



ORIENTIERUNG

Nr. 23/24 64. Jahrgang Zürich, 15./31. Dezember 2000

EIGENTLICH BEGINNT ALLES in der Küche – zwischen Pfannen und Düften, betörenden Aromen und brutzelndem Fett. Es ist das Reich der Großmutter, und es ist ein besonderes Reich. Denn die Großmutter weiß über ganz andere Speisen Bescheid als die übrigen Frauen in New Jersey, die sich mit Fast Food begnügen und die Minutensteaks, Hot Dogs und Swanson-TV-Mahlzeiten als das Maß aller kulinarischen Herrlichkeiten betrachten. «Suburbia», kommentieren die Eltern verächtlich diesen Auswuchs des american way of life. Bei den Balakians dagegen wird noch stundenlang mariniert, kaltgepresst, durchtränkt, gewürfelt, eingelegt und gehackt. Essen ist in dieser Familie «ein unverrückbares Fest und eine unangefochtene Realität des Sonntagsrituals», das seinen Abschluß in zimtsüßem Kaffee findet, welcher in kleinen Porzellantassen serviert wird.

Peter Balakian, 1951 in New Jersey geboren, Dichter, Literaturwissenschaftler und Direktor des «Center for Ethics and World Societies», führt mit seinem Buch in eine Kindheit voller Wärme zurück. Diese strahlt eine Fülle von Geborgenheit aus. Aber sie weiß sich auf doppeltem Boden. Denn hinter ihr steht unabweisbar die Erfahrung der Vertreibung und Vernichtung. Gerade deswegen müssen und wollen die Überlebenden alles daran setzen, um die Nachkommen derart zu schützen und zu beschützen, als ob es diese Qualen nie gegeben hätte. Es ist «eine armenische Kindheit in Amerika», wie der Untertitel meldet, und damit wird dem Leser bereits Wesentliches von jener Spannung mitgeteilt, welcher diese Jugend untersteht. Eingebettet in einen überbesorgten Clan, ist ein solches Kind dennoch gegenüber der nichtarmenischen Nachbarschaft ausgegrenzt, sobald es den Riten der Familie gehorcht. Durch sein Anderssein, welches trotz energischer Überanpassung durchsickert, gerät es auch in eine gewisse Einsamkeit hinein. «Warum kann ich nicht ein Jude sein?», fragt der kleine Peter einmal, da er noch an der Dickerson Road wohnt, einer jüdischen Adresse.

Eine verlorene Welt

Die kindliche Frage läßt den heutigen Leser in besonderer Weise aufhorchen. Beide Völker, Juden und Armenier, haben im vergangenen Jahrhundert einen Genozid von katastrophischem Ausmaß erlitten. In beiden Fällen ist dieser Völkermord von späteren Generationen nicht vollauf als solcher erkannt worden. Während rechtsextreme Historiker oft so weit gehen, Auschwitz nicht nur zu verharmlosen, sondern geradewegs zu leugnen – wie etwa David Irving –, kämpfen die Armenier noch immer dafür, daß die türkische Regierung die Vertreibung ihres Volkes im Ersten Weltkrieg als Genozid qualifiziert; Ankara aber wittert dahinter, wie unlängst angesichts der Resolution eines Komitees im amerikanischen Repräsentantenhaus², nichts als eine armenische Verleumdungskampagne und droht mit Maßnahmen gegen die USA. Diese Haltung der Türkei gegenüber den Greuelthaten des Osmanischen Reiches ist nicht neu. Schon frühere armenische Vorstöße sind auf dieselbe Mauer des Widerstands gestoßen.

Auch Norman Finkelstein hat in seinem heftig diskutierten Buch «The Holocaust Industry» (2000) wieder auf den armenischen Völkermord hingewiesen. Er möchte den jüdischen Holocaust aus seiner Einzigartigkeit herauslösen und im Kontext mit anderen Greuelthaten, dem türkischen Massaker an den Armeniern, dem Genozid in Ruanda oder der Sklaverei in Amerika betrachten. Ohne an dieser Stelle eine Debatte über den Exklusivitätsanspruch eines bestimmten Genozids entfalten und damit Finkelsteins Thesen erörtern zu wollen, ist dennoch gerade der Hinweis des Autors auf das Schicksal der Armenier von großer Bedeutung. Denn dieses drohte im Lauf der Jahrzehnte immer wieder in Vergessenheit zu geraten. Bereits Hitler rechnete mit der Trägheit des Menschheitsgedächtnisses: So rasch, wie man den Völkermord an den Armeniern vergessen habe, werde man einst auch die Vernichtung des jüdischen Volkes aus dem Bewußtsein verlieren. Diesem Vergessen ist im Fall der jüdischen Vernichtung stärker entgegengewirkt worden als im Fall der armenischen Katastrophe. Die Gründe hierfür sind wohl von verwirrender Mannigfaltigkeit. Nicht zuletzt mag aber m.E. die genuine

LITERATUR/GESCHICHTE

Eine verlorene Welt: Zum Roman «Die Hunde vom Ararat» von Peter Balakian – Eine armenische Kindheit in Amerika – Die Küche und die Erinnerungen der Großmutter – Eingebettet in einen überbesorgten Clan – Die verdrängte Erinnerung an den Völkermord an den Armeniern – Die Reaktion der Europäer – Ein Volk, das in alle Weltgegenden zerstreut ist – Das Essen als bedeutungsvolles Ritual – Eine verhängnisvolle Schulaufgabe – Die mühsame Arbeit des Erinnerens.

Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri b. Bern

THEOLOGIE

«Er heilte ihre Kranken» (Mt 14,14): Heilung und Heil – eine verlorene Einheit? – Jesu Heilungstaten und das moderne Unbehagen – Proklamation der nahen Gottesherrschaft – Differenz zwischen Heil und Heilung – Das antike Weltbild – Abgründiges in transsubjektiv gepolten Zwangsvorstellungen – Dimensionen der Heilung – Verbindung mit dem Glauben – Zeichen der Bundestreue Gottes – Vertrauen in den göttlichen Arzt – Umkehr, die herausfordert und in Frage stellt – Abgründigkeit des eigenen Daseins – Todesnot und Todesangst – Heilende Engel – Von Todkrankheit, Gericht und Heil – Die biblische Einbindung des Gerichts in die Schöpfung – Kreuz und Heil – Zwei mögliche Interpretationswege – Krank an Gott und heil durch Gott – Formen der Gotteskrankheit – Die Menschenfreundlichkeit Gottes zur Erfahrung bringen.

Klaus P. Fischer, Heidelberg

THEOLOGIE/GESCHICHTE

Karfreitage des christlichen Europa: Beobachtungen zum Mythos und Ritus der Passion – Erzählende Inszenierung der menschheitsgeschichtlichen Vergangenheit – Persönliche Trauer und Mitleid als Mittel der Selbstvergegenwärtigung – Formierung der wahren christlichen Identität – Der Nullpunkt der Jesusbiographie – Woran soll erinnert werden? – Ein Gründungsmythos soll komponiert und vollzogen werden – Autobiographische Erfahrungen mit der Karwochenliturgie – Karwoche 1968 in der Pfarrkirche Maihof/Luzern – Zentrale Kritik am Opferungsgedanken – Die Kurzformel «Jesus starb umsonst» – Das Opfer als menschheitsgeschichtliches Motiv – Die in der alten Welt entstandene Mythologie – Die Leidenserfahrungen in unserem Jahrhundert – Logik und Wirkungen der Opfertheologie – Nachfolge Christi heute.

Gonsalv K. Mainberger, Zürich

THEOLOGIE/KIRCHE

Was wollte das Konzil? Eine historisch-theologische Studie zu «Dominus Iesus» – Die Kontroverse um das «subsistit» – Die Absichten der Theologischen Kommission – Konkretisierung der Kirche Christi – Die Position von Kardinal J. Ratzinger – Kein Problem der Logik – Die Türe für die Ökumene. Leonardo Boff, Petrópolis

Nähe des Judentums zum Schrifttum und damit zur verbalen Übermittlung und Weitervermittlung der Grund gewesen sein, daß die jüdische Katastrophe nachhaltiger präsent geblieben bzw. erinnert worden ist. Während armenische Kultur und Geschichte innerhalb Europas noch am ehesten im französischsprachigen Raum ins Bewußtsein gedrungen ist – nicht zuletzt etwa in Frankreich dank der Vermittlung durch einen so populären Sänger wie *Charles Aznavour* –, sind es im deutschsprachigen Gebiet einzelne gewesen, gleichsam Rufer in der Wüste: allen voran *Franz Werfel* mit seinem groß angelegten Romanepos «Die vierzig Tage des Musa Dagh», der im Jahr 1933 (!) erschienen ist. Ebenfalls hat *Armin T. Wegner* in «Die Verbrechen der Stunde – die Verbrechen der Ewigkeit» seine eigenen Erlebnisse als Sanitätssoldat während des Ersten Weltkrieges in der Türkei geschildert; im Mittelpunkt seiner Novellensammlung steht der Völkermord an den Armeniern. Großes Verdienst hat sich auch der norwegische Nordpolforscher und Friedensnobelpreisträger *Fridtjof Nansen* erworben, welcher in seinem Buch «Betrogenes Volk» (1928) die Leiden der Armenier schilderte.

Endlösung der Armenierfrage

Kurz nach Ausbruch des Ersten Weltkriegs hatte die islamisch-türkische Regierung ihre armenisch-christlichen Mitbürger bezichtigt, Aufstände zu organisieren. Sie mußte einen Vorwand erfinden, um ihre pantürkischen Ideen, die einem rassistischen Nationalismus gleichkamen, durchsetzen zu können. Die Losung hieß: «die Türkei den Türken». Daher mußten Armenier, Griechen und Juden dämonisiert werden. So erließ die Regierung an die Armee einen Austreibungsbefehl, der die christlichen Armenier betraf, welche im offiziellen Vokabular als «Hunde» galten. Dieser Befehl wurde 1914/15 mit grausamster Konsequenz durchgeführt, nachdem bereits 1895/96 die Armenier von den Türken blutig verfolgt worden waren. Verschiedenste Vertreibungsaktionen wurden noch bis in die zwanziger Jahre hinein fortgesetzt, Städte von Armeniern «gereinigt», die Bewohner in die Wüste hinausgetrieben – «ohne Rücksicht auf Alter, Geschlecht und Gewissen», wie es später in Berichten westlicher Beobachter hieß. Der Frieden von Sèvres (1920) sah ein großes, freies Armenien vor, aber der Westen blieb weiterhin unter türkischer Herrschaft. Der Osten wurde nach der Besetzung durch die Rote Armee 1920 in einen Rätestaat umgewandelt. Von 1920 bis 1991 trug dieses Restland, das nur die nördlich vom Aras (Ararat) gelegenen Gebiete des armenischen Hochlandes umfaßt, die offizielle Bezeichnung «Armenische Sozialistische Sowjetrepublik» (Hauptstadt: Yerevan). Eineinhalb Millionen Armenier (die Zahlen schwanken) sind von den osmanischen Truppen umgebracht oder mit Gewalt aus ihrer Heimat vertrieben und dem Hunger- und Dursttod in den türkischen und syrischen Wüsten überlassen worden. Armenier existieren seither in der angestammten Region nicht mehr als ethnische Gruppe. In ihrem ehemals riesigen Wohngebiet, welches sich von den Ufern des Schwarzen Meeres entlang der irakisch-iranischen Grenze bis zum Mittelmeer erstreckte, ist nur ein einziges kleines armenisches Dorf dem Völkermord entgangen. Da die Genozid-These aber für die offizielle Türkei nach wie vor ein Tabu ist, gilt diese Tatsache nicht als Beweis für deren Richtigkeit.

