es einen irdischen Leib gibt, gibt es
auch einen überirdischen. So steht es auch in der Schrift: Adam, der erste Mensch, wur-
de ein irdisches Lebewesen. Der letzte Adam wurde lebendig machender Geist. Aber
zuerst kommt nicht das Überirdische; zuerst kommt das Irdische, dann das Überirdi-
sche. Der erste Mensch stammt von der Erde und ist Erde; der zweite Mensch stammt
vom Himmel. Wie der von der Erde irdisch war, so sind es auch seine Nachfahren. Und
wie der vom Himmel himmlisch ist, so sind es auch seine Nachfahren. Wie wir nach
dem Bild des Irdischen gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des Himm-
lichen gestaltet werden.“¹¹⁴

Bei Tod und Auferstehung geht es um den Übergang und die Verwandlung von einem *irdischen* zu einem *überirdischen* Wesen. Wie alle Menschen *körperlich* dem *ersten* Adam gleichgestaltet sind, werden alle Menschen nach Tod und Auferstehung *leiblich* dem *letzten* Adam gleichgestaltet sein. Durch seine Auferstehung wurde Jesus Christus zu leben-
dig machendem Geist (griech. *pneuma zôopoïoun*), weshalb alle Menschen einen *geistigen* oder *geistlichen Leib* (griech. *soma pneumatikon*) als Auferstehungsleib besitzen wer-
den. Damit stellt Paulus die Verbindung vom auferstandenen Christus zum Heiligen Geist, dem Pneuma, her. Jeder Mensch wird *im Geist* oder *vom Geist* Jesus Christus, dem menschlichsten Menschen, gleichgestaltet. Nach Paulus ist es auch der jedem Menschen einwohnende Geist Gottes, der die Auferstehung des Menschen als solche bewirkt.

„Wenn aber der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen, durch seinen Geist, der in euch wohnt.“¹¹⁵

110 1 Kor 15,28.

111 1 Kor 15,55.

112 1 Kor 15,56f.

113 1 Kor 15,35–37.

114 1 Kor 15,42–49.

115 Röm 8,11.

Da der Geist, durch den der Vater die Menschen auferweckt und seinem Sohn ähnlich macht, den Menschen innewohnt, geschieht Auferweckung als *Verlebendigung von innen her*.¹¹⁶ Diese Verlebendigung beginnt bereits im irdischen Leben, wie Paulus deutlich macht. Denn diejenigen, die sich in ihrem Leben vom Geist bestimmen lassen, trachten nach dem, was dem Geist entspricht. Ihr Trachten führt schon im Diesseits „zu Leben und Frieden“¹¹⁷. Wenn Menschen sich in diesem Leben auf den Geist Gottes, der ihnen einwohnt und kein anderer als der Geist Christi ist, einlassen, werden sie jetzt schon innerlich lebendiger und von überwiegend irdischen in stärker pneumatische Wesen verwandelt.

Auf dieser Linie ist auch die *präsentische Eschatologie* in den johanneischen Schriften zu verstehen, die es neben einer *futurischen* gibt und die älter ist als diese. Ihr zufolge beginnt das ewige Leben nicht erst nach dem Tod, auch wenn die Auferweckung erst am Jüngsten Tag erfolgen wird. So spricht Jesus:

„Wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, hat das ewige Leben; er kommt nicht ins Gericht, sondern ist aus dem Tod ins Leben hinübergegangen.“¹¹⁸

Wer glaubt, hat *bereits* das ewige Leben, und Jesus wird ihn am Jüngsten Tag auferwecken.¹¹⁹ Die Vollendung hat bereits begonnen (präsentische Eschatologie), steht aber auch noch aus (futurische Eschatologie). Auch im Johannesevangelium hat die präsentische Eschatologie mit dem *Wirken des Geistes* zu tun. Denn was „aus dem Geist geboren ist, das ist Geist“.¹²⁰ Der Geist aber weht in dieser Welt unter Menschen, wo er will, so dass jederzeit eine Geburt aus ihm möglich ist.¹²¹ „In einer späteren Phase kommt dann – möglicherweise in Auseinandersetzung mit gnostisch-enthusiastischen Strömungen – auch die noch ausstehende Vollendung [deutlicher] in den Blick.“¹²² So verspricht Jesus seinen Jüngern in seiner ersten Abschiedsrede:

„Im Haus meines Vaters gibt es viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, hätte ich euch dann gesagt: Ich gehe, um einen Platz für euch vorzubereiten? Wenn ich gegangen bin und einen Platz für euch vorbereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin.“¹²³

An einigen Stellen knüpft die futurische Eschatologie auch sehr deutlich an die apokalyptische Szenerie an und unterscheidet hinsichtlich des Gerichts zwischen *Guten* und *Bösen*:

116 Vgl. Nocke 432.

117 Röm 8,6.

118 Joh 5,24.

119 Joh 6,47; / Joh 6,39f.44.54.

120 Joh 3,6.

121 Vgl. Joh 3,8.

122 Nocke 433.

123 Joh 14,3.

„Denn wie der Vater das Leben in sich hat, so hat er auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich zu haben. Und er hat ihm Vollmacht gegeben, Gericht zu halten, weil er der Menschensohn ist. Wundert euch nicht darüber! Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden: Die das Gute getan haben, werden zum Leben auferstehen, die das Böse getan haben, werden zum Gericht auferstehen.“¹²⁴

Beim künftigen Gericht wird Jesus Christus als der Menschensohn der *Richter* sein.

Eine ähnliche Spannung zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie zeichnet sich im ersten Johannesbrief ab. Einerseits hebt der Brief die *Gegenwart* des Heils hervor. Sein Verfasser rechnet sich zu einer Gruppe christlicher Lehrer, die von sich sagen: „Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“.¹²⁵ Diese Gemeinschaft ist eine *Gemeinschaft mit Gott in der Liebe*, weshalb der Brief in seinem Zentrum zur Liebe auffordert:

„Geliebte, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott und jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt; denn Gott ist Liebe. [...] Niemand hat Gott je geschaut; wenn wir einander lieben, bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollendet. Daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben und er in uns bleibt: Er hat uns von seinem Geist gegeben. Wir haben geschaut und bezeugen, dass der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt. Wer bekennt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott und er bleibt in Gott.“¹²⁶

Wer liebt, lebt bereits in Gemeinschaft mit Gott, da Gott die Liebe ist. Wenn Menschen einander lieben, bleibt Gott in ihnen und vollendet seine Liebe in ihnen. Das gilt nicht nur von gläubigen Christen, sondern von allen Menschen. Denn Gott hat seine Liebe zu den Menschen dadurch offenbart, dass er seinen einzigen Sohn nicht nur als Retter einiger Menschen, sondern als Retter *der Welt* gesandt hat.¹²⁷ „Er ist wirklich der Retter der Welt“, wie das Johannesevangelium sagt.¹²⁸ Durch das Bekenntnis zu Jesus als dem Sohn Gottes haben Christen die zusätzliche Gewissheit, dass Gott in ihnen ist und bleibt und dass sie in Gott bleiben. Die Erfahrung, schon im Reich Gottes zu leben, hängt auch in diesem Brief mit dem Geist zusammen.¹²⁹ Menschen können einander so lieben, dass Gott in ihnen ist und sie in Gott sind, weil er ihnen schon von seinem Geist gegeben hat.

Andererseits kennt der erste Johannesbrief auch eine *Zukunftshoffnung*, die über die gegenwärtige Erfahrung der Glaubenden hinausgeht. Zur erhofften künftigen Existenz gehört die *Schau Gottes* und die vollständige *Angleichung* an Gott oder *Verähnlichung* mit ihm:

124 Joh 5,26–29.

125 1 Joh 1,3.

126 1 Joh 4,7f.12–14.

127 Vgl. 1 Joh 4,9; Joh 3,17.

128 Joh 4,42.

129 1 Joh 4,13.

„Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, dass wir ihm gleich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“¹³⁰

Alle Menschen sind Kinder Gottes und werden Gott ähnlich sein, weil sie ihn schauen werden, wie er in sich und an sich ist.

Auch wenn die endgültige Vollendung für den einzelnen Menschen und für die Welt als ganze noch aussteht, hat die Gottesherrschaft auf Erden und mit ihr die Vollendung schon begonnen. Jesus Christus hat sich zum „eschatologischen Freudenboten“ gemacht und einen liebenden, barmherzigen Gott verkündet.¹³¹ Es gilt die Dialektik von *schon* und *noch nicht*, und die Beachtung nur eines einzigen Aspektes würde dem Ganzen nicht gerecht werden. Die Verheißung zukünftiger Vollendung ermöglicht jetzt schon *neues ethisches Handeln*.

„Die hereinbrechende, in ihrer Vollendung aber noch ausstehende Gottesherrschaft prägt und gestaltet das soziale Miteinander im Hier und Heute entscheidend mit. Neues ethisches Handeln im Alltag wird möglich, weil und insofern die Verheißung der großen und endgültigen Befreiung alte Verkrustungen aufbricht und bereits jetzt die ersten Schritte in diese Richtung gehen lässt.“¹³²

Die Themen, die damit im Alten und im Neuen Testament im Zusammenhang der Vollendung angeklungen sind, gilt es nun im Einzelnen systematisch auszulegen und zu präzisieren.

Literatur

Matthias Remenyi: *Auferstehung denken. Anwege, Grenzen und Modelle personaleschatologischer Theoriebildung*, 2016.

3.3 Die Vollendung des Einzelnen und der Welt

Zu den biblischen Aspekten der Vollendung, die es hier im theologischen Teil systematisch zu entfalten und zu erklären gilt, gehören der Tod (Kap. 3.3.1), die leibliche Auferstehung (Kap. 3.3.2), das Gericht (Kap. 3.3.3), die Hölle (Kap. 3.3.4), die Allerlösung (Kap. 3.3.5), das Fegfeuer (Kap. 3.3.6), die Vollendung der Welt (Kap. 3.3.7), der Himmel (Kap. 3.3.8) und der himmlische Lohn (Kap. 3.3.9).

¹³⁰ 1 Joh 3,2.

¹³¹ Remenyi 210.

¹³² Ebd. 216.

3.3.1 Der Tod aus christlicher Sicht

Nicht selten gibt es, wie Karl Rahner (1904–1984) darlegt, ein Sterben mitten im Leben. Im Sinn der *Prolixitas mortis*, des Vorlaufens zum Tode, machen Menschen Erfahrungen des Leides, des Scheiterns oder des Misserfolgs, bei denen etwas unwiederbringlich untergeht, was ihnen sehr viel bedeutet hat oder wünschenswert schien. All das „ist jedesmal ein partielles Sterben, wie immer auch der Mensch sich zu ihm verhalten mag“¹³³. Am stärksten kann das Andrängen des Todes in bedrohlichen Krankheiten erfahren werden.

„Die Krankheit erweist sich auch durch ihre einzelnen Eigentümlichkeiten als solche *Prolixitas mortis* in einem ausgezeichneten Sinn: Die Unmöglichkeit, sie völlig vorauszusehen und zu manipulieren, die Hilflosigkeit, in die sie stürzt, das besondere, distanzierte Verhältnis zur Gesellschaft, in das sie hineinzwängt, die Einsamkeit und die Minderung von Kommunikationsmöglichkeiten, die Minderung der Fähigkeit, sich selbst aktiv zu steuern, die bleibende Fragwürdigkeit ihrer Deutung hinsichtlich ihres ‚Sinnes‘ und ihrer Ursachen im Gesamtgefüge eines menschlichen Lebens, die Last, die durch sie der Umgebung des Kranken zugemutet wird, das Ausscheiden aus einer Leistungsgesellschaft, die Erfahrung der Nutzlosigkeit des Kranken für andere, die Unmöglichkeit, die Krankheit sinnvoll in einen Lebensentwurf hineinzuintegrieren, diese und viele andere Eigentümlichkeiten der Krankheit machen diese zum Vorboden des Todes.“¹³⁴

Der Tod ist nicht nur wegen der immer gegebenen Möglichkeit, über einen hereinzubrechen, sondern auch wegen seiner vielfältigen „Vorläufer“ im Ganzen des Lebens anwesend.

Nicht selten machen Menschen aber nach Erfahrungen des Untergangs auch die Erfahrung eines *Auferstehens mitten im Leben*. Etwas ist in ihrem Leben – unter Umständen ganz gegen ihren Willen – leidvoll und unwiderruflich zu Ende gegangen, zerbrochen. Doch machen sie anschließend die Erfahrung, dass sie der Bruch nicht vollständig niedergestreckt hat. Es hat neues Leben für sie begonnen, es haben sich neue Lebensperspektiven eröffnet, neue Lebensmöglichkeiten aufgetan. Oder es hat sich eine Gelassenheit eingestellt, die das Ganze ertragen lässt. Partielles Sterben und Auferstehen bestimmen schon vor dem biologischen Tod das Leben.

Der Tod selbst ist das *endgültige Ende dieses Lebens*. Der Mensch hat sein Leben gelebt, seine Freiheit vollzogen. Er ist außerstande, wie das kirchliche Lehramt erklärt, sich noch „Verdienste zu erwerben oder die Liebe zu vermehren“¹³⁵. Seine Geschichte ist für immer beendet. Er ist der geworden, der er nun im Tod ist. Hat er vorher noch in irgendeiner Weise über seine Umgebung und sich selbst verfügt, so verfügt nun der Tod über ihn. Er nimmt ihm das Heft des Lebens aus der Hand. Zwar mag er im Sterben noch einmal als *freie Tat* des Menschen aufgefasst werden, insofern dieser seinen eigenen Tod als „Höhepunkt“ seiner eigenen „Verohnmächtigung“ vertrauensvoll und hoffend anneh-

133 K. Rahner: *Das christliche Sterben*, 258.

134 Ebd. 259.

135 DH 1488.

men kann.¹³⁶ Im Tod selbst vermag der Mensch jedoch nichts mehr. Der Eigenwille wird ihm gänzlich genommen.

Dass für den Menschen mit dem Tod sein Leben in der raumzeitlichen Welt und seine Geschichte des persönlichen Freiheitsvollzugs endgültig zu Ende geht, macht den *Ernst*, aber auch die *Chance* dieses Lebens aus. Das Neue Testament mahnt daher den Menschen, solange es Tag ist, die Zeit zu nutzen, um allen Menschen Gutes zu tun, denn „es kommt die Nacht, in der niemand mehr wirken kann“¹³⁷. Der Mensch soll sich darum immer wieder fragen, welche Richtung er seinem Leben noch geben will, von dem er sicher weiß, dass es eines Tages aufhört, aber nicht genau weiß, wann es endet. Er kann sich immer wieder fragen, *wer* er am Ende seines Lebens sein will.

Wie für viele Anhänger anderer Religionen ist für den Christ der Tod aber nicht nur und nicht einfach das Ende des Lebens, sondern der *Übergang in ein neues Leben*, von dem er vor allem weiß, dass es nicht so ist, wie dieses. Er hofft auf ein ewiges Leben nach dem Tod, weil er glaubt, dass Jesus Christus von den Toten auferstanden ist. Er kann sein Sterben als *Sterben mit Christus* verstehen. Da er, wie Paulus sagt, bereits bei der Taufe symbolisch mit ihm gestorben ist, holt er nun im Tod das Mitsterben mit ihm real ein und wird ihm im Tod ähnlich. Umgekehrt darf er darauf vertrauen, dass ihn Jesus Christus, der ihm mit seiner ganzen Existenz die Liebe Gottes offenbart hat und in diesem Sinn für ihn gestorben ist, begleitet, wenn er stirbt, mit ihm mitstirbt, aber als derjenige, der den Tod bereits endgültig besiegt hat. Weil Jesus ihm im Tod vorausgegangen ist, ist dieser in seinem Tod bei ihm, wie auch immer er stirbt.

Sterben und Tod betreffen den ganzen Menschen, nicht nur seinen Körper. Der Mensch schaut nicht etwa von seiner unsterblichen Seele aus dem Sterben seines Körpers zu. Das bedeutet aber nicht im Sinne eines „Ganztodes“, dass er mit dem Tod vollkommen vernichtet wird und ganz aufhört zu existieren, um am Ende der Zeiten von Gott als der, der er war, wieder erschaffen und vollendet zu werden.

Die soeben angesprochene *Ganz-Tod-These* geht auf die protestantischen Theologen Carl Stange (1870–1959) und Paul Althaus (1888–1966) zurück und hat, grob gesprochen, in der evangelischen Theologie die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ersetzt. Ihr zufolge kann der Tod nicht als Trennung der Seele vom Leib verstanden werden, sondern nur als Untergang des ganzen Menschen mit Leib und Seele. Sterben aber Leib und Seele im Tod, dann muss Gott den Menschen am Jüngsten Tag ganz neu erschaffen. „Die Auferweckung von den Toten ist also wie die Schöpfung am Anfang eine Schöpfung aus dem Nichts (*creatio ex nihilo*).“¹³⁸ Der Mensch stirbt mit Leib und Seele und empfängt von Gott aus dem Nichts ein neues Leben. Während unseres Todes bleibt unsere Identität in Gottes Gedächtnis erhalten.

Der protestantische Theologe Eberhard Jüngel (1934–2021) erklärt als einer der Vertreter der Ganz-Tod-Lehre: „Wenn der Mensch stirbt, weil und insofern er Leib ist, dann ließe sich aber umgekehrt folgern, dass im Leib und als Leib der *ganze Mensch* dem Tode ausgesetzt ist.“¹³⁹ Stirbt der Leib, stirbt der ganze Mensch. Wie die Sünde kennzeichnet

136 K. Rahner: *Das christliche Sterben*, 272.

137 Gal 6,10; / Joh 9,4.

138 Swarat 15.

139 Jüngel 58.

der Tod die absolute Beziehungslosigkeit des Menschen zu Gott. Mit ihm wird das Leben verhältnislos. Der Mensch ist von Gott entfremdet, sein Gottesverhältnis bricht ab. Dementsprechend hat Jüngel das Wesen des Todes so beschrieben:

„Der Tod ist das Ereignis der die Lebensverhältnisse total abbrechenden *Verhältnislosigkeit*. Als dieses Ereignis der Verhältnislosigkeit ist er das Ende einer Lebensgeschichte, das Ende der Geschichte einer Seele und ihres Leibes, das Ende also der ganzen Person und eben darin Ausdruck der Endlichkeit des menschlichen Lebens. Der Mensch ist, wenn er gestorben ist, nur noch das, was er war. Er wird von sich aus hinfort nichts mehr werden und insofern auch nicht mehr sein.“¹⁴⁰

Mit ihrer Ganz-Tod-Theologie wollten Jüngel und andere evangelische Theologen die *Einheit des Menschen* wahren. Im Tod fällt der Mensch nicht, wie Platon angenommen hat, in zwei Teile auseinander: in den sterblichen Leib beziehungsweise Körper, der dann tatsächlich stirbt, und die unteilbare und darum unsterbliche Seele, die dann nach mittelalterlicher Vorstellung nach dem Tod als *anima separata*, als vom Leib getrennte Seele, im sogenannten Zwischenzustand weiter existiert, bis sie am Jüngsten Tag bei der allgemeinen Auferstehung der Toten ihren Auferstehungsleib erhält. Die klassische *Lehre vom Zwischenzustand* (zwischen Sterbetag und Jüngstem Tag) ist deshalb so problematisch, weil die *substantielle* Einheit von Leib und Seele dabei verlorengeht. Verstorbene hätten als leiblose Seelen bis zum Ende der Zeit keinerlei Bezug zur Welt, zur Geschichte und zu den Mitmenschen. Sie wären keine menschlichen Personen. Nach kirchlich definierter Lehre ist aber die vernunft- bzw. verstandesbegabte Seele „durch sich und wesenhaft die Form des menschlichen Leibes“¹⁴¹. Es gehört zu ihrer „Substanz“, den Leib zu formen. Weil der Akt der Information des Leibes durch die Seele eben keine zusätzliche und akzidentelle Bestimmung dieser Seele ist, sondern ihre substantielle Wirklichkeit ausmacht und zu ihrer Identität gehört, ist eine Existenz der menschlichen Geistseele ohne Leib nicht denkbar.

Das Problem, wie die Identität des Menschen als Leib-Seele-Einheit im Zwischenzustand gewahrt bleiben kann, wenn doch der Körper des Menschen offensichtlich stirbt, löst sich, wenn man zwischen *materiellem Körper* beziehungsweise Leichnam auf der einen Seite und *pneumatischem Auferstehungsleib* des Menschen auf der anderen Seite klar unterscheidet. Dann wird nämlich denkbar, dass der erklärte Auferstehungsleib weder des Leichnams noch irgendeiner Materie bedarf und schon im Tod selbst gegeben sein kann. Das Problem löst sich, mit Karl Rahner gesprochen, wenn man die „bleibende Bezogenheit der Geistseele auf die Materie scholastisch ausgedrückt als bleibende Informiertheit des erklärten Leibes durch die vollendete Geistseele denkt“, wenn man also den Auferstehungsleib als *nichtmateriellen* Leib denkt, mit dem die Geistseele bei ihrer Vollendung im Tod bereits wesenhaft verbunden ist.¹⁴²

„Vermutlich wird ja heute kein metaphysisch denkender Theologe mehr behaupten – sei es nun aus philosophischen oder sei es auch aus theologischen Gründen –, ganz si-

140 Ebd. 145.

141 DH 902.

142 K. Rahner: *Zwischenzustand*, 249.

cher sei die Identität des Verklärungsleibes mit dem irdischen Leib nur dann gewahrt, wenn irgendein materielles Teilchen des irdischen Leibes sich auch noch im Verklärungsleib wiederfinde. Solche Art von Identität findet sich ja des radikalen Stoffwechsels wegen nicht einmal im irdischen Leben. [...] Identität ist für uns vielmehr durch die Identität des geistigen Freiheitssubjekts, das ‚Seele‘ genannt wird, jetzt und künftig gegeben.“¹⁴³

Ist die *Identität* des Menschen im Tod durch seine *Vollendung als Geistseele* beziehungsweise *geistiges Freiheitssubjekt* gewahrt, ist die empirische Erfahrung des Leichnams im Grab kein Argument mehr dafür, dass die Auferstehung noch nicht stattgefunden hat. „Warum sollten wir sie dann nicht in dem Augenblick ansetzen“, so fragt Karl Rahner, „wo sich die Freiheitsgeschichte des Menschen vollendet, in seinem Tod nämlich?“¹⁴⁴

Während bei der eben angedeuteten These von der *Auferstehung im Tod*, die gleich noch ausführlicher dargelegt wird¹⁴⁵, die *Identität* des Menschen durch den Tod hindurch gewährleistet ist, stellt sie bei der Ganz-Tod-Theorie ein Problem dar. Denn wenn es zwischen uns Lebenden und der Person, die nach dem Tod auferstehen wird, keine Kontinuität geben wird, weil der Auferstandene völlig neu erschaffen wird, wie wird dann ihre Identität garantiert? „Wenn die Auferstehungshoffnung einen Sinn haben soll, dann muss es eine Kontinuität geben zwischen dem Ich, das jetzt in diesem sterblichen Leib lebt, und der Person, die dann in einem neuen Leib ewig leben soll. Zur Identität der Person gehört eben auch ihre Kontinuität.“¹⁴⁶ Wenn diese Identität in der Ganz-Tod-Lehre aufgehoben wird, kann die auferstandene Person „unter dieser Voraussetzung höchstens der *gleiche* Mensch sein, aber nicht *derselbe*“¹⁴⁷. Auch ist der Verhältnisabbruch zwischen Gott und Mensch in Frage zu stellen. Stimmt es wirklich, dass allein Gott die Beziehung zum Menschen nach dessen Tod hält und er ihn so – aus Gnade muss man sagen – auferstehen lässt? Uwe Swarat führt dazu aus, dass

„zu einer Beziehung immer zwei gehören, in diesem Fall nicht nur Gott, sondern auch der Mensch. Wenn also [...] der Tod keineswegs das Ereignis vollständiger Verhältnislosigkeit ist, sondern Gott sein Verhältnis zum Menschen auch über dessen Tod hinaus durchhält, dann muss auch der Mensch von Gott über den Tod hinaus durchgehalten werden.“¹⁴⁸

Wäre dies nicht gegeben, gäbe es schwerlich einen Grund zur Hoffnung. Dass der Mensch nur dort gelassen hoffen kann, wo es etwas in ihm gibt, das sich im Tod durchhält, geht noch deutlicher aus Swarats Kritik am evangelischen Theologen Wilfried Härle hervor,

143 Ebd. 249f.

144 Ebd. 250.

145 Kap. 3.3.2.1.

146 Swarat 18.

147 Ebd.

148 Ebd. 19.

„demzufolge nicht der Mensch oder ein Teil von ihm sich im Tod durchhält, sondern die Teilhabe am Geist Gottes [...]. Aber wessen Teilhabe denn? Die Antwort kann auch im Sinne biblischer Anthropologie nur lauten: Die Teilhabe des menschlichen Geistes oder der menschlichen (Geist-)Seele am Schöpfergeist Gottes.“¹⁴⁹

Die Weiterexistenz wird also nicht nur durch die *Beziehung*, die Gott zum Menschen hat, bestimmt, sondern auch durch die, die der *Mensch* zu Gott hat und die ihn als Menschen ausmacht. Gott verschwindet nicht im Tod des Menschen, sondern er ist der „Ich bin da“, er lässt die Beziehung nach beiden Seiten hin nicht abreißen. „Dass Gott zum Menschen eine Beziehung aufnimmt, ist nichts weniger als der Daseinsgrund des Menschen, und weil diese Beziehung dauerhaft ist, ist auch der Mensch als personales Gegenüber Gottes unvergänglich.“¹⁵⁰

Schließlich lässt sich an der Ganz-Tod-Lehre kritisieren, dass man die „zweite Schöpfung“ nach dem Tod als *creatio ex nihilo* ansehen müsste. Bei der Auferstehung der Menschen fängt Gott aber nicht noch einmal ganz von vorne und aus dem Nichts an, „sondern hier findet er vor, was er selber schon erschaffen hat. Gott vernichtet seine erste Schöpfung nicht, um dann alles noch einmal neu zu erschaffen, sondern knüpft an sein eigenes erstes Werk an, reinigt es von der Sünde und verwandelt es.“¹⁵¹ Dass die Auferstehung als eine Verwandlung zu verstehen ist, findet sich schon bei Paulus: „Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden.“¹⁵² Verwandlung ist aber nicht Neuerschaffung. Die Auferstehung verwandelt „das Natürliche und erschafft es nicht ganz neu“¹⁵³.

Besonders *zwei Gründe*, so lässt sich noch einmal zusammenfassen, sprechen also gegen die Annahme, der Mensch würde durch den Tod ganz vernichtet und durch einen reinen Gnadenakt Gottes im Sinne einer totalen Neuschöpfung auferweckt. Zum einen *unterbricht* Gott sein Werk *nicht*. Er schafft nicht den Menschen als *Partner seiner Liebe*, um ihn dann, wenn auch nur vorübergehend, ins Nichts fallen zu lassen. Seiner Schöpfungsabsicht entsprechend bleibt der Mensch durch den Tod hindurch sein Partner. Zum anderen gehört zur Identität des Menschen die *Kontinuität*. Ein Mensch, dessen Existenz vorübergehend ausgelöscht, von Gott aber später identisch wiederhergestellt würde, wäre zwar der gleiche, aber nicht derselbe. Zur Identität des Menschen gehört – im Unterschied etwa zur Identität einer Maschine, die sich beispielsweise in Teile zerlegen und aus diesen oder anderen Teilen als dieselbe wieder zusammenbauen lässt – ein wie auch immer geartetes *ununterbrochenes Selbstbewusstsein*.

Sterben und Tod berühren den Menschen insofern *ganz*, als er von einer Seinsweise in eine wesentlich andere übergeht und darum *als ganzer umgewandelt* werden muss. Inwieweit für den Menschen der Übergang von der raum-zeitlichen oder irdisch-weltlichen in die himmlische, von der diesseitigen in die jenseitige Seinsweise noch einer

149 Ebd. Anm. 31.

150 Ebd. 20.

151 Ebd. 21.

152 1 Kor 15,51.

153 Swarat 21.

radikalen Verwandlung des eigenen Seins bedarf, hängt davon ab, wie weit er sich in seinem irdischen Leben seinem Entwicklungsziel, ein umfassend und selbstlos liebendes Wesen zu werden, angenähert hat. Die Verwandlung wird bei den einzelnen Menschen je nach Leben unterschiedlich stark ausfallen.

Die Seele kann ohne Leib nicht existieren. Nur als Leib-Seele-Einheit ist der Mensch Person. Diese Einheit lässt sich aber wahren, ohne einer Ganz-Tod-Theologie anzuhängen, indem man eine *Unsterblichkeit der Seele* annimmt. So hat auch das Lehramt festgehalten: Die vernunftbegabte Seele „ist nicht nur durch sich und wesenhaft die Form des menschlichen Leibes [...], sondern auch unsterblich“¹⁵⁴. Diese Unsterblichkeit hat Joseph Ratzinger (1927–2022) in seiner *Einführung in das Christentum* (1968) als eine dialogische ausgelegt und die biblische Chiffre von der Auferstehung der Toten der dualistischen Konzeption der antiken Philosophie gegenübergestellt. Seine Ausführungen dazu gliedert er in drei Punkte:

1. „Die Unsterblichkeitsidee, welche die Bibel mit dem Wort von der Auferstehung ansagt, meint eine Unsterblichkeit der ‚Person‘, des einen Gebildes Mensch. Während im Griechischen das typische Wesen Mensch ein Zerfallsprodukt ist, das als solches nicht weiterlebt, sondern verschiedene Wege geht, ist es nach biblischem Glauben gerade dies Wesen Mensch, das als solches, wenn auch verwandelt, fortbesteht.
2. Es handelt sich um eine ‚dialogische‘ Unsterblichkeit (= Auferweckung); das heißt, Unsterblichkeit ergibt sich nicht einfach aus der Selbstverständlichkeit des Nichtsterben-Könnens des Unteilbaren, sondern aus der rettenden Tat des Liebenden, der die Macht dazu hat: Der Mensch kann deshalb nicht mehr total untergehen, weil er von Gott gekannt und geliebt ist. [...] Weil biblisch vorgestellte Unsterblichkeit [...] aus dem Einbezogensein in den Dialog mit dem Schöpfer [hervorgeht], darum muss sie Auferweckung heißen. Weil der Schöpfer nicht bloß die Seele, sondern den inmitten der Leibhaftigkeit der Geschichte sich realisierenden Menschen meint und ihm Unsterblichkeit gibt, muss sie Auferweckung der Toten = der Menschen heißen.
3. Dass die Auferweckung am ‚Jüngsten Tag‘, am Ende der Geschichte und in der Gemeinschaft aller Menschen erwartet wird, zeigt den mitmenschlichen Charakter der menschlichen Unsterblichkeit an, die in Beziehung steht zur gesamten Menschheit, von der, zu der hin und mit der der Einzelne gelebt hat. [...] Wo die ‚Gemeinschaft der Heiligen‘ geglaubt wird, ist die Idee der *Anima separata* (der ‚losgetrennten Seele‘, von der die Schultheologie spricht) im Letzten überholt.“¹⁵⁵

Auch die Formel des Symbolums von der „Auferstehung des Fleisches“¹⁵⁶ ist nach Ratzinger „nicht im Sinn einer von der Seele isolierten Körperlichkeit gemeint“¹⁵⁷. Es wird nicht nach einer langen Zwischenzeit der Körper an die Seelen zurückgegeben, sondern

154 DH 1440.

155 Ratzinger: *Einführung in das Christentum* [= *Einführung*], 332f.

156 DH 10–30.

157 Ratzinger: *Einführung*, 332.

das Wesentliche des Menschen, die Person, bleibt: „das, was in dieser irdischen Existenz leibhaftiger Geistigkeit und durchgeisteter Leiblichkeit gereift ist, das besteht auf eine andere Weise fort“¹⁵⁸. Weil aber das Mitmenschliche zum Menschen selbst gehört, „wird die Zukunft des einzelnen Menschen erst dann voll sein, wenn die Zukunft der Menschheit erfüllt ist“¹⁵⁹.

Die *dialogische* Unsterblichkeit des Menschen, wie Ratzinger sie unterbreitet, schließt eine *substantielle* Unsterblichkeit des Menschen nicht aus, sondern recht verstanden ein. Hat nämlich Gott den Menschen von vornherein als dialogischen Partner seiner Liebe erschaffen, muss diese auch von vornherein durch den Tod hindurch ein *echtes Gegenüber* zu Gott bleiben. Ratzinger selbst sieht keinen Gegensatz zwischen seiner dialogischen Auffassung von Unsterblichkeit und einer substantialistischen:

„Denn ‚eine geistige Seele haben‘ heißt gerade: besonderes Gewolltsein, besonderes Gekanntsein und Geliebtsein von Gott, eine geistige Seele haben heißt: ein Wesen sein, das von Gott auf ewigen Dialog hin gerufen und darum seinerseits fähig ist, Gott zu erkennen und ihm zu antworten. Was wir in einer mehr substantialistischen Sprache ‚Seele haben‘ nennen, werden wir in einer mehr geschichtlichen, aktuellen Sprache bezeichnen ‚Dialogpartner Gottes sein‘.“¹⁶⁰

Weil der Mensch von Gott als Dialogpartner seiner Liebe erschaffen worden ist, stirbt er nicht einfach ganz im Tod, sondern besteht als solcher durch den Tod hindurch fort, wenn er auch in ihm als ganzer verwandelt wird.

Literatur

Karl Rahner: *Das christliche Sterben*, in: *Sämtliche Werke* [= SW], Band 22/2, 254–280.

Karl Rahner: *Über den „Zwischenzustand“*, in SW 22/2, 245–253.

Uwe Swarat: *Jenseits des Todes – Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung des Leibes?*, in:

Uwe Swarat/Thomas Söding (Hg.): *Gemeinsame Hoffnung – über den Tod hinaus. Eschatologie im ökumenischen Gespräch*, 2013.

Eberhard Jüngel: *Tod*, 3. Auflage 1985.

Joseph Ratzinger: *Einführung in das Christentum. Vorlesung über das apostolische Glaubensbekenntnis*. Mit einem neuen, einleitenden Essay, 14. Auflage 2000.

3.3.2 Die Auferstehung

Wie sich im *Konstantinopolitanischen* oder *Großen Glaubensbekenntnis* des Jahres 381 widerspiegelt¹⁶¹, wurde in der christlichen Tradition die *Auferstehung der Toten* von Anfang an als die eigentliche christliche Hoffnung verstanden. Dabei hielt man bis ins Mittelalter

158 Ebd. 335.

159 Ebd.

160 Ebd. 337.

161 DH 150.

hinein weitgehend den Auferstehungsleib, den der Mensch am Jüngsten Tag erhalten würde, für identisch mit dem irdischen Leib des Verstorbenen. Auch Thomas von Aquin stellte sich vor, dass der Auferstehungsleib vorwiegend aus der früheren Körpermaterie genommen wird, wenn er auch andere Materie oder eine andere Form von Materie für ihn nicht ausgeschlossen hat. Die leibfreie Geistseele schien zu genügen, um die Identität des künftigen Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib zu gewährleisten.

Auch das westliche Credo sprach nicht von der „Auferstehung der Toten“, sondern von der „Auferstehung des Fleisches“. In verschiedenen Lehrentscheidungen wurde festgehalten, dass bei der Zukunft Christi alle Menschen in dem Fleisch (und Blut) auferstehen werden, in dem sie während ihres irdischen Lebens gelebt haben.¹⁶² Ebenso wurde auf dem 4. Laterankonzil (1215) noch einmal gegen die Katharer festgestellt, dass alle „mit ihren eigenen Leibern [d. h. Körpern] [...], die sie jetzt tragen“, auferstehen werden.¹⁶³ Im Laufe der Zeit wurde jedoch immer deutlicher und zum Teil radikaler zwischen dem irdischen Körper und dem (künftigen) Auferstehungsleib (Kap. 3.3.2.2) unterschieden und schließlich Ende des vergangenen Jahrhunderts eine Auferstehung im Tod angedacht (Kap. 3.3.2.1).

3.3.2.1 Auferstehung im Tod

In den 80er Jahren haben Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink die Auffassung vertreten, die Auferstehung finde bereits im Tod statt. Für Lohfink gibt es neben der Ewigkeit Gottes und der irdischen Zeit des Menschen nämlich noch ein Drittes: die „Dimension verklärter Zeit, in die alle Geschichte des Einzelnen und der Menschheit gesammelt und eingebracht wird“¹⁶⁴. Diese *verklärte Zeit* ist ihm zufolge gleichzeitig Prozess und Vollendung, sie ist nicht nur Auferwecktsein, sondern auch Auferwecktwerden, nicht nur Sein-bei-Gott sondern auch das endgültige Zu-Gott-Gelangen.¹⁶⁵ Wie der Tod den Menschen als ganzen betrifft, weil er als ganzer umgewandelt wird, betrifft auch die Auferstehung den ganzen Menschen: seine *gesamte Geschichte*, alles, was er in seinem Leben getan und erlebt hat.

„Denn das Bekenntnis zur Auferstehung des Fleisches meint eben nicht nur den Körper, sondern die ganze Geschichte des Menschen, diese wunderbare, abenteuerlich verschlungene Geschichte mit ihren Tränen und ihren Ekstasen, ihren Traurigkeiten und ihren Seligkeiten – alles wird ‚mitgenommen‘ in das ewige Leben mit Gott.“¹⁶⁶

Alles wird mitgenommen und verklärt sich. Alles wird, wie Medard Kehl darlegt, im dreifachen Hegelschen Sinn *aufgehoben*: 1. bewahrt, 2. außer Kraft gesetzt und 3. emporgehoben.

162 DH 72 76 540 684.

163 DH 801.

164 Greshake/Lohfink 73.

165 Vgl. Greshake/Lohfink 68.

166 Lohfink 2018, 202.

- (1) „Alles das wird von Gottes Liebe bewahrt, was in einem persönlichen Leben und in der menschlichen Geschichte überhaupt für die endgültig versöhnte Gemeinschaft mit Gott und miteinander im Reich Gottes wichtig ist; also alles, was von uns in vertrauendem Glauben, in Hoffnung und Liebe getan oder erlitten wird. Darin liegt die Kontinuität zwischen dieser und der kommenden Welt.
- (2) Alles das wird von Gottes Liebe außer Kraft gesetzt, was in diese endgültige Versöhnung nicht integriert werden kann. So sagt es die Offenbarung: Gott wird ‚alle Tränen von unseren Augen abwischen‘ (Offb 21,4). Das heißt: Schmerzen werden vergehen, Wunden werden heilen, Menschen werden miteinander, aber auch mit all dem Beschädigten, Gescheiterten und Ungelebten ihres eigenen Lebens versöhnt [...].
- (3) Alles das, was wir an bewahrenswerter ‚Frucht‘ unseres Lebens mit in die Vollendung bringen, wird von Gottes Liebe entgegengenommen und durch sie zur vollen ‚Reife‘ gebracht (emporgehoben). [...] Das von uns in die Vollendung Eingebraachte (und mag es noch so wenig sein) erhält durch das unangefochtene Bleiben in der Gegenwart Gottes seine endgültig geglückte Gestalt: Es kommt endlich ganz zu sich, weil es ganz zu Gott gefunden hat.“¹⁶⁷

Lohfink geht in seiner Theologie der Auferstehung im Tod allerdings noch einen Schritt weiter. Denn der „einzelne Mensch, selbst wenn er schon bei Gott ist, kann erst dann *ganz vollendet* bei Gott sein, wenn all das geläutert und verarbeitet ist, was ihn mit denen verbindet, die noch auf Erden leben – etwa das Leid, das er anderen zugefügt hat“¹⁶⁸. Erst wenn die Geschichte ganz vollendet ist, kommen auch die Verstorbenen an ein Ende. Die Zwischenzeit – hier ist nach Lohfink der Zwischenzustand anzusiedeln – darf man sich aber Lohfink zufolge mitnichten irdisch-zeitlich vorstellen. Die Verstorbenen warten nicht in irdischer Zeit. Für sie ist die Zeit verklärt, es ist eine *Gleichzeitigkeit*. Die Zeit vergeht nicht mehr, die Verstorbenen schauen im Tod Gott und auch wenn die irdische Zeit linear weiterläuft, wird es für die Toten so sein, dass zugleich mit ihnen die Welt zu Gott hinüberschreitet.

„Für den einzelnen Menschen bedeutet dies, dass er im Tod nicht nur sein eigenes ‚Hinüberschreiten‘ zu Gott erfährt, sondern zugleich das ‚Hinüberschreiten‘ der Welt und der gesamten Geschichte zu Gott. Er erfährt im ‚Durchschreiten‘ des Todes nicht nur, dass sich nun seine individuelle Geschichte vor Gott ‚versammelt‘, sondern zugleich durch tausend Fäden mit der eigenen Geschichte verknüpft – die Geschichte der Welt und aller Menschen. Man könnte es auch so formulieren: Indem ein Mensch stirbt und eben dadurch die irdische Zeit hinter sich lässt, gelangt er in jene ‚Dimension‘, in der die gesamte übrige Geschichte ‚gleichzeitig‘ mit ihm an ihr Ende beziehungsweise zu ihrer Vollendung kommt, mag sie auch inzwischen in der Dimension irdischer Zeit noch unendlich weite Wegstrecken zurückgelegt haben.“¹⁶⁹

Nach Lohfink ereignet sich also für den Sterbenden „zeitgleich“ mit dem Tod das Ende der Welt. „Wenn es bei Gott keine irdische Zeit mehr gibt, dann ist mein Tod bereits

167 Kehl 148f.

168 Lohfink 2018, 206.

169 Ebd. 236.

der Jüngste Tag, und dann ist in meinem Tod die Auferstehung des Fleisches bereits gekommen.“¹⁷⁰ Wenn die Auferstehung und die Begegnung mit Christus „im“ Tod stattfinden, ist aber auch „wieder jenes eschatologische Bewusstsein möglich, in dem die ersten Christen gelebt haben“¹⁷¹. Denn wenn ich darauf hoffen darf, mit dem Tod aufzuerstehen, dann ist eine *Naherwartung* berechtigt und angemessen.