Das Essen als bedeutungsschweres Ritual

Hunger und Durst gehörten zu den quälendsten Erfahrungen jener Armenier, die 1915 zu Marschen in die Wüsten gezwungen und dort dem Tod überlassen wurden. Daher rückte später das Essen zu einem «komplexen kulturellen Emblem» auf, wie Peter Balakian festhält. Es wurde «ein verschlüsseltes Skript, das die lange Geschichte und das kollektive Gedächtnis unserer nahöst-

lichen Kultur verkörperte». Erst nach und nach vernimmt das Kind Peter Ausdrücke, die sich schwer auf seine Seele legen. Etwa dieser: «verhungerte Armenier». So wandelt sich die Nahrungsaufnahme zum Drama, dessen Bedeutung sich mit der bitteren Geschichte Armeniens verknüpft. Es wird Genuß und Tragödie zugleich. Und es bleibt die Frage des Kindes: Sind wir denn keine Amerikaner? Und wenn wir keine Amerikaner sind, was sind wir dann? An scheinbar nebensächlichen Erscheinungen, wie Essen, Kleidung, Fragen des alltäglichen Stils, entzündet sich die Frage nach der Identität und damit nach dem Behauptsein. Peter und seine Geschwister haben die armenische Sprache nicht erlernt. Warum sollten sie eine Sprache sprechen – so die Überlegung der Eltern –, «die von einem alten nahöstlichen Volk gesprochen wurde, das einen halben Globus weit entfernt lebte und jetzt Teil der Sowjetunion war»? Vater und Mutter benutzen diese Sprache nur für vertrauliche Gespräche. Die wenigen armenischen Worte und Wendungen, die der Knabe kennt, stammen von der Großmutter und aus der Kirche. Allmählich erst sickert «die größere Erinnerung» in das Kind ein. Es hört vom «alten Land», das in den Erzählungen ein gelobtes ist. Und es hört mehr und mehr vom Schicksal der Vorfahren, die umgebracht oder dem Hungertod überlassen worden waren, «wobei sie noch die Samenkörner aus dem Kot auflasen oder das Blut aus ihren eigenen Kleidern saugten». Eine Erfahrung, die am Beginn dieser bitteren Erkenntnisse steht, reicht in die Kindheit zurück, da Peter erkrankt war und delirierend in seinem Bett lag. Die Großmutter weilte bei ihm, glaubte ihn jenseits des Bewußtseins und begann plötzlich von ihren traumatischen Erinnerungen zu sprechen, von Mord, Vergewaltigung, Hunger und Folter. Aber der Knabe, welchen sie im Dämmer-schlaf wählte, hörte zu und verstand nicht. Erst viel später, als sich sein Wissen erweitert hat, weiß er: Die Großmutter suchte nach einem Moment, in dem sie endlich aussprechen konnte, was sie seit Jahrzehnten bedrückte. Und auch ein mütterlicher Satz, vor dem Wegzug in eine andere Straße gesprochen, wurde erst später in seiner Tragweite erfaßt: «Binde dich im Leben nicht zu sehr an Orte, Peter.» Da man nie wußte, was noch geschehen konnte bzw. was sich wiederholen konnte, sollte der Knabe sich früh ins Unbehauptsein einüben.

Eine verhängnisvolle Schulaufgabe

Die eigentliche Zäsur aber setzte ein scheinbar banales Ereignis. In der achten Klasse sollte Peter über eine Kultur des Nahen Ostens schreiben. Der Vater schlug ihm Armenien vor. Aber in all den Büchern, welche der Schüler zu Rate zog, fand er zwar eine Menge von Informationen über die Türkei, jedoch nichts über Armenien. So schrieb er schließlich seinen Aufsatz über die Türkei und erhielt dafür die Bestnote. Der Vater tobte. Doch hatte er nie zuvor erzählt, was die Türken den Armeniern angetan hatten. Zwar war das Wort «Massaker» bisweilen gefallen, wenn die Eltern die Kinder fern glaubten, doch hatten sie niemals diesen Begriff mit einer Bedeutung versehen. Seit diesem Schulaufsatz fraß sich eine große Fremdheit zwischen den pubertierenden Sohn und dessen ohnehin reservierten Vater. Dieser, Gerard Balakian, war 1920 in Konstantinopel (was er gegenüber seinen amerikanischen Bekannten verschwiegen) geboren worden – als jüngster Sohn einer Familie, welche 1922 auf der Flucht vor dem Genozid nach Europa ging. Viele Balakians hatten sich einen Namen als Ärzte, Gelehrte, Künstler und Geistliche erworben; sie glaubten mit geradezu religiösem Eifer an die Kultur und an die Intelligentsia. Auch Gerards Schwestern Anna und Nonn waren höchst gebildete Literatur- und Sprachwissenschaftlerinnen, während sich Gerard mit seinem perfekten Manhattan-Amerikanisch in der Neuen Welt gelassen bewegte und in seiner Arztpraxis die armenische Sprache vermied – «selbst mit solchen armenischen Patienten, deren Englisch holprig war und die sich danach sehnten, mit ihrem Arzt in ihrer Muttersprache zu reden. Die Mutter entstammte einer Familie von Seidenzüchtern, -veredlern und

¹ Peter Balakian, Die Hunde vom Ararat. Eine armenische Kindheit in Amerika. Aus dem Amerikanischen von Jörg Trobitius. Paul Zsolnay Verlag, Wien 2000, 380 S. (mit Plänen und Dokumenten).

² Vgl. NZZ, 5. Okt. 2000, S. 2.

-händlern. Sie und ihr kaufmännisch cleverer Clan bewiesen einen erlesenen Geschmack, was Mode, Einrichtung und Textilien betraf. Aber die beiden Herkunftsfamilien, die mütterliche und die väterliche, fochten wegen ihrer unterschiedlichen Werthaltungen und Lebensorientierungen temperamentvolle Kämpfe miteinander aus. Auch an den Parties, welche Auntie Anna, die Schwester des Vaters, zu veranstalten pflegte, herrschte eine «solch verwirrende kulturelle Dichte, dass ich mich an den Rand des Raumes drängen ließ, um meine Beobachtungen anzustellen».

Henry Morgenthau Schrift

Die volle Wahrheit aber erfuhr der Schüler erst durch den Morgenthau-Bericht, der als Buch in der väterlichen Bibliothek stand. Irgendwann zog es der Sohn aus dem Regal, «da ich dazu bereit war, es zu lesen». Der Report des Staatsmannes, der von Präsident Wilson 1913 als Botschafter für die Türkei berufen war, beschrieb eingehend Mord, Folter und Verfolgung. Der jüdische Autor Morgenthau gelangte zur Überzeugung: «Ich bin mir sicher, daß die gesamte Geschichte der menschlichen Rasse keine vergleichbar schreckliche Episode aufzuweisen hat.» Die Erstausgabe von «Ambassador Morgenthau's Story» erschien 1919. Der jüdische Holocaust stand noch bevor.

Nicht anders als in der jüdischen Leidensgeschichte tritt auch die armenische im Spiegel einzelner Lebensdarstellungen näher heran, als dies historische Abhandlungen zu leisten vermögen. Deshalb ist Peter Balakians Buch unverzichtbar in der erst allmählich wachsenden Reihe persönlicher Zeugnisse dieses Volkes. Da ist vorerst der detailreiche Einblick in eine wunderbar entfaltete Alltagskultur, welcher das episch angelegte Buch so lesenswert macht. Die moderne Geschichtsschreibung betont die Bedeutung all dieser Schilderungen täglichen Lebens und schreibt ihr einen hohen Erkenntniswert zu. Doch dieser Alltag weist in Balakians Buch weit über sich hinaus. Er bildet gleichsam die Folie für ein Hintergrundgeschehen, welches als eine der großen Tragödien der Menschheitsgeschichte gelten muß. Wie in der jüdischen bleibt es auch in der armenischen Passion weit mehr den Enkeln und Urenkeln als den Söhnen und Töchtern überlassen, eine quälende Vergangenheit ins Licht des Bewußtseins zu heben. Wenn die überlebensnotwendige Verdrängung ihr Werk getan hat, wenn eine gewisse zeitliche Distanz eingetreten ist, kann die Fahrt auf dem Acheron, der Wehströmung, angetreten werden. Doch auch für die Enkel und Urenkel bleibt die Frage übrig, wie zu leben ist, wenn man das infernalischste Inferno kennengelernt hat.

Beátrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern

«Er heilte ihre Kranken» (Mt 14,14)

Heilung und Heil – eine verlorene Einheit?

Die Zeiten eines religiösen Rationalismus, der Jesus die Wunderheilungen absprechen wollte, sind in der Bibelwissenschaft vorbei. Selbst kritische Forscher betonen: «Zweifellos hat er Kranke geheilt».¹ Auch ein jüdischer Leser erkennt in der Vielzahl der Heilungsgeschichten «Zeugnisse eines unauslöschlichen Eindrucks» Jesu auf seine Umwelt.² Doch ist das nur die Oberfläche. Es gibt auch heute noch Jesus-Bücher, die das Thema übergehen oder nur am Rande streifen. Auch Verkündigung und Religionspädagogik machen darum gern einen Bogen. Der zur «Basis» vorgedrungene Rationalismus und die moderne Mentalität haben keine Koordinaten dafür. Von ihnen geprägt, leben wir fast ungebrochen unter dem Eindruck: auch wenn Jesus seinerzeit Kranke geheilt habe, so sei dafür heute die Medizin zuständig³; die Zeit Jesu (das 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung) liege uns fern, allein schon durch den Umstand, daß Bedürfnis nach und Fähigkeit zu Wunderheilungen damals gehäuft aufgetreten seien; seit damals sei jedoch die Gabe der Heilung erloschen, viel wichtiger für Christen sei der Glaube, den Jesus bei seinen Heilungen voraussetzte, sowie die allgemein soziale und solidarische Orientierung der Lebenspraxis. Das mag weithin zutreffen. Man kann hinzufügen, daß die vielen Krankenheilungen in den Evangelien offensichtlich nicht alle historisch sind, daß frühchristliches Bedürfnis nach messianischer Stilisierung und Schematisierung der Taten Jesu gestaltend und ergänzend auf die Texte eingewirkt hat. Doch bleibt ein Unbehagen. Es hat nicht nur mit dem Faktum zu tun, daß Jesus unbestreitbar Kranke heilte und diese Gabe auch seinen Jüngern mitteilte (Mk 9,18; Apg 3,4ff.), diese ihnen jedoch bei zu geringem eigenem Glauben nicht zu Gebote stand (Mk 9,19 Par; Mt

17,20). Es hat auch mit der Tatsache zu tun, daß an Christen (nicht nur an Seelsorger) ja immer wieder Leid und Hilfsbedürftigkeit ihrer Mitmenschen herangetragen werden – wie an den Jesus der Evangelien – und daß sie ja auch selbst in derartige Grenzsituationen geraten. Die fremden wie die eigenen Erfahrungen aber werden zum Glaubensfall – wie für jenen Todkranken, der erkannte: «Der Krebs ist eine Krankheit gegen den Glauben!»

Jesu Heilungstaten und das moderne Unbehagen

Man kommt wohl nicht umhin, die von der Q-Überlieferung festgehaltene Weisung an die Jünger «Heilt Kranke! Weckt Tote auf! Treibt Dämonen aus!» – in Verbindung mit der Proklamation der nahen Gottesherrschaft (Mt 10,7f.; Lk 10,9) – erneut zu bedenken.⁴ Dieser Auftrag wurde – obwohl Paulus das entsprechende Heilungscharisma noch kennt (1 Kor 12,28) – offenbar wegen nachlassenden Erfolges schlicht übersehen und ging wohl verloren im Gefolge der Hellenisierung des Christentums, welche u.a. die Abwertung von «Diesseits», Welt und Leib sowie den Verlust der Ganzheitsschau auf den Menschen im Gefolge hatte. Sie war auch ursächlich für die Engführungen im Verständnis des Sakramentes der Krankensalbung ab dem 9. Jahrhundert, die zu seiner Auffassung als «Letzte Ölung» führten.⁵ Gewiß ist auffällig, wie eng die Heilungen, die Jesus vollbringt, im Verständnis der Evangelien mit dem Heil – mit der «Königsherrschaft Gottes» – zusammengehören. Jesus tröstet die

¹ R. Bultmann, Jesus. Tübingen 22-24/1961, S. 146. Daß Bultmanns Jesus-Buch das Thema Wunderheilung «beiseite» lasse (so J. Gnllka in: Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte. Freiburg-Basel-Wien 1994, Sonderausg., S.118), trifft nicht zu.

² Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht. München 1967, S. 61.

³ Schalom Ben-Chorin (Anm. 2) berichtet allerdings, daß bei Chassidim und Orientalen in Israel bis heute neben dem Arzt der Wunderheiler großes Ansehen genießt (S. 59f.). Auch in einer angeblich rational betonten Gesellschaft wie der unsrigen sind Wunderheiler überall dort gefragt, wo die Schulmedizin (noch) nicht zu heilen vermag.

⁴ Auch U. Luz (Das Evangelium nach Matthäus 1/2. Zürich-Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990, S. 94) sieht hier «eine wichtige Frage auch an die heutige Kirche» gestellt und konkretisiert sie mit der Zusatzfrage, ob Gesundwerden die einzige Form der Heilung sei oder auch etwa die Erkenntnis des Sinnes oder der Chance, die einer Krankheit beigegeben sein können. Letzteres wird vom Mediziner A. Faller ohne Umschweife bejaht: Art. Krankheit, in: Prakt. Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Wien-Göttingen 1975, Sp. 605-609.

⁵ Vgl. F. Arnold, Die heilende Kraft des ganzheitlichen Glaubens, in: Una Sancta 42 (1987), S. 186-194.; H. Vorgrimler, Buße und Krankensalbung, Handbuch der Dogmengeschichte IV. Freiburg-Basel-Wien 1978, S. 218-222. Das Heilungscharisma verschwand nie ganz, wurde aber später als seltene Auszeichnung außergewöhnlicher Heiliger aufgefaßt (z.B. Philipp Neri, Alphons von Liguori, Don Bosco u.a.).

Leidenden nicht aufs Jenseits, sondern macht klar, daß Gottes Heils-Wille sich den Menschen hier und heute heilend-schaffend zuwendet, weil Gott das *Leben* will, nicht den Tod. Doch ist den Evangelisten bewußt, daß dies noch nicht die ganze Wahrheit ist. Der «alle Kranken» heilende Jesus ist ja noch *auf dem Weg* nach Jerusalem, hat selbst (so ganz *menschlich* müssen wir von ihm sprechen) den Tod und auch sein eigenes todenhohes *Heil* noch vor sich. Die bei ihm Heilung suchen – auch der Heilungswunsch «will» (frei nach Nietzsche) «tiefe Ewigkeit» –, müssen *seinen* Tod und *ihren* Tod erst noch bestehen. So ist zu bemerken, daß, nach Markus, ab dem Messiasbekenntnis des Petrus (8,27–30), dem sogleich die Leidensankündigung folgt (v 31 ff.), der Zustrom der Menge zu Jesus sich verringert und schließlich versiegt und Ablehnung an seine Stelle tritt. Damit treten auch die Heilungstaten stark zurück.⁶ Dem Evangelisten, der den Weg Jesu nach seiner Konzeption erzählerisch gestaltet, ist dieser «Knick» in der «Therapeuten-Karriere» Jesu vom Zielende seines Weges her offenbar wichtig. Bei diesem «eschatologischen Vorbehalt» geht es um die Einsicht, daß Leben in dieser alten, todbestimmten Welt noch nicht *das Leben*, noch nicht *das Heil* ist; daß, anders gesagt, zwischen *Heilung* und *Heil* bei aller Zusammengehörigkeit noch eine *Differenz* besteht, da ja der Tod – der «letzte Feind» (1 Kor 15,26) – noch zu bestehen ist. Jesu Heilungstaten sind Vorboten, Vorauswirkungen seiner Auferweckung, sind Vorleistungen des «neuen Menschen» (Eph 4,24) auf die «neue Schöpfung» (2 Kor 5,17). Zugleich wollen sie Einweisungen sein, Aufrufe zum Vertrauen in den Gott, der Leben ist, und in das Leben, das Gott ist.⁷

Die innere Haltung zu Tod und Auferweckung Jesu, die jemand einnimmt, entscheidet bis heute auch über die Einstellung zu seinen Heilungswundern. Denn die Heilungstaten verkünden, was Gott durch Jesus Christus – durch den gekreuzigten und auferweckten Herrn – an der Gemeinde tat und tut und was er an der Welt tun will: «Sie bezeugen das gegenwärtige Wirken des in der christlichen Verkündigung handelnden Herrn an den blinden, verirrt und unfreien Menschen»⁸ als Zeichen und Hinweise.

Darin wird zudem erkenntlich: Im Handeln Jesu Christi nimmt Gott Kranke, Sieche, Behinderte, Leidtragende in seinen Schutz. Somit ist der leidende Mensch nicht mehr allein der Schwere seines Gebrechens überlassen, einem dunklen Schicksal oder einem unerbittlichen Vergeltungsgesetz ausgeliefert (vgl. Joh 9,2), sondern ist in Gottes Bund und in die Treue seiner Zuwendung aufgenommen.⁹

Damit ist aber – an Jesu Heilungstaten, dann an seiner Auferweckung ablesbar – eine letzte, schöpferische Macht in Erscheinung getreten, die noch hinter und über den «Mächten und Gewalten» steht und stark genug ist, diese zu beherrschen und sich dienlich zu machen. Doch ist damit vorläufig nur gesagt, daß mit Gott – im Bild gesprochen – gleichsam ein anderer Intendant die Weltbühne übernommen und *Tyche*, Tod, Teufel als Letztverantwortliche abgelöst hat; doch laufen die Veranstaltungen, die Dramen vorläufig weiter, mit weithin den gleichen Akteuren und Kostümen.

Häufig wird gesagt, die antike Welt sei wundergläubiger gewesen als unsere, die *Wissenschaft* aber könne – zum einen – heute vieles «natürlich» erklären und könne – zum anderen – eine kritische Grenze ziehen zu dem, was (naturgesetzlich) unmöglich, was Illusion, Wunschdenken, Hirngespinnst sei. Tatsächlich vermögen Psychologie und medizinische Wissenschaft (vor allem Neurologie, Psychiatrie) seelische und körperliche Symptome

⁶Vgl. E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Freiburg-Basel-Wien 1975, S. 162–172.

⁷Daher spricht schon das Erste Testament von «El Chaj» u.ä. (z.B. Ps 18,47; 42,3; Hiob 27,2, u.ö.). Mit Recht betont J. Gnilka: «Es wäre zu wenig, seine Machttaten nur als Zeichen der kommenden Basileia gewertet zu sehen. In ihnen wirkt bereits real deren heilschaffende Kraft» (Anm. 1), S. 136.

⁸W. Schmithals, *Wunder und Glaube*, in: *Bibl. Stud.* 59 (1970), S. 25f.

⁹So H.-J. Kraus, *Systematische Theologie im Kontext bibl. Geschichte und Eschatologie*. Neukirchen-Vluyn 1983, S. 378.

und Zusammenhänge (etwa bei Schizophrenie und Depressionen) zu erhellen, funktionell zu erklären, zu behandeln und teilweise auch zu heilen. Doch ist die Lage hintergründiger. Das antike Weltbild titulierte als «Dämonen» oder «Geister» jene transsubjektiven Mächte, die bis heute menschliches Leben blockieren, besetzen, verfinstern. Lehnt man die Namen und dahinterliegenden Vorstellungen ab, bleibt das *unheimliche* Phänomen übrig, unbenannt und unbegriffen: Abgründiges in transsubjektiv gepolten Zwangsvorstellungen, bestürzende Erfahrungen von Bewußtseinsüberlagerung, Fremdbestimmung (Entfremdung), Auflösung und Auslöschung des Ich bis hin zur Selbstzerstörung. «Dämonisch» nennen wir bis heute Erscheinungen einer oft überpersönlichen, überwältigenden Macht des Bösen, Zerstörerischen, Vergiftenden, Todbringenden – stärker als die im guten Willen gelegene moralische Kraft und als wohlmeinende Bemühungen. Menschliches Leben ist offensichtlich begrenzt und behindert durch vorgegebene, Existentialen ähnliche «destruktive Mechanismen» (Paul Tillich), welche die Zielsetzungen und Bestrebungen von Individuen und Gruppen un- und vorbewußt bestimmen. Davon zeugt auch die Reflexion des Paulus in einer nicht bloß «privat», sondern *inklusive* gemeinten Formulierung:

«Ich begreife mein Handeln nicht... Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, dann bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde ... Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das ... mich gefangenhält im Gesetz der Sünde ... Es ergibt sich also, daß ich mit meiner Vernunft dem Gesetz Gottes diene, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde.» (Röm 7,15–25)

Zumal die Psalmen thematisieren auch immer wieder die «Feinde» der Schöpfung und des Menschen als Inbegriff der *Macht des Bösen*; ihr Ziel sei die Zerstörung des Gottesvolkes, der Tod, ja der Untergang der Schöpfung.¹⁰ Namen wie «Feinde», «Dämonen» o.a. sind *Chiffren* für eine Über-Individuen- und Über-Gruppen-Macht, die dem sprachlosen Entsetzen eine Stimme leihen.¹¹

In der Konfrontation mit Jesus Christus werden jedoch ihre Schrecknisse, ihre Eroberungen und Machtdemonstrationen «umfunktioniert» und in Dienst gestellt: als Zeichen, Zeugen und Boten der ankommenden, heilenden *Gottes-Herrschaft*. Begegnung mit Jesus Christus ruft also auf zum Vertrauen auf den Gott des Heils, von dessen heilender Macht die «Mächte und Gewalten», sogar der Tod nicht scheiden können (vgl. Röm 8,38f.).

Dimensionen der Heilung

Ursachenforschung und Behandlungsmethoden der modernen Medizin lassen im Blick auf Jesu Heilungswunder immer wieder die Frage entstehen: *Wie hat er geheilt?*¹² *Wie viele* und *was* hat er geheilt? Die Frage kommt nicht aus bloßer Neugier, sondern aus der Not der Existenz. Verwoben in sie ist eine andere, nämlich: Kann er vielleicht auch *mich* (noch) heilen? Heilt er etwa auch Bedürfnisse und Nöte, auf die keine Medizin anspricht?