Trotz dieses unbestritten wertvollen Gedankens, dass für den Einzelnen die Erwartung des eigenen Todes der Naherwartung der frühen Christen zumindest subjektiv entspricht, wurde Lohfinks Konzept der „Gleichzeitigkeit“ zu Recht kritisiert. Denn auch verklärte oder himmlische Zeit ist noch *Zeit* und hat somit *Dauer*. Auch wenn die Verstorbenen keine irdische Zeit mehr erleben, fällt für sie mit dem „Augenblick“ ihres Todes nicht die Vollendung der Welt und der gesamten Geschichte zusammen. Auch sie müssen noch auf das Ende von allem warten, selbst wenn dieses Warten bei Gott nicht mehr den negativen Beigeschmack irdischen Wartens und Unerfülltseins hat. Dass es auch im Jenseits eine Art Zeit geben muss, folgt schon allein daraus, dass die Ausreifung und Umwandlung des Einzelnen nach dem Tod noch Zeit in Anspruch nehmen. Veränderung ist nur in der Zeit denkbar. Von daher ist es sinnvoll, so etwas wie eine *himmlische Zeit* anzunehmen, auch wenn wir uns diese Zeit nicht vorstellen, höchstens in Momenten großer Erfüllung ahnen können. Das Leben nach dem Tod ist *überzeitlich*, das heißt, nicht zeitlich im irdischen Sinn, aber auch nicht zeitlos.

Darüber hinaus ist Ratzinger in seiner *Eschatologie* (1977) zuzustimmen, wenn er im Zusammenhang der Auferstehung im Tod dem Satz Greshakes widerspricht, die Materie „an sich“ sei unvollendbar. Zur Vollendung des Menschen gehört die *Vollendung der materiellen Welt*, in der er gelebt hat. Der Mensch wird nicht in einer geistigen Welt vollendet, die mit der materiellen nichts zu tun hat.

„Ein ewiges beziehungsloses und damit auch statisches Nebeneinander der materiellen und der geistigen Welt, widerspricht dem Wesenssinn der Geschichte, widerspricht der Schöpfung Gottes und widerspricht dem Wort der Bibel. Deswegen muss, ohne die Verdienste von Greshakes Buch irgendwie zu schmälern, dem Satz widersprochen werden: ‚Die Materie ‚an sich‘ ... ist unvollendbar‘ (386). Das würde den gegenteiligen Versicherungen zum Trotz eine Teilung der Schöpfung und insofern einen letzten Dualismus bedeuten, bei dem der ganze Bereich der Materie aus dem Schöpfungsziel herausgenommen und zu einer Wirklichkeit zweiter Ordnung gemacht wird.“¹⁷²

Erst wo Einheit der Schöpfung ist, kann gelten, dass „Gott alles in allem“ ist.¹⁷³

Dass zur Vollendung des Menschen im Ganzen die Vollendung der materiellen Welt gehört, bedeutet aber nicht, dass die neue, vollendete Welt selbst materiell ist. Das scheint sie aber für Ratzinger zu sein, wenn er von der „Art des Materiebezugs der Menschen in der neuen Welt“ spricht und das Ziel des Kosmos als eine Situation beschreibt, „in der Materie und Geist einander neu und endgültig zugeeignet sein werden“.¹⁷⁴ Ist

170 Lohfink 1976, 57.

171 Lohfink 2018, 247.

172 Ratzinger: *Eschatologie*, 155.

173 1 Kor 15,28.

174 Ratzinger: *Eschatologie* 156; vgl. *Einführung* 340.

die kommende Welt, wenn auch auf eine Weise, die wir uns nicht vorstellen können, materiell, dann sind es auch die Auferstehungsleiber, so die unausgesprochene Schlussfolgerung Ratzingers. Für ihn ist eine Auferstehung, die am Erdenleib vorbeigeht, „die nicht bis zur Materie [...] vorstößt, [...] eben keine Auferstehung“¹⁷⁵.

Für die Auffassung, die kommende Welt sei materieller Natur, gibt es aber weder in der Bibel noch in der Tradition stichhaltige Hinweise. Ganz im Gegenteil wird biblisch das *Neue* der künftigen Welt stark betont. Die alte Welt verwelkt und vergeht, es kommt ihr Ende.¹⁷⁶ Die Welt wird neu geschaffen und es kommt ein neuer Himmel und eine neue Erde, ein neues Jerusalem, in dem Gott selbst das Licht sein wird.¹⁷⁷

Die Tradition kennt zwar eine Wiederherstellung der Welt¹⁷⁸, was heißen würde, dass es einst ein Paradies auf Erden gegeben hat, das dann wieder hergestellt wird. Aber genau diese Voraussetzung lässt sich heute nicht mehr nachvollziehen. Ansonsten wird ebenfalls das Neue stark hervorgehoben: Die ganze Schöpfung wird von der Vergänglichkeit befreit und vollkommen erneuert.¹⁷⁹

Dass die Welt neu erschaffen wird, heißt nicht, dass Gott die alte Welt vernichtet oder sich selbst überlässt. Aber warum sollte man sich ihre Neuerschaffung nicht analog zum pneumatischen Auferstehungsleib bei Paulus als Verwandlung in eine nicht-materielle pneumatische Welt vorstellen, die dadurch von statten geht, dass der Geist die alte Welt vollständig durchdringt und verwandelt, zumal sie nach Paulus in Geburtswehen liegt.¹⁸⁰ Wie im paulinischen Bild vom Samen sich der Körper gerade dadurch in den neuen Leib verwandelt, dass er stirbt, verwandelt sich die alte Welt gerade dadurch in die neue, dass sie als materielle untergeht und in diesem Untergang die neue aus ihr hervorgeht. Obwohl aus dem Körper beziehungsweise der Materie der neue Leib beziehungsweise die neue Welt hervorgeht, ist die neue Wirklichkeit selbst nicht materiell, zumindest nicht in dem Sinn, dass sie aus Elementarteilchen aufgebaut ist, Platz braucht und Masse hat.

Indem Ratzinger in seiner Auseinandersetzung mit der Theorie von der Auferstehung im Tod in seiner *Eschatologie* die Überzeugung vertritt, der Auferstehungsleib sei materieller Natur oder in ihn gehe Materie als solche ein, weshalb er erst am Ende der Zeiten, wenn die Schöpfung als ganze vollendet wird, vom Menschen empfangen werden kann, handelt er sich bewusst die Probleme einer *Anima separata* ein, etwa das Problem, wie wir Lebenden mit den Verstorbenen kommunizieren können, wenn der Leib als Ausdrucks- und Kommunikationsmittel der Seele dient. Während für ihn in der *Einführung* der Auferstehungsleib das „Selbst“ des Menschen in der Weise des „Pneumas“ oder „Geistes“ und somit eine „transphysikalische Wirklichkeit“ darstellt¹⁸¹, hält er in der *Eschatologie* den Leichnam des Verstorbenen für ein schlagendes Argument gegen eine Auferstehung im Tod. Während er in der *Einführung* noch bemüht ist, die Leib-Seele Einheit

175 Ratzinger: *Eschatologie* 215; vgl. J. Rahner 208.

176 Jes 24,4; / 1 Joh 2,17; / Mt 13,39.

177 Mt 19,28; / Offb 21,1; / Offb 21,23.

178 DH 4168.

179 DH 4339; DH 4168.

180 Röm 8,22.

181 Ratzinger: *Einführung*, 339.

des Menschen zu wahren, nimmt er in der *Eschatologie*, wie er selbst einräumt, die Anwendung des „Un-Begriffs“ einer „leibfreien Seele“ für den Zwischenzustand bewusst in Kauf.¹⁸² Wie wenig überzeugend auch neuere Versuche der analytischen Religionsphilosophie beziehungsweise Theologie im Rahmen einer materiellen Auffassung von Auferstehung sind, das Problem der Identität der irdischen und der auferstandenen Person oder das Problem der Individualität einer *Anima separata* zu lösen, die am Jüngsten Tag einen materiellen Leib erhalten und „informieren“ soll, hat jüngst Julian Tappen in seiner Dissertation aufgezeigt.¹⁸³

Ob man sinnvollerweise von einer Auferstehung im Tod sprechen kann, hängt davon ab, was im Tod mit dem Menschen geschieht und was man unter dem Auferstehungsleib versteht. Dazu seien zwei Thesen aufgestellt, die breite Zustimmung finden dürften:

- (1) Weil der Mensch im Tod *unmittelbar Gott selbst* begegnet und ihn diese Begegnung in einen vollkommen liebenden Menschen verwandelt, findet das Wesentliche der individuellen Vollendung des Menschen bereits im Tod oder unmittelbar danach selbst statt. Der Mensch wird dabei als *Subjekt* vollendet.
- (2) Weil der Mensch aber nicht nur für sich seiendes freies Subjekt, sondern auch *Person* und insofern auf andere Personen und die Welt als ganze bezogen ist, ist seine Vollendung erst dann abgeschlossen, wenn alle Menschen und die Schöpfung *als ganze vollendet* sind, also am Jüngsten Tag.

Im Tod erwartet den Menschen das, was traditionell Gericht und Fegfeuer genannt wird, so dass er bereits dadurch als Subjekt ganz er selbst wird. Vom Heiligen Geist durchdrungen und verwandelt, sind all seine Kräfte in die Liebe integriert, ist er ganz eins und vollkommen zufrieden mit sich selbst. Im Hebräerbrief ist dementsprechend von den „schon vollendeten Gerechten“ die Rede.¹⁸⁴ Auch gemäß der Konstitution *Benedictus Deus* aus dem Jahr 1336 schauen zumindest Heilige, Kinder und Märtyrer Gott schon unmittelbar von Angesicht zu Angesicht.¹⁸⁵ Deshalb ist für die Verstorbenen jetzt schon wahrhaft „Himmel“, wie Ratzinger in seiner *Eschatologie* schreibt.¹⁸⁶ Doch da die Geschichte auf Erden real weitergeht, fehlt ihnen noch etwas Wesentliches zum vollkommenen Heil und Glück. Es fehlen vor allem die auf Erden zurückgelassenen Menschen, die sie von Herzen geliebt haben oder an denen sie vielleicht schuldig geworden sind.

„Wenn auch in der geschauten Liebe das Leid antizipativ schon aufgehoben ist, der Ausgang feststeht, alle Sorgen überwunden und alle Fragen beantwortet sind, so ist doch die Ganzheit des Heils noch nicht eingetreten, solange es nur antizipativ in Gott feststeht und nicht den letzten Leidenden real erreicht hat.“¹⁸⁷

182 Ratzinger: *Eschatologie*, 219.

183 Tappen 74–130.

184 Hebr 12, 23.

185 DH 1000f.

186 Ratzinger: *Eschatologie*, 153.

187 Ebd.

In diesem Sinn ist auch der einzelne Mensch erst dann ganz vollendet, wenn es alle Menschen nicht nur in vorweggenommener Zuversicht, sondern real sind, wenn also die Geschichte als ganze abgeschlossen ist, wenn alle bei Gott sind und Gott alles in allem ist.

Dass zur vollkommenen Vollendung des Menschen die reale Vollendung von allen und von allem gehört, ist jedoch kein Argument dafür, dass es Auferstehung erst am Ende der Zeiten geben kann, dass der Einzelne strikt nur mit allen anderen zusammen auferstehen kann. Denn dann wäre genau genommen auch Christus noch nicht auferstanden, nimmt man sein Menschsein als reales Bezogensein auf alle anderen Menschen und deren Vollendung ernst.

Nimmt man auf der anderen Seite ernst, dass von Auferstehung nur dann die Rede sein kann, wenn der Mensch als Leib-Seele Einheit, als Person im Sinn eines Kompositums von Leib und Seele, vollendet ist, dass es also Auferstehung nur als leibliche geben kann, spitzt sich die Frage nach der Auferstehung auf die Frage nach dem Auferstehungsleib zu.¹⁸⁸ Kann die Vollendung des Einzelnen als Subjekt, wie sie im Tod stattfindet, als leibliche Auferstehung gedacht werden?

Literatur

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.: *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, 3. Auflage 2017.

Gerhard Lohfink: *Der Tod ist nicht das letzte Wort. Meditationen*, 1976.

Gisbert Greshake/Gerhard Lohfink: *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, 4. Auflage 1982.

Gerhard Lohfink: *Am Ende das Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*, 2018.

Medard Kehl: *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, 2. Auflage 2008.

Georg Gasser/Ludwig Jaskolla/Thomas Schärfl (Hg.): *Handbuch für analytische Theologie* [= HaTh], 2017.

Julian Tappen: *Hoffen dürfen. Fundamentaltheologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung*, 2021.

3.3.2.2 Leibliche Auferstehung

Einen ersten Hinweis in diese Richtung gibt Ratzinger selbst in seiner *Eschatologie*, wenn er den Leib nicht von der Materie, sondern von der Seele her bestimmt und deutlich zwischen dem „Körper“ und der „Leiblichkeit“, die bereits Origenes als „Gestalt“ oder „Charakter“ verstanden hat¹⁸⁹, unterscheidet.

„Nicht die einzelnen Atome und Moleküle als solche sind ‚der Mensch‘ und nicht an ihnen hängt daher die Identität der ‚Leiblichkeit‘; sie hängt vielmehr daran, dass Materie unter die Ausdruckskraft der Seele tritt. So wie die Seele sich [...] einerseits von Materie her definiert, so ist umgekehrt der Leib ganz von der Seele definiert: Leib, und

188 Siehe dazu auch HaTh 611–666.

189 Ratzinger: *Eschatologie*, 143.

zwar identischer Leib, ist das, was die Seele sich als ihren körperlichen Ausdruck baut. Gerade weil die Leiblichkeit [...] so unlösbar zum Menschsein gehört, wird die Identität der Leiblichkeit nicht von der Materie, sondern von der Seele her bestimmt.“¹⁹⁰

Auch wenn die Identität des Leibes „nicht von der Materie, sondern von der Person, von der Seele her zu denken“ ist¹⁹¹, bleibt jedoch für Ratzinger der Leib an die Materie gebunden. Er stellt einen *körperlichen Leib* dar und ist nichts anderes als der von der Seele geprägte und geformte Körper.

Dass es neben einem körperlichen Leib einen *nichtmateriellen Leib* geben kann, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass nicht nur die Seele den Körper, sondern auch der Körper die Seele beeinflusst und prägt. Wir wissen heute besser und genauer als früher um den *psychosomatischen Zusammenhang* zwischen Körper und Seele. Wie es einem Menschen psychisch geht, hängt sehr stark davon ab, wie es ihm physisch geht und in welcher physischen Umgebung er sich befindet, wie sich auch umgekehrt psychisches Befinden körperlich äußert. Die körperlichen oder körperlich vermittelten Erfahrungen des Menschen, das, was er in der materiellen Welt und durch sie erlebt und erlitten hat, gestalten und formen die Seele mit. Sie hinterlassen *Spuren* in seiner Seele, „und zwar die entscheidenden Spuren [...]. Denn an diesen ‚Spuren‘ macht sich die Frage der individuellen Identität des Menschen fest. Eine solche ‚leibhaftig‘ geprägte Seele wäre dann als der wirklich Tod überdauernde Repräsentant des Menschen, einschließlich seiner unverwechselbaren Geschichtlichkeit und Weltbezogenheit vorstellbar.“¹⁹² Das heißt aber im Klartext, dass der Mensch nicht nur als Seele, sondern mit Leib und Seele den Tod überdauert, mit einem nichtkörperlichen, nichtmateriellen Leib als der *individuellen Gestalt*, die die Seele im Laufe ihrer Lebensgeschichte angenommen hat.

„Unsere Vorstellungskraft stößt bei diesem Thema deutlich an ihre Grenze. Denn aus unserer Erfahrung kennen wir eben nur einen Leib, der zugleich auch organisch-körperlich verfasst ist. Die biblische Verheißung der Auferstehung der Toten rechnet jedoch offensichtlich mit der Möglichkeit, dass nicht jede Form von Leiblichkeit auch zugleich ‚Körperlichkeit‘ bedeutet. [...] Dass es durchaus sinnvoll ist, zwischen ‚Leib‘; und ‚Körper‘ begrifflich zu unterscheiden, und zwar nicht bloß im Hinblick auf ein ‚Jenseits‘ des Todes, sondern durchaus auch für das ‚diesseitige‘ Leben, lässt sich an einfachen Beispielen aufzeigen, die jeder kennt: Wenn ich z. B. das faltige, zerfurchte Gesicht eines alten Menschen anschau, dann erkenne ich darin viel mehr als nur eine bestimmte Form von Haut, Fleisch und Knochen. In einem Gesicht, gerade in einem altgewordenen, spiegelt sich oft sehr viel von der Biographie eines Menschen wider, mit ihrer ganzen Last und Lust. Oder nehmen wir die Augen: In ihnen kann viel von der Freude und dem Leid, der Zufriedenheit oder der Unzufriedenheit eines Menschen entdeckt werden.“¹⁹³

190 Ebd. 144f.

191 Ebd. 146.

192 J. Rahner 209.

193 Kehl 145f.

Menschliche Personen besitzen nicht nur einen körperlichen Leib, sondern auch einen seelischen oder geistigen. In ihn geht ihre gesamte Lebensgeschichte ein, und er ist geprägt von ihrem Charakter. Er ist *Eindruck* dessen, was ihnen widerfahren ist, aber auch *Ausdruck* dessen, was sie aus sich „gemacht“ haben.

Damit sind wir bereits dem nähergekommen, was mit dem *Auferstehungsleib* gemeint sein könnte. Von ihm sagt Paulus, er sei *pneumatischer*, das heißt geistig-geistlicher Natur. Zu ihm gehört nichts Körperliches, Stoffliches oder Materielles. Auch Jesus sagt im Streitgespräch mit den Sadduzäern von den Auferstandenen nur, sie seien „wie Engel im Himmel“, also in einem körperlosen Zustand.¹⁹⁴ Wenn er dann dem Verbrecher, der mit ihm gekreuzigt wird, verspricht: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“, verspricht er ihm nichts Geringeres als die unmittelbar bevorstehende Auferstehung.¹⁹⁵ Auch im Hebräerbrief ist, wie erwähnt, die Rede von Gerechten, die bereits „vollendet“ sind.¹⁹⁶

Der Verstorbene benötigt nichts von seinem Leichnam und auch sonst nichts von der materiellen Welt, um *leiblich* auferstehen zu können. Er bedarf nur des Pneumas, des Geistes Gottes. Sein pneumatischer Auferstehungsleib ist seine individuelle innere Gestalt, die vom Heiligen Geist im Tod vollendet wird. Insofern der Geist schon im irdischen Leben beginnt, den Menschen zu durchdringen und zu verwandeln, kann man sogar sagen, dass der pneumatische Auferstehungsleib schon vor dem Tod *in nuce* vorhanden ist und sich heranbildet, wie im Samenkorn, das stirbt, sobald es in die Erde fällt, die künftige Pflanze bereits im Keim vorhanden ist und schon unter der Erde zu wachsen und sich zu entwickeln beginnt.¹⁹⁷

Im Tod trennt sich nicht eine leibfreie Seele des Menschen vom Körper, um sich nach einem mehr oder weniger langen Zwischenzustand mit einem neuen materiellen Leib zu verbinden und ihn zu „informieren“, das heißt der eigenen Lebensgeschichte entsprechend zu formen und zu prägen. Ein solcher Leib bliebe für den Menschen ein „Fremdkörper“. Auch wird im Tod der materielle Körper, der stirbt, nicht durch den pneumatischen Auferstehungsleib gewissermaßen von außen ersetzt, so dass die Seele des Menschen, die ihren Körper verloren hat, rasch zur vollständigen Person ergänzt werden muss. Vielmehr *entfaltet sich* im Tod der pneumatische Leib des Menschen *vollends*, der bildlich gesprochen schon im Keim vorhanden und durch Sterben und Auferstehen im irdischen Leben bereits im Verborgenen mehr oder weniger herangewachsen ist. Mit der Entfaltung des Auferstehungsleibes durch das Wirken des Heiligen Geistes fällt die *Verklärung der eigenen Lebensgeschichte* zusammen. Der neue Leib ist als verklärte Geschichte verklärter Leib. Durch seine Freiheitsgeschichte trägt der Mensch selbst zu ihm bei. Indem er in seinem irdischen Leben dem Wirken des Geistes Raum gibt und in der Liebe wächst, wächst er zu jener *pneumatischen Persönlichkeit* heran, die er im Jenseits in Vollendung sein wird.

Weil die Verstorbenen keine leiblosen und damit gestalt- und ausdruckslosen Seelen sind, die auf ihre Vollendung warten, sondern leib-seelische Personen, können wir Le-

194 Mt 21,30.

195 Lk 23,43.

196 Hebr 12,23.

197 1 Kor 15,3.

benden mit ihnen *kommunizieren*. Sie weilen vielleicht schon mitten unter uns. Aber wir können sie noch nicht wahrnehmen, weil uns noch der pneumatische „Röntgenblick“ dafür fehlt. Ihr Auferstehungsleib wird für uns in „Erscheinung“ treten, wenn wir selbst im Tod als Subjekte vollendet werden. Auch an den noch Lebenden können wir die innere pneumatische Gestalt noch nicht wahrnehmen, obwohl wie sie bisweilen schon ahnen.

Dass Jesus Christus mitsamt seinem Leichnam auferstanden ist, wie es das leere Grab bezeugt, ist kein Argument gegen eine leibliche Auferstehung im Tod. Denn mit seiner Auferstehung dürfte er nicht die Auferweckung sämtlicher Leichname oder deren Reste, sondern die Vollendung der Schöpfung als ganzer auch und gerade in ihrer Materialität auf einzigartige Weise als Schöpfungsmittler vorweggenommen haben. Auch das Dogma von der Aufnahme Marias mit Leib und Seele in den Himmel kann nicht als Argument gegen eine Auferstehung im Tod herhalten, insofern es in sich eine solche Aufnahme bei den anderen Menschen ja nicht ausschließt.¹⁹⁸

Sowohl aus philosophischen als auch aus theologischen Gründen ist daran festzuhalten, dass der Mensch eine *Leib-Seele-Einheit* bildet und seine Seele niemals ohne Leib existieren kann. Mit Saskia Wendel lässt er sich in seiner derzeitigen Verfassung als „vierblättriges“ Kleeblatt begreifen, „dessen Mehrdimensionalität sich in den Aspekten der Subjektivität und Personalität, Leiblichkeit und Körperlichkeit ausdrückt“¹⁹⁹. Als *Subjekt* ist der Mensch intuitiv mit sich vertraut und ist sich seiner selbst in einer Erste-Person-Perspektive, in der er unvertretbar ist, bewusst. Daneben ist er aber als Subjekt „immer schon eingespannt in ein Netz von anderen Subjekten“ und insofern *Person*, die sich neben dem Bezogensein auf alle anderen Personen durch einmaliges In-der-Welt-Sein auszeichnet.²⁰⁰ Der Leib hat eine Doppelstruktur: „Auf der einen Seite ist er Ding unter Dingen und damit Objekt der Wahrnehmung, auf der anderen Seite derjenige, der die Dinge berührt und sieht. Als Ding unter Dingen ist der Leib objektivierter Körper.“²⁰¹ Der *Leib* im eigentlichen Sinn, „das Medium meines Fühlens, Wollens, Erkennens und Handelns“, lässt sich dagegen nicht wie der *Körper* objektivieren. Er ist mir auf eigentümliche Weise entzogen, eben weil er *mein* Leib ist. Leiblichkeit gibt es, wie Edmund Husserl sagt, nur in der ersten Person. „Ihr ist, analog zur Subjektivität, ein transzendentaler Charakter zuzusprechen.“²⁰² Während dem Menschen durch den Körper ein „Zur-Welt-Sein“ zukommt, ist er durch den Leib mit seiner Ich-Perspektive Mittel- oder Angelpunkt der Welt. „Dem Zur-Welt-Sein des Körpers korrespondiert damit das In-der-Welt-Sein des Leibes.“²⁰³

In der vollendeten Welt wird der Mensch nicht nur vollendetes Subjekt, sondern auch vollendete Person sein, die alle anderen Personen uneingeschränkt liebt und ihre eigene Ich-Perspektive in der neuen Welt, ihr eigenes In-der-Welt-Sein hat. Es gehört zu seinem Wesen, „Geist in Welt“ zu sein, auch wenn diese Welt keine materielle mehr ist.

198 DH 3903.

199 Tappen 205, mit den entsprechenden Literaturangaben.

200 Ebd. 206.

201 Ebd.

202 Ebd. 207.

203 Ebd.

Mit dem Tod endet die *Freiheitsgeschichte* des Menschen endgültig. Er kann danach nicht mehr selbst bestimmen, wer er ist, sondern wird der geworden sein, der er geworden ist, und als ein solcher vom Geist vollendet werden. Das schließt nicht aus, dass der Vollendungsprozess als Ausreifungsprozess noch einige Zeit in Anspruch nimmt. Die vollzogene, getätigte oder gezeitigte Freiheit vollendet sich damit selbst im Tod, sie ist von da an erfüllte Freiheit, die an ihr Ziel gekommen ist. Doch wie kann man sich *erfüllte* und *vollendete Freiheit* im Jenseits denken?

Den Schlüssel dazu kann der erste Johannesbrief liefern, in dem gesagt wird, dass der Mensch Gott ähnlich sein wird, weil er ihn schauen wird, wie er ist.²⁰⁴ Gott ähnlich sein heißt sicher nicht, determiniert und damit fremdbestimmt sein. Vollendete Freiheit ist nicht von Gott determinierte und somit kompatibilistische Freiheit, sondern Teilhabe an der Freiheit Gottes oder Ähnlichkeit mit der Freiheit Gottes. Es kann sich bei ihr aber auch nicht einfach um libertarische Freiheit handeln, wie wir sie jetzt kennen oder annehmen, weil das einschließen würde, dass sich der vollendete Mensch noch oder wieder für Böses entscheiden könnte. Der Mensch ist in der Vollendung auf nichtdeterminierte, echte Weise frei, ohne noch das Böse wählen zu können. Weil er durch den Heiligen Geist zum vollkommen liebenden Wesen verwandelt worden ist, also gut ist, kann er nur noch *richtig entscheiden* und *gut handeln*, sofern diese Begriffe dann noch zutreffen. Weil er ein Liebender ist, kann er nur noch lieben und, sofern es Alternativen gibt, nur noch zwischen Gutem und Gutem wählen. Die zur vollkommenen Liebe vollendete und gerade darum vollkommen erfüllte Freiheit lässt sich somit als „*eingeschränkt*“ libertarische Freiheit begreifen oder als *spontane* Freiheit, analog zu der Freiheit, die den drei göttlichen Personen zugesprochen wurde.²⁰⁵

Die Vollendung des einzelnen Menschen ist, so lässt sich zusammenfassen, nicht von der Vollendung der materiellen Welt her – und damit im Sinn einer körperlichen Auferstehung – zu denken. Vielmehr ist umgekehrt von der inneren Verwandlung des Menschen durch den Heiligen Geist, die beim Menschen schon in diesem Leben anheben kann, auf die Vollendung der materiellen Welt zu schließen. Dass auch die Welt als ganze, und nicht nur der Mensch, von *Innen* durch den göttlichen Geist vollendet werden kann, ist denkbar, wenn sie bereits von Anbeginn ihrer Entwicklung an in ihren kleinsten Materieeinheiten so etwas wie eine *Innenseite* besessen hat, ohne die sich auch der menschliche Geist nicht hätte entwickeln können.²⁰⁶

Legt man, was die Vollendung des Einzelnen angeht, großen Wert auf eine *Kompromissformel*, so könnte sie nach all dem lauten: Die Auferweckung des Menschen findet im Wesentlichen bereits im Tod statt, wird aber erst am Ende der Menschheits- und Weltgeschichte vollendet, wenn die materielle Welt vom Heiligen Geist in eine pneumatische verwandelt sein wird und der Einzelne seinen endgültigen „Platz“ in der Gemeinschaft der Heiligen gefunden haben wird.

204 1 Joh 3,2.

205 Bd. 2, Kap. 3.3.8.

206 Bd. 1, Kap. 1.1.3.3.

Literatur

Saskia Wendel: *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, 2002.

3.3.3 Das Gericht

Wenn der Mensch stirbt oder gestorben ist, wird er von Gott *gerichtet*. Die Botschaft vom Gericht ist fest im christlichen Glaubensbekenntnis verankert. Sie war jedoch „in der Geschichte des Christentums über weite Strecken hinweg alles andere als der Ausdruck einer Zukunftshoffnung. Die ursprüngliche *Frohbotschaft* wurde zur Angst einflößenden *Drohbotschaft*. Sie wurde zum Mittel missbraucht, um moralisches und verantwortliches Verhalten hier auf dieser Welt durch *Druck* und *Erzeugung von Furcht* zu gewährleisten.“²⁰⁷ Dieser *Machtmissbrauch* hält sich bis in die Gegenwart. So kennt beispielsweise der *Weltkatechismus* der römisch-katholischen Kirche aus dem Jahr 1992 viele schwere Sünden, die, wenn sie nicht vor dem Tod gebeichtet oder zumindest ernsthaft bereut werden, aus dem „Himmelreich“ ausschließen und den „ewigen Tod in der Hölle“ bedeuten.²⁰⁸ Als schwere Sünde zählt neben jeder sexuellen Betätigung außerhalb der Ehe unter anderem „freiwilliger Glaubenszweifel“ und „Unglaube“, „Verzweiflung“ und „Vermessenheit“ sowie „Versäumung der Sonntagspflicht“.²⁰⁹ Auch Selbstmord wird noch immer als „schwere Verfehlung“ gebrandmarkt.²¹⁰ Bei „bestimmten, besonders schweren Sünden“ – etwa einer Bischofsweihe ohne Apostolisches Mandat, der Weihe einer Frau (zur Diakonin, Priesterin oder Bischöfin), der Verletzung des Beichtgeheimnisses, aber auch einer Abtreibung, einer Apostasie (eines Glaubensabfalls) oder einer Häresie (Irrlehre) – droht nicht nur jenseitiges Unheil, sondern nach geltendem Kirchenrecht²¹¹ bereits diesseitige „Exkommunikation“, das heißt der Verlust der Kirchengemeinschaft als der „strengsten Kirchenstrafe“, die „den Empfang der Sakramente und die Ausübung bestimmter kirchlicher Handlungen“ untersagt.²¹² Die sogenannte „unvollkommene Reue“, die „ein Geschenk Gottes“ und „ein Anstoß des Heiligen Geistes“ ist, erwächst laut Weltkatechismus „aus der Betrachtung der Abscheulichkeit der Sünde oder aus *Furcht vor der ewigen Verdammnis* und weiteren *Strafen*, die dem Sünder *drohen*“.²¹³ Zudem müssen jene Menschen fürchten, *nicht gerettet* zu werden, „die sehr wohl wissen, dass die katholische

207 J. Rahner 217 (H. d. V.).

208 KKK 1470; 1861; 1852–1861; 2351–2353; 2357–2359; 1874.

209 KKK 2351–2355; 2357; / 2088–2089; / 2091; / 2181; s. thematisches Register: einzelne schwere Sünden, S. 808.

210 KKK 2281.

211 CIC von 1983.

212 KKK 1463.

213 KKK 1453 (H. d. V.).

Kirche von Gott durch Jesus Christus als eine notwendige gegründet wurde, jedoch nicht in sie eintreten oder in ihr ausharren wollen²¹⁴.

Die uneingeschränkte Geltung des Weltkatechismus wurde zweiunddreißig Jahre nach seinem Erscheinen im *Schlussdokument* der *Weltsynode* im Jahr 2024 bestätigt. Dort heißt es: „Das heilige Volk Gottes bedarf einer angemessenen Ausbildung, damit es die Freude des Evangeliums bezeugen und in der Praxis der Synodalität wachsen kann: vor allem in der Freiheit der Söhne und Töchter Gottes in der Nachfolge Jesu Christi.“²¹⁵ Im Zuge dessen wird ermutigt, eine „Katechese im Zeichen der Barmherzigkeit durchzuführen [...], ohne den *Katechismus der katholischen Kirche* als Bezugspunkt zu verlieren“²¹⁶. Wie das Volk Gottes die *Freude* des Evangeliums bezeugen und in der *Freiheit* der Söhne und Töchter Gottes wachsen soll, wenn es zugleich den Weltkatechismus mit seiner menschenfeindlichen Einschränkung des Lebens und Androhung der Hölle beherzigen muss, wird dabei nicht verraten. Die Kirche hat ihre Macht immer dann missbraucht, wenn sie Menschen Angst vor göttlicher Strafe und ewiger Hölle eingeflößt hat, um sie – in welcher Hinsicht auch immer (Kirchenausritt bzw. -eintritt, Gottesdienstbesuch, Glaube, Hoffnung, Sexualität etc.) – gefügig zu machen. Im Gegensatz zu solch einer „schwarzen Pädagogik“ der Kirche ist es Ziel göttlicher Pädagogik, durch Liebe den Menschen von all seiner Furcht und Angst zu befreien. Am deutlichsten kommt das im ersten Johannesbrief zum Ausdruck:

„Furcht gibt es in der Liebe nicht, sondern die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht. Denn die Furcht rechnet mit Strafe, wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe.“²¹⁷

Christen waren lange Zeit vom *doppelten Ausgang* des Gerichts überzeugt und sind es zum Teil bis heute: Die einen kommen in den Himmel, die anderen in die Hölle. Das war in den ersten Jahrhunderten des Christentums noch nicht so. Bereits im zweiten Jahrhundert betonte Clemens von Alexandrien (ca. 150–215) den *universalen Heilswillen* Gottes, das heißt seinen unumstößlichen Willen, dass alle Menschen das ewige Heil erlangen. In ihm sah er das entscheidende Motiv aller eschatologischen Aussagen, auch der des Gerichts: „Gott übt keine Rache“, so schreibt er in den *Stromata*, „denn Rache heißt Böses mit Bösem vergelten, er aber straft nur um des Guten willen.“²¹⁸ Diesem Ansatz ist Origenes (185–253) in seiner Eschatologie gefolgt. Die Strafen Gottes haben für ihn einen erzieherischen Effekt, keine Bedeutung an sich. Sie müssen die Eigenschaft eines *Heilmittels* haben, sonst sind sie theologisch unsinnig.

„Alle Strafen sind [für ihn] harte, lang andauernde, aber zeitlich begrenzte göttliche Maßnahmen des Heilens und der Versöhnung; Zweck der Strafe ist das Ende der Strafe. Gottes Sieg über das Böse besteht nicht in der Vernichtung oder endlosen Verdammnis der handelnden Personen, sondern in der vollständigen und endgültigen Aufhebung

214 KKK 846; Zitat aus LG 14.

215 Weltsynode [= WS] Nr. 141.

216 WS 145 (H. d. V.).

217 1 Joh 4,18; vgl. Mk 4,40.

218 J. Rahner 229 (Clemens: *Stromata* VII,26).

des Bösen, die in der erziehenden Befreiung aller Geschöpfe aus dem Bann des Negativen vollzogen wird. Daher wird auch der Satan einmal auf den göttlichen Appell positiv antworten.“²¹⁹

Damit verwirft Origenes die Hölle als Ort oder Zustand der Verdammnis des Menschen und entwirft sie stattdessen als ein *Fegfeuer*, das reinigt und läutert, heilt und aufrichtet. Nur wenn alle Menschen am Ende gerettet werden und für immer in der liebenden Anschauung Gottes vereinigt werden können, kann Christus wirklich alles in allem sein.²²⁰ Für die Rettung und das ewige Heil aller verwendet Origenes den Ausdruck *Apokatastasis*. Darunter versteht er sowohl die Wiederherstellung der ursprünglichen Harmonie und Einheit der Schöpfung als auch ihre Vollendung und Erfüllung.

„Diese Wiederherstellung von allem, die Allversöhnung, ist freilich keine Zwangsmaßnahme Gottes, die die Freiheit des Menschen nicht akzeptiert, sondern sie geschieht als eine die Freiheit voraussetzende und ernstnehmende pädagogische und therapeutische Maßnahme. Dabei ist – ein typischer Zug östlicher Theologie – Jesus Christus selbst der entscheidende Pädagoge, der Therapeut Gottes schlechthin. Diesem Werben Gottes in Jesus Christus kann sich auf Dauer keiner entziehen. Selbst die gefallenen Engel und Dämonen werden am Ende gerettet werden.“²²¹

Diese *optimistische* Lehre ging der Kirche damals zu weit, weshalb sie nach langandauernden Kontroversen darüber, wie die Auffassung des Origenes zu deuten und zu beurteilen sei, im Jahr 543 in einem lehramtlichen Schiedsspruch jene Passagen aus seinem Werk, „die die Apokatastasis als theologische Denknöwendigkeit zu beschreiben scheinen, als häretisch verurteilt[e]“²²².

Für einen doppelten Ausgang des göttlichen Gerichts trat zwei Jahrhunderte nach Origenes sehr engagiert Augustinus (354–430) ein. Von ihm stammt „der entscheidende Gegenentwurf gegen eine allzu mitleidige Theologie, die eine ewige Strafe und damit ein endgültiges Verlorengelien einzelner ablehnt“²²³. Da die Liebe Gottes für ihn zwei Seiten hat, seine Gerechtigkeit als *verwerfende* und seine Barmherzigkeit als *erwählende* Seite, besteht für ihn das Ergebnis des göttlichen Handelns und des menschlichen Verhaltens in einer scharfen „Gegenüberstellung des Guten in der seligmachenden Gnade und des Bösen im Fluch der Verdammnis“²²⁴. Der göttlichen Gerechtigkeit nach hätte eigentlich, wie er in *De Civitate Dei* ausführt, „die gesamte Masse der Menschheit“ die Höllenstrafe verdient, „und wenn sämtlichen [Menschen] die geschuldete Strafe der Verdammnis zuteilwürde, so geschähe dies sicherlich nicht zu Unrecht“.²²⁵ Aber aus göttlicher Barmherzigkeit wird für immer eine geringe Zahl gerechter Engel und Menschen von einer großen Zahl (*massa damnata*) der Verdammten getrennt. In dieser *heilspeessimistischen* Sicht

219 Ebd. 230.

220 Vgl. 1 Kor 15,24–28.

221 J. Rahner 231.

222 Ebd. 232.

223 Ebd. 233.

224 Ebd.

225 Ebd. (Augustinus: *De Civitate Dei*, XXI).

erwartet *einige wenige* Erwählte das ewige *Heil*, während *den vielen* anderen Menschen *Verdammnis* und ewiges *Unheil* bevorsteht. „Dabei fällt auf, dass Augustinus schon in einer etwas hartnäckigen Weise auf der Ewigkeit der Höllenstrafe insistiert und an einer ausführlichen Widerlegung all jener, die ein falsches Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes hegen, interessiert ist.“²²⁶

Verhängnisvollerweise hat sich in der Kirche das Modell des Augustinus mehr oder weniger durchgesetzt und ist „über lange Phasen hinweg das dominierende und prägende geblieben [...], während der Entwurf des Origenes bald an den Rand der Rechtgläubigkeit geriet und nur in wenigen, eher erbaulichen Teilen volksfrommer oder spiritueller Theologie einen Ort zum Überleben findet“²²⁷.

Erst in der Neuzeit hat die Angst vor dem Weltgericht dann für viele ihre Wirkung eingebüßt. Seither haben sich etliche bedeutende Theologen, wie Friedrich Schleiermacher im 19. Jahrhundert oder Karl Barth, Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar im 20. Jahrhundert, in aller Deutlichkeit für eine Hoffnung auf das Heil aller ausgesprochen. Die beiden letzten haben sogar von der Pflicht aller Christen und von der theologischen Verpflichtung gesprochen, für alle Menschen zu hoffen.

„[Denn] nie wird es von Gott ungeliebte Wesen geben, da Gott die Liebe schlechthin ist. Gäbe es diesen Fall, so müsste Gott sich selber beschuldigt finden – und wäre es auch nur in einem Fall – nicht wahrhaft geliebt zu haben. [...] Es kann aus theologischen Gründen keinen menschlichen Partikularismus der Hoffnung geben. Christliche Hoffnung verliert ihren Sinn, wenn sie nicht die Aussage eines ‚wir alle‘, eines ‚alle zusammen‘ umfasst.“²²⁸

Ist sich der Christ dessen bewusst, dass das ewige Leben *reines Gnadengeschenk* Gottes ist und er ganz auf die *Barmherzigkeit* Gottes *angewiesen* ist, dass die Menschheit auch und gerade von Gott her und auf ihn hin *Gemeinschaft* ist, kann er für alle anderen das ewige Heil nicht weniger erhoffen als für sich selbst beziehungsweise für sich selbst nicht weniger als für jeden anderen.