Die Fragestellung scheint platt gelagert zu sein, läßt sich aber vertiefen. Die erste Schwierigkeit, die ihr begegnet, ist die für heutiges Verständnis diagnostisch-nosologische Unklarheit der von Jesus geheilten Gebrechen. Es ist kaum einmal mit hinreichender Genauigkeit rekonstruierbar, welche Verletzung oder Krankheit sich hinter Angaben wie «Lähmung», «Aussatz» oder

¹⁰Vgl. dazu H.-J. Kraus, *Theologie der Psalmen*. Bibl. Komm. AT Bd. XV/3. Neukirchen-Vluyn 1989, § 5: Die feindlichen Mächte.

¹¹Während man nach *genetischer* Verbesserung des Menschen sucht, sollte man nicht vergessen, daß auch das sog. «Werte-System» von «Gen-Ingenieuren» nicht gefeit ist gegen Einflüsse jener Macht.

¹²Zu dieser Frage vgl. auch die von Erfahrungen der Klinikpastoral bewegten Ausführungen bei J. Mayer-Scheu, in: ders., R. Kautzky, Hrg., *Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus*. Wien-Göttingen 1980, S. 138–156.

«Besessenheit» verbirgt.¹³ Bestimmte Leiden scheinen einzeln gar nicht vorzukommen, etwa Knochenbrüche oder Tumore. Die Sichtung führt eher auf Formen, die eine belastende Unfreiheit im Leiden bedeuten oder gar Vorformen des (physischen und sozialen) Todes sind. Typisch sind summarische Berichte mit der Versicherung, daß Jesus «alle» (Leiden und Menschen) geheilt habe. Doch lehnt er Heilungswunder auf Bestellung oder Anforderung – etwa zum Nachweis seiner Sendung – ab (Mk 1,41; 5,19; 6,34; 8,2; 9,22; 10,47f.) und warnt vor Leuten, die mit «Zeichen und Machttaten» ihre Anerkennung erzwingen wollen (Mk, 13,21f.). Doch zeigt er sich sensibel für jeden Leidenden, der irgendwie *Vertrauen* in ihn setzt (Mk 5,25–34; Mt 8,5–13 Par) oder dessen Angehörige oder Freunde *Vertrauen* bekunden (Mk 2,5). Umgekehrt geht er auf Distanz, wenn diesbezüglich Zweifel auftauchen (Mk 9,14–30 Par), ja seine Heilkraft scheint zu versagen, wenn ihm das *Vertrauen* versagt wird (Mk 6,5f.; Mt 13,58). In manchen Erzählungen scheint das *Vertrauen vorausgesetzt* oder aber *mit der Heilung* des Gebrechens zusammen eingestiftet zu werden (z.B. Joh 5,6–9; 9,1–7. 17. 30–34).

Es geht hier nicht um die Frage, wie weit diese Erzählungen historisch sind, sondern darum, daß Jesu Heilungen im Bewußtsein der Jünger und Zeugen offenbar *mehr* waren und meinten als bloß äußerliche Reparaturarbeiten. Aus diesem Grund stehen die Heilungen in innerer Verbindung mit *Glaube/Vertrauen*. Der gleiche Grund dürfte die erwähnte diagnostische Unschärfe der Gebrechen in den Evangelien bedingen: nicht allein die Funktionsstörung, nicht das pathologische Phänomen als solches zieht die Aufmerksamkeit Jesu und der Erzähler auf sich, sondern der leidende *Mensch*. Obschon heute selten eingestanden, wissen wir aus Erfahrung: jede Art von Leiden zieht den gesamten Menschen in Mit-leiden-schaft, und jeder Schmerz dringt bis auf den Grund eines Menschen vor. Körper, Seele, Geist lassen sich nicht aufspalten in «algenische (schmerzhaft)» und «analgenische (schmerzfreie)» Zonen. Entsprechendes gilt für die Mit-Menschen: so wie ein Mensch nicht allein Mensch ist und sein kann, ebenso quält das jeweilige Leid nicht nur den *einen*, sondern die Angehörigen, Freunde, Bezugspersonen mit. Daher kommen in den Evangelien nicht nur die Patienten in den Blick, sondern auch die sie bringenden, tragenden, sogar stellvertretend glaubenden Angehörigen. Umgekehrt bedeutet eine Heilung nicht nur die Restitution einer Funktion oder Fähigkeit, sondern bewirkt gleichzeitig die Rückkehr und Reintegration des bislang Kranken in den Familienverband, in die Gesellschaft (z.B. Mk 5,43 Par Lk; Lk 7,15). So wie also nicht nur ein einzelner leidet, sondern eine ganze *Gruppe*, so wird nicht nur einem einzelnen, sondern zugleich einer Gruppe Heilung zuteil. Das Pauluswort «Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit» (1 Kor 12,26) hat nicht nur einen großen Geltungsbereich, es darf auch ergänzt werden: *Wenn ein Glied geheilt wird, werden alle Glieder mit geheilt.*

Dieser Zusammenhang weist auch auf die Heilszeit: So wie in Israel Krankheiten verstanden wurden als Zeichen von Bundesverletzung und -untreue des *Volkes*, so wird auch der erneuerten Bundestreue des *Volkes* Freiheit von Krankheit in Aussicht gestellt (Ex 23,25f.; Dtn 7,12–15), ja sie wird schließlich geradezu ein Wahrzeichen der vollendeten Schöpfung: «Kein Bewohner (Jerusalems) wird mehr sagen: Ich bin krank» (Jes 33,24).¹⁴ Die in Jesus, als Initiative *Gottes*, sichtbar werdende Bundeserneuerung will mit Jesu Heilungstaten das *für Israel* gekommene *Heil* zur Kenntnis bringen: Jesus «als Israels Arzt».¹⁵ Krankheit des

einzelnen als Symptom einer kranken Gesellschaft, umgekehrt Heilung eines einzelnen Patienten als Heilung (wenigstens im Ansatz und an einer bestimmten Stelle) der ganzen Gruppe, ja Gesellschaft ist eine Sichtweise, die nicht nur der modernen Schulmedizin, sondern auch der modernen Mentalität überhaupt immer noch recht fern liegt (trotz der Erkenntnisfortschritte in der Gruppen- und Familien- bzw. Systemtherapie der letzten Jahrzehnte).¹⁶

Auch ein anderer Zusammenhang, der einer rein funktionellen Sicht von Heilung leicht entgeht, verdient ins Licht gehoben zu werden. Erfahrungsgemäß stehen viele (die meisten? alle?) Erkrankungen, sogar Unfälle in Zusammenhang mit Lebensproblemen und Lebenskrisen.¹⁷ Der funktionell orientierte Therapeut sieht als Spezialist nur ein kleines Segment des leidenden Menschen. Er erkennt den Menschen, wenn er ihm etwa die Angst vor dem Eingriff einfach ausreden will oder Sorgen bezüglich der Zukunft verharmlost. In jedem Leiden ist der ganze Mensch mit seinem Lebensentwurf im Einsatz. Jesus sieht und veranschlagt das. Zudem steht er in einer tieferen Tradition als vielfach die naturwissenschaftliche Medizin.

Vertrauen in den göttlichen Arzt

Traditionell sieht der Arzt, der Heiler, die Wurzel seines Vermögens im Göttlichen. Er weiß sich (wie z.B. Hippokrates) dem Arzt *Apollon*, dem Gottessohn *Asklepios* und anderen verantwortlich. In Israel ist einer von Gottes Namen «Rafa'el», «Gott heilt», und besteht allgemeiner der Glaube an JHWH den *Arzt* Israels (Ex 15,26).¹⁸ Noch Paracelsus war von der Vorstellung geleitet, der Patient werde via Krankheit – wie durch *Fegefeuer* – geläutert zum Eintritt in Gottes Sphäre, und der Arzt sei ihm dabei behilflich. Auch wenn ein heutiger Arzt selten mit *Hans Kilian* bekennen mag: «Hinter uns steht nur der Herrgott», weiß er um seine letzte Ohnmacht («die Natur muß es machen!»; «PatientIn muß gesund werden *wollen*»!).¹⁹ Daraus ergibt sich zweierlei:

Gesundheit und Krankheit sind in Verbindung mit dem innersten Kern, mit der Herzmitte des Menschen, mit jener Mitte, wo Geist, Seele, Körper miteinander eins und verbunden sind. Heilung – «willst du gesund werden?» – kann diese gleichsam transzendente Tiefe nicht überspringen, sondern will und muß sie einbeziehen.

Im Dunkel dieser dem Verstand nur ahnungsweise zugänglichen Tiefe rührt der Mensch an Gottes Sphäre: ist Gott ja – nach dem bedeutsamen Wort Augustins – «mir innerlicher als mein Innerstes». Davon spricht auch Paulus, wenn er den Schöpfergeist thematisiert, den Gott in unsere Herzen ausgegossen habe (Röm 5,5; 8,27; 2 Kor 1,22), und zwar einen Geist kindlichen *Vertrauen-dürfens* und *-sollens* («Abba, lieber Vater»: Röm 8,15ff.). Wir ahnen heute wieder etwas vom *pneuma* als «innerem Heiler», das oder der unsere Personmitte bewegt.²⁰

Wesentlich ist allerdings die Frage: «Willst *du* gesund werden?» (Joh 5,6) Dieser «innere Heiler» oder «innere Therapeut» über-

¹³ Genauere Überlegungen dazu etwa bei R. Meyendorf, Die Krankenheilungen Jesu, in: *Una Sancta* 42 (1987), S. 195–200; D. H. Trapnell, W. Bittner-Schwob, Art. Krankheit, in: *Das Große Bibellexikon II*. Wuppertal-Gießen 1988), Sp. 830–834; J. Gnlika (Anm. 1), S. 118–141.

¹⁴ Vgl. auch z.B. Jes 35,4–7; 42,7; syrBar 73,2f.; 4 Esr 7,121; 8,52ff., u.ö. Zum Themenkreis Krankheit und Heil vgl. auch N. Lohfink, «Ich bin Jahwe dein Arzt», in: «Ich will euer Gott werden». Beispiele bibl. Rede von Gott. SBS 100, Stuttgart 1981, S. 11–73.

¹⁵ So N. Lohfink (Anm. 14), S. 73; Lohfink merkt an, daß eine Gesellschaft, die es nicht vermag, «trotz vieler Einzelsiege» durch die Fortschritte der Medizin «der Krankheit Herr zu werden», sich als das erweise, «was im Buch Exodus mit «Ägypten» gemeint war» (ebd).

¹⁶ In einem immer noch lesenswerten Aufsatz macht R. Kautzky unter dem Stichwort «Den Therapeuten verstehen» begrifflich, weshalb Ärzte, Patienten und Angehörige sich mit einem Wandel der Seh- und Denkweise schwertun, in: J. Mayer-Scheu, R. Kautzky, Hrsg., (Anm. 12), bes. S. 59–63. Die Überlegungen von J. Mayer-Scheu im gleichen Band, bes. S. 117–121, bestätigen und ergänzen Kautzkys Ausführungen.

¹⁷ Als klassische Darstellung, deren Grundentwurf auf das Jahr 1939 zurückgeht, kann gelten: E. Stern, *Lebenskonflikte als Krankheitsursachen*. Eine Einführung in die psychosomatische Medizin. Reihe Geist und Psyche, Liz.-Ausg. München o.J.

¹⁸ Zum Zusammenhang s. N. Lohfink (Anm. 14).

¹⁹ Allerdings kann man nach wie vor Ärzten begegnen, die «Gottvertrauen in der Krankheit» ihrer Patienten bekunden; dazu B. Häring in: *Christ in der Gegenwart* 43 (1991), Nr. 46.

²⁰ Etwa gleichzeitig wurde in jüngerer Zeit das *pneuma* als «innerer Lehrer» wiederentdeckt: E. Biser, *Der inwendige Lehrer. Der Weg zu Selbstfindung und Heilung*. München 1993; s.a. Kap. IX «Der Therapeut». Biser wendet nicht nur Joh 5,6, sondern auch Lk 4,23 («Arzt, heile dich selbst!») auf den Patienten an (S. 156).

geht *uns* nicht. Er heilt einen Menschen nur, wenn der geheilt werden will – auch um den Preis, daß es sein bisheriges Leben kostet.

«Denn gesund werden wollen alle, sofern es nicht zuviel kostet. Es könnte ja sein, daß das Krankbleiben bequemer ist. Heilungen in den alten Mythen oder in der Bibel tun weh, sie kosten ein Leben und schenken ein neues. Und je tiefer die Heilung ansetzt, umso mehr verlangt sie eine Umstellung des ganzen Lebens; nicht nur eine Reparatur wie am Auto, nicht nur ein neues Ersatzteil. Eine Umkehr ist verlangt, die mich entschieden herausfordert und in Frage stellt.»²¹

Hier ist der Ort, wo das in den Evangelien betonte Vertrauen (Glauben) zu Jesus neu ins Spiel kommt. «Willst du gesund – willst du geheilt werden?» heißt: Glaubst du mir, daß es sich für dich lohnt? Hast du Vertrauen, daß – geheilt – dein Leben (neuen) Sinn erhält? Vertraust du mir, daß ich es ehrlich mit dir meine, daß ich *dich* meine, daß du gewollt bist? Wirst du – so bejaht – als bisher Blinder ein neues Leben vor dir *sehen*? Willst du – als bislang Gelähmter – den Weg in dieses neue Leben *gehen*? Willst du – als lange Zeit Besessener – in dein geräumtes Haus *selbst* einziehen und es in Besitz nehmen, oder es leer stehen lassen und damit einen siebenmal schlimmeren Rückfall riskieren (vgl. Mt 12,43ff.; Lk 11,24ff.)? Willst du also auch deinen *gebrochenen Lebenswillen* mit heilen lassen? Und mehr noch: Willst du dich so tief heilen lassen, daß du Vertrauen gewinnst in die Botschaft, dein Leben – *du selbst* – sei *mehr* als eine Eintagsfliege, *mehr* als eine Lilie auf dem Feld? Willst du so tief an der Wurzel geheilt werden, daß dein neues Leben auch Tod und Todesmächte *überlebt*? Willst du so klar sehen lernen, so weit gehen können? Soll vielleicht nicht nur deine Tochter, dein Sohn, sondern auch das Kind in *dir* geheilt werden (vgl. Mk 5,36; 9,22ff.)? Allerdings muß ein Mensch, der seiner Heilung zustimmt, dabei auch die volle Abgründigkeit seines Daseins in den Blick nehmen. Zwischen ihm und seiner Heilung («*Retzung*», in der Sprache der Evangelien) stehen – worauf schon der Sintflutmythos hinweist – die Chaosfluten und die von ihnen bewegte *Untergangs-Angst*. Will etwa der zuvor Gelähmte die Schritte in ein neues Leben wagen, muß er – wie Petrus –, seiner Berufung («*Komm!*», Mt 14,29) folgend, über «*die Wasser*» gehen und von ihnen gleichsam gereinigt (puri-fiziert) werden, um – nun aller Sicherheiten ledig – den Ruf des reinen Glaubens formen zu können: «*Herr, rette (heile) [du] mich!*» Darin bekundet sich, wie gesagt, ein Heilungswille, der durch Todesangst und Todesnot geläutert ist, und der allein Dem noch zugewandt bleibt, Dessen Weg durch das *Meer* hindurch geführt hat.

Heilende Engel

Der heutige Mensch müßte auch in anderem Sinne neu lernen, auf das *Wie* der Heilung zu vertrauen. Die Menschen der Bibel waren für Gott gleichsam naiv offen. Sie waren darauf eingestellt, daß *ER* alles heraufführe, das Gewöhnliche und das Ungewöhnliche. Sie meinten nicht, Gott wirke nur im Unalltäglichen-Wunderbaren. Sie waren bereit, den heilenden Eingriff Gottes auf ganz gewöhnlichen Wegen zu erkennen und anzunehmen: in einem Mißgeschick, im Scheitern von Plänen und Vorhaben, in einer Umbruchskrise des Lebens, aber auch in der Begegnung mit einem anderen Menschen, der dem Gepeinigten, Leidgeprüften nahekommt, ihn anrührt, in Bewegung bringt, ein helfendes Wort sagt, ein Gespräch gewährt, das weiterführt, ein Rätsel löst oder einen Zwang. Gott hat viele Engel, und «man weiß nie vorher, wie ein Engel aussieht» (Martin Buber). Kann ein solcher Engel auch heilen? Davon war eben die Rede, wenn wir die Tragweite der bisherigen Erörterungen richtig einschätzen. Jeder Engel, der dem Leidenden nahe kommt, übt heilende Wirkung auf ihn aus. Wenn die Frage dennoch nicht zur

²¹L. Wachinger, *Wie Wunden heilen. Sanfte Wege der Psychotherapie*. Freiburg-Basel-Wien 1991, S. 146. Auch H. Wolff, *Jesus als Psychotherapeut*. Stuttgart 1978, betont den oft übersehenen *Wandlungswillen* (S. 17–31).

Ruhe kommt, so deshalb, weil sie *Heilen* im engeren medizinischen Sinn versteht. Läßt sie sich so beantworten? Folgende Überzeugung – vor vielen Jahren geäußert – ist immer noch bedenkenswert: Der Gesunde müsse sein instinktives Bedürfnis, Abstand zu halten vom Kranken, überwinden und barmherzig werden; durch die Verbindung des Gesunden mit dem Kranken «entstehen Kräfte, die heilend wirken»; denn «durch die Gegenwart Gottes» sei «zwischen dem Helfer und dem Leidenden viel mehr möglich», als man gemeinhin annehme.²² *Bernhard Häring* bestätigt und konkretisiert das aus eigenem Erleben, zitiert einen sein Krebsleiden behandelnden Arzt, der bei einer überraschenden Heilung von «ärztlich nicht faßbaren inneren Kraftquellen» gesprochen habe; auf Jesus zurückgehend, führt er grundsätzlich aus:

«Die Liebe und Ehrfurcht, mit der er den Kranken begegnete, ... wirkten Wunder nicht etwa gegen die Naturgesetze, sondern weckten all die vom Schöpfergeist in uns gelegten psychosomatischen ... Kräfte in einer Weise, daß der Geistesfunken, der Funke eines lebendigen Glaubens, einer ruhigen Gelassenheit, eines großen Gottvertrauens ganz neu und mächtig zündet, alle verborgenen leib-seelischen Heilkräfte weckt und ins Wunderbare, Unbegreifliche steigert».²³

Was Jesus tut, traut er auch seinen Jüngern zu, ja er beauftragt die Zweihundsechzig ausdrücklich zu solchen Heilungstaten (Lk 10,17–20). Zum Empfang von Heilung und Heilungsgabe empfiehlt *Häring* das «*Abba-Gebet*» Jesu, durch das der/die Gläubige in Gottes «*versöhnendes, heilendes, verzeihendes Tun hineingenommen*» werde. Damit wird einer – in die Ausgangsfrage eingelagerten – möglichen Engführung gewehrt: das Glück, das Heil eines Kranken besteht nie nur in der Reparatur eines funktionellen Schadens, es ist viel weiter und tiefer dimensioniert. Mit Recht betont *Häring* die führende Rolle der von Jesus, vom Jünger, vom Nächsten dem Leidenden zugewandten *Liebe*, die sich, unter anderem, auch in hilfreichen *Apparaten* und Instrumenten manifestiere.²⁴ Tatsächlich schickt Gott vielerlei Engel mit heilenden Kräften.

Von Todkrankheit, Gericht und Heil

Auf die schwerstwiegende mögliche Engführung macht *Jörg Zink* aufmerksam. Zwar begrüßt er die Aufnahme von Kranken in die Feier von Heilungsgottesdiensten in charismatischen Gemeinden, sieht aber auch das dabei drohende Problem, das darin liegt, «daß allzu leicht angenommen wird, der Geist Gottes werde auf alle Fälle kommen, um den Kranken zu heilen. Kommt er nicht, so greift die Verlegenheit-Platz oder müssen künstlich Gründe gesucht werden, warum er nicht kam. Aber der Geist Gottes ist nicht der Diener unseres Willens».²⁵

So muß der zuversichtlichen Bitte um Heilung – im Vertrauen auf das *pneuma* im Patienten, in der Gemeinde – auch die Ergebung in Gottes (*Heils-*) Willen zur Seite treten können.

«Einmal bleibt für jeden Menschen die Heilung aus. Der Tod muß bestanden werden. Der Glaube muß annehmen, daß sein Thema nicht nur Heilung ist, sondern auch das Verbleiben in der Zone von Schmerzen, Ängsten, Zweifeln und Dunkelheiten.» Denn «wir sind Wesen im Übergang».²⁶

Nicht nur der alte Mensch – wie Papst Johannes XXIII. in einer Stunde der Besorgnis –, auch der jüngere bedarf des Wortes: *Giovanni, nimm dich nicht so wichtig!* Dann wirst du das Loslassen, den Übergang besser bereiten und frei werden für liebende Gelassenheit. Doch begegnet uns auch der hässliche Tod: der «*ungerechte*», «*viel zu frühe*», «*grausame*», «*sinnlose*» Tod. Mag

²²J. Zink, *Wie wir beten können*. Stuttgart 1991, S. 154.

²³B. Häring (Anm. 19).

²⁴Vgl. dazu die Äußerung des Arztes und Theologen R. Meyendorf: «Ich scheue mich nicht, die Behandlung einer Melancholie mit Hilfe eines Antidepressivums auch *eine* Form von Dämonenaustreibung zu nennen» (Anm. 13), S. 200.

²⁵J. Zink, *Die sieben Zeichen. Die Wunder im Johannesevangelium als Zeichen zum Heilwerden*. Freiburg-Basel-Wien 1996, S. 50.