Die universale Hoffnung nimmt dem Gericht aber nicht seinen *Ernst*. Jeder Mensch hat sich vor Gott für sein Leben zu *verantworten*. Vor diesem Hintergrund wird es beim Gericht in der Tat einen doppelten Ausgang geben. Das bedeutet aber nicht, dass die einen in den Himmel und die anderen für immer in die Hölle kommen. Gott ist kein Strafrichter, der böse Menschen zu ewigen Höllenqualen verdammt. Er ist barmherzig. Aber er ist auch ein gerechter, ausgleichender Richter. Er wird zum einen jedem Menschen nach dem Maß geben, mit dem er selbst gemessen und gegeben hat, er wird jeden für seinen Einsatz und seine guten Taten *belohnen*. Zum anderen wird er an den Armen das, was ihnen durch das Leben oder durch Mitmenschen vorenthalten blieb, *mehr als wieder gut machen*. Menschen hingegen die egoistisch ihren großen Reichtum nicht geteilt, sondern nur für sich genossen und gemehrt haben, die ihre Macht nicht für andere, sondern nur für sich selbst und die ihren gebraucht haben, die nur das eigene Ansehen

226 J. Rahner 234.

227 Ebd.

228 J. Rahner 244.

gesucht, den anderen aber die verdiente Anerkennung und Wertschätzung verweigert haben, wird es im Gericht *schlecht ergehen*. In starken Worten wird im Magnifikat dieses *ausgleichende Handeln* Gottes beschrieben:

„Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind; er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen.“²²⁹

Beim Gericht werden die einen ihren Lohn oder ihren Ausgleich erhalten, die anderen jedoch beschämt werden und leer ausgehen. „So werden“, wie Jesus sagt, „die Letzten Erste sein und die Ersten Letzte.“²³⁰ Gemäß den ursprünglichen Seligpreisungen bei Lukas tröstet er deshalb nicht nur die einen, sondern warnt auch die anderen:

„Selig, ihr Armen, denn euch gehört das Reich Gottes. Selig, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden. Selig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen. Doch weh euch, ihr Reichen; denn ihr habt euren Trost schon empfangen. Weh euch, die ihr jetzt satt seid; denn ihr werdet hungern. Weh, die ihr jetzt lacht; denn ihr werdet klagen und weinen.“²³¹

Weil Gott *barmherzig* ist, ist zu hoffen, das heißt, darf nicht nur, sondern *muss* gehofft werden, dass niemand verloren geht, dass alle gerettet werden und das ewige Heil erlangen. Weil er *gerecht* ist, ist zu hoffen, dass jeder Mensch seinen gerechten *Lohn* erhalten wird und dass alle Armen, die in ihrem Leben auf die eine oder andere Weise zu kurz gekommen sind, ihren gerechten *Ausgleich* erhalten werden. Dazu gehört auch der Ausgleich zwischen *Opfern* und *Tätern*. Die Täter werden nur für kurze Zeit, aber nicht für immer über die Opfer gesiegt haben.

„Aus dem Bewusstsein, dass jedes erlittene Unrecht auch Gott empört, wächst der Trost für die Opfer der Geschichte. Gewalt und Unrecht verschwinden nicht im Dunkel der Vergangenheit, sondern werden als solche offengelegt und als nicht sein sollend vor der Gerechtigkeit Gottes verurteilt. Gott erweist sich gegenüber den Opfern der Geschichte als der treue Gott, weil er allein das Unrecht beim Namen nennt.“²³²

Es wird eine endgültige Gerechtigkeit geben. Das Böse und damit die Täter der Geschichte werden nicht das letzte Wort behalten. Den Opfern wird am Ende Recht widerfahren, sie werden „als ins Recht Gesetzte, als Gerettete sichtbar werden“²³³.

Angeichts der Liebe Gottes werden die Täter ihre bösen Taten *bereuen* und *menschliche* Menschen werden. Sie werden erschrecken über das, was sie anderen Menschen angetan haben, Ekel empfinden, sich schämen. Sie werden zweifeln, ob und wie alles wieder gut werden kann, wie am Ende die Opfer zu ihrem „Recht“ kommen können. Aber

229 Lk 1,51–53.

230 Mt 20,16.

231 Lk 6,20f.24–26.

232 J. Rahner 225.

233 Ebd.

sie werden nicht verzweifeln. Indem sie die Liebe Gottes erfahren, wächst in ihnen das Vertrauen, dass Gott das, was sie zerstört haben und nicht wieder gut machen können, wieder in Ordnung bringen wird.

„Gott erweist sich daher auch als der treue Gott gegenüber den Tätern, weil er ihre bösen Taten ernst nimmt und zugleich dafür sorgt, dass die Untaten offensichtlich werden, aber auch ihre Wirkungen zum Guten gewendet werden können. Denn er ist der Einzige, der als derjenige erhofft, geglaubt, ja beklagt wird, der am Ende aller Zeiten alles zum Guten wenden kann und wenden wird.“²³⁴

Eine *Versöhnung* zwischen Opfern und Tätern ist aus Sicht der Welt kaum vorstellbar. Dass im Sinne einer Versöhnungseschatologie Täter ihre Handlungen, zu denen in diesem Zusammenhang auch Unterlassungen gehören, *vollkommen* bereuen sowie die Opfer *aus ganzem Herzen* um Verzeihung bitten werden und Opfer ihren Tätern *von ganzem Herzen* verzeihen können, wie das Jesus verlangt, ist nur denkbar, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr die Liebe Gottes die Herzen der Menschen zu verwandeln vermag.²³⁵ Was Menschen unmöglich ist, ist Gott *möglich*.²³⁶ Er und nur er kann sie zum Reich Gottes befähigen, und er will und wird alle dazu befähigen. Das göttliche „Gericht“ ist darum konsequent von da aus zu verstehen: von der Liebe Gottes, der alles möglich ist.

Im Tod fällt der Mensch, wiederum bildlich gesprochen, in die Arme Gottes. Er wird von ihm im Sturz seines Todes aufgefangen. Nun begegnet er ihm *unmittelbar*. Er sieht ihn, wie er ist.²³⁷ Alles, was seinen Blick auf Gott bisher verstellt und verschleiert hat, fällt damit weg. Indem ihm die irdische Sphäre untergeht, geht ihm die göttliche auf. Er schaut Gott von Angesicht zu Angesicht. Nun vermag und braucht er sich nicht mehr vor Gott zu verstecken. Gott schaut ihn mit seinem unendlich liebevollen Blick an, und der Mensch wird sich dessen bewusst, von der Liebe selbst sein Leben lang so geliebt worden zu sein, wie er wirklich war, von ihr von innen gehalten worden zu sein, immer schon in ihr gewesen zu sein.

Auf das, was beim Gericht im Tod geschieht, lässt sich nicht nur mithilfe der Metapher vom *Blick*, sondern auch mithilfe der Metapher des *Feuers* hindeuten. Stirbt der Mensch, so fällt er in das Feuer der Liebe Gottes.²³⁸ Wohin sollte oder könnte er sonst fallen? Es gibt keinen Ort, an dem ihn nicht die Liebe Gottes auffangen und umfassen würde, wenn er stirbt, wenn er fällt. In diesem Feuer spürt er vielleicht zum ersten Mal, unendlich geliebt zu sein, vollkommen geliebt zu sein. Und er lernt im Schein und in der Wärme dieses Feuers, sein zurückliegendes irdisches Leben und sich selbst neu zu sehen. Ihm geht auf, was in seinem Leben lieblos war und was bereits von Liebe erfüllt war. Indem er die Liebe Gottes schaut und spürt, wird er selber von ihr zu einem Liebenden verwandelt. Darin besteht das Gericht.

Das Gericht ist also „kein von außen über den Menschen verhängtes Fremdurteil [...], sondern in letzter Konsequenz Selbstgericht, Konfrontation mit den Konsequenzen des

234 Ebd. 226.

235 Mt 6,15; 18,35.

236 Mk 10,24,27.

237 1 Joh 3,2.

238 Kap. 3.3.6.

eigenen Handels²³⁹. Es ist *Selbstgericht vor dem Angesicht Gottes* und gründet in der *aktiven Begegnung mit Gott*:

„Das Selbstgericht hat den Charakter einer Begegnung von Mensch und Gott, es ist personales und damit dialogisches Geschehen, es ist ein Miteinander von Gott und Mensch. Dabei legt gerade die Gerechtigkeit Gottes das offen, was am Menschen ungerecht, böse, sündig ist, auch wenn mitunter der Mensch sich zu Lebzeiten der Konsequenzen seines Tuns nicht vollständig bewusst ist. Gottes Gerechtigkeit schafft Klarheit. Der Mensch begegnet dieser Gerechtigkeit Gottes und erkennt in ihr und durch sie seine Ungerechtigkeit, seine Taten des Bösen und Unterlassungen des Guten. Die Gerechtigkeit Gottes wird zum Maßstab zur Grundausrichtung seines Lebens. ‚Das Jüngste Gericht ist keine Strafe, sondern eine Gnade.‘²⁴⁰

Im Gericht begegnet der Mensch jedoch nach christlicher Überzeugung nicht nur Gott, sondern dem menschengewordenen Gott, *Jesus Christus*. Er ist beim Gericht Gottes selbst der Richter. Als wahrer und menschlichster Mensch ist er zugleich der *Maßstab*, an dem der Mensch gemessen wird, die *Norm*, nach der er beurteilt wird. Genauer gesagt, wird der Mensch danach beurteilt, wie er seinen Mitmenschen begegnet ist, besonders wie er seine geringsten Brüder und Schwestern behandelt hat. Sie richten über ihn. Denn mit ihnen identifiziert sich Jesus nach der Parabel vom Weltgericht, wenn er sagt: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan; was ihr für einen dieser Geringsten nicht getan habt, das habt ihr auch mir nicht getan.²⁴¹ Was zählt, ist die tätige Nächstenliebe, das Verhalten gegenüber den Mitmenschen, besonders den Schwachen, Bedürftigen und Hilflosen.

Wie Jesus den Menschen begegnen und sie richten wird, was er also für ein Richter sein wird, lässt sich an seinem irdischen Leben ablesen. In der Tat ist er mit bestimmten Leuten, sofern es historisch zutrifft, *hart* ins Gericht gegangen. So urteilt er äußerst scharf über selbstgerechte Pharisäer, die er nach Matthäus als Heuchler, Blinde und getünchte Gräber bezeichnet, über Reiche, denen die Armen gleichgültig sind, über Machthaber, die ihre Völker unterdrücken, oder über Herodes, den er einen Fuchs nennt.²⁴² Für Menschen dieser Art kann die unmittelbare Begegnung mit Gott *furchtbar* werden, wie der Hebräerbrief androht: „Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“²⁴³ Ihnen stehen nicht als von außen verhängte Strafen, sondern als innere Folgen ihrer Taten große Qualen bevor, wenn auch zeitlich begrenzte.

Aber den meisten Menschen hat Jesus die göttliche Liebe auf andere Weise nahegebracht, indem er sie nämlich von allen möglichen körperlichen und seelischen Krankheiten geheilt, sie von dunklen, unbewussten Mächten befreit und ihnen innere Heilung geschenkt hat, indem er ihnen ihre Würde bewusst gemacht und zurückgegeben hat, sie

239 J. Rahner 227.

240 J. Rahner 227.

241 Mt 25,40.45.

242 Mt 23,15; 23,19; 23,27; / Lk 12,13–21; 16,19–31; / Mk 10,42; / Lk 13,32.

243 Hebr 10,31.

aus ihrer Isolation herausgeholt und in die Gemeinschaft zurückgeholt, sie nicht gerichtet, sondern aufgerichtet hat.²⁴⁴

Wie die Menschen damals die Liebe Gottes, die Jesus Christus vermittelt hat, sehr unterschiedlich erfahren haben, weil es ihnen an sehr Verschiedenem gebrach, so wird jeder Mensch diese Liebe, der er beim Gericht im Tod unmittelbar begegnet, auf je eigene Weise erleben. Da alle Menschen in ihrem irdischen Leben auf je eigene Weise zu wenig Liebe erfahren haben, werden sie im Tod genau die Erfahrung der Liebe Gottes machen, die ihnen noch fehlt, damit sie selbst vollkommen Liebende werden. So wird Gott je nach dem – sehr menschlich gesprochen – eher gütiger Vater oder gütige Mutter, eher Schwester oder Bruder, eher Psychotherapeut oder Heilpädagoge, Lehrer oder Erzieher, eher Beschützer, Freund oder Geliebter sein.

Für keinen ist er Strafrichter. Allen zeigt er sich als gerechter und barmherziger Richter. Als *gerechter* Richter deckt er die *Wahrheit* auf und stellt er die ausgleichende *Gerechtigkeit* her. Das bedeutet zum einen und vor allem: Alles, was Menschen durchgemacht und ertragen haben und was sie an Gutem getan haben, bringt er zum Vorschein. Es bedeutet zum anderen aber auch: Alles, was an Bösem und Verbrecherischem geschehen ist, bringt er unerbittlich ans Licht. Jeden Menschen konfrontiert er mit den schlechten Taten, die er begangen hat, und dem, was er anderen schuldig geblieben ist. Weil er jedoch nicht nur der gerechte, sondern auch der *barmherzige* Richter ist, vergibt er jedem Menschen, was er Gutes unterlassen und Böses getan hat, verzeiht er jedem, dass er schlecht oder gar böse war. Als gütiger und gerechter Gott wird er schließlich jedem Menschen das Gute, das er in seinem Leben getan hat, vergelten, ihm für all seine Liebesbemühungen seinen „himmlischen Lohn“ geben²⁴⁵, so dass am Ende des „Gerichts“ jeder mit sich – mit dem, wer er ist und wie er ist – vollkommen einverstanden und zufrieden ist.

3.3.4 Hölle

Nach traditioneller kirchlicher Lehre gibt es eine Hölle.²⁴⁶ Sie tritt als *Strafe* sogleich nach dem Tod ein und dauert *ewig*.²⁴⁷ Ihr verfällt, wer entweder als *Ungetaufter* stirbt oder als *Getaufter* ohne Buße *in einer Todsünde* stirbt.²⁴⁸ Inwieweit lässt sich diese Auffassung nach heutiger Kenntnis der Bibel und heutigem Stand der Theologie aufrechterhalten?

Um die Frage zu beantworten, sei Johanna Rahners „kleine Kulturgeschichte der Hölle“ in ihrer *Einführung in die christliche Eschatologie*²⁴⁹ kurz zusammengefasst (Kap. 3.3.4.1), die eschatologische Entwicklung im 20. Jahrhundert anhand einiger Theologen beleuchtet (Kap. 3.3.4.2), die Eschatologie Hans Urs von Balthasars ausführlicher dargelegt (Kap. 3.3.4.3) und schließlich eine alternative Begründung der Hoffnung für alle Menschen angedacht (Kap. 3.3.4.4).

244 Bd. 2, Kap. 2.2.2.5.

245 Kap. 3.3.9.

246 DH 72 76 801 858.

247 DH 1002; / DH 411.

248 DH 1351; / DH 839.

249 J. Rahner: *Einführung in die christliche Eschatologie*, 282–296.

3.3.4.1 Ein kulturgeschichtlicher Streifzug durch die Hölle

Das *Alte Testament* kennt zwar die *Scheol*, jenes Totenreich, in dem die Schatten oder Seelen der Verstorbenen dahinvegetieren, aber in weiten Teilen keine Hölle als Ort ewiger Strafe. Erst mit dem Aufstand der Makkabäer im 2. Jahrhundert vor Christus kommt mit der *apokalyptischen Literatur* die Höllenvorstellung auf und findet im Buch *Daniel* ihren Niederschlag.

Auch im *Neuen Testament* ist dem Thema Hölle wenig Raum gewidmet. Jesus, der mit einer *Frohbotschaft*, nicht mit einer Drohbotschaft antritt, greift volkstümliche Höllenvorstellungen auf, um die Dringlichkeit seiner Botschaft vom nahegekommen Reich Gottes zu unterstreichen.²⁵⁰ So kann er von Heulen und Zähneknirschen, von Finsternis und Qual sprechen. Auch bei den beiden großen Theologen Paulus und Johannes nimmt die Höllenvorstellung einen geringen Platz ein. „Doch auch das Neue Testament kennt eine entscheidende Ausnahme, die aber zusammen mit dem volksfrommen Fundus eine ungeahnte Wirkungsgeschichte entfaltet: Die geheime Offenbarung des Johannes setzt in typisch apokalyptischer Manier den Untergang der gottwidrigen Kräfte in Szene.“²⁵¹ Sie scheut sich nicht, die Hölle auszumalen.²⁵²

Die traditionelle Lehre von einer realen ewigen Höllenstrafe hat somit in der Bibel so gut wie keine Anhaltspunkte. Wo in deutschen Übersetzungen das Wort „Hölle“ für das Wort *Gehenna*²⁵³ steht, ist etwas anderes als das gemeint, was der Leser aufgrund der späteren traditionellen Lehre gemeinhin damit verbindet. Deshalb sind eingefleischte Lesegewohnheiten zu durchbrechen oder, besser noch, Übersetzungen, die das Wort Hölle verwenden, zu verbessern. In diesem Sinn fasst der Exeget Stefan Alkier den *biblischen Befund* zur Hölle wie folgt zusammen:

„Die Bibel redet nicht von der Hölle als Reich des ‚Teufels‘. Die Gehenna wird vielmehr als Ort der letztendlichen Vernichtung von Satan, Diabolos, Beelzebul und ihrem Gefolge bemüht. Die Rede vom Strafort der Gehenna und anderen eschatologischen Straforten dient in neutestamentlichen Schriften paränetisch zur Warnung angesichts des drohenden eschatologischen Gerichts Gottes, sich nicht auf diabolische Abwege zu begeben, sondern den barmherzigen und liebevollen Weg der Nachfolge Jesu Christi zu gehen, und als solche der Verkündigung der Frohbotschaft zu folgen, die allen offensteht (vgl. Mt 25,31–46). Biblische Texte kennen die Vorstellung eines eschatologischen Gerichts und Strafhandelns Gottes, sie reden aber nicht von einer von ‚Teufeln‘, ‚Hexen‘ und ‚Dämonen‘ besiedelten ‚Hölle‘, in der verstorbene Übeltäter gequält werden. Bibelausgaben und Wörterbücher zum NT, die das Wort ‚Hölle‘ bemühen, um Gehenna oder Hades zu übersetzen, müssen revidiert werden. ‚Hölle‘ ist kein Gegenstand biblischer Rede von Gott. Trefflich formuliert daher Karl Barth, die Hölle verdiene den ‚radikalsten Unglauben‘ (KD III/3, 611).“²⁵⁴

250 Vgl. ebd. 285.

251 Ebd. 286.

252 Bd. 1, Kap. 3.2.2.5.

253 Der griechische Ortsname für den hebräischen *Ge-Hinnom*: Tal des Hinnom.

254 Alkier 4.

In den *ersten Jahrhunderten* nach Christus belässt es der kirchliche Osten „bei der wenig konkreten Ausgestaltung eines wie auch immer gearteten möglichen Zwischenzustandes“ und handelt „dabei Strafen eher unter dem pädagogisch motivierten Prinzip von Läuterung und Reinigung“ ab, während die Theologie des *Westens* mit Augustinus und Gregor dem Großen (um 540–604) einen anderen Weg einschlägt.²⁵⁵ Für Augustinus, der die Frage nach den Höllenstrafen besonders ernst nimmt, ist klar, was in der Hölle geschieht:

„Qualen und Feuer, Hitze und Leid treffen als vorläufig strafend quälende Läuterung und als ewige Strafe nach dem jüngsten Gericht den Großteil der Menschen, die *masa damnata*. Denn nur wenige hat Gott zur ewigen Seligkeit vorherbestimmt, allein aus Gnade, nach seinem Willen, das wohlverdiente Schicksal der meisten aber ist die Hölle.“²⁵⁶

Noch deutlicher wird Gregor der Große, für den die Kirche mit ihren Gnadenmitteln, das heißt den Sakramenten, zum Rettungsfloß im Diesseits und im Jenseits wird. Sein starkes Interesse an der Hölle liegt dementsprechend in der Frage der kirchlichen Vermittlung begründet. „Damit ist nun die Grundlage für eine geradezu explosionsartige Weiterentwicklung der Höllenvorstellung im *frühen Mittelalter* gelegt. Spätestens seit Gregor wird das Thema ‚Hölle‘, zum *Zentralthema* der Eschatologie.“²⁵⁷

Im *Mittelalter* kommt es durch das christliche Mönchtum zur Blüte der Höllenvorstellung und die Frage nach der Anzahl der Geretteten wird gut augustinish beantwortet: „Nur wenige werden gerettet; es gibt mehr Verworfenen als Auserwählte. Das Heil ist außerordentliche Gnade Gottes, die Hölle das gewöhnliche Schicksal. Die Höllenangst wird daher zur dominierenden Existenz Erfahrung.“²⁵⁸ Dennoch hält die Kirche beide Optionen des Ausgangs der Menschheit, die des Origenes und die des Augustinus, in ihrer Lehre im Prinzip theologisch offen. Erst „1201 wird dann durch Papst Innozenz III. die Idee der Existenz einer Strafe der Verdammnis in die theologische Lehre verbindlich eingebracht. Das Vierte Laterankonzil 1215 und das Konzil von Lyon 1274 äußern sich dann konkreter zur Existenz der Hölle und zur Ewigkeit der Strafen.“²⁵⁹ Schließlich legt sie das *Konzil von Florenz* im Jahr 1439 mit folgendem Wortlaut *höchst verbindlich* fest:

„Sie [die hochheilige römische Kirche] glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand, der sich außerhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur (keine) Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können, sondern dass sie in das ewige Feuer wandern werden, „das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist“ (Mt 25,41), wenn sie sich nicht vor dem Lebensende ihr [der Kirche] angeschlossen haben [...]“²⁶⁰

255 J. Rahner 288.

256 Ebd. 289.

257 Ebd. (H. d. V.).

258 Ebd. 291.

259 Ebd. 293.

260 DH 1351; vgl. 1347.

Damit ist dogmatisiert, dass – ohne jede Einschränkung – alle Menschen, die nicht zur Kirche gehören, in die Hölle kommen. Dieser definierten Lehre wird später im 20. Jahrhundert das Zweite Vatikanische Konzil direkt widersprechen²⁶¹, indem es *höchst offiziell* auch Nichtchristen eine Heilsmöglichkeit einräumt: „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt [...], kann das ewige Heil erlangen.“²⁶²

In der *Neuzeit* gehört die Hölle zunächst „zum Standardrepertoire christlicher Endzeitszenarien, mit dem Ziel den Gläubigen eine heilsame Furcht einzujagen und sie auf den rechten Weg zu führen und darauf zu halten“²⁶³. Im *Barock* erleben die Höllenpredigten sogar noch eine Hoch-Zeit. Doch seit dem 17. Jahrhundert kommt es zu Infragestellungen von unterschiedlichen Seiten.

„Atheisten und Freidenker machen sich lustig über allzu offensichtlich instrumentalisierte Höllenpredigten. Kritische Geister in der Theologie entdecken die eschatologischen Gedanken eines Origenes und der alexandrinischen Schule wieder. Die zentrale theologische Infragestellung kommt von Seiten der Gnadentheologie: Der universale Heilswille Gottes widerspricht einer ewigen Hölle und der Bestrafung Unschuldiger (wie z. B. der ungetauften Kinder oder der Heiden etc.). Am Ende des 18. Jahrhunderts ist die traditionelle Höllenvorstellung in den intellektuellen Kreisen der Gesellschaft ernsthaft erschüttert.“²⁶⁴

Schon mit Friedrich Schleiermacher, der von der Erlösung aller Menschen überzeugt ist, beginnt eine *Neubesinnung* in der Theologie. Die eigentliche Diskussion um das Thema Hölle findet dann ab *Mitte des 20. Jahrhunderts* unter Theologen statt.

Literatur

Johanna Rahner: *Einführung in die christliche Eschatologie*. 2., durchgesehene und aktualisierte Auflage 2016.

Stefan Alkier: Art. *Hölle*, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2021.

3.3.4.2 Der erneute theologische Durchbruch zur Hoffnung für alle Menschen im 20. Jahrhundert

Auf evangelischer Seite schließt Karl Barth (1886–1968) schon sehr bald mit seiner Lehre von der *Gnadenwahl* die Hölle als reale Möglichkeit des Menschen im Grunde theologisch aus.²⁶⁵ Denn wenn Jesus Christus die gesamte Hölle als gerechte Sündenstrafe des Menschen stellvertretend durchlitten hat, gibt es für keinen Menschen mehr die Möglichkeit, ihr zu verfallen. Auch wenn man im Gegensatz zu Barth bestreitet, dass die Hölle

261 Bd. 2, Kap. 1.3.4.4.

262 LG 16.

263 J. Rahner 294.

264 Ebd. 295 (H. d. V.).

265 Bd. 2, Kap. 1.3.3.2.

als gerechte Strafe oder unausweichliche Folge der menschlichen Sünde existiert, bleibt sein Heilsoptimismus gültig: Selbst wenn es eine Hölle gäbe, würde sie keine reale Möglichkeit für den Menschen darstellen, weil Gott sie dann in seiner Barmherzigkeit lieber selbst als Mensch gewordener Gott erleiden würde, als sie anderen Menschen zuzumuten.

In einem sehr frühen Beitrag zur 2. Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* bereitet Joseph Ratzinger auf katholischer Seite einer „anthropologisch gewendeten“ Deutung der Hölle den Weg:

„Die kerygmatische Bedeutung des Dogmas von der Hölle liegt [...] in einer Aussage über Gott und einer solchen über den Menschen. Es lässt uns einerseits den bedingungslosen Respekt Gottes vor der Freiheitsentscheidung des Menschen wissen: Gott bietet seine Liebe an, drängt sie aber nicht auf; es zeigt uns andererseits den irreversiblen Charakter der menschlichen Geschichtlichkeit, deren Gesamtentscheidung Endgültigkeitswert hat. Beides aber muss stets zusammengehalten werden mit der Botschaft von Gottes Barmherzigkeit und Gnadenmacht in Christus Jesus. Deshalb ist auch jede leichtfertige Verwendung des Dogmas von der Hölle, z. B. in der Predigt über die Sünde, abzulehnen.“²⁶⁶

Die Hölle ist also für Ratzinger eine *reale Möglichkeit* der menschlichen Freiheit. Aber es kann Hoffnung auf eine *Apokatastasis* geben, die dann nicht als „Theorie“, sondern als „Gebet“, als „Gebet des leidenden und hoffenden Glaubens“ aufzufassen ist.²⁶⁷

Auch für Karl Rahner ist Hölle theologisch als interpersonales Geschehen zu bestimmen und das heißt als jene „endgültige Verlorenheit des Menschen in einer letzten Trennung von Gott“, die eine reale Möglichkeit für den Menschen darstellt.²⁶⁸

„[Denn] der Mensch ist als geistig-personales Wesen notwendigerweise ein Subjekt, das in Freiheit irgendwann einmal und endgültig über sich selber entscheidet und das wird, was er sein will, und zwar letztlich in seinem Verhältnis zu Gott.“²⁶⁹

Hölle ist für Rahner dementsprechend nicht ein äußeres strafartiges Ereignis, das den Menschen gegen seinen Willen überfällt, sondern etwas, das seinem eigenen Herzen entspringt, das er sich selber durch seine nicht mehr rückgängig zu machende freie Entscheidung gegen Gott schafft. Dennoch ist eine Hoffnung für alle erlaubt und einem Christen möglich:

„Die Hoffnung, dass die souveräne Macht der Liebe und des Erbarmens Gottes bewirkt, dass diese letzte negative Möglichkeit des Menschen von den Menschen im allerinnersten Kern ihrer Freiheitsperson nicht realisiert wird. [...] Gott kann, wenn er es in seiner souveränen Freiheit und in seiner allmächtigen Liebe will, den Menschen in sei-

266 Ratzinger 449.

267 J. Rahner 299.

268 K. Rahner 668.

269 Ebd.

ner Freiheit und mit seiner Freiheit bewegen, sich ihm positiv zuzuwenden. Das ist allgemeine christliche Überzeugung.“²⁷⁰

Weil Gott mir ermöglicht, für mich zu hoffen, darf, ja *muss* ich auch für alle anderen hoffen: „Ich kann eigentlich nur deshalb in radikaler Weise für mich hoffen, weil ich die Möglichkeit und die heilige Pflicht in mir verspüre, für alle anderen zu hoffen.“²⁷¹ Universal und für alle das Heil hoffen darf und „muss ein Mensch, der das Kreuz, die Liebe Jesu Christi zu allen Menschen, die Liebe des ewigen Vaters zu Jesus, der für alle gestorben ist, ernst nimmt“²⁷².

Literatur

Josef Ratzinger: Art. *Hölle*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2., völlig neu bearbeitete Auflage (1957–1968), hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Fünfter Band, 1960, 446–449.

Karl Rahner: *Hinüberwandern zur Hoffnung* in SW 30, 668–673.

3.3.4.3 Die „leergehoffte Hölle“ bei Hans Urs von Balthasar

Am weitesten geht bei dem Versuch, die Hoffnung für alle *theologisch* zu *begründen*, in der katholischen Kirche Hans Urs von Balthasar (1905–1988), der darin stark von Karl Barth inspiriert ist. Deshalb seien seine Überlegungen hier ausführlicher wiedergegeben. Im *Mysterium Paschale*, das neben seiner theologischen Trilogie (*Herrlichkeit – Theodramatik – Theologie*) als ein Hauptwerk betrachtet werden darf, entwickelt er eine Theologie der drei Tage: Karfreitag, Karsamstag und Ostern.²⁷³ Darin leitet er den *Gang zu den Toten*, den er im Rahmen des Karsamstags darlegt und um den es insbesondere geht²⁷⁴, mit der methodischen Vorbemerkung ein: „So beredt die Evangelien das Leiden des lebendigen Jesus bis zu Tod und Begräbnis schildern, so schweigsam werden sie naturgemäß für die Zeit zwischen Grablegung und Auferstehungsereignis.“²⁷⁵ Genau dem *Totsein Jesu* will Balthasar nachgehen.²⁷⁶ Für ihn ist „Totsein kein partielles, sondern den Menschen als ganzen affizierendes Geschehen“²⁷⁷. Wer tot ist, lässt jedes spontane Handeln hinter sich. Totsein besagt reine Passivität. Jesus war wirklich tot. „Wie er auf Erden solidarisch war mit den Lebenden, so ist er im Grabe solidarisch mit den Toten.“²⁷⁸

Wegen der *Passivität* im Totsein vermeidet Balthasar die traditionelle Aussage, Jesus sei zu den Toten hinabgestiegen. Denn das Wort „hinabsteigen“ (*descendere*) drücke

270 Ebd. 671.

271 Ebd.

272 Ebd.

273 Balthasar: *Mysterium Paschale*, in: *MySal*, Bd. III/2, 133–326.

274 Ebd. 227–255.

275 Ebd. 227.

276 Vgl. Herzgessell 447–455.

277 Balthasar: *Mysterium Paschale* (*MySal* III/2), 227.

278 Ebd.

zu sehr eine Tätigkeit, ein aktives Handeln aus. Stattdessen spricht Balthasar von Jesu „Sein mit den Toten“ oder von Jesu „*Gang* zu den Toten“²⁷⁹ – in Anlehnung an den Ersten Petrusbrief, in dem es heißt: „So hat er [Jesus] auch den Geistern im Gefängnis, zu denen er hingegangen ist, (das neue Heil) gepredigt.“²⁸⁰ Auf diese Weise wurde auch den Toten das Evangelium, das heißt die Frohbotschaft verkündet.²⁸¹ Auch dieses Predigen oder Verkündigen darf dann natürlich nicht aktivisch verstanden werden. Es geht vielmehr um ein „Kundwerden (lassen)“, um eine „sich durchsetzende Auswirkung“ des am Kreuz grundsätzlich abgeschlossenen Werkes der Erlösung.²⁸² Auch handelt es sich bei diesem Gang in einem gewissen Sinn um ein zeitloses Geschehen, da im „Reich“ der Toten keine Zeit, zumindest aber nicht die gewöhnliche irdische Zeit gilt. Indem Jesus zu den Toten hingeht und bei ihnen ist, setzt sich die Erlösung, die er aktiv durch sein Leiden am Kreuz bewirkt hat, im Totenreich durch und wirkt sich dort ganz aus. Die Passivität im Totsein verbietet auch jeden Mythos von einem *Kampf* Jesu in der Unterwelt. Als Toter war Jesus ein Kraftloser, der zu keinem Kampf fähig war.

Für Balthasar befindet sich Jesus nach dem Tod in der *Scheol*, dem Totenreich. Zwar kennt das Alte Testament keine Kommunikation und keinen „Verkehr“ zwischen dem lebendigen Gott und diesem Totenreich, aber es weiß um die Macht Gottes über dieses Reich, sodass er ebenso töten wie lebendig machen, zur Scheol hinunterführen wie aus ihr wieder heraufführen kann.²⁸³ Das Allesentscheidende des Seins Jesu im Reich der Toten ist auf diesem Hintergrund nicht sein Hingang zu den Toten, sondern seine *Rückkehr von dort*. Gott hat Jesus nicht in der Scheol, nicht im Hades gelassen. Er hat ihn von dort heraus- und heraufgeführt. Er hat ihn *von den Toten erweckt*. Das Neue Testament hebt etwa fünfzigmal auf dieses „von den Toten“ ab. Dabei wird die Auferstehung Jesu zunächst einmal wiederum als passives Geschehen geschildert. Es ist primär Gott der Vater, der hier aktiv handelt und Jesus auferweckt²⁸⁴, und erst in einem weiteren Sinn Christus selbst, der von den Toten aufersteht.²⁸⁵

Durch das, was durch Christus geschieht, entwaffnet Gott *alle lebensfeindlichen Mächte und Gewalten*, stellt sie öffentlich zur Schau und triumphiert über sie.²⁸⁶ Zu diesen Mächten und Gewalten zählen neutestamentlich insbesondere der *Satan*, der *Hades* (d. h. das Totenreich, die Unterwelt), die *Sünde* und der *Tod*. Jesus Christus, der bereits zu Lebzeiten begonnen hat, Satan auszutreiben²⁸⁷, entmachtet ihn vollends, indem er in den innersten Bereich seiner Macht, in das Totenreich eindringt. Durch dieses Eindringen in die Unterwelt ist diese selbst überwunden und besiegt. So kann der auferstandene Christus laut *Offenbarung des Johannes* von sich sagen: „Ich war tot, und siehe, ich bin le-

279 Ebd. 228

280 1 Petr 3,19.

281 1 Petr 4,6.

282 Balthasar: *Mysterium Paschale*, 229.

283 1 Sam 2,6; Tob 13,2; Weish 16,13.

284 Z. B. Röm 4,23.

285 Bd. 2, Kap. 2.2.3.

286 Vgl. Kol 2,15.

287 Z. B. Mk 3,22–30; vgl. Lk 10,18; Joh 12,31; 16,11.

bendig (bis) in die Ewigkeiten der Ewigkeiten, und ich habe die Schlüssel des Todes und des Totenreichs.“²⁸⁸

Da zwischen Sünde und Tod, so Balthasar, ein enger Zusammenhang besteht, insofern die Sünde den Tod hervorbringt²⁸⁹, ist mit dem Tod, den Jesus überwindet, nicht nur der physische Tod, sondern auch und noch mehr der schlimmere Tod, der „geistige“ Tod, der *innere Sündentod* selbst gemeint.²⁹⁰ Christus besiegt den Tod in all seinen Dimensionen wiederum gerade dadurch, dass er ihn von Innen erfährt und durchleidet. Aus Solidarität mit den Verstorbenen weilt er, so lässt sich Balthasar zusammenfassen, nach seinem Tod bei den Toten im Totenreich und entmächtigt dort alle todbringenden Mächte und Gewalten. Auf diese Weise wird der ganzen Schöpfung *das Evangelium verkündet* und vollzieht sich die *Versöhnung* Gottes mit der ganzen Welt.²⁹¹

Jesus hat sich nach seinem Tod mit den unerlöst-Toten *solidarisiert*. Dies bedeutet nach Balthasar, dass er all die negativen Erfahrungen macht, die das Alte Testament mit der Scheol verbindet und auf die sich auch das Neue Testament mit den Ausdrücken „Hades“ und „Tartarus“ bezieht, wobei diese Scheol eher *geistig-existentiell* als örtlich, eher als *Zustand* der Toten denn als Örtlichkeit aufzufassen ist.²⁹² Es geht um geistig-seelische Leiden wie die Einsamkeit und das Entbehren der Anschauung Gottes, die Christus nach dem Grundprinzip, dass nur geheilt und erlöst ist, was erlitten ist, im Sein bei den Toten auf sich nimmt.

Im Unterschied zu allen anderen Toten erleidet Christus die *finsterste Finsternis* und die *tieftsten Tiefen* der Unterwelt. Dadurch erweist sich seine äußerste Solidarität mit uns Menschen laut Balthasar als *Stellvertretung*. Wie er starb, um uns vom physischen Tod zu erlösen, so erlitt er den Hades, um uns vom Hades zu erlösen, und das heißt hier, um uns vor dem Hades in seiner schrecklichsten Tiefe zu bewahren. Indem Christus durch sein Totsein den Toten die ganze Erfahrung des Totseins erspart, insofern immer schon ein himmlischer Lichtschimmer von Glaube, Liebe und Hoffnung den Abgrund erhellt, nimmt er stellvertretend diese ganze Erfahrung auf sich. Einzig und allein *er* ist über die allgemeine Todeserfahrung hinausgeschritten und hat die ganze Tiefe des Abgrunds ausgemessen. In seinem einzigartigen Totsein erfährt er Balthasar zufolge am Karsamstag in ganzer Intensität die furchtbaren Leiden des zweiten, des *ewigen geistigen Todes*. Er hat eine unmittelbare Erfahrung des Todes, eine *Anschauung* des Todes (Nikolaus von Kues), weshalb sein Leiden das *größte* ist, das sich denken lässt. Weil und insofern er bei seinem Aufenthalt in der Scheol stellvertretend auf das Licht der Hoffnung und der Erlösung ganz verzichtet, erleidet er stellvertretend für die Sünder die *Qual der Hölle*, das heißt die Qual eines vollkommen aussichtslosen Getrenntseins von Gott, einer äußers-ten, an sich *endgültigen Gottverlassenheit*.

In seiner Anschauung des zweiten Todes schaut Christus laut Balthasar zugleich die *Sünde als solche*. In der ganzen Kraftlosigkeit, die den Scheol-Zustand kennzeichnet, ist er mit der reinen Sünde als solcher konfrontiert, die nicht mehr am einzelnen Menschen

288 Offb 1,18.

289 Röm 5,12; Jak 1,15.

290 Kol 2,13.

291 Vgl. Kol 1,23; / 2 Kor 5,19.

292 Offb 1,18; 2 Petr 2,4; vgl. Jud 6; vgl. Balthasar: *Mysterium Paschale*, 237–243.

haftet, sondern eine davon abstrahierte Realität darstellt. Christus schaut die ganze Realität der Sünde, die Realität der Sünde als ganzer. Infolge dieses Anschauens und Erleidens der Wertsünde durch Christus ist in der Bildsprache der *Offenbarung des Johannes* Babylon als Inbegriff der Wertsünde gefallen.²⁹³ Die Stadt wird im Feuer verbrannt werden.²⁹⁴ Ihr Rauch steigt in alle Ewigkeit auf.²⁹⁵ Sie wird mit Wucht ins Meer hinabgeworfen und keinesfalls mehr gefunden werden. Das reine Böse wird sich selbst verzehren, ohne dass noch irgendetwas davon übrigbleibt.

Die *Schau des Chaos* der Sünde und der Hölle durch den Gottmenschen ist für uns, so Balthasar, zur Bedingung unserer *Schau Gottes* geworden. Christus hat die unterste Hölle betreten und so aus dem Kerker des Todes einen Weg gemacht, der zu Gott führt (Gregor der Große). Jedes Mal, wenn Gott in die *Verlorenheit des sündigen Herzens* eines lebenden Menschen geistig *hinabsteigt*, wiederholt sich der *Abstieg* seines Sohnes in die Abgründe der Scheol am Karsamstag. Durch diesen „Abstieg“ hat Christus die Hölle verwüstet und von ihr Besitz ergriffen.

Wie das Leiden Christi am Kreuz, so ist auch das Leiden Christi am Karsamstag in der Scheol nach Balthasar *trinitarisch* zu verstehen. Gott, der Vater, hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit er sie rettet.²⁹⁶ Er hat aber damit dem Sohn ganz das Gericht übertragen.²⁹⁷ Dadurch dass der Sohn am Karsamstag die ganze Dimension des Rein-Gegengöttlichen existentiell durchmisst, vollzieht sich das göttliche „Gericht“ über die Hölle. Durch die barmherzige Liebe Gottes sind die „Pforten“ der Hölle gesprengt, ist die Hölle kein Ort der reinen Gottferne mehr (Origenes), gibt es aus der Hölle von Gott her in alle Ewigkeit einen Ausgang.

Als trinitarisches Ereignis ist der Gang zu den Toten und das Sein mit den Toten für Balthasar „notwendig ein Heilsereignis“, weil Christus damit das Moment der *Barmherzigkeit* in das Totenreich gebracht hat (Origenes), weil er die *Kreuzesfrucht* in den Abgrund unserer Todesverlorenheit eingestiftet hat (Karl Rahner, Ladislaus Boros).²⁹⁸ Nur infolge der Erlösungstat Christi ist uns Menschen auf eine unwiderrufliche und unüberbietbare Weise das Heil und die Gnade von Gott her angeboten. Hölle würde bedeuten, dass ein Mensch das durch Jesus Christus vermittelte absolute Heils- und Gnadenangebot Gottes in Freiheit endgültig ablehnen würde, was eine ewige, existentiell vollständige Trennung von Gott, mithin das, was man den zweiten, geistigen Tod nennt, zur Folge hätte.

Hölle im Sinn einer solchen *unbedingten, endgültigen Zurückweisung Gottes* bleibt auch für Balthasar eine reale menschliche Möglichkeit. Durch sein stellvertretendes Erleiden der Hölle eröffnet Christus jedoch den Sündern sozusagen eine *dritte eschatologische Möglichkeit* neben dem „alttestamentlichen“ Scheol-Zustand und dem „neutestamentlichen“ Zustand der Hölle, nämlich einem für gewöhnlich nachtodlichen Reinigungsprozess, traditionell in der katholischen Kirche *Fegfeuer* genannt. Das stellvertretende Erleiden der äußersten Gottferne durch Christus am Karsamstag lässt nach Balthasar auf das

293 Offb 18,2.

294 Offb 18,8.

295 Offb 18,21.

296 Vgl. Joh 3,17.

297 Joh 5,22.27–30.

298 Balthasar: *Mysterium Paschale*, 250.

Heil aller Menschen hoffen. Ein solcher Heilsoptimismus beinhaltet neben dem festen Glauben, Gott wolle das Heil aller²⁹⁹, die feste *Hoffnung*, alle Menschen werden das von Gott angebotene Heil auch *tatsächlich* annehmen.

Für den Fall, dass sich ein Mensch im Leben und im Tod grundsätzlich dafür entschieden habe, das Heilsangebot Gottes und somit Gott selbst abzuweisen, rechnet Balthasar theologisch mit der Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer *postmortalen Begegnung mit Christus* als dem *Gottverlassenen*.³⁰⁰ In seinem zeitlosen „höllischen“ Zustand der Trennung von Gott, zu dem er sich einzig und allein selbst verdammt hat, begegnet dieser Mensch Christus als dem, der um seinetwillen der noch viel absoluter von Gott verlassene, noch viel einsamere und ärmere Bruder ist. Durch die unabweisbare Anwesenheit des Bruders, der für ihn stellvertretend die Hölle durchlitten hat, kann der zeitlos und „höllisch“ in sich Verschlussene noch einmal *aufgebrochen* werden und *zu Gott zurückkehren*.

Da man *niemals zu viel Vertrauen* auf den lieben Gott, der so mächtig und so barmherzig ist, haben kann (Therese von Lisieux), ist die universale Hoffnung berechtigt.³⁰¹ Jeder Christ soll den Mut zur kühnsten aller Hoffnungen für sich und für jeden Menschen aufbringen, dass im Tod durch die Kraft des Wunders des Leidens Christi „sein Verdammenswertes von ihm abgetrennt und zu dem unverwendbaren Rest, der vor den Türen der heiligen Stadt verbrannt wird, geschlagen werde“³⁰².

Mit seiner Eschatologie vertritt Hans Urs von Balthasar im Grunde die *Apokatastasis*. Wie die Theologiegeschichte zeigt, hat eben trotz ihrer Dominanz nicht nur die Position des Augustinus Nachfolger gefunden, sondern auch Origenes seine eigene Wirkungsgeschichte erzeugt. Zu nennen wären hier vor allem Thomas von Aquin, Mechthild von Hackeborn, Angela von Foligno, Julian von Norwich und Therese von Lisieux. „Immer wieder anzutreffen ist das Motiv der Stellvertretung der Heiligen für die verlorene Sünder, angefangen bei Paulus (Röm 9–11), Theresia von Avila, Johannes vom Kreuz und vielen anderen mehr. Eine Vielzahl von Theologen des 19. und 20. Jahrhunderts spricht für die Deutung von Balthasars.“³⁰³

Obwohl sich eine letzte Sicherheit über das Ende nicht gewinnen lässt, lässt sich eine universale Hoffnung begründen. Hans Urs von Balthasar „belebt die Position des Origenes wieder und spitzt damit die Grundfrage nach der Hölle und der Verpflichtung zur Hoffnung für alle auf das zu, was schon bei Origenes im Mittelpunkt stand: die Frage nach dem Gottesbild. Was trauen wir Gott nicht mehr zu, wenn wir ihm eine ewige Hölle, d. h. eine gottlose Hölle zutrauen?“³⁰⁴ Gott ist das Heil aller absolut zuzutrauen. In Balthasars Eschatologie wird deshalb die Hölle zu einer „leer gehofften Hölle“, zu einer „unmöglichen Möglichkeit“.³⁰⁵ Ein Mensch, der in seinem Leben sein Ich anstelle des selbstlosen Gottes der Liebe gewählt hat, kann im Tod als in Ohnmacht rein auf sich selbst

299 1 Tim 2,4.

300 TD IV, 273–293, hier 283–286.

301 Vgl. TD IV 291f.

302 TD IV 293.

303 J. Rahner 302.

304 Ebd.

305 Ebd. 302f.

kann, die Jesu „Schlüssel zum Tod und zur Unterwelt“, seinen Gang zu den „Geistern im Gefängnis“, um ihnen zu predigen, und eine Verkündigung des Evangeliums an „Tote“, bezeugen.³⁰⁹ Neben der altorientalischen mythologischen Vorstellung von der Scheol als „Totenwelt“ gibt es im Alten Testament, wie oben beschrieben³¹⁰, bereits die Vorstellung, dass für Gläubige dem Tod eine *Auferstehung* zu neuem, ewigem Leben folgt, und die Vorstellung, dass *Gerechte* nach dem Tod *in Gottes Hand* sind und nach kurzer Züchtigung *große Wohltaten* empfangen.³¹¹ Wenn Jesus bei seiner Auseinandersetzung mit den Sadduzäern sagt, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs doch kein Gott von Toten, sondern *von Lebenden* ist, ist auch der Vorstellung von der Scheol eine Absage erteilt.³¹² Ein Schattendasein verstorbener Menschen in einer Unterwelt bis zum Kommen Jesu oder auch noch nach seinem Kommen in einem Zwischenzustand bis zum Jüngsten Tag lässt sich nicht mit dem zu seinem Wesen gehörenden und sich darum auch im Tod durchhaltenden *Personsein* des Menschen vereinbaren.

Die *reale Möglichkeit* der Hölle wird von vornherein als *selbstverständlich* vorausgesetzt und als solche nicht problematisiert. Es wird davon ausgegangen, dass ein Mensch, weil er sich in seinem begrenzten irdischen Leben durch Sünde gegen Gott entschieden hat oder von Gott abgefallen ist, ewige Höllenqualen, wo nicht als Strafe, so doch als unausweichliche Folge verdient habe. Auf die *Unverhältnismäßigkeit* dieser Folge ist schon hingewiesen worden. Auch erleidet bei Hans Urs von Balthasar wie bei Karl Barth Jesus Christus stellvertretend die Hölle für alle Menschen. Auf die *Problematik stellvertretenden Leidens* und des damit verbundenen Begriffs der *Gerechtigkeit* wurde ebenfalls schon eingegangen.³¹³

Bereits Jesu Schrei am Kreuz: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“³¹⁴, der den anderen Kreuzesworten grundsätzlich vorgeordnet wird³¹⁵, deutet Balthasar als Ausdruck dessen, dass Jesus den furchtbaren, göttlich begründeten, das ganze Alte Testament durchlodernden „Zorn Gottes“ (als Kehrseite seiner Liebe) erfahren habe.³¹⁶ Aber ist diesem Ausdruck der *Gottverlassenheit*, mit dem Psalm 22 beginnt, nicht von vornherein der Ausdruck des *Gottvertrauens* Jesu: „Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist“³¹⁷, der dem Psalm 31 entlehnt ist, als gleichgewichtig zur Seite zu stellen, wenn man zu einem möglichst vollständigen Verständnis des Lebensendes Jesu gelangen will? Auch bleibt es in Psalm 22 nicht bei der Verlassenheit des Beters, sondern ist von seiner Erhörung durch Gott die Rede: „Denn er [Gott] hat nicht verachtet, nicht verabscheut des Elenden Elend. Er hat sein Angesicht nicht verborgen vor ihm; er hat gehört, als er zu ihm schrie.“³¹⁸ Sollte Jesus am Kreuz aus Psalmen zitiert haben, darf vorausgesetzt werden,

309 Offb 1,18; / 1 Petr 3,18; / 1 Petr 4,6.

310 Kap. 3.2.1.2.

311 2 Makk 7,9.14; / Weish 3,1–5.

312 Mk 12,28.

313 Bd. 2, Kap. 2.3.2.1.

314 Mk 15,34; Ps 22,2.

315 Vgl. MySal III/2 212f.

316 Ebd. 225.

317 Lk 23,46; Ps 31,6.

318 Ps 22, 25.

dass er sie als ganze kannte. Vieles spricht also biblisch dafür, dass er trotz seines unvorstellbaren Elends und Leids in seiner Todesstunde immer noch auf seinen Vater vertraute. Dabei ist mit der exegetischen Frage, wie die letzten Worte Jesu zu deuten sind, die eigentliche christologische Frage noch gar nicht berührt, ob und inwiefern Jesus Christus als menschengewordener *Sohn Gottes* überhaupt die Hölle als *endgültiges Getrenntsein* von Gott erleiden *konnte*.

Nach Balthasar befreit Jesus durch seinen Gang zu den Toten die Verstorbenen aus der Scheol. Durch ihn steht den Menschen nun der Himmel offen, durch ihn wird aber auch die Hölle als endgültige Gottlosigkeit zur realen Möglichkeit, da er nun erst durch das Erlösungswerk Jesu Christi unausweichlich vor die Entscheidung für oder gegen Gott gestellt ist. Das heißt aber pointiert und vereinfacht gesagt: Durch die *Menschwerdung Gottes* wird die endgültige *Gottverlassenheit* zur *realen Möglichkeit* für den Menschen.

Wenn Jesus Christus stellvertretend für alle Menschen die Höllenqual der Gottlosigkeit erlitten hat, wie können dann einzelne Menschen aufgrund ihrer Lebensentscheidung gegen Gott nach dem Tod überhaupt noch in den Zustand der Hölle oder einen höllenähnlichen Zustand geraten? Das würde ja, solange ein solcher Mensch auch nach dem Tod verstockt bleibt und sich nicht bekehrt, die Höllenstrafe theologisch absurderweise insofern *verdoppeln*, als Jesus sie bereits für ihn erlitten hat.

Problematisch an Balthasars Konzept ist auch, dass die *Freiheitsgeschichte* des Menschen nicht mit dem Tod beendet ist, sondern danach noch hinsichtlich der Heilsfrage unvermindert *weitergeht*. Wer sich in seinem Leben grundsätzlich gegen das Heilsangebot Gottes und somit gegen Gott selbst entschieden hat, steht nach dieser Logik unter Umständen eine Ewigkeit lang nach vor der Alternative, die Liebe Gottes weiterhin abzulehnen oder irgendwann doch anzunehmen. Ist dem Leben beziehungsweise dem Tod des Menschen damit nicht doch der Ernst der Endgültigkeit genommen?

Wenn auch die Möglichkeit, dass sich ein Mensch nach dem Tod in alle Ewigkeit der Liebe Gottes verschließt, „*faktisch* [...] unendlich unwahrscheinlich“ wird, wie Balthasar in seinem *Kleinen Diskurs über die Hölle* sagt³¹⁹, so bleibt sie doch, solange man in diesem Bereich mit Wahrscheinlichkeiten rechnet, eine reale Möglichkeit. Damit besteht aber auch die reale Möglichkeit, dass Gottes universaler Heils- und Vollendungswille *endgültig scheitert* und *kein einziger* Mensch jemals *ganz vollendet* sein wird, sofern zur Vollendung des Menschen die Vollendung aller, die in den Himmel kommen können, gehört. Demgegenüber wäre zu betonen, dass die Hölle nicht eine (wenn auch unendlich) unwahrscheinliche Möglichkeit ist, sondern angesichts des allgemeinen Heilswillens Gottes ein Konstruktionsfehler in der Schöpfung wäre, der ihm als Schöpfer einfach *nicht zuzutrauen* ist.

Trotz dieser problematischen Voraussetzungen stellt Balthasars Entwurf eine *großartige Ermutigung* für Christen dar, für alle Menschen zu hoffen. Wollte Gott von vornherein Mensch werden, um alle Menschen in alle Ewigkeit zu sich zu erhöhen, lässt sich die unvorstellbare *göttliche Unterfassung*, von der Balthasar spricht, vom Jenseits ins Diesseits vorverlegen und könnte sich dahingehend auswirken, dass Gott durch dieses von unten her *Schon-immer-beim-Menschen-sein* eine endgültige Selbstverfehlung des Menschen

319 Balthasar: *Kleiner Diskurs über die Hölle*, 49.

von vornherein verhindert. Hölle wäre somit, wie Balthasar zu Recht sagt, eine *unmögliche Möglichkeit*, weil der Mensch von vornherein so beschaffen ist, dass er ihr nicht ewig verfallen kann.

Kaum ein Theologe wird heute noch Gott zutrauen, *von sich aus* Menschen zu einer ewigen Höllenstrafe zu *verdammen*, wie das Augustinus oder Calvin zu ihrer Zeit auf ihre Weise getan haben. So wenig irgendein Mensch den Himmel als Lohn verdient hat, hat irgendein Mensch die Hölle als Strafe verdient. Als katholische Theologen rechnen Ratzinger, Rahner und Balthasar jedoch weiterhin mit der Möglichkeit einer *selbstgewählten* Hölle. Weil Gott die Freiheit des Menschen respektiert und niemanden zu seinem Glück zwingt, so ihre Überzeugung, ist der Mensch frei, sich selbst endgültig vom ewigen Heil auszuschließen und so für immer in die eigene Hölle einzuschließen. Das bedeutet, dass der Mensch in seinem Leben vor der Wahl steht, das ihm von Gott angebotene Heil und damit Gott selbst anzunehmen oder abzulehnen. So vertritt etwa Karl Rahner unter dem Einfluss Blondels ausdrücklich die These einer sogenannten *Grundentscheidung*. Ihr zufolge trifft jeder mündige Mensch im Laufe und im Ganzen seines Lebens durch verschiedene Einzelentscheidungen eine grundsätzliche Entscheidung für oder gegen Gott, die von seiner Seite aus endgültig ist, wenn er stirbt. Dadurch befindet er, ob sein jenseitiges Schicksal der Himmel oder die Hölle ist.

Hier ist zunächst zu bedenken, dass viele Menschen, die als *Unmündige* gestorben sind – allen voran die vielen verstorbenen Kinder –, soweit wir das beurteilen können, überhaupt keine Grundentscheidung in ihrem Leben für oder gegen Gott treffen konnten. Dennoch hoffen wir gerade in Bezug auf sie, dass sie als Kinder Gottes ganz und für immer bei Gott im Himmel sind. Eine positive Entscheidung für Gott scheint demnach keine notwendige Bedingung für das ewige Heil zu sein. Damit kommen wir schon der großartigen Intuition von Martin Luther nahe, dass das ewige Heil nicht von einer freien Entscheidung des Menschen für oder gegen Gott abhängt, dass Gott als solcher und ganzer nicht Gegenstand der menschlichen Freiheit ist. Der Himmel lässt sich weder durch gute Werke noch durch gute oder richtige Entscheidungen verdienen. Er ist wenn dann reines, absolut unverdientes Geschenk Gottes. Im Leben der Menschen geht es, soweit sie mündig sind, dementsprechend nicht darum, sich grundsätzlich *für* oder *gegen* Gott zu entscheiden, sondern sich zu entscheiden, *wer* sie als Kinder Gottes *vor* Gott und *vor* den Mitmenschen sein wollen. Es geht nicht um die Entscheidung, *ob* man vor Gott Bestand hat, denn niemand kann vor Gott bestehen, sondern *was* vor Gott Bestand hat. Es geht nicht um eine Entscheidung zwischen *Himmel* und *Hölle*, sondern eine Entscheidung über die *eigene Persönlichkeit*, nicht um eine Entscheidung zwischen *Sein* und *Nichtsein* bei Gott, sondern um eine Entscheidung über das *eigene Wesen*, das *eigene Sosein*, das *eigene Selbst*. In diesem Sinn endet aber die Freiheitsgeschichte des Menschen *mit dem Tod*. Dann ist endgültig entschieden, wer er in alle Ewigkeit ist. Das macht den Ernst und die Chance dieses Lebens aus.

Wenn sich der Mensch, wie zu glauben ist, in seinem Leben gar nicht grundsätzlich für Gott entscheiden muss, um in den Himmel zu kommen, weil er immer schon Kind Gottes ist, kann er sich, so ist zu hoffen, auch nicht grundsätzlich gegen Gott entscheiden, so dass er in die Hölle kommen müsste. Hier ist es angebracht, sich kurz mit *L'Action* (1893), dem Erstlings- und Hauptwerk von Maurice Blondel (1861–1949), das nicht wenige katholische Denker entscheidend beeinflusst hat, kritisch auseinanderzusetzen. Dem

französischen Philosophen ist darin zuzustimmen, dass der Mensch neben seinem *wirklichen* oder *gewollten Wollen* (*volonté voulue*), mit dem er jeweils etwas *Endliches* will, von einem *Grundwollen* (*vouloir primitif*) oder *willentlichen Wollen* (*volonté voulante*) bestimmt ist, mit dem er das „Eine Notwendige“, das Unendliche will. Das bedeutet, dass am Grund allen menschlichen Wollens und Tuns Gott aktiv gegenwärtig ist. Aber dieses Grundwollen – und hier ist Blondel grundsätzlich zu widersprechen – bildet nicht den *Grund* für die *Möglichkeit* des Menschen, durch eine Grundentscheidung *gegen* Gott mit wirklichem Wollen endgültig und absolut den eigenen Selbstwiderspruch und damit die eigene Verdammnis und Hölle zu wollen, sondern den *Grund* für die *Unmöglichkeit*, dies wirklich wollen zu können. Weil jeder Mensch im Grunde das Gute, Gott, die Liebe und das ewige Heil will, kann er nicht das eigene endgültige Unheil *wollen*.

In transzendental-anthropologischem Verständnis, wie es etwa Karl Rahner entwickelt hat, würde eine Grundentscheidung gegen Gott besagen, dass sich der Mensch endgültig gegen den *Grund* seines eigenen *Menschseins* versperrt und sich so für immer in höllischen Qualen selbst verfehlt.

Solch ein Mensch würde für immer im *existenziellen Widerspruch* zwischen sich selbst als in Freiheit Vollzogenem und dem Grund, der seinen Freiheitsvollzug allererst ermöglicht hat, verharren. Da ein solches Selbst metaphysisch und schöpfungstheologisch im Sinn der *creatio continua* von seinem Grund für immer abhängig bliebe, wäre es endgültige Verneinung des Grundes, aus dem heraus es sich nicht nur vollzogen hat, sondern für immer vollzieht und allein vollziehen kann. Das hieße wiederum, dass der Grund selbst, also Gott, in alle Ewigkeit die endgültige Verlorenheit des menschlichen Selbst, seinen höllischen Selbstvollzug ermöglichen würde. Hier ist zu hoffen, dass Gott selber gegen solch eine theoretisch mögliche Hölle einen existenziellen Riegel vorgeschoben hat, indem er den Menschen, der sein geliebtes Kind ist, die Möglichkeit eines solchen existentiellen Selbstwiderspruchs von vornherein nicht eingeräumt hat. Das menschliche Ich kann zwar sein äußeres biologisches Leben beenden. Aber es kann sich nicht endgültig gegen den inneren Grund, aus dem heraus es sich vollzieht, wenden. Ganz im Gegenteil ist zu hoffen und anzunehmen, dass sich das menschliche Ich, wenn im Tod all seine Widerstände gegen den eigenen Grund wegbrechen, sich *von selbst* auf diesen Grund, also auf Gott ausrichtet, sich ihm öffnet und überlässt.

Sollte sich ein Mensch in seinem Leben grundsätzlich und endgültig für das eigene Ego statt für Gott und die Mitmenschen entschieden haben, steht ihm nach Hans Urs von Balthasar aber durch die Begegnung mit Jesus Christus als dem äußersten Verlassenen für immer die Möglichkeit offen, die negative Grundentscheidung zurückzunehmen und das Heil Gottes anzunehmen. Ist es aber, so wäre hier weiter zu fragen, überhaupt realistisch anzunehmen, dass ein Mensch, der im Tod selbst und gerade in seiner äußersten Finsternis unmittelbar der Liebe Jesu Christi und damit Gottes begegnet, eine Ewigkeit lang die Willenskraft aufbringt, dieser Liebe zu widerstehen, sich im Sinn libertarischer Freiheit sozusagen ständig neu gegen Gott zu entscheiden? Ist hier nicht vielmehr theologisch davon auszugehen, dass angesichts der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit die Willenskraft zum Bösen über kurz oder lang schwindet und sich der „Verlorenen“ einwilligend Gott überlässt?

Bei der Hölle verschärft sich schließlich das *Theodizeeproblem* bis zur logischen Unlösbarkeit: Kann ein allmächtiger, allgütiger und allwissender Gott Menschen erschaffen,

die dafür, dass sie in ihrem begrenzten irdischen Leben Verbrechen begangen haben, ohne Ende furchtbare Höllenqualen leiden? Das scheint er nicht zu können. Das scheint logisch beziehungsweise metaphysisch nicht möglich zu sein. Eine Hölle wäre nur denkbar, wenn wenigstens eine der drei Prämissen aufgegeben wird, Gott also entweder nicht allmächtig oder nicht allgütig oder nichtallwissend ist. Nur insofern und insoweit ein Gott, dem eine oder mehrere dieser drei Wesenseigenschaften fehlen, denkbar ist, ist Hölle denkbar. Aber dieses Denken ist ein rein theoretisches, das an der metaphysischen Realität vorbeigeht.

Sicher ist es *denkbar*, dass ein Mensch nach seinem Tod für immer von Gott getrennt ist und fürchterliche Qualen erleidet und dass es dementsprechend einen Gott gibt, der Menschen erschaffen hat, für die das möglich ist. Aber diese Denkmöglichkeit ist eine abstrakt-theoretische. Bei Denkmöglichkeiten ist zwischen *abstrakt-theoretischem* und *existenziellem* Denken zu unterscheiden. Abstrakt-theoretisch lassen sich beispielsweise zahllose Welten denken, die besser wären als unsere, wie sich auch zahllose mögliche Welten vorstellen lassen, die noch einmal deutlich schlechter wären als diese. Diese Denkmöglichkeiten sagen nichts darüber aus, ob diese Welt die Beste aller möglichen (Leibniz) oder die schlechteste aller möglichen (Schopenhauer) ist. Es gibt abstrakt-theoretisches Denken, das ins Leere läuft. Dazu gehört insbesondere der Gedanke, es könnte mich auch *nicht* geben. Selbstverständlich kann ich denken, dass sich meine Eltern nie begegnet wären und ich deshalb nicht existieren würde. Aber diesen Gedanken kann ich existenziell nicht denken. Ihm fehlt der existenzielle Boden, er ist rein abstrakt-theoretisch. Ähnlich verhält es sich mit dem Gedanken, es könnte einen Gott geben, der in absoluter Freiheit Menschen erschafft, von denen er weiß, dass sie in alle Ewigkeit leiden werden beziehungsweise leiden könnten. Dass es einen Gott gibt, dessen universaler Heils- und Vollendungswille sich in alle Ewigkeit nicht erfüllt, der das menschliche Selbst auch in seinem höllisch-existentiellen Selbstwiderspruch im Sein hält und damit die Hölle selbst (!) aufrechterhält oder der metaphysisch unvollkommen ist, ist für den Verstand abstrakt-theoretisch denkbar, aber existenziell nicht nachvollziehbar. Für denjenigen, der gläubig verstanden oder erfahren hat, dass Gott absolute Liebe ist, ist dieser Gedanke existentiell so wenig nachvollziehbar wie der Gedanke, selbst nicht zu existieren. In diesem präzisen Sinn ist Hölle eine *unmögliche Möglichkeit* und als solche für die gläubige Vernunft nicht wirklich denkbar.

Wenn kein einziger Mensch verlorengeht, wenn es im Leben nicht um eine Entscheidung auf Leben und Tod in alle Ewigkeit, nicht um eine Entscheidung zwischen Himmel und Hölle geht, gibt es dann, so ein geläufiger Einwand, noch irgendeinen *sittlichen Anspruch* an das irdische Leben, ist es dann nicht völlig *gleich-gültig*, wie der einzelne Mensch lebt?

Wie Jesus deutlich gemacht hat, ist das keineswegs der Fall. Immer wieder spricht er in Bezug auf Fehlverhalten drastische Drohungen aus. Dass er dabei aber nicht mit der Hölle als ewiger Verlorenheit, sondern mit der *Gehenna* als zeitlich begrenztem Fegfeuer droht, geht am deutlichsten aus der bereits zitierten Stelle in der Bergpredigt hervor, wo er angesichts des nahegekommenen Reiches Gottes das Tötungsgebot mit den Worten verschärft:

„Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst nicht töten [...]. Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt, soll dem Gericht verfallen sein; und wer zu seinem Bruder sagt: Du Dummkopf!, soll dem Spruch des Hohen Rates verfallen sein; wer aber zu ihm sagt: Du Narr!, soll dem Feuer der Hölle verfallen sein.“³²⁰

Sollte Jesus damit ernsthaft gemeint haben, dass derjenige, der seinen Bruder als Narr beschimpft, dafür ewige Höllenqualen verdient habe? Ist diese Stelle nicht vielmehr im Zusammenhang seiner Grundbotschaft so zu verstehen, dass im Reich Gottes niemand mehr seinem Mitmenschen auch nur zürnen oder böse sein wird und sich jeder bemühen sollte, schon in diesem Leben in dieses Reich zu gelangen? Wenn Jesus im Evangelium die Menschen auffordert, sich mit allen Kräften darum zu bemühen, durch das enge Tor in das Reich Gottes zu gelangen³²¹, fordert er nicht dazu auf, sich mit allen Kräften zu bemühen, in den Himmel zu kommen und noch weniger dazu, nicht in die Hölle zu kommen. Vielmehr fordert er auf, alles in diesem Leben Mögliche zu tun oder zu lassen, um in diesem Leben schon in das nahegekommene Reich Gottes zu kommen. Seine Aussagen beziehen sich auf das *jetzt schon gegenwärtige*, nicht auf das künftige, vollendete Reich.

Es geht darum, es jetzt zu suchen, sich jetzt Gott zu öffnen, sich jetzt auf ihn einzulassen, ihm jetzt Raum in sich zu geben. Da die Essenz des Reiches Gottes in der Liebe besteht, heißt das: Der Mensch soll jetzt schon als Kind Gottes in der Liebe wachsen und in sein Reich hineinwachsen, ansonsten aber fest darauf vertrauen, dass es im Himmel genügend Wohnungen gibt, dass es nichts gibt, was uns von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus ist, scheiden könnte.³²²

Jesus mahnt nicht deshalb die Menschen umzukehren und sich dem Reich Gottes und damit Gott selbst zuzuwenden, weil sonst die jenseitige Hölle droht, sondern weil sonst die Chance dieses Lebens vertan und verpasst zu werden droht. Dass es bei dem Bemühen mit allen Kräften³²³ und bei ähnlichen Stellen nicht um den jenseitigen Himmel oder die jenseitige Hölle geht, zeigt insbesondere das Gespräch Jesu mit dem reichen Jüngling. Da dieser die Zehn Gebote von Jugend an befolgt hat, steht nach jüdischem Verständnis außer Frage, dass er grundsätzlich Gott wohlgefällig lebt und von Gott keine Sanktionen, schon gar nicht die Hölle, zu befürchten hat, dass ihm vielmehr, wenn man so will, der Himmel bereits sicher ist. Jesus bestätigt das, indem er ihn umarmt, ihm aber auch sagt, dass er jetzt schon „vollkommen“ werden und in das Reich Gottes gelangen kann, wenn er darüber hinaus alles, was er besitzt, verkauft, den Erlös den Armen gibt und ihm nachfolgt. Als der Jüngling daraufhin traurig weggeht, weil er sich nicht von seinem Reichtum trennen kann, sagt Jesus: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen.“³²⁴ Damit will er hier offensichtlich sagen: Wie schwer fällt es reichen Menschen, sich in diesem Leben wirklich auf das Reich Gottes einzulassen.

320 Mt 5,21f.

321 Lk 13,24.

322 Joh 14,1–6; / Röm 8,39.

323 Lk 13,24.

324 Mk 10,23.

Wenn Jesus Menschen droht, sie würden heulen und mit den Zähnen knirschen und in die äußerste Finsternis geworfen werden, wo der Wurm nicht stirbt, weil sie nichts aus ihren Talenten machen³²⁵, droht er nicht mit der ewigen Hölle, sondern höchsten mit zeitlich begrenztem Fegfeuer und mahnt mithilfe apokalyptischer Bilder. Er ermahnt sie, die Ernsthaftigkeit dieses Lebens zu begreifen und die einmalige Gelegenheit zu ergreifen. Er lädt sie nachdrücklich ein, sich *jetzt* Gott und seiner Königsherrschaft anzuvertrauen.³²⁶ Er ermutigt sie in Gleichnissen dazu, *in diesem Leben* im Glauben, in der Hoffnung und vor allem in der Liebe zu wachsen. Er weist sie darauf hin, dass sie sich vor Gott für ihr Leben verantworten müssen. Er warnt sie davor, im Bösen zu verharren, und tröstet sie damit, für all ihren Einsatz für das Gute unermesslichen Lohn zu erhalten. Er will die Menschen wachrütteln. Sie sollen Gott vertrauen, dass er ganz nahe ist und dass er sie bedingungslos liebt. Denn viele sind berufen, aber nur wenige sind auserwählt.³²⁷

Die Auserwählten sind nicht, wie Augustinus gemeint hat, die vergleichsweise wenigen Christen, die aufgrund ihrer Taufe in den Himmel kommen, – im Gegensatz zu den vielen Ungetauften, die für immer verloren gehen. Vielmehr sind alle, Getaufte wie Nichtgetaufte, dazu berufen, das ewige Leben zu erlangen. Darüber hinaus sollte sich jeder jetzt schon darum bemühen, zu den Auserwählten zu gehören, für die das Reich Gottes eine Realität ist, die sich vom Geist Gottes inspirieren und leiten lassen, die die Liebe wagen und zur alles bestimmenden Größe ihres Lebens machen.

Literatur

Peter Reifenberg (Hg.): Maurice Blondel: *L'Action* (1893) – *Die Tat: Eine Phänomenologie der Liebe*, 2020.

3.3.5 Die Rettung aller (David Bentley Hart)

In einer Klarheit, die nichts zu wünschen übriglässt, hat der bereits durch sein preisgekröntes Werk *Atheist Delusions* (atheistische Täuschungen) aus dem Jahr 2009 bekannt gewordene US-amerikanische orthodoxe Theologe und Philosoph David Bentley Hart (geb. 1965) in seinem vielbeachteten Buch *That All Shall Be Saved* (2019) für die Allerlösung argumentiert. Dass dieser Beitrag von der orthodoxen Kirche kommt, nimmt insofern nicht Wunder, als die Kirche des Ostens deutlich weniger von entsprechenden Fehlentwicklungen heimgesucht war als die Kirche des Westens. Mit letzterer verbindet sich ja nicht nur die unsägliche Lehre von der doppelten Prädestination, wie sie Augustinus und Calvin vertreten haben, sondern auch eine Reihe von Soteriologien, die auf Missverständnisse der Schrift zurückgehen³²⁸ und mit einem Gott absoluter Liebe nicht zu vereinbaren und damit nicht zu halten sind.

325 Mt 25,14–30.

326 Bd. 2, Kap. 2.2.2.4.

327 Mt 22,14.

328 Hart pp. 24–25.

Hart entfaltet seinen Gedankengang in vier Argumenten *gegen* die Position der *Infernalisten*, die die Hölle für (dicht) bevölkert halten, und *für* die Position der *Universalisten*, die vom endgültigen Heil aller überzeugt sind. Seine vier „Meditationen“ lassen sich sehr frei in fünf Thesen wiedergeben:

- Der Begriff der Hölle ist mit dem christlichen Gottesbegriff nicht vereinbar.
- Der Begriff der Hölle widerspricht im Besonderen dem eines guten Schöpfers.
- Der Begriff der Hölle lässt sich nicht mit dem christlichen Freiheitsbegriff vereinbaren.
- Der Heilsuniversalismus ist im Neuen Testament sehr gut bezeugt.
- Da Gott die Menschheit als Einheit geschaffen hat, wird er sie auch als ganze vollenden.

Diese Thesen werden nun im Folgenden (Kap. 3.3.5.1 bis Kap. 3.3.5.5) entfaltet.

3.3.5.1 Die Unvereinbarkeit des Begriffs der Hölle mit dem christlichen Gottesbegriff

Hölle als endgültiger Zustand ewiger Pein kann weder die gerechte Strafe noch das gerechte Schicksal eines begrenzten Wesens sein, wie entstellt es auch immer sein mag.³²⁹ So wenig jemand das ewige Heil verdient, so wenig verdient jemand eine ewige Strafe.³³⁰ Zum einen bestrafen selbst menschliche Väter ihre Kinder im Normalfall nur, damit sie sich bessern.³³¹ Eine nie endende Strafe dient definitionsgemäß *nicht der Besserung*.³³² Zum anderen verdient auch der schlimmste Verbrecher für seine *begrenzte* persönliche Schuld, die er in seinem vergleichsweise kurzen irdischen Leben auf sich geladen hat, keine Qualen und Leiden *in alle Ewigkeit*.³³³ Die Strafe wäre völlig unangemessen und in diesem Sinn ungerecht. Deshalb sehen die meisten Infernalisten heute die Hölle nicht mehr als eine gerechte Strafe an, die Gott über Menschen verhängt, sondern als das gerechte Los, das Menschen durch ihre freie Ablehnung Gottes auf sich ziehen.³³⁴ Nicht Gott bestraft sie, er lässt nur zu, dass sie sich gewissermaßen selbst bestrafen. Hölle ist nicht seine Strafe, sondern unausweichliche Folge der eigenen freien Entscheidung des Menschen und des Respekts Gottes vor dieser Entscheidung.³³⁵ Doch auch bei dieser Deutung bliebe die *letzte Verantwortung* bei Gott, denn er hätte als Schöpfer all das so eingerichtet. Was wäre das aber für ein Gott, der Geschöpfen angeblich aus Liebe und aus Ehrfurcht vor ihrer Freiheit erlaubt, sich selbst zu verdammen?³³⁶ Kann unbegrenzte Qual die gerechte Folge begrenzter Schuld oder begrenzten Fehlverhaltens sein?

Selbst wenn man hier ganz abstrakt von „Gerechtigkeit“ sprechen wollte, wäre ein Gott, der eine solche Folge einplanen oder in Kauf nehmen würde, niemals vollkommen

329 Ebd. p. 18.

330 Ebd. 52.

331 Ebd. 54.

332 Ebd. 169.

333 Ebd. 204.

334 Ebd. 33f.

335 Ebd. 79.

336 Ebd. 80.

gut, niemals, metaphysisch ausgedrückt, die *absolute* oder *unendliche Gutheit* selbst.³³⁷ Ein Gott, der angeblich aus Liebe kontingente Wesen erschafft, von denen er weiß, dass sie möglicherweise oder tatsächlich endlos leiden werden, wäre ein sadistisches Monster, aber nicht der Gott unendlicher Liebe, wie er sich in Jesus Christus geoffenbart hat und wie ihn christliche Philosophen denken. Hölle als grenzenlose Qual lässt sich *begrifflich* oder *logisch* nicht mit einem grenzenlos liebenden Gott in Einklang bringen.

Dieses allgemeine Argument spezifiziert Hart dann in seiner ersten „Meditation“³³⁸, indem er ihm einen schöpfungstheologischen Akzent verleiht, so dass es sich wie folgt liest:

3.3.5.2 Die Unvereinbarkeit des Begriffs der Hölle mit dem eines guten Schöpfers

Nach Gregor von Nyssa (ca. 335–394) hängen die Protologie – die Lehre von den ersten Dingen, also von der Erschaffung der Welt – und die Eschatologie – die Lehre von den letzten Dingen, also von der Vollendung der Welt – so eng zusammen, dass sie eine einzige Lehre bilden.³³⁹ Hat Gott die Welt aus Liebe und in einer Freiheit, die durch nichts eingeschränkt war, im Anfang als gute *aus nichts* erschaffen (*creatio ex nihilo*), dann muss auch ihr Ende gut sein, was nicht der Fall wäre, wenn irgendein Geschöpf in alle Ewigkeit unerlöst bliebe. Wollte Gott die Geschöpfe als *gute* erschaffen, sind sie überhaupt nur dann von ihm wirklich als solche *erschaffen*, wenn ihr Zustand auch am Ende gut ist.

Weil Gott die Welt als gute erschaffen hat, gilt er selbst zu Recht als gut. An seinem guten Handeln zeigt sich seine gute Natur, sein gutes Wesen. Hätte er eine Welt erschaffen, die zwar im Anfang gut war, es aber am Ende nicht mehr sein wird, weil die Geschichte für etliche Geschöpfe katastrophal ausgeht, könnte man nicht mehr sagen, dass er insgesamt gut gehandelt hat. Dann wäre er aber auch seiner Natur oder seinem Wesen nach nicht mehr uneingeschränkt gut. Hält man an seiner absoluten Gutheit fest, folgt aus seinem Erschaffen einer guten Welt *aus nichts* deren sichere Vollendung. Wenn Gott der *gute* Schöpfer von allem ist, muss er auch der *Retter* und *Vollender* von allem sein. Wie Gott *am Anfang* der Schöpfung gesehen hat, dass alles Geschaffene gut ist³⁴⁰, so werden *am Ende* auch alle Geschöpfe erkennen, dass alles gut ist. Der Begriff der Hölle als furchtbarem Ende von Geschöpfen widerspricht daher dem *Konzept* eines guten Schöpfers.

3.3.5.3 Die Unvereinbarkeit des Begriffs der Hölle mit dem christlichen Freiheitsbegriff

Nach infernalistischer Logik hat Gott den Menschen als ein Wesen geschaffen, das ihn *in Freiheit* lieben soll. Gott will vom Menschen in Freiheit geliebt werden. Deshalb muss der Mensch nicht nur die Möglichkeit haben, ihn zu bejahen und anzunehmen, sondern auch die Möglichkeit, ihn zu verneinen und abzulehnen. Die Liebe des Menschen zu Gott ist nur dann frei und damit echt, wenn der Mensch auch frei ist, sich gegen Gott und damit für die Hölle zu entscheiden.

337 Ebd. 18.

338 Ebd. 65–91.

339 Ebd. 68.

340 Gen 1,31.

Nach Hart liegt dieser Logik ein im Grunde oberflächlicher, nichtchristlicher Freiheitsbegriff zugrunde. Freiheit hat ihren letzten und eigentlichen Sinn nicht darin, willkürlich zwischen diesem und jenem *wählen* zu können. Vielmehr hat sie ihren Sinn darin, dass der Mensch immer mehr der wird, der er *von Natur aus* sein kann und sein will, dass er also immer mehr Mensch wird. Zu seiner Natur gehört es aber, auf ein *Ziel* ausgerichtet zu sein und dieses Ziel ist nach christlichem Verständnis das Gute beziehungsweise Gott selbst. Deshalb wird der Mensch als vernünftiges Wesen umso mehr Mensch und damit umso freier, je mehr er sich diesem Ziel nähert. Seine tiefste und innerste Sehnsucht, die in ihm niemals erlöschen kann, besteht darin, ein vollkommen geliebtes und liebendes Wesen zu werden, also mit Gott, der die Liebe selbst ist, eins zu werden und gerade so ein freies, souveränes Wesen zu sein.

In diesem Sinn sind wir, wie Hart ausführt, nicht frei, weil wir wählen können, sondern nur frei, wenn wir gut gewählt haben.³⁴¹ Um gut zu wählen, müssen wir das Gute beziehungsweise Gott immer klarer sehen, und um immer klarer zu sehen, müssen wir fortfahren, gut zu wählen. Je mehr unsere Vernunft die Unwissenheit überwunden hat und unser Wille vom Guten geformt ist, desto weniger gibt es tatsächlich zu wählen. Die höchste Freiheit besteht, mit Augustinus gesprochen, nicht darin, fähig zu sein, nicht zu sündigen (*posse non peccare*), sondern darin, völlig unfähig zu sein, zu sündigen (*non posse peccare*).