²⁶J. Zink (Anm. 25), S. 50, 137.

der Tod durch ein Unglück, «nach langem, schwerem Leiden» kommen oder in der Konsequenz des Alters liegen, er stört unbeantwortbare Fragen auf: Warum *ich*? Warum *sie/er*? Warum muß *ich/sie/er* so viel / so lange leiden? Am Tod, dem «letzten Feind», macht das Theodizee-Problem sich fest.²⁷

Vermögen die Augen des Glaubens in diesem Meer von Leid Landmarken zu entdecken? Die Geschichte der Völker, die Geschichte der Kirche wie auch die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen stellt sich dar als *un-endliche Geschichte* des Kampfes zwischen zwei Mächten, dem Guten und dem Bösen. Schaut man auf Einzelheiten, erscheinen sie als un-scheidbares Gemisch aus Gutem und Bösem, dem Verstand wenig zugänglich (vgl. das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen: Mt 13,24–30:36–43). Führt vielleicht ein Wort von *Dietrich Bonhoeffer* weiter, das sagt, als Getaufte seien wir herausgerissen aus unserem Dasein und hineinversetzt in Gottes Geschichte mit der Erde, wo er an uns gehandelt hat und noch heute handelt: «an unseren Nöten und Sünden durch Zorn und Gnade»?²⁸ Das meint, wir seien nicht nur in Gottes Liebe, sondern auch in seinen Zorn, in sein Gericht hineinversetzt. «Gericht Gottes» aber bedeutet, daß Gott sein Recht, das *Recht des Schöpfers* in aller Welt aufrichten will und wird.²⁹ Das *Specificum christlichen* Glaubens sei jedoch die Botschaft: «Das Recht des Schöpfers wurde in der Weise vollstreckt, daß der richtende Gott im Gekreuzigten als der an unserer Stelle Gerichtete sich offenbart.»³⁰

Im Kreuz erschließt sich somit zum einen Gottes Liebe und Heilswille. In anderem Aspekt erschließt dasselbe Kreuz Gottes Gericht: Die Tiefe menschlicher Entfremdung, Schuld und Nichtswürdigkeit werde im Kreuz erkennbar; zugleich auch die Tiefe der Begnadigung. Gott vollstrecke das Recht des Schöpfers an seinen Geschöpfen und begnadige als der Richter, der das Todesurteil über die Schuldigen auf sich selber nimmt: Rechtfertigung des Sünders aus Gnade allein.

Das ist ein – freilich sehr altes, der juristisch-forensischen Welt entnommenes – Interpretament, um das Kreuz als Heilsveranstaltung zu verstehen. Ein biblisch ebensogut mögliches Interpretament³¹, altorientalischer Denkweise wohlvertraut, liegt in einer konsequenten Einbindung des Gerichtes in die Schöpfung. Danach ist Gericht ein wesentlicher Aspekt der Schöpfung. Schöpfung schafft Ordnung, indem sie Chaosmaterial und -macht in Grenzen weist und dem Leben dienlich («gut») macht. Die gute Vollendung und vollendete Güte der Schöpfung heißt «Heil» bzw. «Reich Gottes» (Kraus). In der grenzziehenden Scheidung des Lebensdienlichen (Guten) vom Lebengefährdenden, Todbringenden (Bösen) kommt der *richtende* Aspekt der Schöpfung zum Ausdruck. Gott schafft aber nicht bloß protologisch – «im Anfang» –, sondern auch hier und jetzt, im Präsens. Gott ist der «war», «ist» und der «Kommende» (Apk 1,4,8) auch als Schöpfer und Heilbringer. So gesehen, ist das Kreuz einerseits Erscheinung und Manifestation der Chaosmacht, anderer-

²⁷Wie bei Georg Büchner: «Lenz schauderte, wie er die kalten Glieder berührte und die halbgeöffneten gläsernen Augen sah ... der Tod erschreckte ihn ... diese Züge, dieses stille Gesicht sollte verwesen, er warf sich nieder, er betete mit allem Jammer der Verzweiflung, daß Gott ... das Kind beleben möge ... Dann erhob er sich und faßte die Hände des Kindes und sprach laut und fest: Stehe auf und wandle! Aber die Wände hallten ihm nüchtern den Ton nach, daß es zu spotten schien, und die Leiche blieb kalt. Da stürzte er halb wahnsinnig nieder, ... es war ihm, als könne er eine ungeheure Faust hinauf in den Himmel ballen ...»

²⁸In: *Gemeinsames Leben*, ³¹1961, S. 33, zit. nach H.-J. Kraus (Anm. 9), S. 66f.

²⁹H.-J. Kraus (Anm. 9), S. 19.

³⁰H.-J. Kraus (Anm. 9), S. 419.

³¹Zum Hintergrund des Folgenden vgl. z.B. H.D. Preuß, *Theologie des AT I: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*. Stuttgart-Berlin-Köln 1991, S. 259–274. Eine alternative Position vertritt auch H. Kahlefeld: Die Kernüberlieferung der Heilungen Jesu lasse erkennen, daß er jeder Ätiologie für die Leiden der Menschen abgeneigt war und sie als Ausdruck der *kratürlichen* Armut und Hinfälligkeit nahm; die von ihm bewirkten Heilungen seien prophetische Zeichen für die eschatologische Wende, die er als Hoffnungsgut allen vor Augen stellte: Das *kratürliche* Leiden (von 1965), Nachdr. in: *Kleine Schriften*, Frankfurt am Main 1984, S. 84–101. Diese Position scheint ergänzbar: man bedenke Jesu Heilungsauftrag an die Jünger, ferner J. Gnlika (Anm. 7).

seits Begrenzung ihrer zerstörend-todbringenden Gewalt, und zwar dadurch, daß Gott selbst – in der Tat, die wir mit Ostern umschreiben – sich des von der Todesmacht vergewaltigten und zerstörten Opfers *bediente*, um deren Macht zu begrenzen und *Leben* zu ermöglichen, das dem Tod zu trotzen und ihn zu überleben vermag: «Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?» (1 Kor 15,55). So ist auch im Kreuz die richtende Scheidung ein *Aspekt* der heilenden, lebenzeugenden Schöpfertätigkeit Gottes; und die Erfahrung, daß der Gekreuzigte lebt, ist Erfahrungsbeweis und letzte Bürgschaft dafür, daß Gottes Schöpfertum *Lebensengagement* ist, das Heilung und Heil bezweckt und durchsetzt. Eschatologie ist konsequent betriebener Schöpfungsglaube. Dem Glaubenden stehen nun angesichts des *häßlichen, unverständlichen Todes* zwei mögliche Interpretationswege offen.

Der *forensisch* Denkende kann sagen, glauben beinhalte, Gott rechtzugeben, Gottes Gerichten in bezug auf sich selbst und andere rechtzugeben und sich einbeziehen zu lassen in den Vorgang des Gottesgerichts. Dann geht der Begnadigung realiter das Todesurteil voraus, geht das Sterbenmüssen dem Zum-Leben-erweckt-Werden voraus, geht der Tod als «Sold der Sünde» der «neuen Schöpfung» voraus. Dem «neuen Menschen» muß der Untergang der «alten» Welt (und des «alten» Menschen) vorhergehen. So ist es folgerichtig, zu sagen: «Die Liebe Gottes tötet und macht lebendig» (H.-J. Kraus). Der Tod – und sei er noch so früh, brutal oder «sinnlos» – ist dann nicht weiter auflösbarer Bestandteil des göttlichen Gerichts, vielleicht gar hingenommen in Bereitschaft zu «stellvertretendem» Leiden und als notwendige Voraussetzung für den «neuen Menschen».

Der *schöpfungstheologisch* Denkende wird Tatsache sowie Art und Weise von Krankheit und Tod kairologisch interpretieren: als Momente und Zeiten, in denen einerseits die Chaosmacht (als «Sch^ol») ihr lebensgefährliches und zerstörendes Wesen manifestiert und andererseits, gleichzeitig, Gottes *Heilkraft* und Heilsmacht helfend eingreift, Widerstand leistet und sich am Zerstörungswerk des Chaos «notwendig» und siegreich abarbeitet. Der auferweckte Gekreuzigte und sein Weg erscheinen dann als absolutes Paradigma und unbedingte Gewähr für den gottgewollten Sieg des Lebens. Ist Gott ja kein Gott von Toten, sondern von Lebenden (Mk 12,27). Im Osterereignis zeigt sich unüberbietbar die Wahrheit der alten Weisung: «Wähle das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen! Liebe den Herrn, deinen Gott, hör auf seine Stimme, halte dich an ihm fest, denn Er ist dein Leben!» (Dtn 30,19f.).

Im Tod vollendet sich, für die Augen des Glaubens, der in der Taufe eingegangene *Bund* mit Dem, Der – irdisch gesprochen – als einziger über die Wasser des Todes zu gehen vermag, und vollendet sich die Berufung des Jüngers: «Komm!»

Der erwähnte Bundes-Gedanke zeigt, daß wir es nicht notwendig mit zwei verschiedenen Gottesbildern zu tun haben. Das bedeutet: Leiden und Tod einzelner Menschen sind *als solche* noch nicht einfach «Sold der Sünde», Erscheinung des individuellen Gerichtes, sondern (vgl. den in Anm. 31 genannten Beitrag *Kahlefelds*) bedeuten Leiden und Sterben der *ungeheilten, unerlösten Kreatur*, darin die Chaosmacht sich manifestiert. Der Lebenslauf hält bekanntlich viele Begegnungen mit Leid und Tod bereit, damit auch Chancen, den entscheidenden Trauensschritt zu wagen in Richtung auf DEN, der, so wie er Christus auferweckt hat von den Toten, auch uns sterbliche Menschen lebendig machen wird (Röm 8,11). Der Lebensweg mit seinen Leiden und Sterbensnöten ist daher nicht nur (nach früherer Sprechweise) das Feld der Bewährung, sondern zugleich Weg und *Gnade* zur schrittweisen Ratifizierung des mit der Taufe besiegelten Bundes. Doch ist nicht die einzelne Person Träger dieses Bundes, sondern die Kirche, das *Gottesvolk als Ganzes*. Prüfung und Gericht als Akte des biblischen *Bundesdramas zwischen dem Herrn und dem Knecht* betreffen daher an erster Stelle das ganze Volk, dessen Repräsentanten und deren Umgang mit den *Kleinen* innerhalb und außerhalb des «Landes»; soweit er Verantwortung in seinem Lebenskreis hat, bekommt der einzelne

daran teil. Das Gericht jedoch ist ein Aspekt der Schöpfungs-tätigkeit Gottes und zielt auf Vollendung und Heilung der Schöpfung.

Krank an Gott und heil durch Gott

Eine letzte Krankheit ist zu erwägen, die in anderen oft mitenthalten ist. Nennen wir sie vorläufig *Gotteskrankheit*. Ihre Ursache ist, formal betrachtet, entweder ein *Zuviel* oder ein *Zuwenig* an Gott. Davon ist ihr Erscheinungsbild bestimmt. In früherer Zeit löste häufig ein Zuviel an Gott die Erkrankung aus. Älteren Menschen ist sie wohlbekannt. Die begleitende Vorstellung, Gott sei wie ein Krake oder ein Moloch, verrät die Angst, als Persönlichkeit von Gott verschlungen zu werden, vor ihm nicht frei zu sein, nicht frei atmen zu können. Ist Gott doch – wie man schon Kindern beibrachte – jemand, der alles sieht und hört, bei Tag und bei Nacht, und der Gedanken liest. Verse wie diese aus dem 139. Psalm machen dann Angst: «Von fern erkennst du meine Gedanken ... noch liegt mir das Wort nicht auf der Zunge – du, Herr, kennst es bereits. Du umschließt mich von allen Seiten ... Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist? ... Auch die Finsternis wäre für dich nicht finster.»