Daher hatte die klassische christliche Tradition recht, als sie erklärte, der Mensch könne niemals das Böse oder Schlechte als Ziel in sich selbst wählen, sondern höchstens als ein begrenztes Gut, mit dem er sich vorübergehend beruhigt.³⁴² Metaphysisch betrachtet ist Gott als das Gute selbst die Quelle und das Ziel von allem, das Böse aber nur der Mangel des Guten (*privatio boni*).³⁴³ Da das Böse kein substantielles Sein, keine Substanz hat, kann es auch nicht das ursprüngliche und endgültige Ziel oder den transzendenten Horizont des natürlichen Willens eines vernünftigen Wesens darstellen.³⁴⁴ Es hat nicht die Macht, den Menschen wirklich und dauerhaft an sich zu ziehen oder gar glücklich und zufrieden zu machen. Wählt der Mensch in seinem irdischen Leben das Böse oder Schlechte, geschieht das nur, weil seine Vernunft getrübt und sein Wille geschwächt ist, weil er als Mensch unterentwickelt ist. Insofern er sich niemals in vollem Bewusstsein und mit ganzer Willenskraft für das Schlechte entscheiden kann, ist seine *Freiheit zum Bösen* etwas *wesentlich anderes* als seine *Freiheit zum Guten*. Sie ist eigentlich nicht Freiheit, sondern Unfreiheit, weil und insofern der Mensch dann Sklave der Sünde ist und als Sünder einem Nichts nachjagt.³⁴⁵

Aus diesem Grund ist es dem Menschen auch nicht möglich, sehenden Auges und mit ganzer Kraft Gottes Liebe zurückzuweisen und so die Hölle als endgültige Selbstverfehlung in immerwährender Agonie zu wählen. Da er im Innersten auf Gott als Ziel seines Lebens ausgerichtet ist, kann er der Liebe Gottes nicht wirklich widerstehen wollen, kann er Gott selbst nicht in Freiheit zurückweisen wollen, kann er das Übel als Übel

341 Hart, p. 173 (*We are free not because we can choose, but only when we have chosen well*).

342 Ebd. 174.

343 Bd. 2, Kap. 1.3.2.4.

344 Ebd. 175.

345 Ebd. 80.

in einem absoluten Sinn nicht wirklich wollen.³⁴⁶ Darum steht der Mensch nicht vor der Wahl, sich entweder für die Einheit mit Gott in Glückseligkeit, durch die seine tiefste Sehnsucht vollkommen erfüllt wird, oder für eine Trennung von Gott, die zu endlosem Leiden und anhaltendem Unglück führt, zu entscheiden.³⁴⁷ Ihm ist nur *eine* wirklich *freie* Wahl möglich, nämlich sich der Liebe Gottes und damit der eigenen innersten Neigung zu überlassen. Das bedeutet aber, dass der Mensch als *vernünftiges Wesen*, das auf das Gute oder Gott von Natur aus als sein letztes und eigentliches Ziel ausgerichtet ist, die Hölle als für ihn schlechtestmöglichen Zustand nicht in Freiheit wählen kann. Somit widerspricht die Annahme, der Mensch könne sich in voller Freiheit gegen Gott und damit für die Hölle entscheiden, dem christlichen Verständnis von Freiheit.

Infernalisten, so könnte man etwas plakativ zusammenfassen, vertreten einen *quantitativen* Freiheitsbegriff, Universalisten wie Hart hingegen einen *qualitativen*. Für Infernalisten ist der Mensch umso freier, je mehr Möglichkeiten er hat, zwischen denen er wählen kann. Der Mensch, der zwischen Himmel und Hölle wählen kann, ist freier als der, der diese Wahl nicht hat. Für Universalisten ist der Mensch hingegen umso freier, je mehr er Mensch ist, je mehr er das Gute oder Gott erkannt hat und ihm in seinem Leben entspricht, je mehr er liebt. Als *Mensch* kann er der Liebe Gottes gar nicht widerstehen, kann er die Hölle gar nicht in Freiheit wählen. Der qualitative Freiheitsbegriff erweist sich in diesem Zusammenhang als der wesentlich tiefere.

3.3.5.4 Das überwältigende Zeugnis vom Heilsuniversalismus im Neuen Testament

Die meisten Christen sind der Meinung, dass im Neuen Testament ausdrücklich und unermüdlich die Idee einer ewigen Hölle propagiert wird.³⁴⁸ Tatsächlich fehlt sie zum Beispiel vollständig in den paulinischen Schriften, auch geht sie aus keinem der anderen Briefe klar hervor. Die einzige Stelle in den Evangelien, die traditionell dafür zu sprechen scheint, ist Mt 25,46, die mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht von Jesus selbst stammt³⁴⁹:

„Und diese [die in ihrem Leben nichts für die bedürftigen Mitmenschen getan haben] werden weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben.“

Darüber hinaus gibt es diesbezüglich nur noch einige schwerverständliche Verse in der Offenbarung des Johannes.

Wenn Jesus in *Bildern* von einem unglücklichen Ausgang, von Vernichtung, Ausschluss, Folter oder Strafen spricht, handelt es sich um *zeitlich begrenzte* Vorgänge.³⁵⁰ Nirgendwo wird ein Reich fortwährender Grausamkeit beschrieben, in dem Satan wie ein unterweltlicher Gott herrscht.³⁵¹ Auf der anderen Seite gibt es jedoch eine bemerkenswerte Anzahl von Abschnitten im Neuen Testament, speziell bei Paulus, die stattdessen *endgültiges Heil* für *alle* Personen und Dinge versprechen. Erstaunlicherweise

346 Ebd. 36.

347 Ebd. 179.

348 Ebd. 93.

349 Bd. 2, Kap. 2.2.2.4.

350 Mt 5,26; 18,34; Lk 12,47–48.59.

351 Hart p. 94.

haben die meisten Christen jahrhundertlang geglaubt, dass die Klasse der Behauptungen über einen doppelten Ausgang, die allesamt bildlichen Charakter haben, wörtlich zu nehmen sind, während die Klasse der Behauptungen über einen universal guten Ausgang, die allesamt *direkt lehrmäßige* Aussagen sind, als Übertreibungen aufzufassen sind.³⁵² Auffällig ist für Hart auch, dass viele Christen die Rede von Weizen, Spreu und Ernte, von verschlossenen Türen und von einem Gefängnis, in das Schuldner geworfen werden, als *metaphorisch* erkennen, während sie die Rede vom Wurm, der nicht stirbt, oder vom Feuer, das nie erlischt³⁵³, nicht als Mittel einer apokalyptischen Bilderwelt durchschauen, sondern sie wörtlich verstehen. Unter den tatsächlich *wörtlich* zu nehmenden Aussagen über die letzten Dinge überwiegen die *heilsuniversalen* bei weitem. Als solche listet Hart die folgenden 22 Stellen auf, wobei er betont, dass diese Liste *unvollständig* ist:

Wenn Paulus in Röm 5,18–19 in Vers 19 statt von „allen“ von „den vielen“ spricht, sind ebenfalls *alle* gemeint, wie sprachlich allgemein bekannt ist, aber auch konkret aus dem Vergleich von Röm 5,12 und Röm 5,15 eindeutig hervorgeht („... der Tod zu *allen* Menschen ..., weil *alle* sündigten“ – „*die vielen* dem Tod anheimgefallen“):

„Wie es also durch die Übertretung eines Einzigen für alle Menschen zur Verurteilung kam, so kommt es auch durch die gerechte Tat eines Einzigen für *alle* Menschen zur Gerechtsprechung, die Leben schenkt. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern gemacht worden sind, so werden auch durch den Gehorsam des einen *die vielen* zu Gerechten gemacht werden.“³⁵⁴

Schon zuvor hatte Paulus in 1 Kor 15,22 den Sachverhalt unmissverständlich ausgedrückt:

„Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus *alle* lebendig gemacht werden.“

Gemäß Joh 17,2 ist Jesus selbst die Macht verliehen, allen ewiges Leben zu schenken:

„Denn du hast ihm Macht über *alle* Menschen gegeben, damit er allen, die du ihm gegeben hast, *ewiges Leben* schenkt.“

Alle werden auferweckt werden und wahres Leben haben, weil Christus, wie Paulus in 2 Kor 5,14 darlegt, für alle gestorben und auferweckt worden ist:

„Denn die Liebe Christi drängt uns, da wir erkannt haben: Einer ist *für alle* gestorben, also sind alle gestorben. Er ist aber für alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr für sich leben, sondern für den, der *für sie* starb und *auferweckt* wurde.“

Auch nach Hebr 2,9 wollte Gott, dass Christus den Tod für alle erleidet, um alle Menschen von Tod und Teufel (Hebr 2,14f) zu befreien:

352 Ebd.

353 Mk 9,48.

354 Hervorhebungen in den Zitaten aus dem Neuen Testament stammen jeweils von den Verfassern dieses Buches: Cora Duttmann und Johannes Herzgessell, sonst immer abgekürzt H. d. V.

„aber den, der ein wenig unter die Engel erniedrigt war, Jesus, ihn sehen wir um seines Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt; es war nämlich Gottes gnädiger Wille, dass er für *alle* den Tod erlitt.“

Gott wird sich dabei nicht nur derer erbarmen, die an Jesus Christus glauben, sondern auch all der Juden und all der Menschen, die nicht zum Glauben an Jesu Christus gefunden haben, wie aus *Röm 11,32* im Gesamtkontext hervorgeht:

„Denn Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich *aller* zu erbarmen.“

Weil Gott alle Menschen retten will und Jesus Christus sein Leben bereits für alle hingegeben hat, werden auch alle gerettet, wie *1 Tim 2,3–6* zu entnehmen ist:

„Das ist recht und wohlgefällig vor Gott, unserem Retter; er will, dass *alle* Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Denn: Einer ist Gott, Einer auch Mittler zwischen Gott und Menschen: der Mensch Christus Jesus, der sich als Lösegeld hingegeben hat für *alle* [...]“

Christus, der „große Gott und Retter“, der sich „für uns hingegeben“ hat (*Tit 2, 13f*), ist überhaupt nur in der Welt erschienen, um alle zu retten, wie es in *Tit 2,11* heißt:

„Denn die Gnade Gottes ist erschienen, um *alle* Menschen zu retten.“

Dazu passt, was Jesus gemäß *Joh 12,47* von sich sagt:

„Wer meine Worte nur hört und sie nicht befolgt, den richte nicht ich; denn ich bin nicht gekommen, um die Welt zu richten, sondern um *die Welt* zu retten.“

Zu dieser Erkenntnis gelangen nach *Joh 4,42* auch viele Samariter, die unabhängig vom Wort der Frau, die Jesus am Brunnen getroffen hat, an Jesus glauben:

„Und zu der Frau sagten sie: Nicht mehr aufgrund deiner Rede glauben wir, denn wir haben selbst gehört und wissen: Er ist wirklich der *Retter der Welt*.“

Die Rettung der Welt schließt die Rettung aller Menschen ein. Gott will durch Christus Welt und Mensch nicht nur retten, sie ist durch ihn schon gerettet, weshalb Gott in *1 Tim 4,10* direkt als Retter aller Menschen tituiert wird:

„Dafür arbeiten und kämpfen wir, denn wir haben unsere Hoffnung auf den lebendigen Gott gesetzt, den *Retter aller Menschen*, besonders der Gläubigen.“

Um die Welt zu retten, hat Gott seinen Sohn gesandt, wie *Joh 3,17* bestätigt:

„Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit *die Welt* durch ihn gerettet wird.“

Der Sohn ist nach 1 Joh 2,2 die Sühne für die Sünde der gesamten Welt:

„Er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht nur für unsere Sünden, sondern auch für die der *ganzen Welt*.“

In Christus hat Gott, wie Paulus in 2 Kor 5,19 erklärt, die ganze (Menschen-)Welt mit sich versöhnt und rechnet ihr keine ihrer Verfehlungen an:

„Ja, Gott war es, der in Christus *die Welt* mit sich versöhnt hat, indem er ihnen ihre Verfehlungen nicht anrechnete und unter uns das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat.“

In Christus erfüllt sich sein universaler Heilsplan, indem er in ihm *alles* zusammenfasst, wie in Eph 1,9–10 steht:

„er hat uns das Geheimnis seines Willens kundgetan, wie er es gnädig im Voraus bestimmt hat in ihm. Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, *das All* in Christus als dem Haupt zusammenzufassen, was im Himmel und auf Erden ist, in ihm.“

Da Christus der Reichtum der Herrlichkeit unter den Völkern ist, soll jeder Mensch in ihm vollkommen dargestellt werden, gehört jeder Mensch zu seinem Leib, wie Kol 1,27–28 andeutet:

„Ihnen wollte Gott kundtun, was der Reichtum der Herrlichkeit dieses Geheimnisses *unter den Völkern* ist: Christus ist unter euch, die Hoffnung auf Herrlichkeit. Ihn verkünden wir; wir ermahnen jeden Menschen und belehren jeden Menschen in aller Weisheit, damit wir *jeden Menschen* vollkommen darstellen in Christus.“

Durch seine Erhöhung am Kreuz, die zugleich seine Erhöhung zum Vater ist, zieht Christus alle Menschen zu sich und auf diese Weise mit sich hinauf zu Gott. So prophezeit er nach Joh 12,32:

„Und ich, wenn ich über die Erde erhöht bin, werde *alle* zu mir ziehen.“

Dadurch, dass Christus sein Leben am Kreuz hingeben hat, hat er Frieden gestiftet, ist alles durch ihn mit Gott und miteinander versöhnt, wie in Kol 1,19–20 ausgeführt wird:

„Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn *alles* auf ihn hin zu versöhnen. *Alles* im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Frieden gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut.“

Darauf ist zurückzuführen, dass sich laut Lk 16,16 jeder auf seine Weise mit Gewalt in das Reich Gottes drängt, auch wenn ihm das nicht unbedingt bewusst ist:

„Das Gesetz und die Propheten reichen bis zu Johannes. Von da an wird das Evangelium vom Reich Gottes verkündet und *jeder* drängt sich mit Gewalt hinein.“

Jedenfalls will Christus, der Herr, dass alle zur Umkehr gelangen und niemand verloren-geht, wie 2 Petr 3,9 entnehmen ist:

„Der Herr der Verheißung zögert nicht, wie einige meinen, die von Verzögerung reden, sondern er ist geduldig mit euch, weil er *nicht* will, dass *jemand* zugrunde geht, sondern dass *alle* zur Umkehr gelangen.“

Wie sehr Gott als guter Hirte jedem Schaf nachgeht, das sich verirrt hat, damit keines verlorengeht, hat Jesus im Gleichnis vom verlorenen Schaf vor Augen geführt, das er gemäß Mt 18,14 mit dem Spruch beendet:

„So will auch euer himmlischer Vater *nicht*, dass *einer* von diesen Kleinen verloren geht.“

Wenn es schließlich im zweiten Teil des Christushymnus in Phil 2,9–11 heißt, dass Gott Christus aufgrund seiner Selbsterniedrigung über alle erhöht hat und ihn alle verehren werden, bestätigt das noch einmal auf wunderbare Weise, dass niemand verlorengehen und beim ewigen Lobpreis im Himmel fehlen wird:

„Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit *alle* im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihr Knie beugen vor dem Namen Jesu und *jeder* Mund bekennt: Jesus Christus ist der Herr zur Ehre Gottes, des Vaters.“

Da in den ersten Jahrhunderten unter Christen das Bewusstsein noch viel stärker war, dass das Evangelium Jesu Christi wirklich eine *frohe* Botschaft ist, waren die meisten christlichen Theologen jener Zeit noch Universalisten.³⁵⁵ Unter ihnen zählt Hart namentlich nur einige auf, so Origenes, Gregor von Nyssa, Diodoros von Tarsos (gest. vor 394), Euagrios Pontikos (345–399), Theodor von Mopsuestia (352–428), Maximus Confessor (580–662), aber auch einige spätere wie Isaak von Ninive (ca. 640–700) oder Siluan von Athos (1866–1938). Erst später ging im Laufe der Jahrhunderte vor allem unter dem Einfluss der Prädestinationslehre des Augustinus dieses Bewusstsein besonders im Westen verloren.

3.3.5.5 Gott als Schöpfer und Vollender der Menschheit als Leib Christi

Bei der letzten These bedient sich Hart eines Gedankens von Gregor von Nyssa, für den sowohl die Erschaffung der Welt als auch ihre Vollendung in *zwei Akten* erfolgt. Bevor die Welt *real* zu existieren beginnt, existiert sie ihm zufolge in ihrem *Idealbild* in Gott. Im *ersten* Schöpfungsbericht wird dieses Idealbild, das Gott seit Ewigkeit in sich hervorgebracht hat, beschrieben.³⁵⁶ Im *zweiten* Schöpfungsbericht wird dann geschildert, wie Gott das göttliche Vorbild kosmisch und geschichtlich realisiert.³⁵⁷ Wenn im ersten Bericht vom Menschen gesagt wird, Gott habe ihn als sein Bild erschaffen³⁵⁸, ist nach Gre-

355 Hart pp. 25–27.

356 Gen 1,1–2,3.

357 Gen 2,4–24.

358 Gen 1,27.

gor damit nicht der *einzelne* Mensch, sondern die *Menschheit* in ihrer ganzen *Fülle* (griech. *pleroma*) gemeint. Die Menschheit in ihrer Totalität bildet einen einzigen *Leib*. Da dieser der Leib Christi ist, stellt nur die vollkommene *Gemeinschaft* der Menschen, und nicht der einzelne Mensch das vollkommene *Ebenbild* Gottes dar.

Die beiden Reihen eschatologischer Aussagen im Neuen Testament, von denen die einen mit einem doppelten Ausgang drohen, während die anderen einen guten Ausgang für alle und alles verheißen, beziehen sich ebenfalls auf zwei verschiedene Akte oder zeitliche Momente innerhalb des einen universalen Heilsplans Gottes.³⁵⁹ Mit dem *doppelten Ausgang* ist nicht eine ewige Teilung der Menschheit gemeint, sondern nur eine *vorläufige Trennung* für die Zeit zwischen dem Tod der einzelnen und der endgültigen Vollendung von allen und allem. Während sich die bösen Menschen, die nach Paulus dadurch gerettet werden, dass Gott ihre Werke vernichtet³⁶⁰, – bildlich gesprochen – nur *vor* dem Tempel befinden, befinden sich die guten, deren Werke Bestand haben³⁶¹, schon *auf* dem Tempelgelände. Dieser Vorstellung vom doppelten Ausgang entspricht in gewissem Sinn die lehramtliche katholische Auffassung, ein Teil der Menschheit (zu dem die Seelen aller Heiligen sowie die Seelen der Apostel, Märtyrer, Bekenner, Jungfrauen sowie nach der Taufe verstorbenen Kinder oder erwachsenen Gläubigen gehören) werde bereits nach dem Tod (d. h. schon vor ihrer Vollendung am Jüngsten Tag) Gott selbst schauen, während ein anderer noch darauf warten müsse.³⁶² Bei der Vollendung am Ende der Zeiten wird diese Unterscheidung jedoch aufgehoben³⁶³ und alle Menschen werden ins *Innerste* des Tempels hereingelassen, um ein *Fest ohne Ende* zu feiern. Wir alle sind somit ausnahmslos unterwegs zum Allerheiligsten. Nach Gregor geht für jeden Einzelnen nach dem Ende der Zeiten im Allerheiligsten Gottes die Dynamik insofern noch ewig weiter, als jeder Mensch wie ein sich ständig ausdehnendes Gefäß immer noch mehr von Gott in sich aufnimmt.

Würde bei der Vollendung auch nur ein einziger Mensch fehlen, wäre der Leib der Menschheit unvollständig und Gottes Schöpfungsplan fehlgeschlagen.³⁶⁴ Denn zu jeder einzelnen menschlichen Person gehören alle anderen menschlichen Personen. Jede Person ist nur ein Leib innerhalb des Leibes der Menschheit.³⁶⁵ Nur *alle zusammen* stellen den wahren *pneumatischen Leib Christi* dar. Wegen dieser grundlegenden Zusammengehörigkeit bin ich in der Vollendung nicht Ich in mir selbst allein, sondern nur in allen anderen.³⁶⁶ Solange auch nur einer in der Hölle wäre, wäre auch ich teilweise in der Hölle. Wegen der von Gott gewollten und bestimmten Einheit der Menschheit als seinem Ebenbild in Fülle gibt es den Himmel nur entweder für alle oder für keinen. Da Gott seit Ewigkeit die volle Gemeinschaft der Menschen als sein Bild, seine Wahrheit, seine Ehre

359 Hart pp. 120, 139.

360 1 Kor 3,15.

361 1 Kor 3,14.

362 DH 1000.

363 Vgl. 1 Kor 15,23f.

364 Hart p. 144.

365 Ebd. 153.

366 Ebd. 157 (*I am not I in myself alone, but only in all others*).

und seine Freude erwählt hat³⁶⁷, werden auch sämtliche menschlichen Personen, die im Laufe der Geschichte gelebt haben werden, mit Gewissheit vollendet.

Insofern und insoweit es für jemanden gewiss ist, dass es einen allmächtigen, allgütigen und allwissenden Gott gibt, der nichts als Liebe ist, ist für ihn auch gewiss, dass es keine Hölle gibt. Für Hart gehört es zu den großen Geheimnissen des Christentums (oder vielleicht einer Art *religiösen Geisteskrankheit*)³⁶⁸, dass aufgrund falscher Schriftauslegung die meisten Christen über die meiste Zeit hinweg von der Existenz der Hölle überzeugt waren. Die einzige Hölle, die es gibt und geben kann, ist aber die Hölle, die wir selbst für uns und andere durch Hass und Blindheit herbeiführen³⁶⁹ und aus der Gott uns alle befreien wird.³⁷⁰ Christen dürfen nicht nur auf das Heil aller hoffen, sie dürfen vielmehr daran nicht zweifeln.³⁷¹ Denn nur wenn am Ende alles und alle erlöst sind, kann Gott, wie uns verheißen ist, „alles in allem“ sein.³⁷²

Literatur

David Bentley Hart: *That All Shall Be Saved. Heaven, Hell, and Universal Salvation*. With a New Preface (Alle sollen gerettet werden. Himmel, Hölle und universelle Rettung. Mit einem neuen Vorwort), 2021.

3.3.6 Die Läuterung im „Fegfeuer“

Eine ausdrückliche Lehre vom Fegfeuer wurde erst im Mittelalter entwickelt und gehört zu katholischer Frömmigkeit und Theologie. Den Reformatoren war sie fremd, „auch die orthodoxe Theologie kennt keine explizite Fegfeuerlehre“³⁷³. Auf ihre Entstehung und lehramtliche Entwicklung sowie auf ihre Problematik soll hier nicht näher eingegangen werden.³⁷⁴ Doch lassen sich viele Missverständnisse, denen die Lehre ausgesetzt war und heute noch ist, beseitigen, wenn man bedenkt, dass unter dem besagten Feuer nichts anderes als das *Feuer der Liebe Gottes selbst* zu verstehen ist.³⁷⁵

Schon Paulus spricht im ersten Korintherbrief von einem Feuer, das am Tag des Gerichts offenbar macht, was vor Gott Bestand hat und was nicht:

„Das Werk eines jeden wird offenbar werden; denn der Tag wird es sichtbar machen, weil er sich mit Feuer offenbart. Und wie das Werk eines jeden beschaffen ist, wird das Feuer prüfen. Hält das Werk stand, das er aufgebaut hat, so empfängt er Lohn. Brennt

367 Ebd. 140.

368 Ebd. 94 (*or perhaps of a certain kind of religious psychopathology*).

369 Ebd. 27, 165.

370 Ebd. 129, vgl. 195.

371 Ebd. 66.

372 1 Kor 15,28.

373 J. Rahner 256.

374 Siehe aber dazu beispielsweise Ratzinger: *Eschatologie*, 174–181; Kehl 159f; J. Rahner 252–264.

375 Kap. 3.5.

es nieder, dann muss er den Verlust tragen. Er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch.“³⁷⁶

Auch diejenigen, deren Werk vernichtet wird, weil es vor der Liebe Gottes keinen Bestand hat, werden durch das Feuer eben dieser Liebe gerettet. Bereits Jesaja hatte das Bild vom Feuer auf Gott angewandt: „Denn siehe, der Herr kommt im Feuer heran.“³⁷⁷

Beim Bild des Feuers für die göttliche Liebe ist auch vorab daran zu erinnern, dass Martin Luther in seiner Predigt im März 1522 Gottes Liebe mit einem Backofen verglichen hatte, als er sagte: „Gott ist ein glühender Backofen voller Liebe, der da reichet von der Erde bis an den Himmel.“ Zu Recht fragt Ratzinger später, ob das „Fegfeuer“ nicht gerade dann auf seinen genauen christlichen Begriff kommt, wenn es *christologisch* verstanden wird, wenn erklärt wird, dass der Herr selbst das richtende Feuer ist, das den Menschen umwandelt, seinem verherrlichten Leib „konform“ macht.³⁷⁸ „Denn diejenigen“, so schreibt Paulus im Römerbrief, „die er im Voraus erkannt hat, hat er auch im Voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei.“³⁷⁹ Von Jesus Christus, dem Herrn, dem Retter, sagt Paulus im Philipperbrief, dass „er unseren armseligen Leib verwandeln wird in die Gestalt seines verherrlichten Leibes, in der Kraft, mit der er sich auch alles unterwerfen kann“³⁸⁰. Für Ratzinger liegt die wahre Verchristlichung des frühjüdischen Feuergedankens „in der Erkenntnis, dass die Reinigung nicht durch irgendetwas geschieht, sondern durch die umwandelnde Kraft des Herrn, der unser verschlossenes Herz freibrennt und umschmilzt, so dass es taugt, in den lebendigen Organismus seines Leibes hinein“³⁸¹. Im Tod tritt der Mensch in den Raum der offenbaren Wirklichkeit Christi, des Richters, und wird in das endzeitliche Feuer hineingehalten. „Der verwandelnde ‚Augenblick‘ dieser Begegnung entzieht sich irdischen Zeitmaßen.“³⁸² Er ist ein Übergang, der sich von irdischer Zeit her nicht genau qualifizieren lässt. Sein „Zeitmaß“ liegt in der Tiefe der Abgründe jener Existenz, die umgewandelt und umgebrannt werden soll.

„Es [das Fegfeuer] ist [somit] nicht eine Art von jenseitigem Konzentrationslager (wie bei Tertullian), in dem der Mensch Strafen verbüßen muss, die ihm in einer mehr oder weniger positivistischen Weise zudiktiert sind. Es ist vielmehr der von innen her notwendige Prozess der Umwandlung des Menschen, in dem er christus-fähig, gott-fähig und so fähig zur Einheit mit der ganzen *Communio sanctorum* [Gemeinschaft der Heiligen] wird.“³⁸³

376 1 Kor 3,13–15.

377 Jes 66,15.

378 Ratzinger: *Eschatologie*, 182.

379 Röm 8,21.

380 Phil 3,21.

381 Ratzinger: *Eschatologie*, 182.

382 Ebd. 183.

383 Ebd.

Als einen notwendigen *Läuterungs-* und *Umwandlungsprozess* beschreiben denn auch heute viele katholischen Theologen und Theologinnen das Fegfeuer. So führt etwa Nocke im *Handbuch der Dogmatik* aus:

„In der Begegnung mit dem richtenden und zugleich liebenden Christus schmelzen die Schlacken, lösen sich die Verkrampfungen des Egoismus. So wird die Läuterung als Vollendungsleiden begriffen: zugleich beglückend, weil befreiend und vollendend und doch auch schmerzend, weil von den zu einem Teil des eigenen Ich gewordenen Schlacken der Sünde lösend. Sie ist nicht ein eigener Vorgang, zusätzlich zum Gericht, sondern ein Moment am Gericht, ebenso wie dieses ein Moment an der Begegnung mit dem lebendigmachenden Gott in Jesus Christus ist.“³⁸⁴

Für Medard Kehl ist die Läuterung des Fegfeuers eng mit der *Vergebung Gottes* verbunden. Denn diese Vergebung kann beim Menschen nur ankommen, wenn sie ihn nachhaltig umwandelt, ihn zuinnerst verwandelt, ihn von einem undankbaren zu einem dankbaren, von einem egozentrischen zu einem beziehungsfähigen Menschen macht. „Vergebung, sei sie von Menschen oder von Gott geschenkt, bläst ja nicht die Schuld einfach weg, macht sie nicht ungeschehen oder vergisst sie. Nein, sie bedeutet eine neue, von Gott her unbedingte Annahme des Menschen als Freund Gottes trotz seiner begangenen Schuld.“³⁸⁵ Der Mensch muss sich von Gott die Schuld vergeben lassen, sich annehmen, sich erneuern, sich heilen lassen.

Für Johanna Rahner sind die Gottesbegegnungen im Gericht und im Fegfeuer nicht zu trennen.

„Die Gottesbegegnung selbst ist dieses klärende Feuer, seine Begegnung hat etwas Gewaltiges, mitunter Erschreckendes, Verzehrendes. Vor seiner Liebe und Barmherzigkeit, vor seiner Gerechtigkeit wird alles, was an uns lieblos, unbarmherzig und ungerecht war, offensichtlich. Es wird deutlich, wie alles hätte sein können, aber nicht gewesen ist. Es wird deutlich, was alles hätte getan werden müssen, aber von uns nicht getan worden ist. [...] Das hat etwas grundlegend Schmerzliches an sich, aber auch etwas grundlegend Klärendes. Uns wird klar, dass wir mit dem wenigen, was wir tun konnten und was wir tun, vor Gott nie und nimmer bestehen können. Beschämt können wir uns eigentlich nur noch abwenden von uns selber. Da ist aber einer, der uns wieder aufrichtet, der uns nicht darauf festlegt, was hätte sein können, [...] und uns dadurch (aus-)richtet.“³⁸⁶

Im Fegfeuer gleicht Gott das aus, was uns und unserem Tun und Lassen noch fehlt, „indem er das an uns ergänzt, was uns zu unserem geglückten Menschsein noch fehlt“³⁸⁷. Der Vorgang der Läuterung und Reinigung ist eine *innere Verwandlung*, ein *Ergänzt-* und *Vollendetwerden*: „Gott macht uns zu dem Menschen, der wir eigentlich hätten sein sollen. Er schafft weg, was falsch war, ergänzt, was fehlt, hebt hervor, was gut war, und lässt uns

384 Nocke: *Eschatologie* in HD 2, 465f.

385 Kehl 161.

386 J. Rahner 265.

387 Ebd. 266.

zum Schluss so dastehen, dass wir uns selbst wieder in die Augen schauen können.“³⁸⁸ So ist auch die Lehre vom Fegfeuer wie die Lehre vom Gericht im Kern „eine frohe Botschaft, keine Drohbotschaft“³⁸⁹. Sie besagt, dass uns Gott verwandelt, damit wir tauglich werden für die ewige Gemeinschaft mit ihm und den Mitmenschen. Ziel des Gerichts ist nicht Abrechnung und Vernichtung, sondern Rettung, Heimholung und Vollendung.

Da die einzelnen Menschen, wenn sie sterben, der Liebe unterschiedlich nahe sind, erleben sie das Feuer der göttlichen Liebe unterschiedlich. Die noch weit Entfernten erleben es zunächst als schmerzhaft, vielleicht als äußerst schmerzhaft. In diesem Sinn lässt sich das schon zitierte Wort aus dem Hebräerbrief verstehen: „Es ist furchtbar, in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen.“³⁹⁰ Das Feuer der Liebe verbrennt jeden Egoismus, brennt alles nieder, was den Einzelnen von Gott, vom Mitmenschen und von sich selbst trennt. Je mehr diese Reinigung, Erleuchtung und Einigung (mit Gott) voranschreitet, desto angenehmer fühlt sich das Feuer der Liebe Gottes an. Menschen, die vor ihrem Tod Gott schon sehr nahegekommen sind, erleben das Feuer seiner Liebe kaum oder nicht mehr als leidvoll. Alle Menschen werden sich, ob vor oder nach dem Tod, an dieses Feuer gewöhnen und die Liebe Gottes als das Element erfahren, aus dem und in dem sie selbstverständlich leben wie Fische im Wasser, wenn der Vergleich auch offensichtlich hinkt.

Literatur

Franz-Josef Nocke: *Eschatologie*, in: Theodor Schneider (Hg.): *Handbuch der Dogmatik*, Bd. 2, 2., ergänzte und korrigierte Auflage 2002, 377–478.

3.3.7 Die Vollendung der Welt

Noch viel weniger Genaueres und Sicheres als vom Auferstehungsleib des Einzelnen wissen wir von der Vollendung der Welt. Können wir uns schon den pneumatischen Leib der Auferstandenen nicht vorstellen, um wieviel weniger die Gestalt der vollendeten Welt. Dennoch glauben Christen, dass nicht nur der einzelne Mensch, sondern die *ganze* Schöpfung am Ende der Zeiten vollendet sein wird. Wie im Körper des Einzelnen das Leben seine Spuren hinterlässt, so lässt sich denken, dass all das, was auf Erden geschieht, besonders aber, wie wir Menschen die Erde behandeln, seine Spuren hinterlässt und in ihr gespeichert ist. Beim allgemeinen Jüngsten Gericht, so lässt sich weiterdenken, wird dann die gesamte Geschichte der Menschheit mit ihrer Welt offenbar werden.

Wie Sabine Pemsel-Maier schreibt, wird am Ende im Gericht Jesu Christi nicht nur das Leben der einzelnen, sondern die *Geschichte der Menschheit* mit all ihren *Verflechtungen* aufgedeckt:

388 Ebd.

389 Ebd.

390 Hebr 10,31.

„Sie [die Geschichte] ist mehr als die Addition vieler Einzelgeschichten. Denn die Verflechtung der Einzelschicksale und -geschichten in der Welt bringt eine eigene Dynamik hervor, Folgen, die der bzw. die einzelne gar nicht beabsichtigt hat, Zusammenhänge, die so nicht vorhersehbar waren, Verstärkung durch den Zusammenfall der Ereignisse und anderes mehr. Vermag ein Mensch schon seine eigene Lebensgeschichte nur fragmentarisch zu durchschauen, gelingt dies umso weniger für die Geschichte der Menschheit. Vielfach erscheint sie nur chaotisch und verworren, dem bloßen Zufall überlassen, ohne Sinn, ein unterschiedliches Konglomerat von scheinbar beliebigen Ereignissen. Groß ist die Sehnsucht, nicht nur im eigenen Leben den Durchblick zu haben, sondern Überblick über das Ganze. Das Gericht schafft Klarheit über die undurchschaubare Geschichte von Welt und Menschheit. Es erweist, was unwahr, was Täuschung und Lüge, was Ausrede und trickreiche Strategie, und umgekehrt, was wahr, aufrichtig, menschlich war.“³⁹¹

Nicht nur die Geschichte der Menschen untereinander, sondern auch die Geschichte der Menschen *mit der Welt* wird Gegenstand des Gerichts sein. So betrachtet hat der Umgang des Menschen mit seiner Umwelt nicht nur ökologische, sondern auch theologische Konsequenzen. Vor Gott, dem Schöpfer, hat der Mensch nicht nur sein persönliches Leben, sondern auch seinen *Umgang mit der Welt* zu verantworten, auch wenn Gott nicht als der Eigentümer der Erde zu betrachten ist.

Für den richtigen Umgang mit der Schöpfung kann zunächst einmal der *Kategorische Imperativ* von Immanuel Kant (1724–1804) hilfreich sein. In der dritten Formel, der Selbstzweckformel dieses Imperativs ruft der Philosoph den Menschen auf: Handle so, dass du die Menschen sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden anderen immer zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.³⁹² Damit will er sagen: Wir sollten uns selbst und alle anderen Menschen niemals bloß als Mittel, sondern immer auch als *Zweck* oder *Wert an sich* behandeln. Besonders heute angesichts der Umweltkrise ist es dringend geboten, Kants Imperativ von menschlichen Personen auf Tiere und die Umwelt auszuweiten, sei es in Form einer Tierethik, einer Umweltethik oder eines Biozentrismus, ohne dabei einem Gleichbehandlungsgrundsatz zu verfallen, dem zufolge alle Lebewesen gleich zu behandeln sind, weil sie absolut gleiche Rechte und absolut gleichen Wert besitzen. Weil nicht nur wir Menschen, sondern alle Wesen einen intrinsischen (inneren) Wert haben, verbietet es sich, sie für unsere Zwecke einfach zu instrumentalisieren, verdienen sie es, gut behandelt zu werden.

Philosophisch weiter und tiefer geht, was die Umwelt betrifft, Martin Buber (1878–1965) in seinem personalen Denken. Wie er in seinem Hauptwerk *Ich und Du* (1923) darlegt, kann der Mensch den Dingen gegenüber grundsätzlich eine zwiefältige Haltung einnehmen: Eine *Ich-Es*- und eine *Ich-Du*-Haltung.³⁹³ Er kann und muss sie immer wieder als Es betrachten, das er erforscht und erkennt, benutzt und gebraucht. Er kann und soll ihnen aber auch so begegnen, dass sie für ihn zum Du werden. Auf keinen Fall sollte er die Erde als bloße Umgebung betrachten und behandeln, *in der* er lebt. Vielmehr sollte er mit ihr so umgehen, dass sie für ihn die Umwelt ist, *mit der*

391 Pemsel-Maier: *Gott und Jesus Christus*, 203.

392 AA IV, 429.

393 Bd. 2, Kap. 1.1.5.1.

er zusammenlebt. Nicht nur um seiner selbst willen, sondern auch um ihrer selbst willen sollte er sie nicht ausbeuten und zerstören.³⁹⁴ Allerdings geht Buber in seiner Dialogphilosophie nicht so weit, dass er die Ich-Du-Beziehung, die der Mensch zu den nicht-menschlichen Dingen der Welt aufbauen kann und soll, Liebe nennt. Liebe ist für ihn beschränkt auf die Beziehung zum Mitmenschen und zu Gott. Sie geht weit über bloße Gefühle hinaus und bedeutet „Verantwortung eines Ich für ein Du“. Dieser Begriff der Liebe wäre wiederum auf alle Wesen und die ganze Erde auszuweiten. Schon allein aufgrund des evolutiven Zusammenhangs sind wir Menschen nicht nur mit bestimmten Mitmenschen, sondern mit allem verbunden und mit allem eins. Dementsprechend sollten wir alle und alles zu lieben lernen. Auch das christliche Doppelgebot der Liebe weist in diese Richtung. Denn in der Aufforderung des ersten Gebotes, Gott mit allen Kräften zu lieben, steckt die Aufforderung, die gesamte Schöpfung als sein Werk zu lieben. Wer seine Mitgeschöpfe liebt, liebt den Schöpfer selbst, der Himmel und Erde aus Liebe gemacht hat. Christlicher Glaube ist ein Glaube, der die Erde liebt.

Echte *Liebe* zu *Tieren* und *Pflanzen* sowie zur *Umwelt* ist möglich. Wer diese Liebe praktiziert, trägt theologisch betrachtet etwas zum Reich Gottes auf Erden bei. Seine Handlungen sind von bleibendem Wert und gehen, wie die Taten der Nächstenliebe, in die Welt ein, selbst wenn spätere Generationen sein Werk zerstören sollten. Sein Beitrag bleibt nicht nur im „Gedächtnis“ Gottes, sondern auch in der Schöpfung selbst bewahrt, deren Geschichte bei der Vollendung als ganze ans Licht kommt.

Die Bibel spricht davon, dass diese Welt wie eine Pflanze verwelken und verkümmern wird, dass sie vergehen wird und mit ihr ihre Begierde.³⁹⁵ Es wird ein *Ende* dieser Welt geben.³⁹⁶ Sie spricht aber auch sehr klar von einer *zukünftigen, kommenden* Welt, mit der sich die Auferstehung von den Toten und ewiges Leben verbinden.³⁹⁷ Die Welt wird *neu geschaffen* werden.³⁹⁸

Über die Kontinuität und Diskontinuität zwischen dieser und jener Welt ist nicht viel zu erfahren. In der Offenbarung des Johannes ist sehr bildhaft von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, von einem neuen Jerusalem die Rede, das von Gott her aus dem Himmel herabkommen und die Wohnung Gottes unter den Menschen sein wird.³⁹⁹ Alles Leid wird dann der Vergangenheit angehören:

„Er [Gott] wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.“⁴⁰⁰

Einen Tempel wird es in der Stadt nicht geben.

„Denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm. Die Stadt braucht weder Sonne noch Mond, die ihr leuchten. Denn die Herr-

394 Bd. 1, Kap. 1.1.5.2 u. 1.3.6.

395 Jes 24,4; / 1 Joh 2,17.

396 Mt 13,39; 28,20.

397 Mt 12,32; / Lk 20,35; / Mk 10,30.

398 Mt 19,28.

399 Offb 21,1–3.

400 Offb 21,4.

lichkeit Gottes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das Lamm [Jesus Christus]. Die Völker werden in diesem Licht einhergehen und die Könige der Erde werden ihre Pracht in die Stadt bringen. Ihre Tore werden den ganzen Tag nicht geschlossen – Nacht wird es dort nicht mehr geben. Und man wird die Pracht und die Kostbarkeiten der Völker in die Stadt bringen.“⁴⁰¹

Nichts Unreines wird in die Stadt kommen, es wird niemand geben, der noch Gräuel verübt und lügt, es wird nichts mehr geben, was Gottes Fluch trifft.

„Der Thron Gottes und des Lammes wird in der Stadt stehen und seine Knechte werden ihm dienen. Sie werden sein Angesicht schauen und sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben [...] und sie werden herrschen in alle Ewigkeit.“⁴⁰²

Als Schlüsselstelle für die Vollendung der Welt darf eine Passage aus dem Römerbrief gelten, wenn Paulus schreibt:

„Ich bin nämlich überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn die Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes. Gewiss, die Schöpfung ist der Nichtigkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin: Denn auch sie, die Schöpfung, soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber nicht nur das, sondern auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, auch wir seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden.“⁴⁰³

Die Leiden des irdischen Lebens lassen sich nicht mit der *künftigen Herrlichkeit* vergleichen. Sie werden mehr als ausgeglichen werden. Aber nicht nur wir Menschen, die wir bereits den Heiligen Geist als Gabe besitzen, warten auf die Vollendung. Die ganze Schöpfung, die untergehen und neu entstehen wird, seufzt und sehnt sich nach ihr. Denn auch sie soll vom jetzigen knechtischen Zustand zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes befreit werden. Bewirken wird das eben jener Geist, der jetzt schon als Vorausgeschenk in uns Menschen wohnt.