Wird so etwas *nicht* gehört im Raum des *Vertrauens*, gesagt in der Sprache der *Liebe*, verstanden als *Trost* für Menschen in ihrer Verlorenheit, geht davon abgründige Bedrohung aus; erst recht, wenn solche Verse sinnverkehrt in «spiritueller Kriminalität» (G. Bachl) zur Einschüchterung benützt werden.³² Die religiöse Angstpädagogik, lange Zeit auch Beichtmotivation, kann von sich verabsolutierenden Regimen für die Zwecke totaler Kontrolle der Bevölkerung genützt und weiter depraviert werden.³³

Unter dieser Form der Gotteskrankheit leiden besonders Menschen, die in Familie, Gemeinde, Internat, Orden einem Gott begegneten, der jede Regung, jedes Wort, alles Verhalten genau kontrollierte (und das meiste als «Sünde» verurteilte), unbedingten Gehorsam forderte und sich als inneren Richter etablierte. Es gibt Menschen, die unter diesem Gott ein Leben lang leiden, auch wenn sie zwischenzeitlich Atheisten wurden – angesichts eines Gottes, der Menschen Selbständigkeit, Leben und Glück neidet (wie die Götter der antiken Mythen).

Die andere, gegenwärtig häufigere Form der Gotteskrankheit, verursacht durch ein *Zuwenig* an Gott, besteht in der *Sinn*-Krise. Herkömmliche Katechismen beantworten die Sinn-Frage – «Wozu sind wir auf Erden?» – gleich eingangs mit Gott, bei dem das Menschenleben seine Bestimmung habe – gemäß Augustins' Bekenntnis «*fecisti nos ad Te*». Traditionelle Sinnkrisen äußerten sich folglich als *Theodizee*-Probleme (wie bei Ijob): Kommt jedoch einer Person, Gruppe oder Generation die tragende Orientierung an Gott abhanden, kann sich der Mangel an Transzendenz neurotisch auszeugen.³⁴ Eine andere Konsequenz wird im «Gotteskomplex» greifbar, d.h. in dem Bemühen, menschliche Selbstgewißheit und Naturbeherrschung mit absoluten Macht- und Heilserwartungen aufzuladen.³⁵

Die urmenschliche Angst – vor Katastrophen, menschlichem Versagen, vor dem Unberechenbaren, Unplanbaren, Unmachbaren – ist damit jedoch kaum tangiert. Angst in vielerlei Ge-

stalt gehört zur Grundausrüstung des Menschen. Die uralte Angst vor Gott/Göttern tritt heute in säkularisiertem Gewand auf, als Angst nämlich, die benötigte Omnipotenz über Natur, Gesellschaft und Zukunft zu verlieren, ehe sie überhaupt erreicht wird. Dazu kommt, daß bereits die ersten, in der Moderne erlangten Proben menschlicher Omnipotenz (Kontrolle und Manipulation des Atomkerns, des Zellkerns; absolute Herrschaftsformen in der Politik) neue Ängste hervorrufen. Sartres Einsicht, «Wenn Gott nicht existiert, gibt es kein Mittel mehr, den Menschen zu entrinnen» (in «Der Teufel und der liebe Gott»), findet viel unheimliche Bestätigung. Derlei Ängste, mit massivem Verlust herkömmlicher Gläubigkeit gepaart, gehen einher mit grassierender Existenzverdrossenheit, ja einem «Unvermögen zu sich selbst» – hat man doch den Weg der Omnipotenzsuche beschritten und ist zugleich von Schauer gepackt vor deren Abgründen. In solch abgründiger Verzweiflung und Sinnkrise hofft der nachdenklich werdende Mensch daher erneut auf ein Offenbarungs-«Wort, das seine Zerrissenheit heilt, das die Lebensangst von seiner Seele nimmt, das ihn zu sich selbst und seiner Zukunft ermutigt und ihn mit sich und seiner Welt versöhnt».³⁶

Die *Heilung* dieser modernen Sinnkrise bedarf mithin zum einen der Psychotherapie mit Gespür für religiöse «Nebenwirkungen».³⁷ Darüber hinaus benötigt sie eine therapeutisch bewußte und orientierte Theologie und Verkündigung. Daß Jesu Heilungen eng mit der Sinnfrage verknüpft waren und gleichzeitig neuen Lebenssinn eröffneten, ist offenkundig (s. oben: Vertrauen in den göttlichen Arzt). Jesus wußte um den gebrochenen Lebenswillen zumal von schwer und chronisch Kranken. Dort jedoch, wo *fromme* Menschen *zuviel* von Gott wußten und durch dieses *Zuviel*-Wissen Gottes Art verfehlten, griff Jesus korrigierend ein. Daß – menschlich gesprochen – Gottes Gerechtigkeit nicht zu trennen ist von seiner Barmherzigkeit, ihr schon gar nicht überzuordnen ist; daß der Mensch wichtiger ist als Vorschriften des Gesetzes; daß Gesetzestreue und Leistungsstarke Gott nicht näher stehen als Versager und Sünder; daß Krankheit und Leiden von Menschen nicht einfach einer gottgewollten Vergeltungskausalität entstammen (vgl. Joh 9,2f.); daß Gott nicht die Partei der Rechtgläubigen ergreift (Mt 5,44f.; Lk 9,54f.), dies und anderes stellt Jesus in Auseinandersetzung mit Pharisäern und Schriftgelehrten so häufig klar, daß sich eingehende Nachweise erübrigen.

Die ganz andere, menschenfreundliche Art Gottes neu zur Erfahrung zu bringen (Joh 9,3), war Jesu Anliegen. Die von ihm eröffnete Wende zu einem anderen, *heilenden* Gottesbild läßt sich schon an seiner Gottesanrede «Abba» («Papa») ausmachen, die er auch den Jüngern nahelegte.³⁸ So ist die Art von Jesu Gottesbotschaft und -verkündigung eine einzige Therapie und *deshalb* frohmachende Botschaft – freilich nicht ohne weiteres für die Frommen: wenn sie nicht bereit sind, von Gott zu lernen, und nicht damit aufhören, Gott ins Gehäuse ihrer Vorstellungen und Maßstäbe zwingen zu wollen, werden sie von IHM so übergangen wie der gerechtigkeitsfanatische Sohn oder der Pharisäer im Tempel (Lk 15,27–32; 18,9–14). Der Mensch – auch der fromme, nach den Geboten lebende – hat nicht Gottes Maß. ER durchbricht immer wieder Maßstäbe und Grenzen, die Menschen, bedacht oder unbedacht, IHM setzen wollen. ER durchbricht sie nicht aus Willkür, sondern – das ist die Gottesentdeckung Jesu – zugunsten von Menschen, zu deren Heilung und Heil. Darum ist die tiefste, entscheidende Therapie, die

³² Moderne Beispiele dafür: J.P. Sartre, *Les Mots*, dt. Die Wörter. Reinbek 1965, S. 78f.; T. Moser, *Gottesvergiftung*. Frankfurt/M. 1976. Die bedrohliche Seite der göttlichen Menschenkenntnis wird durchaus schon in der bibl. Weisheit empfunden; z.B. Ijob 7,13–20. Da allerdings ist es Ausdruck des in Prüfung und Krise geratenen Gottvertrauens, nicht jedoch der Präsumption, Gott sei *per se* ein Diktator und habe zu Menschen primär ein *dämonisches* Verhältnis.

³³ Wie in G. Orwells den Realitäten des 20. Jahrhunderts entsprungene Grauen vor dem alles beobachtenden «Großen Bruder» und der Gedankenpolizei, in seinem utopischen Roman 1984.

³⁴ Vgl. etwa V. Frankl, *Der unbewußte Gott*. Psychotherapie und Religion. München 1974, S. 62ff.

³⁵ Vgl. H. E. Richter, *Der Gotteskomplex*. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Reinbek 1979. Ergänzend dazu H.-D. Mutschler, *Die Gottmaschine*. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik. Augsburg 1998.

³⁶ E. Biser, *Glaubensprognose*. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Graz-Wien-Köln 1990, S. 172.

³⁷ V. Frankl, F. Kreuzer, *Im Anfang war der Sinn*. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Ein Gespräch. München-Zürich 1986, S. 37ff.; V. Frankl, *Logotherapie und Religion*, in: ders., *Der Mensch auf der Suche nach Sinn*. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie. Nachdr. Freiburg-Basel-Wien 1973, S. 113–126.

³⁸ Vgl. P. Hoffmann, *Jesu einfache und konkrete Rede von Gott*, in: ders., *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung* (StBA 17) Stuttgart 1994, S. 15–40, bes. 29–32; E. Biser, *Der Freund*. Annäherungen an Jesus. München 1989, S. 159–163.

Jesus spendet, seine *Gottes*-Botschaft: an Wort und Wirken Gottes, an Gottes Art, sich ihm zuzuwenden, kann der Mensch zugleich erkennen, wer er selber ist: seine letzte Herkunft und Zukunft.

Allerdings läßt sich die Angst vor Gott in diesem Leben nicht einfach beseitigen. Doch kann der Glaubende immer wieder daran arbeiten, den Trauensschritt über ihre hochgehenden Wogen je neu zu wagen. Mag ihm Gott immer einmal wieder als

Mysterium tremendum erscheinen, hilft ihm die Einsicht, daß Gott selbst – durch Jesus – «an der Aufhellung seiner Unheimlichkeit und damit an der Angst des Menschen arbeitet»³⁹, je neu aus der Krise.
Klaus P. Fischer, Heidelberg

³⁹Vgl. G. Bacht, Aufhellung der Unheimlichkeit. Die Gottesangst, in: R. Walter, Hrsg., Lebenskraft Angst. Wandlung und Befreiung. Freiburg-Basel-Wien 1987, S. 116.

Karfreitage des christlichen Europa

Beobachtungen zum Mythos und Ritus der Passion*

Karfreitag, erster Tag der Heiligen Drei Tage, ursprünglich nachmittags zur neunten Stunde mit einem Gottesdienst begangen – ein Totenklagetag, wie der Name *kara* sagt. Vom 13. Jahrhundert bis in die Jahre 1954/55 fand in katholischen Gegenden die Feier bereits am frühen Morgen statt – in Kathedalkirchen und Klöstern hochfeierlich, andernorts las der Priester vor wenigen Gläubigen die lateinischen Texte herunter. Der Karfreitag war ein gewöhnlicher Werktag. Die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums beließ den überlieferten Grundentwurf intakt, konzipierte die Feier aber als pastorales Ereignis. Der Anfangserfolg war enorm – heute ist Ebbe, vieles zur Routine geworden. Man geht Ski fahren oder ist mit Eier färben beschäftigt...

Der Karfreitagsgottesdienst ist erzählend inszeniert. Er setzt vergangenes gegenwärtig, wirft die Anwesenden in ihre menschheitsgeschichtliche Vergangenheit zurück: Paradies, Sündenfall, Verstrickung aller in die Schuld gegenüber einem tief beleidigten Gott. In diesem Kontext dann die persönliche Trauer und das Mitleiden, zwei probate Mittel der Selbstvergegenwärtigung. Der Christ soll an diesem Tag erfahren, wer er ist. Der Karfreitag ist pragmatisch-ideologisch angelegt. In der Gemeinde und im Individuum soll sich die wahre christliche Identität herausbilden. Um Geschichte und Gegenwart eben dieser Selbstvergegenwärtigung und Identitätsbildung, um die Befindlichkeiten und um die Mittel, womit sie erzeugt werden, ist es im ersten Teil dieser Ausführungen zu tun.