Am Ende der Zeiten wird der *Geist Gottes* die Welt vollenden, indem er sie ganz durchdringt und verwandelt. Sie wird dann im dreifachen Hegelschen Sinn *aufgehoben* sein: Sie wird ganz *verändert* und doch *bewahrt* sowie *erhöht* sein; oder anders gesagt: sie wird *umgewandelt* und *erhoben* sein und dabei *dieselbe* sein. Wie sich die Geschichte des Einzelnen nach dem Tod verklärt, wird sich die Geschichte von Welt und Menschheit am Ende verklären. Alles, was Menschen jemals in ihrem irdischen Leben zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden beigetragen haben, indem sie geliebt und sich dem Wirken des Heiligen Geistes geöffnet haben, geht in die neue Welt ein. Der Mensch bleibt Geist in

401 Offb 21,22–26.

402 Offb 22,3–5.

403 Röm 8,18–23.

Welt. Er wird mit seinem pneumatischen Auferstehungsleib in einer *pneumatischen Welt* leben. Mehr noch: Die Welt selbst wird in der Kraft Gottes auferstehen. Auch sie wird in ihrer vollendeten Gestalt im weiteren Sinn einen *Auferstehungsleib* besitzen und *Leib Christi* sein. Der Begriff vom Leib Christi hat schon sehr früh im Christentum eine erstaunliche Entwicklung erfahren. Zunächst war damit der individuelle Leib Jesu Christi gemeint, doch schon Paulus überträgt ihn auf die christliche Gemeinde vor Ort und auf die gesamte Kirche.⁴⁰⁴ Indem später die Tradition mit der „Kirche seit Abel“ (*ecclesia ab Abel*) die Möglichkeit schuf, alle Menschen in die Kirche einzubeziehen, konnte man mit Recht sagen: Zum Leib Christi gehören alle Menschen. Mit Pierre Teilhard de Chardin wäre hier der nächste und letzte Schritt zu tun: Da der kosmische Christus in allem gegenwärtig ist, ist auch die ganze Erde Leib Christi. Die gesamte Schöpfung wird verwandelt und vervollkommen werden und Jesus Christus wird ihr Haupt sein. In diesem Sinn wird nicht nur für die Menschheit, sondern für die Schöpfung insgesamt alles gut ausgehen. Das hat auf ihre Weise schon im Mittelalter Julian of Norwich, die englische Mystikerin, ausgedrückt, indem sie sagte: „All shall be well, and all shall be well, and all manner of thing [alle Dinge] shall be well.“⁴⁰⁵

3.3.8 Der Himmel

Im *Alten Testament* gehört der Himmel zur Welt, ist *oberer Teil der Welt*. Wenn Gott im Anfang „Himmel und Erde“ erschuf, heißt das, dass er den gesamten Kosmos gemacht hat, einschließlich des festen Himmelsgewölbes, an dem Sonne, Mond und Sterne wie Lampen befestigt sind.⁴⁰⁶ Dieser Himmel dient vor allem als prachtvolle Wohnung Gottes, der dort thront und von dort aus die Welt regiert, Menschen segnet, aber auch züchtigt.⁴⁰⁷ Aus diesem Grund konnte „Himmel“ im Judentum „ein Ersatzwort für den eigentlichen Namen Gottes (Jahwe) werden“⁴⁰⁸.

Gemäß dem *Neuen Testament* hat Jesus vom himmlischen Vater oder Vater im Himmel gesprochen, steigt der Menschensohn vom Himmel herab, kommt aus ihm und wird nach seiner Auferstehung wieder in ihn aufgenommen.⁴⁰⁹ Vom Himmel her kommt auch der Heilige Geist der in „Kirche und Welt wirksam ist“⁴¹⁰. Bei Matthäus heißt das Reich Gottes *Himmelreich*: Wer in das Reich Gottes eingeht, geht in den Himmel ein.⁴¹¹ Im Himmel sein heißt: „in der Gemeinschaft mit Gott und Christus leben“⁴¹².

Unter Bezugnahme auf die alttestamentliche Vorstellung vom Festmahl für alle Völker wird der Himmel neutestamentlich vorwiegend mit Hilfe des Bildes vom *Mahl* geschildert, bei dem Christus selbst der Gastgeber ist und persönlich die Gäste bedient.⁴¹³

404 Kap. 1.2.3.2.

405 Alles wird gut, alle Dinge werden gut, die ganze Schöpfung wird gut.

406 Gen 1,1; / Gen 1,14.

407 Deut 26,15; / Ps 2,4; / Gen 49,25; / 2 Makk 3,34.

408 Finkenzeller 260.

409 Mt 5,48; 5,16; / Joh 3,13; / Joh 3,31; / Apg 1,11.

410 Finkenzeller 260 (Apg 2,2).

411 Z. B. Mt 13,24.

412 Finkenzeller 260.

413 Jes 25,6; / Mt 8,11; / Lk 12,37.

Dieses Mahl gleicht einem königlichen Hochzeitsmahl.⁴¹⁴ Die Offenbarung des Johannes verbindet dann die Vorstellung vom Mahl, konkret vom Hochzeitsmahl des Lammes, mit dem Bild von der heiligen Stadt, dem neuen Jerusalem⁴¹⁵, und greift verschiedene Paradiesesmotive aus dem Alten Testament auf: Es wird vom *Baum des Lebens* gegessen und ein Strom, das *Wasser des Lebens*, wird durch die Stadt fließen⁴¹⁶; der Drache, die alte Schlange, wird *überwältigt* sein, und es wird keinen *Tod*, keine *Trauer*, keine *Klage* und keine *Mühsal* mehr geben.⁴¹⁷ Der neue Himmel und die neue Erde⁴¹⁸ werden im Sinn eines Lebens in Fülle und im Sinn der völligen Abwesenheit von allem Übel und Leid *paradiesisch* sein. Im Himmel werden die Vollendeten in Gottes Bild verwandelt und ihm ähnlich sein⁴¹⁹, denn sie werden ihn von Angesicht zu Angesicht schauen, ihn sehen, wie er ist.⁴²⁰

Mit dem Bildwort „Himmel“ verbindet sich ein *oben*, das jedoch nicht räumlich im Sinne eines „weit droben“, sondern existenziell im Sinne einer höheren Daseinsweise von Mensch und Welt zu verstehen ist. „Himmel ist“, so kann man mit Josef Finkenzeller *dogmatisch* definieren, „die endgültige und unverlierbare Existenzweise des Heiles, das die Menschen von Gott nach dem Tod und einer notwendigen Läuterung als unverdientes Geschenk verliehen wird.“⁴²¹ Das *endgültige Heil* fordert christlich „nicht nur die Auferstehung der Toten, sondern auch eine heile Welt, als den Daseinsraum für den vollendeten Menschen“⁴²². Für den Einzelnen ist es daher erst ganz erfüllt, „wenn das Heil des Alls und aller vollzogen ist“⁴²³. „Himmel“ ist somit „ein Ausdruck für das vollendete Heil des ganzen Menschen, der Menschheit und der ihr zugeordneten Welt“⁴²⁴.

Nach offizieller katholischer Lehre von Papst Benedikt XII. aus dem Jahr 1336 können, wie bereits erwähnt wurde, die Seelen aller verstorbenen Heiligen das göttliche Wesen *unmittelbar* von Angesicht zu Angesicht *schauen* und entsprechend *genießen*.⁴²⁵ Das Konzil von Florenz hat dem im Jahr 1439 hinzugefügt, dass aufgrund der Verschiedenheit der Verdienste die Schau *unterschiedlich vollkommen* ist.⁴²⁶ Diesen Gedanken hat wiederum das Konzil von Trient im Dekret über die Rechtfertigung (1547) aufgenommen, indem es erklärt hat, dass Gerechtfertigte durch ihre guten Verdienste die Gnade und Herrlichkeit des ewigen Lebens *vermehrten* können.⁴²⁷

Während die *katholische* Kirche mit der Möglichkeit der Schau Gottes *sogleich nach dem Tod* den Zwischenzustand (zwischen Tod und Jüngstem Tag) aufgewertet hat, haben die *orthodoxen* Kirchen immer betont, wie *vorläufig* das Heil im Zwischenzustand ge-

414 Mt 22,1–14.

415 Offb 19,9; / 21,2.

416 Offb 2,7; / 22,1f.

417 Offb 20,2; / 21,4.

418 Offb 21,1.

419 2 Kor 3,18; / 1 Joh 3,2: vgl. Hebr 12,14.

420 1 Kor 13,12; Mt 5,8; Offb 22,4; / 1 Joh 3,2.

421 Finkenzeller 259.

422 Ebd. 260.

423 Ebd.

424 Ebd. 261.

425 DH 1000.

426 DH 1305.

427 DH 1582.

genüber seiner Fülle im endgültigen Zustand nach dem Jüngsten Tag ist. Uneinig waren sich die Theologen auch hinsichtlich der Frage, ob der Mensch im jenseitigen himmlischen Zustand wie ein sich stets erweiterndes Gefäß in seiner Liebesfähigkeit noch wächst oder ob der Mensch dann seine endgültige Liebesfähigkeit erreicht hat. Während Theologen des Ostens dazu neigten, auch im Himmel noch ein *ständiges Weiterreifen* anzunehmen⁴²⁸, tendierten Theologen des Westens dahin, ein *Ende* der Entwicklung des Einzelnen mit dem Tod anzunehmen. Für letzteres spricht eine emblematische Schöpfungstheologie, die hier immer wieder angeklungen ist.⁴²⁹ Sinnlich-materielle Sachverhalte können geistliche Sachverhalte symbolisieren. Wie die körperliche Entwicklung des Menschen ein Ziel und ein Ende hat, hat auch seine geistliche Entwicklung zu einem liebesfähigen Wesen ein Ziel und ein Ende, das mit dem Tod erreicht ist. Aber auch ohne die Möglichkeit, persönlich weiter zu wachsen und zu reifen, wird der Himmel nie langweilig oder eintönig werden. „Weil es in Gott“, wie Hans Urs von Balthasar sagt, „ewiges Leben und daher ewige Überraschung gibt, wird es sie auch für uns geben.“⁴³⁰ Als ewiges „Ereignis“ ist Gottes Fülle nichts Statisches, sondern etwas höchst Dynamisches, nichts Langweiliges, sondern intensivstes Leben. Im Himmel wird „die Freiheit der Seligen unendliche Räume und Zeiten in Gott“ finden, „seine Tiefe“ immer neu ausloten, an den Mitmenschen und Mitgeschöpfen unentwegt Neues entdecken.⁴³¹ Freilich handelt es sich dabei nicht um irdische Räumlichkeit oder Zeit, sondern um überirdische, himmlische.

In seinem mehr *existentiellen* als dogmatischen Zugang bestimmt Medard Kehl den Himmel als „das uns von Gott zugedachte Ziel der persönlichen und universalen Geschichte“⁴³². Der Ausdruck „Himmel“ steht für die Vollendung von allen und allem und hebt deren *beglückenden Charakter* hervor. Die Quelle und Mitte der himmlischen Seligkeit sieht Kehl in Gottes *versöhnender Liebe*, die bereits in Christus innergeschichtlich erschienen ist und in der Vollendung ungehindert wirksam und offenbar wird.

„Versöhnende Liebe: Weil wir von Gott umfassend angenommen sind und wir uns auch endlich völlig ungehindert und unverkrampft von ihm annehmen lassen können, darum wird uns das Geschenk der Versöhnung auf allen Ebenen unseres Menschseins zuteil: Versöhnung mit Gott und seinem oft so unverständlichen, uns in Zweifel und Dunkelheit stürzenden Wirken in der Geschichte; Versöhnung mit uns selbst, unserer eigenen Lebensgeschichte, den vielen Verletzungen und den versäumten Lebenschancen, so dass wir die Wahrheit des Bonhoeffer-Wortes voll begreifen können: ‚Es gibt erfülltes Leben trotz vieler unerfüllter Wünsche‘; Versöhnung auch mit den anderen Menschen, denen wir oder die uns das Leben oft schwer machten, so dass wir jetzt wirklich mit allen in der von Jesus ausgehenden Freundschaft des Leibes Christi verbunden sein können [...]. Versöhnung aber auch unter den Völkern, Rassen, Kulturen und Religionen, deren Fremdheit (nicht ihr Anders-Sein!) durch die unmittelbare, von allen erfahrbare Präsenz der Liebe Gottes endlich aufgehoben wird; Versöhnung schließlich

428 Kap. 3.3.5 These 5.

429 Z. B. Bd. 1, Kap. 1.3.3.2.

430 Balthasar: *Theodramatik IV*, 367.

431 Ebd. 374.

432 Kehl 166.

in und mit der ganzen Schöpfung, mit den anderen Geschöpfen, die von uns Menschen oft ausschließlich unter ihrem Nutz- oder Genusswert gesehen werden, von Gott aber zusammen mit uns zum Leben im großen ‚Schalom‘ des Himmels berufen sind.“⁴³³

Im Himmel feiern die Geschöpfe ein *Fest*. Denn wo sich die Liebe freut, da ist ein Fest, wie Ambrosius gesagt hat; „eben das nie endende Fest der versöhnten Schöpfung, das Fest, das uns der auferstandene Christus in seinem verklärten Leib bereitet“⁴³⁴. Auch wenn bei diesem himmlischen Fest die irdischen Freuden nicht einfach verlängert oder gesteigert werden, wird doch „jede Freude des Menschen an dieser Welt, an Gottes guter Schöpfung“ im Himmel Raum haben, wird doch „all das mit einbezogen, was uns auch jetzt schon in unserem irdischen Leben mit dankbarer Freude erfüllt“⁴³⁵. Das ewige Leben ist, um es noch einmal hervorzuheben, alles andere als ein langweiliges Leben; die ewige Ruhe hat nichts mit Grabesruhe zu tun. Vielmehr bedeutet Himmel die endgültige Erfüllung des Menschen, Leben in Fülle ohne Ende.

An diesem himmlischen Dasein lassen sich, wie schon aus vorangegangenen Kapiteln und soeben wieder aus dem längeren Zitat von Medard Kehl hervorgegangen ist, verschiedene Dimensionen unterscheiden.

Für Christen ist der Himmel zunächst *christologisch* bestimmt. Er ist, wie Ratzinger in seiner *Eschatologie* darlegt, kein geschichtsloser Ort, „in den“ man kommt.⁴³⁶ Vielmehr gibt es den Himmel, weil Gott immer schon in seinem Sohn Mensch werden wollte⁴³⁷, weil Jesus Christus als Gott Mensch ist und so „dem menschlichen Sein einen Ort im Sein Gottes selbst“ eingeräumt hat.⁴³⁸ „Der Mensch ist im Himmel dann und in dem Maß, in dem er bei Christus ist, womit er den Ort seines Seins als Mensch im Sein Gottes findet. So ist Himmel primär eine personale Wirklichkeit.“⁴³⁹ Himmel ist hinsichtlich seiner christologischen Dimension „Einswerden mit Christus“⁴⁴⁰.

Was die *pneumatologische* Dimension angeht, ist bereits im Zusammenhang mit der Dreieinigkeit Gottes darauf hingewiesen worden, dass die Vollendung des Menschen und der Welt das besondere Werk des Heiligen Geistes ist.⁴⁴¹ Der Mensch wird vollendet, indem ihn der Geist Gottes ganz durchdringt und ganz verwandelt. Als im Himmel Vollendeter wird er einen pneumatischen Auferstehungsleib besitzen und in einer pneumatischen, das heißt vom Heiligen Geist vollkommen durchdrungenen und verwandelten Welt leben.

Bezüglich der *individuellen* Dimension lässt sich sagen, dass im Himmel jedes menschliche Wesen und auf seine Weise überhaupt jedes Geschöpf ganz es selbst sein wird. Jeder Mensch wird heil sein, ganz sein, mit sich selbst völlig im Reinen und eins sein, glücklich und zufrieden sein. Das Leben mit Gott, das mit der Geburt beginnt,

433 Ebd. 166f.

434 Ebd. 167.

435 Ebd. 169; / 167.

436 Ratzinger: *Eschatologie*, 185.

437 Bd. 2, Kap. 2.1.

438 Ratzinger: *Eschatologie*, 185.

439 Ebd.

440 Ebd. 186.

441 Bd. 2, Kap. 3.3.3; 3.3.5; 3.3.8.

erlangt seine ganze Fülle und Vollendung im Himmel. Dabei erfüllt Gott nicht alle auf gleiche Weise, sondern jeden *auf seine Weise* ganz. „Deshalb ist der Himmel“, wie Ratzinger in seiner *Eschatologie* ausführt, „für jeden individuell – jeder sieht Gott auf seine Weise, jeder empfängt die Liebe des Ganzen in seiner unvertauschbaren Einzigkeit.“⁴⁴² Individuelle Unterschiede wird es auch deshalb geben, weil nicht alle Menschen in ihrem irdischen Dasein der Einladung oder dem Auftrag gleichermaßen nachgekommen sein werden, „das Gefäß des eigenen Lebens zu weiten, und dies wieder nicht, um sozusagen für sich selbst einen möglichst großen Vorrat an jenseitigem Reichtum sicherzustellen, sondern um mehr austeilen zu können, denn in der *Communio* des Leibes Christi kann Besitz nur im Geben, Reichtum der Erfüllung nur im Weiterschicken sein“⁴⁴³. Im Himmel erfreut sich jeder Mensch seiner einmaligen Identität.

Was die *kollektive* Dimension betrifft, ist der einzelne Mensch erst dann und nur dann ganz im Himmel, wenn es auch die gesamte Menschheit ist. „Wenn Himmel auf dem Insein in Christus gründet, dann schließt er das Mitsein all derer ein, die zusammen den einen Leib Christi bilden. Der Himmel kennt keine Isolierung.“⁴⁴⁴ Er ist die vollkommene Gemeinschaft aller Menschen untereinander, „die Erfüllung alles menschlichen Miteinander“⁴⁴⁵.

Zur *kosmischen* Dimension des Himmels gehört zunächst einmal, dass die „Erhöhung“ Christi, das heißt „das Hineintreten seines Menschseins in den trinitarischen Gott durch die Auferstehung, [...] ja nicht sein Weggehen aus der Welt, sondern eine neue Weise der Anwesenheit in ihr [bedeutet]“⁴⁴⁶. Als weltüberlegener ist der erhöhte Christus auf die Welt bezogen und in ihr auf verborgene Weise gegenwärtig. „Nach dem ‚Himmel‘ fragen, heißt daher [...] jene verborgene Gegenwart tiefer erkennen, die uns wahrhaft leben lässt und die wir uns doch immer wieder durch das Vordergründige verdecken und entziehen lassen.“⁴⁴⁷

Da der *auferstandene Christus* nicht nur der „Erstgeborene der Toten“, sondern der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ ist⁴⁴⁸, ist er in Person der „neue Himmel“ und die „neue Erde“ und erstreckt sich sein „Leib“ nicht nur über die ganze Menschheit, sondern über die ganze Welt. Aus schöpfungstheologischen und christologischen Gründen ist trotz seiner Sonderstellung nicht nur dem Menschen, sondern jedem Geschöpf ein eigener Wert und eine eigene Vollendung zuzusprechen. Biblisch betrachtet hat Gott durch sein schöpferisch-liebendes Wort alle Geschöpfe ins Dasein gerufen, sind alle Geschöpfe vor ihm gut, dienen alle seinem Lob.⁴⁴⁹ Darum wird die Schöpfung als ganze, und nicht nur der Mensch vollendet. Darum wird am Ende nicht nur die Menschheit, sondern die ganze Welt an der Auferstehung Christi teilhaben und seinen verherrlichten Leib darstellen.

442 Ratzinger: *Eschatologie*, 186.

443 Ebd. 187.

444 Ebd. 186.

445 Ebd.

446 Ebd. 187.

447 Ebd. 185.

448 Kol 1,18.15.

449 Gen 1,1–27; / Gen 1,25.31; / z. B. Ps 19; 29; 65; 104; 136.

„Dieses Geschenk der vollendenden Teilhabe aller Geschöpfe am auferstandenen Leib Christi wird uns bereits in der Eucharistie vorweg zuteil. Hier, in der Feier der großen Danksagung der Kirche, geschieht anfanghaft die Eingliederung und Umwandlung der ganzen Schöpfung in den Auferstehungsleib Christi. Sinnbildlich dargestellt wird dies in der Darbringung der Gaben Brot und Wein, die eben beides sind: ‚Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit‘. Deshalb sind die Gaben der Eucharistie heilig schon vor der eucharistischen Wandlung. Und ihre Verwandlung bedeutet nicht, dass sie aufhören zu sein, was sie sind: Brot und Wein, sondern dass sie der Neuen Schöpfung zugeführt werden.“⁴⁵⁰

Die neuere orthodoxe Theologie hebt gerade diesen Charakter der *Eucharistie* deutlich hervor. „In ihr beginnt – in sakramentaler Symbolik – die Verklärung und Verwandlung des ganzen Kosmos zum ‚neuen Himmel‘ und zur ‚neuen Erde‘; und zwar so, dass die Gaben der Schöpfung dabei ihren eigenen, ihnen vom Schöpfer gegebenen Wert und Sinn bewahren und ihn zugleich in die vollendete, von der entstellenden Macht der Sünde befreiten Liturgie der neuen Schöpfung mit einbringen.“⁴⁵¹ Nach Kehl relativiert diese biblisch-liturgische Sicht der Vollendung die neuzeitliche Anthropozentrik der westlichen Theologie und stellt sie in einen weiteren Horizont hinein. Sowohl die Menschen als auch die ganze Schöpfung sollen dem „Leib Christi“ einverleibt und in ihn umgewandelt werden. „An ihm können sie auf je ihre Weise teilhaben und dadurch zu der jedem Geschöpf eigenen, ihm vom Schöpfer ursprünglich zgedachten Vollendung gelangen. Die Einbindung auch der menschlichen Vollendung in ein größeres Ganzes, eben in den ‚Leib Christi‘, macht die Schöpfung nicht mehr zum zweitrangigen Teilhaber an der Vollendung des Menschen.“⁴⁵² Vielmehr verleiht sie ihr die Würde einer eigenen Teilhabe am „Auferstehungsleib Christi“. Auf mystische Weise hat bekanntlich Pierre Teilhard de Chardin diese Teilhabe geschaut, indem er die Welt als Hostie wahrgenommen und in ihr den kosmischen beziehungsweise universalen Christus erlebt hat.

„Das Heil des einzelnen“, so fasst Ratzinger zum Abschluss noch einmal zusammen, „ist erst ganz und voll, wenn das Heil des Alls und aller Erwählten vollzogen ist, die ja nicht einfach nebeneinander *im* Himmel, sondern miteinander als der eine Christus *der* Himmel sind.“⁴⁵³ Himmel wird auf Erden sein, wenn am Ende der Zeiten Gott, mit Paulus gesprochen, Christus alle lebensfeindlichen Mächte unterworfen hat und sich Christus selbst ihm unterwirft, „damit Gott alles in allem sei“⁴⁵⁴. Himmel und Erde sind miteinander versöhnt und eins, wenn Gott alles in allem ist.

450 Kehl 195.

451 Ebd.

452 Ebd. 196.

453 Ratzinger: *Eschatologie*, 188.

454 1 Kor 15,28.

Literatur

Josef Finkenzeller: Art. *Himmel*, in: Lexikon der katholischen Dogmatik (Hg. Wolfgang Beinert), 1987, 259–261.

3.3.9 Der himmlische Lohn

Jesus scheint davon ausgegangen zu sein, dass der Mensch durch sein Leben beeinflussen kann, ob er im Himmelreich *groß* oder *klein* sein wird. So sagt er in der Bergpredigt:

„Wer auch nur eines von den kleinsten Geboten aufhebt und die Menschen entsprechend lehrt, der wird im Himmelreich der Kleinste sein. Wer sie aber hält und halten lehrt, der wird groß sein im Himmelreich.“⁴⁵⁵

Auch verspricht er beispielsweise:

„Wer sich so klein macht wie dieses Kind, der ist im Himmelreich der Größte.“⁴⁵⁶

Deshalb ermutigt er immer wieder, nicht *Schätze* hier auf der Erde, sondern im Himmel zu sammeln. Den reichen Jüngling fordert er auf: „Geh, verkaufe, was du hast, gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben.“⁴⁵⁷ Auch mit dem Beispiel vom reichen Mann, der für seine gute Ernte eine größere Scheune bauen will, um sich sorglos des Lebens zu erfreuen, den aber Gott noch in derselben Nacht zu sich ruft, warnt er:

„So geht es einem, der nur für sich selbst Schätze sammelt, aber bei Gott nicht reich ist.“⁴⁵⁸

Seine Mahnung an alle lautet:

„Sammelt euch nicht Schätze hier auf der Erde, wo Motte und Wurm sie zerstören und wo Diebe einbrechen und sie stehlen, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo weder Motte noch Wurm sie zerstören und keine Diebe einbrechen und sie stehlen! Denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz.“⁴⁵⁹

Der *Lohn* im Himmel kann ausbleiben, etwa wenn jemand seine Gerechtigkeit zur Schau stellt, er kann aber auch groß sein.⁴⁶⁰ Groß ist er bei denen, die auch ihre Feinde lie-

455 Mt 5,19; vgl. 11,11.

456 Mt 18,4.

457 Mk 10,21.

458 Lk 12,21.

459 Mt 6,19–21.

460 Mt 6,1; / Mt 5,11f; vgl. 6,41f.

ben und die selbstlos lieben. So erwartet Jesus von seinen Jüngern, im Gegensatz zu den Sündern:

„Doch ihr sollt eure Feinde lieben und Gutes tun und leihen, wo ihr nichts zurückerhoffen könnt. Dann wird euer Lohn groß sein.“⁴⁶¹

Entscheidend für die Größe des Lohns ist das *Maß* der *Liebe*, mit dem jemand misst:

„Gebt, dann wird auch euch gegeben werden! Ein gutes, volles, gehäuftes Maß wird man euch in den Schoß legen; denn nach dem Maß, mit dem ihr messt, wird euch zugemessen werden.“⁴⁶²

Auch in der neutestamentlichen Briefliteratur hängt das Maß, in dem jemand in das ewige Reich Christi eintritt beziehungsweise der himmlische Lohn des Einzelnen von seiner *Mühe* und von seinem *Werk* ab.⁴⁶³ Nach der Offenbarung des Johannes wird der Herr „jedem geben, was seinem Werk entspricht“⁴⁶⁴.

Aber ist dieses Lohndenken und dieses Denken in Maß und Größe überhaupt christlich? Ist es nicht doch von einem verkappten Leistungs- und Konkurrenzdenken getragen? Zeugt es nicht doch insgeheim von einem Egoismus? Ist es nicht theologisch widersinnig, insofern der Lohn im Himmel Gott selbst sein wird, über den hinaus es nichts Größeres geben kann?

Zu überwältigend ist das biblische Zeugnis, als dass man es einfach als mythologisch, rein metaphorisch oder veraltet abtun könnte. Auch wäre das irdische Leben nicht mehr als ein *reines Spiel*, wenn von ihm nichts Bleibendes, nichts für die Ewigkeit selbst abhängige. Ihm wäre dann tatsächlich der *letzte Ernst* genommen. Für viele ist es auch einfach viel zu leidvoll und viel zu elend, als dass es sich bei ihm letztlich um ein bloßes Spiel handeln könnte.

Nimmt man die biblischen Aussagen ernst, so steckt im Leben ein spielerischer Ernst, so ist das Leben ein ernsthaftes Spiel, bei dem viel auf dem Spiel steht, weil bei ihm viel gewonnen werden kann. Als Kinder Gottes spielen wir Menschen beim göttlichen Spiel, mit Hans Urs von Balthasar theatralisch gesprochen, beim göttlichen Drama der Welt- und Menschheitsgeschichte mit. Auch wenn das Drama für alle gut ausgeht, auch wenn von vornherein der gute Ausgang des Stücks feststeht, ist es keineswegs gleichgültig und keineswegs von vornherein festgelegt, wie der Einzelne dabei (mit)spielt. Jeder hat einen echten Spielraum in seinem Leben, weshalb sich jeder mit all seinen Fähigkeiten bemühen sollte, seine Rolle im großen Spiel so gut wie möglich zu spielen.

Mit der *Belohnung* am Ende des Spiels oder, wie die Bibel sagt, mit den *Schätzen* im Himmel oder, wie die Tradition sagt, mit den *Verdiensten* kann nicht etwas Äußerliches gemeint sein, wie etwa ein weiteres Dessert beim himmlischen Mahl. Es kann dabei nur

461 Lk 6,35.

462 Lk 6,37f.

463 2 Petr 1,10f; / 2 Joh 8; / 1 Kor 3,7f; / 1 Kor 3,13f.

464 Offb 22,12; vgl. 11,18.

um den *Menschen selbst* gehen. Jesus fordert uns Menschen auf, uns mit allen Kräften darum zu bemühen, in das bereits gegenwärtige Reich Gottes zu gelangen, und das heißt schlussendlich, in der Liebe zu *wachsen*.

So unterschiedlich unsere Ausgangsbedingungen in dieser Welt auch sind, so hat doch jeder und jede von uns innerhalb des vorgegebenen Rahmens die Möglichkeit, dem eigenen Leben eine *Richtung* zu geben und über sich selbst hinauszuwachsen. Wir bestimmen in unserem Leben, ob wir uns von der Liebe wegbewegen oder auf sie zubewegen. In Gleichnissen hat Jesus uns davor gewarnt, im Leben eine falsche Richtung einzuschlagen, in Gleichnissen hat er uns ermutigt, in der Liebe zu wachsen. Wie wenig weit oder wie weit es einem Menschen gelingt, in Liebe zu empfangen und zu geben, sich selbst zu geben und hinzugeben, lässt sich von außen schwer beurteilen. Gott allein kann die Herzen beurteilen. Jedenfalls hat Jesus über das Opfer der Witwe gejubelt, die in den Augen der Welt nichts, vor Gott aber mehr gegeben hat als alle anderen.⁴⁶⁵

Das *Selbst* des einzelnen Menschen steht nicht von vornherein fest. Es wird durch den freien Vollzug des Lebens mitbestimmt.⁴⁶⁶ Befindet sich ein Mensch auf dem schlechten Weg, insofern er immer schlechter handelt und vom Schlechten zu immer Schlechterem absteigt, so wird er selbst schlechter und sein Selbst schrumpft. Befindet sich ein Mensch auf dem guten Weg, insofern er immer mehr Gutes tut und vom Guten zum Besseren voranschreitet, wird er selbst besser und sein wahres, liebendes Selbst wächst. Indem ein Mensch in der Liebe wächst, wächst er über sich selbst hinaus, erweitert und vertieft er sein Selbst, transzendiert er sein Selbst. Am Ende eines jeden Lebens zählt, wie Johannes vom Kreuz sagt, nur die Liebe. An ihr bemisst sich, wer jemand wirklich geworden ist. Um dieses Wachstum des Selbst durch das Wachstum in der Liebe zu illustrieren, sei zum Schluss auf ein, wenn auch extremes, Beispiel hingewiesen. Indem Pater Maximilian Kolbe sein Leben für den Familienvater hingegeben hat und für ihn in den „Hungerbunker“ gegangen ist, ist er in der Liebe über sich selbst hinausgewachsen, so dass sein Selbst, das heißt er selbst beim Gericht Gottes ein anderer war, als er es ohne diese Tat gewesen wäre. Durch das Ganze seines Lebens bestimmt jeder Mensch endgültig selbst, *wer* er vor Gott, für die anderen und für sich selbst in Ewigkeit ist, *inwieweit* er selber für die Liebe offen und durchlässig ist. Thomas von Aquin hat diesbezüglich vom unterschiedlichen Glorienlicht und der unterschiedlichen Seligkeit des Menschen gesprochen. Da es bei der Liebe nicht um eine quantitative Leistung geht, bei der sich jemand mit anderen messen und besser als sie sein will, geht es einzig und allein darum, durch eigenen Einsatz und Selbsthingabe im Vertrauen auf die Hilfe und Gnade Gottes im Sinn der Liebe ein qualitativ besserer Mensch zu werden, Gott darum zu bitten, ein liebesfähigerer Mensch zu werden, als man ist. Der *himmlische Lohn* kann von daher in nichts anderem als einer *größeren Liebesfähigkeit* bestehen.

465 Mk 12,41–44.

466 Bd. 2, Kap. 1.1.3.2 u. 1.1.3.3.

3.4 Vollendung in den Weltreligionen

Im religionswissenschaftlichen Teil werden die Vorstellungen von der Vollendung im Islam (Kap. 3.4.1), im Daoismus (Kap. 3.4.2), im Hinduismus (Kap. 3.4.3) und im Buddhismus (Kap. 3.4.4) untersucht. Zusammenfassend wird dann am Ende noch einmal auf Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen fernöstlichen und semitischen Vorstellungen hingewiesen (Kap. 3.4.5).

3.4.1 Gericht, Hölle und Paradies im Islam

Der Glaube an den Jüngsten Tag, an ein endgültiges Gericht und an das Leben nach dem Tod gehört neben der Lehre vom alleinigen und allmächtigen Schöpfergott zum Kern der Verkündigung des Propheten Muhammad. Nach islamischer Auffassung trennt sich im Tod die Seele vom Leib, wird von Todesengeln in Empfang genommen und in den Himmel vor Gott gebracht.⁴⁶⁷ Dort kommt es zu einer Art *Zwischengericht*.⁴⁶⁸ „Diejenigen, die in ihrem Erdenleben gläubig und gerecht waren, erfahren, dass sie Gegenstand der Gnade Gottes sind, dass ihnen ihre Sünden vergeben worden sind und dass sie dereinst ins Paradies Einlass finden werden. Die Ungläubigen und Ungerechten werden am Tor des Himmels zurückgewiesen.“⁴⁶⁹

Nach diesem ersten *Zwischengericht* kehren alle Seelen zu ihrem Leib zurück und erfahren am Grab die Fortsetzung des *Zwischengerichts*.

„Die Tradition nennt zwei Engel, die für das Verhör der Verdammten, und zwei andere, die für die Gläubigen zuständig sind. Dem Toten werden Fragen vorgelegt, seine Antworten entsprechen seinem Leben und besiegeln zunächst einmal sein ewiges Los am Jüngsten Tag. Die Fragen lauten: Wer ist dein Gott – Wer ist dein Prophet? – Welches ist deine Religion? – Welches ist deine Gebetsrichtung? Die Geretteten wissen zu antworten, der Reihe nach: Gott, – Muhammad, – der Islam, – Mekka. Sie erhalten daraufhin die Bestätigung der Verheißung des Paradieses (vgl. 41,30; 16,32). Die Verdammten wissen keine Antwort oder antworten falsch und erhalten Schläge ‚ins Gesicht und auf das Hinterteil‘ (47,27; 8,50) und die Zusicherung der ewigen Pein in der Hölle.“⁴⁷⁰

Auf das *Zwischengericht* folgt die lange Wartezeit bis zum *Endgericht*. Die Seelen befinden sich in einem schlafähnlichen Zustand. Wenn schließlich der Jüngste Tag anbricht, erscheint es ihnen, als hätten sie nur kurz im Grab verweilt.⁴⁷¹

Die Endzeit selbst bricht nach islamischer Vorstellung wie eine *Katastrophe* auf die Welt herein.⁴⁷² Der Koran malt die Vorgänge, die das Endgericht einleiten, in schrecken-erregenden *apokalyptischen Bildern* aus: die kosmische Ordnung gerät ins Wanken, Himmel und Erde vergehen vor Angst, der Himmel bebt und spaltet sich, die Sterne erlöschen

467 Vgl. Koran 32,11; 16,28.32f; 4,97.

468 Vgl. Koran 62,8.

469 Khoury 59.

470 Khoury 59.

471 Vgl. Koran 10,45; 79,46; 20,103f.

472 Vgl. Koran 79,34.

und stürzen, die Sonne wird zusammengefaltet, der Mond spaltet sich, auch die Erde bebt und die Menschen vergehen vor Angst.

Nach den kosmischen Erscheinungen der endzeitlichen Katastrophe erfolgt gemäß dem Koran die *allgemeine Auferstehung der Toten*.⁴⁷³ Muslime sind diejenigen, die an Gott und an den *Jüngsten Tag* glauben.⁴⁷⁴ Gott, der in seiner Allmacht die gesamte Welt erschaffen hat und der jedes Jahr die Natur aus ihrem Wintertod zu neuem Leben wiedererweckt, kann am Ende der Weltgeschichte mit Leichtigkeit Tote auferwecken.⁴⁷⁵ Am Jüngsten Tag findet dann auch das Jüngste Gericht statt. Auch wenn der Koran über den Zeitpunkt des Gerichts keine nähere Auskunft gibt, kommt die Stunde bestimmt. An ihr ist „kein Zweifel“ möglich.⁴⁷⁶

„Zur festgesetzten Zeit erscheint der Richter der Welt, sein Thron wird von acht Engeln getragen (69,17). Der Richter ist Gott. Er allein wird zu Gericht sitzen, um alle Menschen zur Rechenschaft zu ziehen und ihnen nach ihrem Leben zu vergelten: ‚Jedem wird voll heimgezahlt, was er begangen hat. Und ihnen wird kein Unrecht getan‘ (2,281).“⁴⁷⁷

Am „Tag der Rechenschaft“ steht jeder Mensch allein vor Gott da und ist für sein Tun und Lassen *persönlich verantwortlich*.⁴⁷⁸ Laut Tradition räumt Gott jedoch „Muhammad das Recht ein, für die Muslime Fürsprache einzulegen, um ihnen so den Weg ins Paradies zu erleichtern“⁴⁷⁹. Darüber hinaus kann er, sofern er will, auch anderen Menschen diese Möglichkeit geben.⁴⁸⁰

Um festzustellen, was ein Mensch auf Erden Gutes und Böses getan hat, gibt es laut Koran und Tradition verschiedene Mittel. Da sind zum einen die *Bücher*, in denen die Taten eines jeden Menschen verzeichnet sind.⁴⁸¹ „Wer aus dem Glauben an Gott heraus gehandelt hat, hat das Verzeichnis seiner Taten in der rechten Hand“⁴⁸², wer hingegen gottlos gelebt hat, in seiner Linken (69,25), während es den Ungläubigen von hinten her gereicht wird (84,10).⁴⁸³ Zum anderen sorgt eine *himmlische Waage* für Recht und Gerechtigkeit.⁴⁸⁴ Schließlich ergeht an die Engel der Befehl Gottes, die Menschen zum *Weg der Hölle* zu führen.⁴⁸⁵

„Laut Überlieferung kann man sich diesen Weg (Sirat) als eine enge Brücke, als einen äußerst schmalen Steg über dem Höllenbrand vorstellen, dünner gar als ein Haar und schärfer als ein Schwert. Diese Brücke führt vom Ort des Gerichts über die Hölle zum

473 Vgl. *Koran* 4,87; 23,15–16; 2,113; 3,9,25.

474 Vgl. *Koran* 2,8.126.232; 3,114 u. a.

475 Vgl. *Koran* 17,98f; 36,79–83; 30,27; 41,39.

476 *Koran* 40,9.

477 Khoury 61.

478 *Koran* 38,53; / vgl. 74,2.

479 Hagemann 336.

480 *Koran* 20,109; 19,87; 43,86; 10,3; 34,23.

481 Vgl. *Koran* 23,62; 54,52; 83,7–21; u. a.

482 Vgl. *Koran* 84,7; 69,19; 17,71.

483 Hagemann 336.

484 *Koran* 42, 17; 21,47; 55,7; 101,6–9.

485 *Koran* 32,23.

Tor des Paradieses. Beim Versuch, sie zu überqueren, stürzen die Ungläubigen in die Hölle, während sich die Gläubigen in Windeseile hinüberretten und das Paradies erreichen.⁴⁸⁶

Was bei jedem Menschen auf diese Weise ans Licht kommt, besiegelt Gott durch sein endgültiges und unabänderliches Urteil.⁴⁸⁷ „Die für die ewige Seligkeit Bestimmten werden zur Rechten Gottes geführt⁴⁸⁸, die in die Hölle Verdammten zu seiner Linken (56,41).“⁴⁸⁹ Es folgt für jeden Menschen die *Vergeltung*, wie er sie aufgrund seiner Taten verdient.

Ausschlaggebend für das *Höllenschicksal* ist gemäß dem Koran der *Unglaube* der Menschen⁴⁹⁰ sowie das *Böse*, das sie getan haben: „Und wer Böses im Gewicht eines Stäubchens getan [hat], wird es sehen.“⁴⁹¹ Nicht nur im Koran, sondern auch in der Tradition wird in zahlreichen bildhaften Ausmalungen eindringlich und ausführlich beschrieben, „welche Qualen die zur Hölle verdammten Menschen zu erleiden und auszuhalten haben“⁴⁹². So ist die Rede vom lodernden Feuer, dessen „Brennstoff“ die Verdammten sind, dessen Hitze nichts verschont und nie nachlässt, von Speisen und Getränken, die „wie geschmolzenes Erz“, wie heißes Wasser sind, von Kleidungsstücken, die siedend heiß sind und aus flüssigem Kupfer und aus Teer bestehen, von Marterwerkzeugen, wie Fesseln, Ketten und Eisenstücken, sowie von eisiger Kälte „als Peinigungsmittel“. ⁴⁹³ Immer wieder betont der Koran, dass die Höllenqualen kein Ende nehmen werden: „Siehe, Allah hat die Ungläubigen verflucht und hat für sie die Flamme [Hölle] bereitet. Ewig und immerdar werden sie in ihr verweilen und werden weder Schützer noch Helfer finden.“⁴⁹⁴ Allerdings müssen nicht alle, die sich in der Hölle befinden, für immer dort bleiben. „Ander als die Ungläubigen unter ihnen, deren Höllenschicksal unabänderlich ist, haben die Sünder unter den Gläubigen (d. h. den Muslimen) nach Verbüßung ihrer gerechten Strafe die Chance, in das Paradies einzugehen.“⁴⁹⁵ Mit anderen Worten: Jeder *Muslim* wird einmal von der Höllenqual befreit werden.

Während der Koran „den Glauben in Verbindung mit guten Werken“ als Grund für den Eingang in das Paradies anführt⁴⁹⁶, „entscheidet laut Tradition allein der Glaube über die Seligkeit“⁴⁹⁷. Der *Glaube* ist also entscheidend für das Jenseits. Er stellt das Fundament und die Mitte des Islams dar.

486 Hagemann 336.

487 Vgl. *Koran* 50,29.

488 Vgl. *Koran* 74,39; 90,18; 5,8.27.38.90f.

489 Hagemann 336f.

490 Vgl. *Koran* 20,127; 52,11–14; 40,69f.

491 *Koran* 99,8; vgl. 104,1–9.

492 Hagemann 284.

493 Ebd.

494 *Koran* 33,64f; vgl. 43,74 etc.

495 Hagemann 284.

496 *Koran* 31,8f; 84,5; 20,75f u. a. m.

497 Hagemann 484.

Gemäß Koran und Tradition ist das *Paradies* ein *Garten*, der alles bietet, „was die Seelen ersehnen und die Augen ergötzt“⁴⁹⁸. In ihm genießen die Gläubigen ewige unsagbare Wonnen⁴⁹⁹, die der Koran in Bildern irdischen Glücks beschreibt. Es erwartet sie ein „wunderbarer Garten mit Flüssen von Wasser, Milch, Wein und Honig (14,23; 47,15), Überfluss an Früchten und leibliches Wohl (36,55–57), Geschlechtsverkehr mit den Paradiesjungfrauen⁵⁰⁰, Friede und Glück (15,45–50)“⁵⁰¹. Nach muslimischer Auffassung ist die Seligkeit im Paradies in Wirklichkeit freilich wesentlich feiner als die irdischen Wonnen und übersteigt das menschliche Vorstellungsvermögen. „Im Paradies werden die Gläubigen das Wohlgefallen Gottes erfahren (9,72), seinen Friedensgruß vernehmen (36,58), vor allem aber zu Gott hinschauen: ‚Manche Gesichter werden an jenem Tage leuchtend sein und zu ihrem Herrn schauen‘ (75,22–23).“⁵⁰² Die *Schau Gottes* bildet die *höchste* Seligkeit des Himmels.⁵⁰³ Sie ist das Allerbeste und das Übermaß an Lohn, das Gläubige im Paradies erreichen können.⁵⁰⁴ Allerdings währt sie *nicht immer* und wird *nicht allen*, sondern nur Auserwählten zuteil.

Literatur

Adel Theodor Khoury: *Islam kurzgefasst*, 1998.

Ludwig Hagemann: Art. *Jüngstes Gericht*, in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/Peter Heine: *Islam-Lexikon. A-Z. Geschichten–Ideen–Gestalten* [= Islam-Lexikon], 2006, 335–337.

Ludwig Hagemann: Art. *Hölle* in Islam-Lexikon, 284.

Ludwig Hagemann: Art. *Paradies* in Islam-Lexikon, 484–485.

3.4.2 Die Rückkehr zum Ursprung im Daoismus

Nach daoistischer Auffassung besteht die Vollendung des Menschen in der *Rückkehr zum Dao*, seinem Ursprung. Die Einheit mit dem Dao zu verwirklichen, ist deshalb das Ziel aller Daoisten. Dazu genügt es nicht, verstandesmäßig um das Dao zu wissen. Vielmehr muss der Daoist, um mit dem Dao eins zu werden, in sich selbst die Einheit, Einfachheit und Leerheit des Dao verwirklichen. Er muss zu einer intuitiven Erkenntnis des Dao gelangen, das der Mitbegründer des philosophischen Daoismus Chuang-tzu oder Zhuang-zi (ca. 365–290 v. Chr.) in seinem *Wahren Buch vom südlichen Blütenland*⁵⁰⁵ folgendermaßen beschrieben hat:

498 Koran 43,71; vgl. 39,34.

499 Vgl. Koran 11,108.

500 Koran 52,20; 56,22.35–37 usw.

501 Khoury 63.

502 Ebd.

503 Vgl. Koran 9,72.

504 Vgl. Koran 10,26.

505 In Buch 22, Kapitel 5.

„Vom Dao kann man durch keine Gedanken und kein Nachsinnen etwas wissen. Man nähert sich ihm, indem man im Nichts ruht, indem man nichts nachgeht und nichts verfolgt [...] Der Weise lehrt eine Doktrin, die nicht in Worten Ausdruck findet.“⁵⁰⁶

Das Dao wird durch das *Verweilen in Stille* verwirklicht. Die Stille ist der Königsweg zu ihm. Zu dieser Stille findet man wiederum durch die Methode des Verlierens und Loslassens. Das *Daodejing* ermutigt zum Eintauchen in die Stille mit den Worten:

„Gib dich hin der äußersten Leere;
Versenke dich inbrünstig in [die] Stille.
Alle Dinge sind zusammen in Aktion,
Doch ich schaue ihre Nichtaktion.
Denn die Dinge sind stets in Bewegung, ruhelos,
Und doch kehrt ein jedes zurück in seinen Ursprung.
Zum Ursprung zurückkehren, das ist Stille.“⁵⁰⁷

Nach daoistischem Verständnis ist der erleuchtete oder erlöste Mensch zugleich der vollendete Mensch. Denn er hat durch Stille die Einheit mit dem Dao verwirklicht und ist somit bereits zum Dao zurückgekehrt, auch wenn diese Rückkehr erst ganz im Tod stattfindet.

Literatur

Art. *Tao*, in: Ingrid Fischer-Schreiber/Franz-Karl Ehrhard/Kurt Friedrichs: *Lexikon der östlichen Weisheitslehren: Buddhismus – Hinduismus – Taoismus – Zen* [= LöW], 1986.

3.4.3 Die endgültige Befreiung im Hinduismus

In den Hindu-Religionen gibt es verschiedene Vorstellungen vom Leben nach dem Tod, die sich nicht leicht miteinander vereinbaren lassen und weitgehend nebeneinander existieren.⁵⁰⁸ Nach der älteren vedischen Vorstellung leben die *Ahnen* in einer Väterwelt, einem Totenreich, das man sich als Lichtwelt vorstellte. Dieses Reich wurde verschieden lokalisiert, „häufig im Süden, oft im Himmel oder in der Sonne, teilweise unter der Erde“⁵⁰⁹. Durch das Totenritual und den Ahnenkult unterstützen die Hinterbliebenen die Verstorbenen mittels Opfergaben und geben ihnen gewissermaßen das Totengeleit. Der Tote selbst wird als Opfer angesehen, dessen Leben sich durch den Akt der Verbrennung beim Totenritual erneuert. „Der älteste Sohn muss die Ahnenopfer für den Toten vollziehen, um diesem den Eintritt in das Totenreich und die Gemeinschaft der

⁵⁰⁶ LöW 379.

⁵⁰⁷ Ebd.

⁵⁰⁸ Vgl. Herzgsell 365–368.

⁵⁰⁹ HR 634.

Ahnen zu ermöglichen.⁵¹⁰ Wer ohne männliche Nachkommen stirbt, dem droht bis zum Ende der Weltperiode das Schicksal eines ruhelosen Totengeistes. Das Totenritual verband sich später mit der Vorstellung von der Reinkarnation. Demnach genießt der Tote die ihm dargebrachten Opferspeisen nur bis zur nächsten Wiedergeburt. In den hinduistischen *Volksreligionen* spielt allerdings die Vorstellung von der Reinkarnation und damit zusammenhängend vom Karma oft nur eine untergeordnete oder gar keine Rolle.

Gemäß der *brahmanischen* Vorstellung ist hingegen das Leben essenziell ein *Kreislauf von Wiedergeburten (Samsara)*, der durch menschliches Tun (*Karma*) geprägt ist.⁵¹¹ Mit *Karma*, das wörtlich „Tat“ oder „Handlung“ bedeutet, ist nicht nur die einzelne Tat oder die Gesamtheit der Taten in ihrem Vollzug, sondern eine Art Tatsubstanz, die dem Täter anhaftet, gemeint. Es wirkt sich als Lohn oder Strafe für *dharma*-gemäßes beziehungsweise *dharma*-widriges Verhalten aus, und dies hauptsächlich in späteren Leben. „Der *dharma* (Norm, Ordnung, Tugend, Gesetz) normiert das Verhalten der Menschen und ist universal gültig, konkretisiert sich aber unterschiedlich nach Herkunft, Alter, Geschlecht, Beruf.“⁵¹² Das *dharma*-gemäße Verhalten bringt gutes Karma hervor, das dann eine gute Wiedergeburt bewirkt. Das *dharma*-widrige Verhalten bringt entsprechend schlechtes Karma hervor und führt zu einer schlechten Wiedergeburt. „Das *karma* ist also die treibende Energie, der Brennstoff der Wiedergeburten. Es handelt sich um eine kosmologische Größe, die den Weltprozess in Gang hält und als anfangsloses kosmisches ‚Verhängnis‘ betrachtet wird, das mit der Angst vor der Endlosigkeit notwendiger Daseinsabläufe verknüpft ist.“⁵¹³ Es haftet an einem feinstofflichen Körper (*jivatman*), der den Tod überdauert und für die Kontinuität zwischen den verschiedenen Verkörperungen des *Atman* (Selbst) im Kreislauf der Wiedergeburten sorgt. Der *Atman*, das ewige, geistige Grundprinzip des Menschen, ist vor allem durch Nichtwissen (*Avidya*) über seine wahre Natur in die empirische, samsarische Welt verstrickt. Solange er keine *Befreiung (Moksha oder Mukti)* aus dem Kreislauf der Wiedergeburten erlangt hat, wird er sich je nach Art des vorhandenen Karmas in allen möglichen *Lebensformen* und *Existenzbereichen* wiederverkörpern. „Während die guten Menschen ein paradiesisches Leben erwartet, büßen die Bösen in einer der unzähligen Höllen ihre Untaten ab.“⁵¹⁴ Der Aufenthalt in der Himmels- oder Höllenwelt kann bis zum Ende der jeweiligen Weltperiode währen. Dann werden die Guten, die die endgültige Befreiung erlangen, als Menschen wiedergeboren, während die Bösen viele verschiedene niedere Daseinsformen wie Pflanzen, Insekten oder verachtete Kasten durchlaufen müssen. Nur die *menschliche* Existenzform besitzt die Möglichkeit, Karma zu produzieren. In allen anderen Existenzformen wird das Karma nur abgetragen beziehungsweise abgelitten oder ausgekostet.

Jeder Mensch muss selbst initiativ werden, um die *Fesseln*, die ihn an den Kreislauf der Wiedergeburten binden, zu sprengen. Diese Fesseln sind insbesondere die Unwissenheit und die Begierde. *Endgültige* Befreiung ist vor allem auf einem der folgenden vier

510 Ebd.

511 Bd. 1, Kap. 1.4.3.

512 HR 635.

513 Ebd.

514 Ebd.

Erlösungswege möglich: durch begierdeloses Handeln (Weg des Handelns), durch asketische Übungen (Weg der Askese), durch spirituelle Erfahrung (Weg der Erkenntnis) oder durch die Hingabe an Gott (Weg der Gottesliebe).⁵¹⁵ Während der Weg der Erkenntnis zur Realisierung der wahren Natur des Atman und damit zum Ende der Bindung an die empirisch-samsarische Welt führt, ist es beim Weg der Gottesliebe die Hingabe (*Bhakti*) an einen persönlichen Gott, die vom Karma endgültig befreit.

Nach einer weit verbreiteten Vorstellung kann auch der *Tod in Benares* zur Befreiung führen. Viele Hindus haben daher den Wunsch, in Benares zu sterben. „In Benares zu sterben bedeutet unmittelbar befreit zu werden.“⁵¹⁶ Dabei stellen sich viele Hindus die Befreiung nicht als Ende des Kreislaufs der Wiedergeburten vor, sondern als ewige Existenz im Paradies des Gottes Shiva oder einfach als eine gute Wiedergeburt.

Das Ziel der endgültigen Befreiung und damit die *Vollendung des Einzelnen* wird in den Hindu-Religionen *unterschiedlich* beschrieben. Es kann in der völligen Einheit (Identität) zwischen Atman und Brahman, dem absoluten Sein, bestehen. Es kann in einem Eingehen in die personale Gottheit und einem völligen Aufgehen in ihr, aber auch in einer Weiterexistenz des Atman in der ewigen, zeitlosen Gegenwart Gottes bestehen, in einer Teilhabe an der Dynamik innergöttlicher Kräfte oder eben auch in einem Fortleben im Paradies einer Gottheit.

Die *Welt* als solche erlangt nach hinduistischer Vorstellung keine Vollendung. Wie sie keinen absoluten Anfang hat, so hat sie auch kein absolutes Ende. Die Weltzeit verläuft in *ewig* aufeinander folgenden *Zyklen*, die durch Zerstörung und Erneuerung gekennzeichnet sind. Ein Zyklus besteht aus einer Abfolge von vier (Welt-)Zeitaltern (*Yugas*), deren Lebensdauer und Lebensqualität stetig abnimmt. Hinduistischer Zeitvorstellung nach umfasst eine Weltperiode 1000 derartiger Zyklen, dauert mehr als vier Milliarden Jahre und macht einen einzigen „Tag“ im Leben des Gottes Brahma aus. Da sich die Weltperioden endlos wiederholen, kommt es nie zu einer Vollendung der Welt.

Literatur

Johann Figl (Hg.): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen* [= HR], 2003.

Birgit Heller: *Jenseitsvorstellungen in Hindu-Religionen* in HR 634–637.

Johannes Herzgell SJ: *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog*, 2011.

3.4.4 Das Verlöschen im Buddhismus

Buddhistischer Eschatologie zufolge dreht sich das Rad des Lebens für die meisten Menschen auch nach dem Tod weiter.⁵¹⁷ Solange nämlich noch Reste von Lebensdurst und

⁵¹⁵ Bd. 2, Kap. 2.4.3.

⁵¹⁶ HR 637.

⁵¹⁷ Vgl. Herzgell 368–371.

von Unwissenheit bezüglich des Wesens der Wirklichkeit in einem Menschen vorhanden sind, ist für ihn das Weiterleben im leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten unvermeidlich. Entsprechend den Handlungen der vorangegangenen Existenzen (*Karma*) und dem Bewusstseinszustand eines Menschen erfolgt die Wiedergeburt in einem der *sechs* klassischen buddhistischen *Existenzbereiche*: in der Menschenwelt, der Tierwelt, der Welt der Hungergespenster, der Höllenwelt, der Welt der Halbgötter beziehungsweise Titanen oder der Götterwelt. Diese Welten werden im Buddhismus als konkrete Orte der Reinkarnation, aber auch als verschiedene Bewusstseinszustände von Menschen gedeutet.

Da der Buddhismus in bewusster Absetzung vom Hinduismus die Existenz eines Atman, eines unvergänglichen geistigen Prinzips im Menschen zurückweist⁵¹⁸, kommt es in ihm zum Phänomen einer *Seelenwanderung* ohne *Seele*. Nach buddhistischer Auffassung zerfallen im Augenblick des Todes die vergänglichen Daseinsfaktoren, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist. „Während der Körper in den Verwesungsprozess eintritt, sucht der mentale Daseinsstrom nach einer neuen Verkörperung gemäß den karmischen Gegebenheiten. Es setzt ein umfassender Wandlungsprozess ein, der zur Neuformation der geistigen Bestandteile führt.“⁵¹⁹ Das wiedergeborene Individuum ist allerdings nicht einfach mit dem verstorbenen Individuum identisch, da keine unsterbliche Seele die Identität garantiert, sondern gewissermaßen nur der „mentale Status“ des vergangenen Lebens fortgesetzt wird. Identität und Kontinuität werden nicht durch eine Substanz, sondern durch *Sukzession* hergestellt. Was die Zeitspanne zwischen Tod und Wiedergeburt und das Prinzip der Kontinuität angeht, herrschen in den einzelnen buddhistischen Richtungen freilich unterschiedliche Meinungen.

„Im Theravada-Buddhismus folgen Tod und Wiedergeburt (in Form einer Empfängnis) unmittelbar aufeinander. Das Auseinanderfallen der Bestandteile des Menschen im Tod und die Neuformation der Bestandteile in der Reinkarnation wird verglichen mit einer Kerzenflamme, die eine andere Kerze ansteckt. Im Tod wird der Lebensprozess völlig beendet und ein neuer Prozess ausgelöst, der jedoch nur eine strukturelle Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden aufweist. Es gibt zwar einen kausalen Zusammenhang mit dem früheren Leben, der das kommende prägt, de facto besteht aber nichts fort, was substantiell fassbar wäre.“⁵²⁰

Der Mahayana-Buddhismus geht im Allgemeinen davon aus, „dass sich die geistigen Bestandteile des zu Ende gegangenen Lebens verwandelt in das neue Leben fortsetzen“⁵²¹. Man unterscheidet zwischen den *äußeren* Ebenen des Bewusstseins, dem „gewöhnlichen“ Geist, und der *grundlegenden* Bewusstseinssebene, der Essenz des Geistes, die der Buddha-Natur gleichkommt. Um der Buddha-Natur zum Durchbruch zu verhelfen, müssen alle ichbezogenen Aspekte des Selbst im Tod aufgegeben werden. „Die Zeitspanne zwischen Tod und Wiedergeburt überbrückt ein Zwischenwesen. Die Dauer dieser

518 Bd. 2, Kap. 1.4.4.

519 HR 638.

520 Ebd.

521 Ebd. 639.

Zeitspanne ist ungewiss und variiert von Mensch zu Mensch. Der Zwischenzustand bis zu einer Reinkarnation kann bis zu 49 Tagen dauern.⁵²²

Während der Theravada-Buddhismus (d. h. das Hinayana) also *keine Zeit* zwischen Tod und Wiedergeburt annimmt, rechnet der Mahayana-Buddhismus mit einer *Zwischenzeit* und postuliert ein Zwischenwesen. Während der Theravada-Buddhismus eher die *Diskontinuität* zwischen dem alten und dem neuen Leben beziehungsweise Bewusstsein betont, hebt der Mahayana-Buddhismus stärker die *Kontinuität* hervor. Nach dem Theravada-Buddhismus geht im Tod das alte Bewusstsein zugrunde, um im gleichen Augenblick einem neuen Bewusstsein Raum zu geben, an es seinen karmisch-energetischen Impuls weiterzugeben und ihm so das karmische Erbe aufzuprägen. Das neue Wesen ist deshalb nicht dasselbe wie das vorige, auch wenn es nicht in völliger Diskontinuität zu ihm steht. Nach dem Mahayana-Buddhismus gibt es zwischen dem alten und dem neuen Wesen ein Bewusstseinskontinuum. Es ist das nicht-substanzielle, bewusstseinsmäßige „Nur-Selbst“, das die Kontinuität und die Identität zwischen dem alten und dem neuen Wesen gewährleistet.

Für den Buddhismus hat derjenige, der die Erleuchtung erlangt, den Tod prinzipiell überwunden, die Todlosigkeit erreicht, den Zustand des *Nirvana* realisiert. Die buddhistische Vorstellung von der Vollendung des Einzelnen ist notwendig und essenziell mit dem Zustand des Nirvana verbunden. Dieses bezeichnet jenen Bereich, jenen von keinen Bedingungen abhängigen Zustand, der außerhalb der bedingten Welt des Leidens existiert und einen Ausweg aus dem Leiden ermöglicht. Das Nirvana ist *Vernichtung*. Es vernichtet den Daseinsdurst und in der weiteren Folge das Ergreifen der Sinnesobjekte, das Werden, die Geburt, das Alter, den Tod, den Kummer und das Unglück – kurz: jegliches Leid. Während es der ältere Buddhismus nur negativ umschrieben oder als kühle Ruhe charakterisiert hat, beschreibt der Mahayana-Buddhismus es als Glück, Seligkeit, Frieden und ähnliches mehr.⁵²³ Nach dem Theravada-Buddhismus erlangt der Mensch mit der Erleuchtung das Nirvana, das ihm *vorher nicht* gegeben war. Nach dem Mahayana realisiert der Mensch mit der Erleuchtung das Nirvana, das ihm potenziell *schon immer gegeben* war. Auch nach dem Zen-Buddhismus realisiert der Mensch mit dem Erwachen das *Buddha-Wesen*, das ihm schon immer eingewohnt hat. In der Vollendung holt der Mensch demnach das ein, was ihm im Grunde schon gegeben ist. Vollendet ist, wer den leidvollen Kreislauf der Wiedergeburten endgültig hinter sich gelassen hat und – nach seinem letzten physischen Tod – ganz in das Nirvana eingegangen ist.

Viele Buddhisten in der Mahayana-Tradition hoffen auch auf die Möglichkeit, in einem der zahlreichen *Buddha-Paradiese* wiedergeboren zu werden und dort die Erleuchtung zu erlangen. Für den in Japan und China verbreiteten Amida-Buddhismus ist die Wiedergeburt ins Reine Land, in die paradiesische Welt des Amida-Buddha, die unmittelbare Vorstufe zum Nirvana. „Um in dieses Paradies zu gelangen, genügt es, mit dem Namen Amidas auf den Lippen zu sterben.“⁵²⁴ Wer immer ins Paradies des Reinen Landes wiedergeboren wird, erlangt dort aufgrund der idealen Bedingungen die Erleuch-

522 Ebd.

523 Bd. 1, Kap. 2.4.4.

524 HR 640.

tung und kommt von dort nach dem Tod ins Nirvana. „Durch die Gnade des Amida steht das *nirvana* auf diese Weise allen Menschen mühelos offen.“⁵²⁵

Im Prinzip teilt der Buddhismus die *zyklische Welt- und Zeitvorstellung* des Hinduismus. Insofern gibt es auch für ihn keine Vollendung des Kosmos als solchen. Aber vor allem im japanischen Buddhismus kam so etwas wie die Vorstellung von einer *Endzeit* auf. Weil sie die Zeit ist, die von der ursprünglichen Erleuchtung am weitesten entfernt ist und ihr am stärksten entfremdet ist, ist sie zugleich die Zeit, in der der Mensch besonders offen ist für das Heil. Nach dem Amida-Buddhismus lebt der Mensch gewissermaßen in der Endzeit. Das Nirvana ist nahe. Alle Menschen können durch die Gnade Amidas gerettet werden.

Literatur

Johann Figl: *Jenseitsvorstellungen im Buddhismus* in HR 637–640.

3.4.5 Unterschiede und Übereinstimmungen zwischen fernöstlichen und semitischen Vorstellungen von Vollendung

Zwischen der Eschatologie des Christentums oder allgemeiner der drei abrahamitischen Religionen einerseits und der Eschatologie der fernöstlichen Religionen des Hinduismus und Buddhismus andererseits bestehen offensichtlich etliche Unterschiede. Christen wie auch Juden und Muslime glauben an die *Einmaligkeit* des menschlichen Lebens. Der Mensch wird nach diesem einen Leben auferstehen und wird sich vor Gott für dieses eine Leben verantworten müssen. Dieses eine Leben entscheidet über das weitere endgültige Schicksal des Menschen nach dem Tod, weshalb Christen ihm größten sittlichen und religiösen Ernst beimessen. Hindus und Buddhisten nehmen dagegen weitgehend eine *Reinkarnation* und damit eine lange Reihe von verschiedenen Leben an. Das jeweilige Leben entscheidet über die Qualität des nächsten Lebens. Es hat also Konsequenzen über den Tod hinaus. Endgültig sind diese Konsequenzen aber nur im eschatologisch positiven Fall, wenn die Befreiung beziehungsweise die Erleuchtung gelingt. Dann hört die lange Reihe der Leben auf, der Mensch lässt den Kreislauf der Wiedergeburten endgültig hinter sich und erlangt die Vollendung.

Christen zusammen mit Juden und Muslimen glauben an eine *leibliche Auferstehung* im oder nach dem Tod. Die Leibhaftigkeit bedeutet dabei, dass der Mensch auch in seiner Vollendung seine Geschichte, seinen Gemeinschaftsbezug und seinen Weltbezug beibehält. Für Hindus und Buddhisten spielt dagegen die Leiblichkeit bei der Vollendung des Menschen im Allgemeinen keine ausdrückliche Rolle. Der vollendete Mensch scheint als rein geistiger Atman oder als reines Bewusstsein nicht-leiblicher Natur zu sein. Er scheint ohne Geschichte, ohne Gemeinschaftsbezug und ohne Weltbezug zu existieren.

Christen sind davon überzeugt, dass der einzelne Mensch gerade in seiner *Individualität* vollendet wird. In der Vollendung erlangt der Mensch seine volle Integrität und

525 Ebd.

Identität. Damit entfaltet und vervollkommenet er auch sein ganzes individuelles Sein. Als Vollendeter ist er mit allen anderen in der größtmöglichen *Einheit in Verschiedenheit* verbunden. Auch wenn er eins ist mit Gott, insofern er am inneren dreifaltigen Leben Gottes teilhat, bleibt er metaphysisch von Gott verschieden und abhängig, hört er nicht auf, Mensch zu sein, bleibt Gott für ihn ein dialogisch-personales Gegenüber.

Unter Hindus gehen die Vorstellungen von der *Existenzweise* des vollendeten Menschen weit auseinander. Für manche theistische Richtungen bewahrt der Mensch in der Vollendung seine Einmaligkeit und seine Verschiedenheit gegenüber Gott und lebt als Individuum oder Einzelseele in der Nähe oder Gegenwart Gottes, in einem Paradies Gottes oder ähnlichem mehr. Für diese Strömungen bleibt zwischen dem Atman, dem geistigen Grundprinzip des Menschen, und dem Brahman, dem absoluten Sein, auch in der Vollendung eine Differenz oder sogar Distanz bestehen. Für andere Richtungen und Lehrsysteme hingegen streift die menschliche Seele bei der Vollendung jegliche Individualität ab. Sie geht ganz in die Letzte Wirklichkeit ein und ganz in ihr auf. Sie verschmilzt mit der Gottheit beziehungsweise mit dem Brahman. In der Vollendung realisiert der überindividuelle Atman seine an sich immer schon vorhandene Identität mit dem Absoluten. Auch für die meisten Buddhisten verliert der vollendete Mensch im Nirvana nicht nur jede Dualität, sondern auch jede Individualität.

Christen glauben zusammen mit Juden und Muslimen, dass die *Geschichte* und der *Kosmos* vollendet werden. Für sie gibt es einen „Jüngsten Tag“, an dem die Weltzeit endet und die Welt in Gott hinein verwandelt wird. Nicht nur der einzelne Mensch, sondern die Welt als ganze erlangt Erlösung und Vollendung. Hindus und Buddhisten nehmen dagegen an, dass die Weltzeit *ewig in Zyklen* weitergeht. Die Welt wird immer wieder von einer Gottheit zerstört und neu geschaffen (so im Hinduismus) beziehungsweise vergeht und entsteht immer von neuem (so im Buddhismus), aber sie wird niemals vollendet. Der Mensch wird zwar *von* der Welt, aber nicht *mit* ihr erlöst.

Alle hier erwähnten Religionen sind sich darin einig, dass menschliche Entscheidungen und Taten nicht nur Folgen für die (menschliche) Mitwelt und (außermenschliche) Umwelt, sondern auch für den einzelnen handelnden Menschen selber haben. Nach dem Gesetz des Karmas sind diese Folgen in seinem *Jivatman* oder in seinem Bewusstsein gespeichert und wirken sich so auf ihn selbst als Akteur aus. Für das Christentum hat – negativ gewendet – jede schwere Sünde ihre Folgen im Menschen selbst und schädigt oder deformiert die menschliche Person als solche. Aber auch jede sittlich positive Entscheidung oder Handlung bestimmt positiv das Handlungssubjekt selbst. Die drei semitischen Religionen und die beiden indischen Religionen teilen im Grunde den Gedanken der *Tatenfolgen* für den Menschen.

Die Folgen der guten und schlechten Handlungen wirken sich bereits in diesem Leben aus, sie wirken aber auch über den Tod hinaus. Sie erlöschen nicht einfach mit dem Tod, sondern bestehen durch das Sterben hindurch. Hier greift in den Religionen der Gedanke der *postmortalen „Vergeltung“* im neutralen Sinn (!), die jeweils nicht „von außen“, sondern „von innen“ geschieht. Nach dem apersonalen Gesetz des Karmas werden dem Menschen die guten Taten durch eine gute Wiedergeburt „vergolten“. Im neuen Leben kann der Wiedergeborene die Folgen der guten Taten seines früheren Lebens auskosten und genießen. Aber auch im negativen Fall werden dem Menschen seine schlechten Taten durch eine schlechte Wiedergeburt „vergolten“. Der Wiedergeborene muss die Fol-

gen der schlechten Taten seines vorherigen Lebens ausleiden und abbüßen. Gemäß der Vorstellung vom personalen Gericht „vergilt“ Gott dem Menschen seine guten und seine schlechten Entscheidungen und Handlungen, indem er ihm bewusst macht, wie er wirklich gehandelt hat und wer er wirklich war. Der Tod ist zwar vor allem die „Stunde“ der Barmherzigkeit, aber auch der Wahrheit und Gerechtigkeit.

Der Mensch ist, wenn er stirbt, noch unvollkommen. Er bedarf noch der *Verwandlung* zum vollkommen Liebenden. Er muss im Tod oder nach dem Tod erst noch „gereinigt“ und geläutert werden, er muss erst noch von allem befreit werden, was ihn am Leben in Fülle hindert, erst noch seine Kräfte ganz integrieren, persönlich ganz ausreifen und sich ganz entfalten, um vollendet zu sein. Gemäß der Vorstellung vom Karma muss er nach dem Tod erst noch von den karmischen Belastungen und Befleckungen gereinigt und von den Bewusstseinsverunreinigungen befreit werden. Dieser Läuterungs- und Reifungsprozess zieht sich gemäß der Vorstellung von der Reinkarnation durch viele Leben hindurch. Erst im Laufe zahlreicher Leben wird der Mensch ganz geläutert und vervollkommenet. Die vielen Wiedergeburten dienen letztlich nichts anderem als der Reinigung und Reifung, der Entwicklung und Vervollkommenung des Menschen. Gemäß der christlichen Vorstellung vom Purgatorium geschieht der für die Vollendung unerlässliche Integrations- und Reifungs-, Entwicklungs- und Verwandlungsprozess im oder nach dem Tod durch die Begegnung mit Gott beziehungsweise Christus. Sie läutert und vervollkommenet den Menschen. Gemeinsam ist den Religionen somit auch die Vorstellung postmortaler Läuterung und Reifung.

Die Überzeugung von der Einmaligkeit des Lebens und die Überzeugung von der Reinkarnation und damit von einer Vielzahl der Leben schließen sich zwar gegenseitig aus. Eine Verständnishilfe für Christen könnte es aber sein, die vielen Leben, die Hindus und Buddhisten aufgrund ihrer Reinkarnationslehre vermuten und erwarten, als *verlängerten Reifungs- und Entwicklungsprozess* oder als *verschiedene Phasen* eines *einzigsten Lebens* zu deuten.

Auch wenn in vielen Hindu-Traditionen und im Buddhismus die Leibhaftigkeit der Auferstehung bei der Vollendung des Menschen nicht von ausdrücklicher Bedeutung ist, fällt sie der Sache nach in diesen Religionen keineswegs einfach aus. So etwa ist der Gemeinschaftsbezug, der eine wesentliche Dimension der menschlichen Leibhaftigkeit ausmacht, im Buddhismus mit der *Gestalt des Bodhisattva* gegeben, der die eigene letzte Vollendung im Nirvana zugunsten anderer Menschen oder anderer Wesen aufschiebt.⁵²⁶ Der Bodhisattva verzichtet vorläufig auf die eigene endgültige Erlösung, um anderen auf ihrem Weg zur Erlösung und Vollendung zu helfen. Er sucht nicht oder nicht nur seine eigene Vollendung, sondern auch und gerade die der anderen, ja aller anderen. Er will nicht für sich allein erlöst und vollendet werden, sondern nur zusammen mit anderen.

Bei allen Unterschieden in der Eschatologie darf auch nicht übersehen werden, dass die nahöstlichen und die fernöstlichen Religionen die grundlegende Überzeugung von der *Vollendung* (des Einzelnen) *an sich* teilen. Der einzelne Mensch wird vollendet, indem er letztlich durch die absolute Wirklichkeit verwandelt wird. Schließlich verbindet Juden und Christen auf der einen Seite und Anhänger fernöstlicher Traditionen auf der

526 Bd. 2, Kap. 2.4.4.5.

anderen Seite, insofern für letztere die „Hölle“ definitiv kein ewiger, sondern nur ein vorübergehender „Ort“ oder Bewusstseinszustand auf dem Weg zur Vollendung ist, die große Hoffnung auf die Rettung und das Heil, die Transformation und die Vollendung *aller* Menschen.

3.5 Das Feuer der Liebe Gottes

Da Johannes vom Kreuz (1542–1591), der große spanische Mystiker und Schriftsteller, wie kaum ein anderer das beschrieben hat, was mit dem alle Menschen erwartenden *Fegfeuer* gemeint ist, nämlich die durch das Feuer der Liebe Gottes erfolgende Umwandlung des Menschen in ein wahrhaft liebendes Wesen, sei ihm das letzte Kapitel gewidmet. Zunächst wird kurz in seine Gesamtspiritualität eingeführt (Kap. 3.5.1). Dann werden zwei seiner Hauptwerke genauer vorgestellt: *Die dunkle Nacht* (Kap. 3.5.2) und *Die lebendige Liebesflamme* (Kap. 3.5.3).

3.5.1 Einführung in die Gesamtspiritualität des Johannes vom Kreuz

In den vier Hauptwerken des Johannes, zu denen neben den beiden genannten noch der *Aufstieg auf den Berg Karmel* und *Der Geistliche Gesang* gehören, zeichnet sich das Gesamtkonzept seiner Spiritualität ab.⁵²⁷ Für ihn als Christ endet das Leben des Menschen selbstverständlich nicht einfach mit dem Tod, sondern hat ein übergeordnetes jenseitiges Ziel.

„Johannes vom Kreuz betrachtet sich und seine Mitmenschen von dem Ziel her und auf das Ziel hin, das die neutestamentliche Offenbarung vorgibt: ‚Was Gott erstrebt, ist, uns zu Göttern durch Teilhabe zu machen, wie er Gott von Natur ist‘ (*Weisungen* 2,27). An der Seite Gottes Gott sein – in freier dialogischer Partnerschaft –, das ist die Zukunft, zu der hin der Mensch unterwegs ist. In der Ewigkeit vollendet, wird er wie eine jede der drei göttlichen Personen sein: so zuwendungs- und liebesfähig wie Gott, so wahr, so kreativ [...]“⁵²⁸

Johannes zufolge wird der Mensch *an Gott selber teilhaben*. Er wird der Heiligsten Dreifaltigkeit zugesellt sein, mit den drei göttlichen Personen in einer vollendeten persönlichen Beziehung leben, an ihren Werken mitwirken und zugleich allen Menschen so vollendet zugewandt sein, wie die drei einander zugewandt sind.

Von dieser absoluten Zukunft her und auf diese hin deutet Johannes das menschliche Leben. Alles Suchen und Sehnen, Ringen und Streben ist für ihn Ausdruck eines *Entwicklungsgeschehens* auf dieses Ziel hin. Dabei lässt sich der Gegensatz zwischen unserer jetzigen Verfassung und dem, was nach biblischer Verheißung aus uns werden soll, als ein Prozess der „Umformung in Gott hinein“ begreifen.⁵²⁹ So gesehen ist unsere Erschaffung noch nicht abgeschlossen. Wir erleben mit, wie Gott uns nach seinem Bild formt,

527 Vgl. Herzgessell 290–314.

528 *Die dunkle Nacht* [= N], Einführung 13.

529 *Aufstieg auf den Berg Karmel* [= S], I 4,3, 67f.

und wie wir aufgerufen sind, dabei mitzuwirken. Wie schon vor ihm christliche Denker wie Augustinus oder Cusanus, greift Johannes damit das biblische Verständnis von uns Menschen als Bild Gottes auf.⁵³⁰ Wir sind schon Bild Gottes. Aber wir können, sollen und dürfen es in diesem Leben immer noch mehr werden.

Nach Johannes kommt es darauf an, *himmelsfähig* zu werden, das heißt, „sich einzuleben in das bereits begonnene, der Vollendung harrende Reich Gottes“ und „beziehungs-fähig zu werden nach dem Maße Gottes, beziehungs-fähig zu Vater, Sohn und Geist, zu jedem Mitmenschen, zu aller Schöpfung“.⁵³¹ Vor diesem Hintergrund gehören für Johannes Mystik, Geschwisterlichkeit, Liebe und eine recht verstandene Askese zusammen. Ein Mystiker ist „ein Mensch, der mit dem Gott lebt, an den er glaubt“⁵³². Und bei der Geschwisterlichkeit geht es darum, sich, getragen von der Beziehung zu Gott, persönlich dem Mitmenschen und der gesamten Schöpfung zuzuwenden. Wesentlich ist dabei die *Liebe*, aus der heraus dies geschieht. Die Liebe ist der Weg zum Ziel, wie sie auch das Ziel selbst ist. Deshalb beteuert Johannes immer wieder:

„Am Abend deines Lebens wirst du nach der Liebe gefragt.“⁵³³

Zur Liebe gehört für Johannes das „Zurücknehmen“⁵³⁴, das heißt das *Loslassen* und *Hergeben*. Um sich auf Gott und die Mitmenschen einlassen zu können, gilt es nicht nur die Dinge, die Menschen und sich selbst loszulassen, sondern auch Gott beziehungsweise falsche Erwartungen, Vorstellungen oder Begriffe von ihm aufzugeben. Denn ein wozu auch immer „instrumentalisierter“ Gott steht der Wirklichkeit des Reiches Gottes genauso entgegen wie das egozentrische Festhalten an sich selbst und an den Dingen. Gerade in jenen schmerzlichen Lebensphasen, in denen sich der Mensch in „Dunkler Nacht“ befindet und Gott scheinbar nicht mehr erfährt, kann er lernen, herzugeben und loszulassen.

Bei allem Suchen nach Gott muss und darf man laut Johannes wissen: Auch wenn der Mensch Gott sucht, noch viel mehr *sucht Gott* den Menschen.⁵³⁵ Obwohl er schon immer bei ihm ist und jedem ganz nahe ist, will er sich von jedem möglichst schon in diesem Leben *finden lassen*, bei jedem jetzt schon *wirklich ankommen*. In diesem Sinn lässt sich auch Jesu Botschaft vom Anbruch des Reiches Gottes verstehen.⁵³⁶ Es gilt, die bereits angebrochene Gottesherrschaft wahrzunehmen und anzunehmen, in sie hineinzuwachsen und sich so selbst verwandeln zu lassen. Gott selber treibt den Umformungsprozess voran und wird ihn vollenden. Denn der „Schöpfer bleibt dem Menschen treu als sein Vollender“⁵³⁷.

530 Gen 1,27.

531 N Einführung 13.

532 Ebd. 14.

533 Zit. aus N Einführung 14.

534 S I 2,1, 58.

535 Vgl. *Die lebendige Liebesflamme* [= L], 3,28, 133f.

536 Bd. 2, Kap. 2.2.2.4.

537 N Einführung 16.

Johannes vom Kreuz verdankt diese Sicht „seiner tiefen inneren Ich-Du-Beziehung zu Jesus Christus, der Offenbarung Gottes in Person“⁵³⁸.

„Mit gleicher Dringlichkeit und Entschiedenheit wie seine Gefährtin Teresa von Ávila betont er die Notwendigkeit, dass man sich dem Menschgewordenen zuwenden müsse, um nicht fehlzugehen. Denn wer unser göttliches Gegenüber ist, so arbeitet er klar heraus [...], lässt sich nur an Jesus von Nazaret erkennen. Am Tun und Sagen einer historisch Mensch gewordenen Person hat sich Gott offenbart. In Jesus von Nazaret kommt er dem Menschen entgegen, damit er ihn kennen und im Erkennen lieben lerne, in ihm und in der Beziehung zu ihm dem Reich Gottes begegne und dabei ein ‚anderer Christus‘ werde, ein Gott an der Seite Gottes. Der Prozess der ‚Umformung in Gott hinein‘ wird so ein Prozess der ‚Angleichung an den Geliebten‘ [...], an den, der – wie bereits die Vätertheologen sagen – ‚Mensch wurde, damit der Mensch Gott werde‘.“⁵³⁹

Für Johannes steht demnach im Mittelpunkt des geistlichen Lebens eines Christen das leidenschaftliche Interesse an der *Person Jesu Christi*, an seiner Mystik, seiner Geschwisterlichkeit, seinem Erleben des Reiches Gottes.

Literatur

Johannes vom Kreuz: *Die dunkle Nacht und die Gedichte*, 1961.

Johannes vom Kreuz: *Aufstieg auf den Berg Karmel (Subida del Monte Carmelo)* [= S], Gesammelte Werke, Band 4., 3. Auflage 2007.

Johannes vom Kreuz: *Der geistliche Gesang (Cántico espiritual)* A), Gesammelte Werke, Band 3, 3. Auflage 2011.

Johannes vom Kreuz: *Die dunkle Nacht (Noche Oscura)* [= N], Sämtliche Werke, Band 1, 11. Auflage 2013.

Johannes vom Kreuz: *Die lebendige Liebesflamme (Llama de amor viva)* [= L], Gesammelte Werke, Band 5, 3. Auflage 2013.

Johannes Herzgsell: *Gott über uns – Gott unter uns – Gott in uns. Philosophische, theologische und spirituelle Annäherungen an Gott*, 2018, 290–314.

3.5.2 Die dunkle Nacht

„In einer dunklen Nacht ...“: Mit diesen Worten beginnt Johannes vom Kreuz das Gedicht, das dem ganzen Werk den Titel gab. Seine Literarische Qualität und seine tiefe Spiritualität haben es zu einem Klassiker gemacht. Wie bei allen Hauptwerken bildet auch in diesem Werk den Ausgangspunkt ein selbst verfasstes Gedicht, das Johannes dann Strophe für Strophe und innerhalb einer Strophe Vers für Vers geistlich-theologisch zu erklären sucht. In der *Dunklen Nacht* umfasst sein Gedicht acht Strophen mit jeweils fünf Versen. Von diesen Strophen kommentiert und interpretiert er aber tatsächlich nur die ersten

⁵³⁸ Ebd.

⁵³⁹ Ebd.

beiden. Bei der dritten Strophe begnügt er sich mit einigen allgemeinen Hinweisen. Zur vierten bis achten Strophe fehlt jeglicher Kommentar.

Den beiden kommentierten Strophen entsprechend unterteilt Johannes das Werk in zwei *Bücher*. In ihnen beschreibt er den *zweifachen geistlichen Läuterungsprozess* des Menschen. Im ersten Buch behandelt er die Nacht der Sinne, den Läuterungsprozess im Sinnenbereich (Kap. 3.5.2.1), im zweiten Buch die Nacht des Geistes (Kap. 3.5.2.2), den tiefinnerlichen Läuterungsprozess. Insgesamt will er bei der Deutung der beiden Gedichtstrophen erklären, „wie sich ein Mensch auf dem geistlichen Weg verhält, um zur vollkommenen Liebesunion mit Gott zu gelangen, sofern das in diesem Leben möglich ist“⁵⁴⁰. Wörtlich spricht Johannes hier nicht vom Menschen, sondern von der „Seele“. Wie für Teresa von Avila bezeichnet auch für ihn dieser Ausdruck nicht nur den seelischen Bereich des Menschen, sondern die ganze Person, wobei deren geistliche Dimension hervorgehoben ist.⁵⁴¹ Im Anschluss an die scholastische Tradition unterscheidet er im Menschen drei Bereiche: den Wesenskern, den Geist und den Sinnenbereich. Innerhalb des Geistes unterscheidet er dann mit Augustinus wiederum drei Seelenvermögen: das Erkenntnis-, Empfindungs- und Erinnerungsvermögen.

3.5.2.1 Die Nacht der Sinne

In diese dunkle Nacht beginnen laut Johannes „die Menschen hineinzugehen, wenn Gott sie nach und nach aus dem Zustand der Anfänger herausholt – d. h. aus dem Meditieren [...] auf dem geistlichen Weg – und anfängt, sie in den Zustand der Fortschreitenden, d. h. der Kontemplativen, zu versetzen. Wenn sie diesen durchschritten haben, erreichen sie den Zustand der Vollkommenen, d. h. den Zustand der gottgewirkten Einigung des Menschen mit Gott.“⁵⁴² Unter Anfängern sind hier Menschen zu verstehen, „die sich bereits ernsthaft um ein geistliches Leben bemühen“⁵⁴³. Mit der *Meditation* ist bei Johannes wie schon bei Teresa die diskursive Betrachtung von Glaubenswahrheiten, Schriftstellen und ähnlichem gemeint. Bei ihr überwiegt noch die nachdenkende und einführende Tätigkeit und damit die Leistung des Menschen, während bei der *Kontemplation* die Leistung des Menschen zurücktritt und die Selbstmitteilung Gottes in den Mittelpunkt rückt. Bei der Kontemplation empfängt der Mensch Johannes zufolge durch liebendes Aufmerken auf Gott die Gnade oder Selbstmitteilung Gottes, die ihm ohne sein eigenes Zutun zuteilwird. Dabei werden ihm das Licht (d. h. die Weisheit) und die Wärme (d. h. die Liebe) Gottes eingegossen.

„Sie läutert und erleuchtet ihn bzw. eint ihn mit Gott. Anfangs wird die Kontemplation als dunkel und schmerzlich erfahren, weil sie dem Menschen sein eigenes Ungeläutertsein vor Augen führt. [...] Später erfährt sie der Mensch als ein umfassendes Erkennen und Lieben [...]. In der Kontemplation werden dem Menschen Glaube, Hoffnung und Liebe vermittelt, mit denen er die Selbstmitteilung Gottes aufnehmen kann.“⁵⁴⁴

540 N Titel 25.

541 Bd. 2, Kap. 3.5.1.1.

542 1 N 1,1, 31f.

543 1 N 1,1, 31, Anm. 21.

544 N Anhang: *Kontemplation*, 211.

Um die Nacht der Sinne besser verständlich zu machen, beschreibt Johannes zunächst einige für Anfänger typische *Unvollkommenheiten*, die jeweils in geistlicher Hinsicht zu verstehen sind: die Überheblichkeit, die Habgier, die Unzucht, den Zorn, die Genussucht, den Neid und die Trägheit. Diese Unvollkommenheiten nehmen im Laufe der Nacht, die vielen zustößt, ab. Die damit verbundene Läuterung ist „bitter und fürchterlich für das Reich der Sinne“⁵⁴⁵. Denn die Anfänger auf dem Weg zu Gott sind „noch sehr von Unzulänglichkeit, Eigenliebe und Wohlgeschmack durchsetzt“⁵⁴⁶.

„Gott aber will sie weiterführen und aus dieser unzulänglichen Liebe zu einer höheren Stufe der Gottesliebe herausholen und sie von der unzulänglichen Übungsweise im Sinnenbereich und den Gedankengängen befreien [...]. Er möchte sie in die Übung des Geistes stellen, wo sie sich ausgiebiger und schon mehr befreit von Unvollkommenheiten mit Gott austauschen können.“⁵⁴⁷

Deshalb mutet er ihnen starke *Trockenheit* und *Dunkelheit* zu. „Gott lässt sie“, wie Johannes sagt, „in solcher Trockenheit zurück, dass sie in geistlichen Dingen und guten Übungen [...] nicht nur keinen Saft und Geschmack mehr finden, sondern im Gegenteil in diesen Dingen Unbehagen und Bitterkeit empfinden.“⁵⁴⁸ Und er lässt sie „so sehr im Dunkeln, dass sie nicht wissen, wohin sie mit ihren Vorstellungen und Gedankengängen gehen sollen“⁵⁴⁹.

Für Johannes gibt es drei Kennzeichen, mittels deren sich die läuternde Trockenheit in der Nacht der Sinne „von Sünden oder Unvollkommenheiten, von Nachlässigkeit und Lauheit, oder von einer schlechten Gemütsverfassung oder einem körperlichen Unwohlsein“ unterscheiden lässt.⁵⁵⁰

- Der Mensch findet in dieser Situation „nicht nur keinen Geschmack und Trost in den göttlichen, sondern genauso wenig in den geschaffenen Dingen“⁵⁵¹.
- Der Mensch ist ganz bekümmert und denkt voll schmerzlicher Sorge dauernd an Gott, weil er meint, Gott nicht zu dienen, sondern Rückschritte zu machen, wie das auch aus seiner Unfähigkeit, die göttlichen Dinge zu verkosten, zu ersehen ist.
- Der Mensch kann nicht mehr, wie gewohnt, mit der Vorstellungskraft meditieren und diskursiv nachdenken, „mag er auch noch so viel von sich aus tun. Hier beginnt Gott nämlich sich mitzuteilen, und zwar nicht über den Sinnenbereich [...], sondern durch den reinen Geist, in dem es keine aufeinanderfolgenden Gedanken gibt.“⁵⁵²

Johannes rät Menschen, die sich in einer solche Lage sehen, sich zu trösten, geduldig auszuharren und sich nicht zu grämen. Sie sollen ihre Seele frei von allen Erkenntnissen

545 1 N 8,2, 58.

546 1 N 8,3, 59.

547 Ebd.

548 1 N 8,3, 60.

549 Ebd.

550 1 N 9,1, 61.

551 1 N 9,2, 62.

552 1 N 9,8, 66.

und Gedanken ausruhen lassen. „Sie sollen sich einzig mit einem liebevollen und ruhigen Aufmerken auf Gott zufriedengeben und unbesorgt und ohne Leistungsdruck sein und ohne ihn verspüren oder verschmecken zu wollen.“⁵⁵³

Was die Menschen in der Nacht der Sinne geistlich voranbringt, ist die Kontemplation. Johannes unterscheidet noch nicht, wie das später geschah, zwischen erworbener und eingegossener Kontemplation. Für ihn ist jede Kontemplation per definitionem eingegossen. Aber mit ihm lassen sich *zwei Formen* der Kontemplation auseinanderhalten: eine *läuternde*, die beim ungeläuterten Menschen Trockenheit und Leere verursacht, und eine *einende*, die sich beim Menschen umso deutlicher als Liebe und Fülle äußert, je geläuterter der Mensch bereits ist. Dem Menschen, der sich in der Nacht der Sinne befindet, rät er daher:

„Er schaffe Raum, dass er im Geist der Liebe, die diese dunkle und geheime Kontemplation mit sich bringt und die dem Menschen anhaftet, entbrenne und sich entflamme. Kontemplation ist ja nichts anderes als ein geheimes, friedliches und liebendes Einströmen Gottes, sodass er, wenn man ihm Raum gibt, den Menschen im Geist der Liebe entflammt.“⁵⁵⁴

Johannes definiert Kontemplation demnach als ein „geheimes, friedliches und liebendes Einströmen Gottes“, das den Menschen „im Geist der Liebe entflammt“.⁵⁵⁵

Die Nacht des Sinnes bringt nach Johannes dem Menschen *vier Vorteile*:

- Er erlangt die wahre Selbsterkenntnis und nimmt seine Unzulänglichkeit und Armseligkeit wahr, sodass er nun nichts mehr von sich selbst hält, noch vor Selbstzufriedenheit glänzt, weil er weiß, wie wenig er von sich aus zu tun vermag.
- Mit dem Bewusstsein der eigenen Unzulänglichkeit und Armseligkeit wächst der Einblick in die Größe und Herrlichkeit Gottes. Deshalb sagte – so Johannes – der heilige Augustinus: „Gib mich mir zu erkennen, Herr, und ich werde dich erkennen.“⁵⁵⁶ Der Mensch denkt nun immer an Gott, „voll Furcht und Besorgnis, er könnte auf dem geistlichen Weg zurückfallen“⁵⁵⁷.
- Aus den Trockenheiten und der Leere der Nacht holt sich der Mensch auch geistliche Demut, die dann zur Nächstenliebe führt, „weil er die Nächsten nun schätzt und nicht mehr über sie urteilt wie früher“⁵⁵⁸.
- Schließlich schwinden beim Menschen nach und nach die Unvollkommenheiten und er kommt in allen Tugenden voran, so zum Beispiel in der Geduld und in der Langmut.

553 1 N 10,4, 70.

554 1 N 10,6, 71.

555 Ebd.

556 Augustinus: *Soliloquia*, lib. 2, 1,1.

557 1 N 13,4, 84.

558 1 N 12,8, 81.

In der Nacht der Sinne „wächst im Menschen die Sorge um Gott und die brennende Sehnsucht, ihm zu dienen“⁵⁵⁹. So wird er von Gott gemäß Johannes den Weg der Fortschreitenden und Fortgeschrittenen geführt, den man auch den Weg der Erleuchtung nennt.⁵⁶⁰ Während jedoch der Mensch in der Nacht der Sinne eine Läuterung durchmacht, indem sich sein Sinnenbereich dem Geist anpasst, macht er in der Nacht des Geistes eine Läuterung und Entblößung durch, indem sich sein Geist auf die Liebeseinigung mit Gott einstellt und vorbereitet.

3.5.2.2 Die Nacht des Geistes

War schon die Nacht der Sinne schlimm genug, so ist nach Johannes die zweite Nacht, die Nacht des Geistes, noch schwerer. Mit ihr kann man nichts vergleichen, „weil sie grauenvoll und schauerhaft für den Geist ist“⁵⁶¹. Nur im puren Glauben kann der Mensch den schmalen, dunklen, fürchterlichen Weg dieser Nacht gehen.

Johannes erklärt auch diese Nacht zunächst als „ein *Einströmen Gottes* in den Menschen, das ihn von seinen gewohnheitsmäßigen natürlichen und geistlichen Unkenntnissen und Unvollkommenheiten läutert“⁵⁶². Es ist für ihn die gleiche liebende Weisheit, die den Menschen in der Nacht der Sinne und in der des Geistes erleuchtet und läutert. Im Unterschied zu ersterer bereitet jedoch zweite die Menschen unmittelbar auf die höchste Liebeseinigung mit Gott vor, weshalb sie auch viel schmerzlicher und qualvoller ist als jene. Da Gott den Menschen hier auf geheimnisvolle Weise in der Vollkommenheit der Liebe unterrichtet, wird sie auch „mystische Theologie“ genannt.

Die Nacht des Geistes ist so schmerzhaft und qualvoll, weil es zwischen der göttlichen und der menschlichen Wirklichkeit, die sich hier einen, einen *Gegensatz* gibt. Vor diesem Hintergrund erläutert Johannes *vier Arten* des Leids und des Schmerzes dieser Nacht.

1. Bei der Nacht des Geistes stößt in den Menschen das göttliche Licht in den Menschen hinein. Da der Mensch aber noch nicht ganz erhellt ist, bewirkt es in ihm geistliche *Nacht* und *Finsternis*. Diese tun ihm weh, weil zwischen ihm, der noch dunkel und ungeläutert ist, und dem göttlichen Licht, das klar und lauter ist, ein scharfer Gegensatz besteht. Deshalb meint er auch, „Gott sei gegen ihn und er selbst sei zum Gegner Gottes geworden“⁵⁶³.
2. Auch empfindet der Mensch „wegen der moralischen und geistlichen *Schwäche* seiner natürlichen Veranlagung“ diese Nacht als schmerzhaft.⁵⁶⁴ „Da diese göttliche Kontemplation mit einer gewissen *Kraft* in den Menschen hineinstößt, um ihn allmählich zu stärken und zu beherrschen, fügt sie dem Menschen in seiner Schwäche einen solchen Schmerz zu, dass er fast ohnmächtig wird.“⁵⁶⁵ Es ist, als würden sein

559 1 N 13,13, 88.

560 Bd. 1, Kap. 2.5.3.

561 1 N 8,2, 58.

562 2 N 5,1, 103 (H. d. V.).

563 2 N 5,5, 105f.

564 2 N 5,6, 106 (H. d. V.).

565 Ebd. (H. d. V.).

Sinn und sein Geist von einer riesigen, unsichtbaren Last niedergedrückt, weshalb er Schmerz und Todesangst aussteht. „Unter der Last dieses Erdrücktwerdens und dieses Gewichtes fühlt sich der Mensch meilenweit davon entfernt, in Gottes Gunst zu stehen.“⁵⁶⁶ Das ist für Johannes umso verwunderlicher, als die Hand Gottes von sich aus so sanft und zärtlich ist, hier aber als so schwer und ablehnend empfunden wird. Dabei rührt Gott den Menschen nur an, „und das noch voller Erbarmen. Denn er tut dies ja, um dem Menschen Gnaden zu schenken, und nicht um ihn zu bestrafen!“⁵⁶⁷

3. Die dritte Art von Leid und Schmerz, die den Menschen in der Nacht des Geistes quält, rührt vom Gegensatz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen her, die hier eins werden. Das Göttliche dringt in den Menschen ein, um ihn zu erneuern und zu vergöttlichen, indem es ihn von allen angewöhnten Neigungen und Eigenschaften des alten Menschen *befreit*. „So sehr zerstückelt und zerschneidet das Göttliche den Wesenskern des Geistes [...], dass der Mensch sich im Angesicht und Anblick seiner Armseligkeiten in einem grausamen geistlichen Tod aufgelöst und zerschmolzen fühlt.“⁵⁶⁸
4. „Die vierte Art von Schmerz wird im Menschen durch eine andere einzigartige Eigenschaft dieser dunklen Kontemplation verursacht, nämlich durch ihre *Majestät* und *Größe*.“⁵⁶⁹ Diese lässt den Menschen ein weiteres ihm eigenes Extrem spüren: seine innerste Armut und Armseligkeit, eine tiefe Leere, Einsamkeit und Verlassenheit.

Auf diese Weise wird der Mensch in seinem Wesenskern zunichte und leer. Er selbst wird betrübt und vertilgt, zerstückelt und zermalmt. Auch seine Seelenvermögen sind von der Vernichtung betroffen. Sein Erkenntnisvermögen wird von seinem Licht, sein Empfindungsvermögen von seinen Neigungen und sein Erinnerungsvermögen von seinen Erwägungen und Erkenntnissen geläutert. Die natürlichen Seelenvermögen müssen, wie Johannes sagt, „hinsichtlich der göttlichen Dinge dunkel gemacht werden“⁵⁷⁰. Sie müssen in ihrem allzu beschränkten, häufig fehlgeleiteten menschlichen Wirken zunichte werden, damit sich Gott ihnen mitteilen und in ihnen wirken kann. Denn solange sie noch nicht geläutert sind, fehlt ihnen die Kraft und die Fähigkeit, „die übernatürlichen Dinge auf die diesen entsprechende, nämlich göttliche Weise zu verschmecken und zu empfangen“⁵⁷¹. Die dunkle Nacht holt den Geist mit seinen Seelenvermögen „allmählich aus seinem normalen und gewöhnlichen Gespür für die Dinge heraus, um ihn zum göttlichen Sinn zu führen“⁵⁷². Sie verdunkelt den Geist zwar, „aber“, so Johannes, „nur deshalb, um ihm bezüglich aller Dinge Licht zu spenden“⁵⁷³.

566 2 N 5,7, 107.

567 Ebd.

568 2 N 6,1, 107f.

569 2 N 6,4, 109 (H. d. V.).

570 2 N 16,4, 158.

571 Ebd.

572 2 N 9,5, 127.

573 2 N 9,1, 123.

„Sie macht ihn zwar demütig und erbarmenswürdig, aber doch nur, um ihn zu erheben und aufzurichten; auch macht sie ihn arm und leer von jedem Besitz und jeder natürlichen Neigung, aber nur, damit er sich auf göttliche Weise ausweiten kann, um alle Dinge von oben und alle Dinge von unten zu genießen und zu schmecken; denn nun eignet ihm in allem die umfassende Freiheit des Geistes.“⁵⁷⁴

Die Nacht verdunkelt das Innere des Menschen, bis sein Geist demütig und sanft wird und so subtil, einfach und feinfühlig ist, dass er sich einen kann mit dem Geist Gottes. Gott macht den Menschen, so fasst Johannes zusammen, „sehr demütig, um ihn danach sehr hoch zu erheben“⁵⁷⁵.

Bei der Liebeseinung mit Gott gibt es Johannes zufolge unterschiedliche Stufen – je nachdem welche Liebeseinung Gott dem einzelnen Menschen in seinem Erbarmen gewährt. Dementsprechend fällt auch der Läuterungsprozess mehr oder weniger stark und länger oder kürzer aus. In jedem Fall muss aber die Läuterung, soll sie tatsächlich etwas sein, einige Jahre andauern, mag sie auch noch so stark sein.

Für Johannes steht die Läuterung der Nacht des Geistes auf einer Linie mit der Läuterung des Menschen nach dem Tod, die traditionell *Purgatorium* (Fegfeuer) genannt wird. Das heißt, „sofern diese Läuterung nicht bereits in diesem Leben erfolgt, muss sie nach dem Tod stattfinden“⁵⁷⁶. Umgekehrt wird ein Mensch, der diesen Läuterungsprozess in diesem Leben durchmacht, nach Johannes jenen Ort des Fegfeuers nicht betreten oder sich nur sehr kurz dort aufhalten.

Wie bei Teresa von Avila in ihrem Werk der *Wohnungen der Inneren Burg* dem Gleichnis von der Seidenraupe eine zentrale Bedeutung zukommt, nimmt bei Johannes vom Kreuz im Werk der *Dunklen Nacht* ein *Vergleich* eine zentrale Stellung ein. Er selbst will durch den Vergleich, der seiner Bedeutung wegen hier in seiner ganzen Länge zitiert wird, den Läuterungsprozess der Nacht des Geistes von Grund auf erklären.

„Um das bereits Gesagte und das, was noch zu sagen ist, deutlicher zu machen, muss hier noch folgendes angemerkt werden: Dieses läuternde und liebende Erkennen oder das göttliche Licht, von dem wir hier sprechen, geht bei der Läuterung des Menschen und dessen Vorbereitung auf die vollkommene Einung mit sich genauso um wie das Feuer mit einem Holzschait, das es in sich überformt. Das Erste, was echtes Feuer mit einem Holzschait macht, ist, es allmählich auszutrocknen, indem es alle Feuchtigkeit her austreibt und alles Wasser, das es enthält, herausweinen lässt; dann macht es das Holzschait schwarz, dunkel und hässlich und gibt ihm dazu noch einen üblen Geruch. Durch die allmähliche Austrocknung befördert und treibt es alle hässlichen und dunklen Bestandteile, die dem Holzschait im Gegensatz zum Feuer anhaften, heraus ans Licht. Und indem das Feuer das Holz allmählich von außen her entflammt und erhitzt, überformt es dieses in sich selbst und macht es so schön wie das Feuer. In dieser Schlussphase gibt es für das Holzstück kein Erleiden und keine Eigenwirkung mehr außer seiner Schwere und Masse, die noch dichter ist als die des Feuers. Es hat jetzt die Eigenschaften und die Wirkungen des Feuers in sich: Es ist trocken und macht trocken, es ist warm und macht warm, es ist licht und macht licht, und es ist

574 Ebd.

575 2 N 6,6, 111.

576 2 N 6,6, 112, Anm. 33.

viel leichter als vorher, weil das Feuer in ihm diese Eigenschaften und Wirkungen hervorruft.“⁵⁷⁷

Der ausführlichen Beschreibung des Gleichnisses lässt Johannes unmittelbar eine anfängliche *Deutung* folgen.

„Genauso müssen wir uns dieses göttliche Liebesfeuer der Kontemplation vorstellen. Bevor es den Menschen mit sich eint und in sich überformt, läutert es ihn zuerst von allen gegensätzlichen Bestandteilen. Es lässt seine hässlichen Züge herauskommen und macht ihn schwarz und dunkel, sodass er sich schlechter vorkommt als vorher und hässlicher und abscheulicher als sonst. Während diese göttliche Läuterung nach und nach alle bösen und üblen Launen entfernt, die er nicht bemerkte, da sie sich sehr tief in ihm verwurzelt und eingenistet hatten, sodass er nicht verstand, dass er so viel Böses in sich hatte, werden sie ihm jetzt vor Augen geführt, damit sie ausgetrieben und zunichte gemacht werden. Erleuchtet durch dieses dunkle Licht der Kontemplation, sieht er sie nun sehr deutlich (obwohl er nicht schlechter ist als vorher, weder in sich, noch vor Gott), da er nun in sich sieht, was er vorher nicht sah; von daher hat er deutlich den Eindruck, er sei so schlecht, dass er für Gott nicht nur nicht sehenswert, sondern sogar verabscheuenswert ist und dass Gott ihn bereits tatsächlich verabscheut. Ausgehend von diesem Vergleich können wir nun vieles von dem verstehen, was wir gerade sagen und noch sagen wollen.“⁵⁷⁸

Nach dieser grundsätzlichen Deutung arbeitet Johannes sieben konkrete Vergleichspunkte heraus.⁵⁷⁹

- Das Licht und die liebende Weisheit, die sich mit dem Menschen einen und ihn überformen sollen, sind dieselben wie die, die ihn am Anfang läutern und vorbereiten.
- Die Schmerzen, die der Mensch in der Nacht des Geistes erleidet, sind nicht von der göttlichen Weisheit, sondern durch seine eigene Schwäche und Unvollkommenheit verursacht.
- „Wenn die Unvollkommenheiten ein Ende nehmen, hat das Leiden für den Menschen auch ein Ende, und es bleibt nur das Genießen.“⁵⁸⁰ Dies gilt sowohl in Bezug auf die diesseitige wie in Bezug auf die jenseitige Läuterung.
- Dadurch dass der Mensch durch das göttliche Liebesfeuer geläutert und gereinigt wird, wird er immer mehr in Liebe entflammt. „Doch spürt der Mensch diese Liebesentflammung nicht immer, sondern nur ab und zu.“⁵⁸¹ Dann hat er Gelegenheit, das Gute, das Gott in ihm gewirkt hat, in sich zu bemerken.
- Nach solchen Erleichterungen leidet der Mensch allerdings noch intensiver und empfindlicher als vorher. Denn das Liebesfeuer verletzt ihn nun in dem, was tiefer in seinem Inneren verzehrt und geläutert werden soll. „Dabei ist das Leiden des

577 2 N 10,1, 131.

578 2 N 10,2, 131f.

579 Siehe dazu 2 N 10,3–10, 132–135.

580 2 N 10,5, 133.

581 2 N 10,6, 133.

Menschen umso innerlicher, subtiler und geistiger, als das Feuer die innerlichsten, feinsten und geistigsten Unvollkommenheiten nach und nach auszehrt, die ganz im Innern verwurzelt sind.“⁵⁸²

- Deshalb hat der Mensch den Eindruck, alles Gute sei für ihn zu Ende und er sei voller Schlechtigkeiten, denn in dieser Zeit kommt bei ihm nichts als nur Bitterkeit an. Freilich wird er in Zeiten des Aufatmens bereits mehr von innen her genießen, weil die Läuterung bereits tiefer im Inneren stattgefunden hat.
- „Der Mensch genießt in diesen Zwischenzeiten sehr ausgiebig, so sehr, dass er [...] manchmal gar meint, die schlimmen Zeiten würden nicht wieder kommen, obwohl sie doch schon bald wiederkommen werden. Doch wenn er aufmerksam ist, entgeht ihm nicht, dass da noch eine Wurzel geblieben ist.“⁵⁸³

Johannes zufolge greift das göttliche Liebesfeuer während der Nacht des Geistes im Menschen nach und nach um sich. Im menschlichen Geist entbrennt dadurch eine starke Liebesleidenschaft und Liebessehnsucht, die Johannes ähnlich wie Teresa von Avila als eine zugleich köstliche und qualvolle Verwundung kennzeichnet. Die auf diese Weise erwachte Liebe hat ihm zufolge bereits etwas von der Gotteinung an sich. Sie ist mehr Tun Gottes als Tun des Menschen und wird vom Menschen passiv aufgenommen. „Trotzdem bleibt für den Menschen hier etwas zu tun, nämlich seine Zustimmung zu geben. Doch ist es einzig und allein die sich ihm einende Liebe Gottes, welche in ihm Wärme und Kraft, Gestimmtheit und Leidenschaft der Liebe einprägt.“⁵⁸⁴

All die Wirkungen des göttlichen Liebesfeuers im Menschen fasst Johannes im Begriff der Liebesentflammung zusammen. Diese spürt der Mensch am Beginn der Nacht noch nicht, weil das Liebesfeuer mit seiner Wirkung noch nicht begonnen hat. Doch mit der Zeit, wenn ihn das Liebesfeuer nach und nach erwärmt, „spürt er recht häufig diese Entflammung und Wärme der Liebe“⁵⁸⁵.

Bei der Liebesentflammung hält Gott alle Kräfte und Seelenvermögen des Menschen auf sich konzentriert, sodass der Mensch gemäß dem biblischen Liebesgebot beginnt, Gott mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft zu lieben.⁵⁸⁶ Auch die Seelenvermögen werden demnach bei der Liebesentflammung umgeformt. Das Erkenntnisvermögen, das Empfindungsvermögen und das Erinnerungsvermögen des Menschen werden mit den ihnen entsprechenden göttlichen Vermögen geeint und, wie Johannes kühn ausführt, selbst vergöttlicht. So wird aus dem alten Menschen ein neuer und aus dem irdischen Menschen ein himmlischer.

So wie Johannes vom Kreuz den mystischen Aufstieg zu Gott durch die Nacht der Sinne und des Geistes beschreibt, wechseln einander über einen längeren Zeitraum hinweg Phasen des Leidens und der Qual und Phasen der Faszination und des Genusses ab, bis der Weg in die bleibende intuitive Schau Gottes und in die stetige Liebeseinung mit Gott mündet.

582 Ebd.

583 2 N 10,9,134.

584 2 N 11,2, 136.

585 2 N 12,5, 143.

586 Dtn 6,5; Mk 12,30 par.

3.5.3 Die lebendige Liebesflamme

Das letzte und reifste Hauptwerk des Johannes vom Kreuz ist *Die lebendige Liebesflamme*. Ihm ist ein Gedicht von vier Strophen mit je sechs Versen vorangestellt, die er nacheinander und Vers und für Vers kommentiert, mit Ausnahme der letzten Strophe, die er nur noch kurz behandelt. Das Werk lässt sich als Fortsetzung der *Dunklen Nacht* lesen, die wiederum Voraussetzung des ersteren ist. Während Johannes in der *Dunklen Nacht* wie schon zuvor im *Aufstieg auf den Berg Karmel* den spirituellen Weg in den Blick nimmt, wendet er sich in der *Lebendigen Liebesflamme* dem spirituellen Ziel zu. Er wagt sich „an die Beschreibung der tiefsten spirituellen und mystischen Erfahrungen heran, die einem Menschen in diesem Leben zuteilwerden können“⁵⁸⁷.

Es hieße aber Johannes vom Kreuz gründlich missverstehen, würde man meinen, er habe mit diesem Buch ein esoterisches Werk für eine kleine Gruppe von Eingeweihten oder Auserwählten, also für eine kleine Elite schreiben wollen. Vielmehr dürfte er „von Anfang an damit gerechnet haben, dass dieses Werk innerhalb kurzer Zeit genauso in spirituellen Kreisen kursieren würde wie seine übrigen Schriften auch“⁵⁸⁸. Zudem „ist er viel zu sehr Seelsorger, um nur solche Gottsucher ansprechen und bestärken zu wollen, die bereits am Ende des Weges angelangt sind“⁵⁸⁹.

Auch sein Werk *Die Lebendige Liebesflamme* schrieb er daher bewusst für alle.

„Wenn Johannes vom Kreuz über Erfahrungen schreibt, die etwas von der Fülle am Ziel des geistlichen Weges aufleuchten lassen, so deshalb, weil er der Überzeugung ist, dass sie von Gott her eben nicht nur einer Elite, sondern jedem Suchenden zugedacht sind, sofern er sich wirklich auf eine persönliche Gottesbeziehung einlässt und sich von ihm an die Hand nehmen lässt. Es ist, als wollte der Mystagoge seinen Lesern sagen: Der Weg, den ich in meinen übrigen Werken aufgezeigt habe, führt wirklich ans Ziel; ich habe es selbst erprobt. Haben Sie nur Mut, diesen Weg zu gehen!“⁵⁹⁰

Johannes möchte zeigen, „wer Gott ist, wie sehr er um den Menschen wirbt und was er ihm zu schenken bereit ist“⁵⁹¹. Er möchte die Leserinnen und Leser seines Werkes ermutigen, sich ganz auf diesen Gott der Liebe einzulassen. Sucht Gott den Menschen doch „noch viel dringlicher“ als dieser ihn.⁵⁹²

Bei der Beschreibung seiner Grenzerfahrungen steht Johannes vor dem Dilemma, einerseits über seine wunderbaren Erfahrungen mit Gott berichten zu wollen, um auch andere für den Weg zu Gott zu begeistern, andererseits aber zu wissen, dass diese Erfahrungen letztlich unaussprechlich sind. Trotz ihrer Unaussprechlichkeit entschied er sich dafür, über sie, soweit es möglich ist, zu sprechen.

Der Gottsucher der *Lebendigen Liebesflamme* ist ein Grenzgänger. Er bewegt sich auf dem schmalen Grat zwischen Erde und Himmel, zwischen Diesseits und Jenseits, zwi-

587 L Einführung 25.

588 Ebd. 26.

589 Ebd.

590 Ebd.

591 Ebd.

592 L 3,28, 133f.

schen der höchsten spirituellen und mystischen Vollendung, die einem Menschen in diesem Leben möglich ist, und der vollen Gleichgestaltung mit Gott im Jenseits. Zu diesem Weg an der Grenze, auf dem der Mensch für das Jenseitige erwacht und Gott zu schauen beginnt, schreibt Johannes:

„Es ist daher, sofern ich etwas von dem verstehe, wie sich dieses Erwachen und diese Schau des Menschen vollzieht, so, dass Gott dem Menschen, der wie jedes Geschöpf wesenhaft in ihm weilt, einige der vielen Schleier und Vorhänge, die er vor sich hängen hat, wegnimmt, damit er ihn sehen kann, wie er ist; und dann scheint und leuchtet ein wenig im Halbdunkel – weil nicht alle Schleier weggenommen werden – dieses durch sein von Liebreizen erfülltes Antlitz durch.“⁵⁹³

Die geistliche Verfassung, die Johannes hier anzielt, übersteigt die bewährten Schemata, deren er sich selber in seinen anderen Werken noch bedient hatte: das Schema von Läuterung – Erleuchtung – Einung, und das Schema Anfänger – Fortgeschrittene – Vollkommene. Hatte Johannes nach eigenen Worten früher (insbesondere im *Geistlichen Gesang*) vom höchsten Grad an Vollkommenheit gesprochen, „zu dem man in diesem Leben gelangen kann, die die Gleichgestaltung mit Gott ist“, so handeln seine Strophen der *Lebendigen Liebesflamme* „von der noch bewährteren und vervollkommneten Liebe in ebendieser Verfassung der Gleichgestaltung“. ⁵⁹⁴ Denn die Liebe kann sich mit der Zeit und durch Übung bewähren und viel mehr „verwesentlichen“; das heißt noch wesentlicher werden, bis der Mensch durch das göttliche Liebesfeuer erglüht und entflammt, Funken sprüht und auflodert. ⁵⁹⁵ Der Mensch ist dann „dem Liebesfeuer schon so sehr gleichgestaltet und in ihm bewährt, dass er mit diesem Feuer nicht nur geeint, sondern es schon zur lebendigen Flamme in ihm geworden ist“⁵⁹⁶.

Das Hauptthema der *Lebendigen Liebesflamme* ist darum bei Johannes nicht einfach die Erleuchtung oder die Gotteinung, sondern die Verherrlichung des Menschen. „Und das bedeutet nicht weniger, als dass der dreieine Gott dem Menschen Anteil an seinem eigenen trinitarischen Liebesleben gibt.“⁵⁹⁷ Die Teilnahme am trinitarischen Leben Gottes bringt Johannes an zwei Stellen besonders deutlich zum Ausdruck. So schreibt er bereits im Vorwort, „dass zu dem, der ihn [Gott] liebt, Vater, Sohn und Heiliger Geist kommen und Wohnung in ihm nehmen (Joh 14,23); das geschehe, indem er [Gott] ihn im Vater, Sohn und Heiligen Geist im Leben Gottes leben und wohnen lässt“⁵⁹⁸. Bei der Erklärung der ersten Gedichtstrophe stellt Johannes dann die Teilhabe des Menschen am innergöttlichen Leben so dar:

„Und man möge es nicht für unglaublich halten, dass bei einer bereits erprobten, geläuterten, im Feuer der Betrübisse und Mühsale und vielfältiger Versuchungen geprüften und in der Liebe für treu befundenen Menschenseele in diesem Leben die Er-

593 L 4,7, 183.

594 L Vorwort 3, 46.

595 L Vorwort 3,46f.

596 L Vorwort 4, 47.

597 L Einführung 29.

598 L Vorwort 2, 46.

füllung dessen nicht ausbleibt, was der Sohn Gottes versprochen hat, nämlich dass, wenn jemand ihn liebt, die Heiligste Dreifaltigkeit zu ihm kommen und festen Wohnsitz in ihm nehmen werde (Joh 14,23). Das geschieht, indem sie ihr das Erkenntnisvermögen auf gottgewirkte Weise mit der Weisheit des Sohnes erleuchtet und ihr Empfindungsvermögen im Heiligen Geist erfreut, und der Vater sie macht- und kraftvoll in die abgründige Umarmung seiner Süße hineinzieht.⁵⁹⁹

In der ersten Strophe des Gedichts beschreibt Johannes dann vor allem das Wirken des Heiligen Geistes im Inneren des Menschen. Das Liebesfeuer beziehungsweise die Liebesflamme ist der Heilige Geist selbst. In der zweiten Strophe besingt Johannes das je eigene Wirken aller drei Personen. Es sind, wie er sagt, „die drei Personen der Allerheiligsten Dreifaltigkeit“ – Vater, Sohn und Heiliger Geist –, die im Menschen das „göttliche Werk der Gotteinung vollbringen“. ⁶⁰⁰ In der dritten Strophe lobt Johannes die göttliche Dreifaltigkeit in ihrer ungeteilten Einheit. Sie teilt dem Menschen ihre göttlichen Eigenschaften, wie Stärke, Schönheit, Gerechtigkeit und so weiter mit. Und der Mensch gibt Gott immer wieder das zurück, was er von ihm empfängt. „Denn da der Mensch hier mit Gott eins geworden ist, ist er in gewisser Weise Gott durch Teilhabe; und wenn auch nicht so vollkommen, wie im anderen Leben, so ist er doch [...] wie Gottes Schatten.“⁶⁰¹ Der Mensch gibt immer wieder Gott an Gott in Gott zurück. Er vermag das nun.

„Denn hier sieht der Mensch, dass Gott wirklich sein ist, und dass er ihn als Erbbesitz mit Eigentumsrecht als Gottes Adoptivkind besitzt, aufgrund der Gnade, die Gott dem Menschen erwies, ihm sich selbst zu geben; und dass er Gott als etwas, was ihm gehört, geben und mitteilen kann, wem er aus freiem Willen möchte. Und so gibt ihn die Menschenseele ihrem Liebsten, nämlich Gott selbst, der sich ihr gab, womit sie Gott alles begleicht, was sie ihm schuldet, insofern als sie ihm aus freiem Willen ebenso viel gibt, wie sie von ihm empfängt.“⁶⁰²

In der vierten Strophe dankt Johannes schließlich Gott für zwei Wirkungen im Inneren des Menschen: für das Erwachen Gottes in der Seele und für das Hauchen Gottes in der Seele. Mit ersterem meint er die Mitteilung des Sohnes Gottes bei der Gotteinung, mit zweiterem die Mitteilung des Heiligen Geistes.

Wie für Teresa von Avila bedeutet für Johannes die Gotteinung keinen Rückzug in die reine Innerlichkeit, sondern die volle Integration von „Innenwelt“ und „Außenwelt“. „Die Gleichgestaltung mit Gott befähigt den Menschen gerade dazu, die Schöpfung, seine Mit-Welt, mit neuen Augen zu sehen. Eine völlige Umkehrung findet statt: Nun findet der Mystiker nicht mehr Gott in seiner Schöpfung, sondern er sieht die Schöpfung in Gott und mit den Augen Gottes.“⁶⁰³ Er erwacht wie aus einem tiefen Schlaf und sieht die Wirklichkeit endlich so, wie sie wirklich ist, das heißt wie sie vor Gott ist. Diese Umkehr der Sichtweise formuliert Johannes in metaphysischer Ausdrucksweise so:

599 L 1,15, 61.

600 L 2,1, 83.

601 L 3,78, 174.

602 Ebd.

603 L Einführung 30f.

„Und wenn es auch wahr ist, dass der Mensch hier merkt, dass diese Dinge von Gott unterschieden sind, insofern als sie geschaffenes Sein sind und er sie mit ihrer Kraft, Ursache und Lebendigkeit in Gott sieht, so ist doch die Erkenntnis, dass Gott seinem Wesen nach all diese Dinge in unendlichem Überschwang ist, so groß, dass der Mensch die Dinge besser im Wesen Gottes als in ihnen selbst erkennt. Und das ist die große Beseligung dieses Erwachens: die Geschöpfe durch Gott zu erkennen, und nicht Gott durch die Geschöpfe, was bedeutet, die Wirkungen in ihrer Ursache zu erkennen und nicht die Ursache in den Wirkungen, was eine Erkenntnis von hinten ist; jene andere Erkenntnis ist aber eine wesenhafte.“⁶⁰⁴

Johannes vom Kreuz bestätigt durch mystische Erfahrung, was die Theologie lehrt: Alle Menschen haben durch die Liebe Gottes bereits teil an der Dreieinigkeit Gottes selbst. Sie sind in die Liebe des Vaters und des Sohnes durch den Heiligen Geist, der die Liebe selber ist, einbezogen. Die andere Seite dieser theologischen Wahrheit ist: Der Heilige Geist wohnt jedem Menschen schon in seinem Innern ein. All das ist bereits Wirklichkeit. Wir Menschen müssen uns dessen nur noch durch einen Läuterungsprozess bewusst werden, bei dem wir durch das göttliche Liebesfeuer selbst zu Liebenden entflammt werden und der als jenseitiger Fegfeuer heißt.

Wir alle werden lebendige Liebesflammen sein. Jeder von uns Menschen wird, um den kühnen Ausdruck des Johannes vom Kreuz aufzugreifen, Gott durch Teilhabe sein. Einer nach dem anderen wird sterben und im Tod seine persönliche Vollendung finden. Am Ende der irdischen Zeiten wird Gott die Welt als ganze vollenden. Dann werden wir als Gemeinschaft aller Menschen und aller Geschöpfe vervollkommen sein. Wenn auch nur ein Mensch oder ein Geschöpf für immer verloren ginge, wäre Gott nicht der Retter aller, wie der erste Timotheusbrief sagt⁶⁰⁵, und niemals *alles* in allem. Wir alle dürfen jedoch fest darauf vertrauen, dass sich Gott als Retter *aller* erweisen wird und dass *alle* mit allen und allem versöhnt sein werden, weil – mit dem Apostel Paulus gesprochen⁶⁰⁶ – *Gott alles in allem* sein wird.

A. M. D. G.

604 L 4,5, 182.

605 1 Tim 4,10.

606 1 Kor 15,28.