Folgende *Sequenzen* markieren den Verlauf der Karfreitagsliturgie:

▷ Prostration und Lesungen aus dem Alten Testament¹;

▷ die feierliche Rezitation der Johannespassion²;

▷ die Allgemeinen Fürbitten mit je einer Kniebeugung. Ausgenommen war die Fürbitte für die «Juden, die sich dem Glauben verschließen» (*pro perfidis Judaeis*), sollen sie doch Jesus knieend verspottet haben.³ Johannes XXIII. hat das *pro perfidis* 1959 getilgt, das Zweite Vatikanum die Rubrik gestrichen;

▷ die Enthüllung und Verehrung des Kreuzes. Sie beginnt mit der dreimal unterbrochenen Prozession durch das Kirchenschiff

*Zum Gedenken an Adolf Stadelmann (1920–2000), Pfarrer in Maihof (Luzern) von 1963 bis 1986.

¹Hos 6,1–6: «Erweckung» der Betenden am «dritten Tag» durch Yahwe; Ex 12,1–11: Vorschriften zur Schlachtung des Lammes «ohne Fehler, männlichen Geschlechts» und zur Verspeisung des Opfertieres. Die Präfiguration des «Karfreitags» ist damit gegeben.

²Die ersten bekannten Zeugnisse des auf Personen verteilten Passionsrezitativs stammt «aus dem Kreis der Dominikaner, eines, wie die Franziskaner, im 13. Jh. gegründeten Ordens, dessen Passionstheologie auf *compassio* ausgerichtet war». K. von Fischer; Die Passion. Musik zwischen Kunst und Kirche. Kassel-Stuttgart 1997, S. 25. Vertonung und Rezitation der Texte vom Leben und Sterben Jesu erforscht K. von Fischer unter dem Aspekt rezeptionsgeschichtlicher Vorgänge, die vom 13. bis ins 20. Jh. nachweisbar und dokumentiert sind. Die älteste Musik- und Texthandschrift zur Passion befindet sich im Dominikanerkloster Santa Sabina, Rom.

³Die deutsche Version dieser Fürbitte ist, zusammen mit dem lateinischen Text, dem Volksmeißbuch («Bomms»), Einsiedeln-Köln 1958, S. 412f. entnommen. Die Rubrik des *Missale Romanum*, Regensburg 27/1950, S. 202 (1951 kirchlich approbiert), schreibt vor, es solle auf die Fürbitte weder mit *Amen* geantwortet noch *Oremus* gesagt, noch die Kniebeugung gemacht werden.

zu den Chorstufen, begleitet vom dreimaligen *Ecce lignum crucis*: «Seht das Holz des Kreuzes, an welchem unser Heil hing». Die Zeremonie ahmt Jerusalem Tradition nach, enthält den von der Ostkirche übernommenen Gesang des *Tris-Hagion*: dreimaliger Ruf an den heiligen, unsterblichen Gott, die Heilandsklage. Die Dramaturgie vollzieht sich im stockenden, raum-zeitlich verzögerten und so intensivierenden Vorzeigen des Kreuzes. An den Chorstufen auf ein Kissen gebettet, wird es im Kuß verehrt;

▷ auf das *Pangue lingua* (Fronleichnamhymnus) folgt die Kommunion;

▷ die Altäre werden abgeräumt und gewaschen, das Allerheiligste wird weggetragen, die Weihwasservorräte weggeleert, in der Kirche, wo Gott sonst wohnt, herrscht rundum nur noch Gottes Abwesenheit und Leere.

Was geht da vor? Im rituellen Ablauf wird erinnernd wiederholt, was schon in den als historisch verbürgt verstandenen Berichten zu lesen ist. Die Passionsberichte sind Textfiguren, bilden ein unentwirrbares, aber in sich stimmiges Ensemble von ganz wenigen Fakten, um die herum sich die kompositorisch einmalige Erzählung rankt: Paschafeier als Liebes- und Abschiedsmahl, Ängstigen im Garten Gethsemane, Geißelung, Urteil des Pontius Pilatus, Leidensweg bis zur Schädelstätte vor der Stadt, Kreuzigung, Durst, letzter Schrei, das schaurige Ende, besiegelt durch kosmische Katarakte: die Sonne verfinstert sich, die Gräber von Toten springen auf.

Der Nullpunkt der Jesusbiographie

Der Nullpunkt der Jesusbiographie ist erreicht. Er wurde zum kalendarischen Nullpunkt der abendländischen Geschichte. Da die Zeit bekanntlich nicht stillzustehen pflegt und die Geschichte unaufhaltsam vorwärtsdrängt, mußte der Nullpunkt überwunden werden. Das Frühchristentum verschärfte das Zeitempfinden mit Dringlichkeiten, stand doch die Wiederkunft Christi unmittelbar bevor. So grandios diese Zeitüberwindung und ultimative Beschleunigung war, so zeitig und prompt ist sie gescheitert. Die Wiederkunft Jesu blieb aus. Nahtlos schloß sich daran die wiederholende Erinnerung an Leben und Sterben an: nichts vergessen, alles mit allen Mitteln vergegenwärtigen: Tod, Sinnlosigkeit und Gewalt mußten überwunden werden. Eine ebenso eindrückliche wie paradoxe Sinnerzeugung wird in Gang gesetzt, ein *Gründungsmythos* komponiert und vollzogen. Er treibt die Verkündigung der Todesüberwindung hervor. Im Laufe der Kirchengeschichte nimmt dann die Siegerpose überhand, der Anfang des Triumphalismus ist gemacht und sollte unabsehbare Folgen haben. Wir halten hier inne und fragen, was denn am Karfreitag wirklich abläuft.

Erstens: Mit dramatischen Darstellungen und Texten, Gesängen und Rufen, aber auch mit Schweigen, leeren Zeiten und Räumen wird das an sich sinnlose Geschehen – der Tod des Menschensohnes – umbesetzt und geadelt. Zur Sünde gehört hinfort die Sühne, zur Gefangenschaft der Loskauf, zur Beleidigung des

⁴L. Marin, Semiotik der Passionsgeschichte. (BEvTh 70). München 1976.

Vatergottes seine Besänftigung um den Preis der Ströme von Blut. Der Gewalt steht fortan «die Gewalt des Gewaltlosen» (E. Levinas) gegenüber, das dem Menschengeschlecht drohende Verderben mündet in den Exzeß einem einzigen Unschuldigen gegenüber. Das dem Menschensohn zugefügte Leid soll exzessiv und keinem anderen Leid vergleichbar sein, wie es in einem Passionslied heißt. Das Dunkel der «Ursünde» taucht in den milden Schein des glückhaften Ausgangs. Über dem Geschehen tönt der paradoxe Ruf des Sündentheologen Augustinus: *O felix culpa, o glückliche Schuld!* – das wirkungsgeschichtlich unübertroffene Oxymoron.⁵

Zweitens: Diese Umbesetzungsstrategien können und sollen den Skandal nicht verständlich machen, wohl aber den Gläubigen voll überantwortet werden und im Gemüt des Christen das Vertrauen heranzubilden, daß das Sinnlose in Sinnfülle verwandelt wird. Sie sollen das haarsträubende, jedem halbwegs normalen Empfinden widerstrebende gewalttätige Hinschlachten dem abendländischen Menschen, aber auch «Heiden, Juden, Negerkindern und Indianerinnen» akzeptabel machen. Sollten die so Angesprochenen den Glauben verweigern, dann wird zur dogmatisch gestützten Gewalt gegriffen: Taufe oder Tod – so laute die Parole gegenüber den Juden bis an die Aufklärung heran. Für die «Heiden» war sie während der Kolonialzeit gültig.

Drittens: Die seelischen Vorgänge werden an die kohärent redigierten Erzählungen ablesbar. Zentrales Thema: Gewalt und Folter, Leiden und Erniedrigung. Der springende Punkt ist, daß sich die radikale Entäußerung des Gottessohnes nur durch Gewaltanwendung und Leidzufügung einstellt. Die mit der Passionsgeschichte offenbare Szene ist zwar nicht einmalig, aber deshalb nicht weniger eindrücklich. Der Gewalt steht die Gestalt der Gewaltlosigkeit gegenüber, die völlige, bedingungslose Entleerung (*kénosis*).⁶ Der so erniedrigte, verhöhnte, gefoltete und gekreuzigte Menschensohn wird all seiner Würdetitel beraubt. Deshalb auch der rätselhafte Ruf, dem Pilatus in den Mund gelegt: *Ecce homo* – Schau her, das ist er, der Mensch.

Viertens: Ein Leben, das ganz dem Liebesgebot und der Parteinahme für die Opfer verschrieben war, wird zur Rechenschaft gezerrt und geht in der Tribunalisierung schmächtig zu Ende, ein Fiasko. Das durfte zwar nicht sein, war aber unter dem damals herrschenden Gottes- und Menschenbild zwingend. Um diese Notwendigkeit einigermaßen akzeptabel zu machen, mußte eine wirkungsmächtige Erzählung her. Sie hat ihren Ursprung im Dunkel der Zeiten, wird seit Menschengedenken erzählt, ist archaisch, menschlich, aber geschichtlich einholbar, vollzogen als Erzählung und Handlung, Mythos und Ritus. Noch immer greifen religiöse wie profane Lebensdeutungen auf das Opfermotiv zurück. Dazu folgendes.

Die Opfertheologie als große Erzählung über das Handeln Gottes am Menschen und über das Handeln des Menschen am Menschen ist von stupender Wirksamkeit. Sie kodiert jene Taten, Widerfahrnisse und Erfahrungen um, die der Mensch nicht zu verarbeiten vermag und noch nie zu verarbeiten vermochte. Hinfalligkeit und Fehlbarkeit, Gewaltbereitschaft bis zu Mord und Totschlag, zu Sklaverei und Völkermord, zur Shoah markieren die Grenze aller Humanität: die geplante (!) Maßlosigkeit und das radikal Böse. Hier nicht stehen geblieben zu sein, sondern diesem Verhängnis eine Wende gegeben zu haben, das ist der christlich inszenierte Karfreitag. Die entscheidenden Texte und Theorien wurden an das «wirkliche», aber nicht mehr rekonstruierbare Geschehen angeschlossen. Die Wirkung blieb

⁵Zur Sprach- und Denkfigur (*trópos*) des Oxymoron, der «gerafft-engen syntaktischen Verbindung widersprechender Begriffe zu einer Einheit» (H. Lausberg, Handbuch der literarischen Rhetorik. Bern 1973, § 807, S. 398), vgl. die schöne Stelle bei M. de Certeau, *La fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle*. Paris 1982, S. 198f.

⁶R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. (Paris 1972) Frankfurt/M. 1992. Die Anwendung seiner These von der unvermeidlichen, aber heiligenden Gründungsgewalt hat Girard jetzt im gut lesbaren Essay vorgelegt: *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris 1999 (die deutsche Übersetzung ist bei Hanser [München] für Herbst 2001 angesagt). Zur «Entleerung», *Kénosis*, vgl. G. Vattimo, *Glauben – Philosophieren*. Stuttgart 1997, S. 54–69.

nicht aus. Aus der Leere wurde Fülle, aus Leid entstand Freude, das Blut wusch rein, am Märterpfahl hängt das Heil aller, durch Opfer geschieht Erlösung.

Woran soll erinnert werden?

Erst in Distanz zu diesem grandiosen und kohärenten Gemälde können nun die damit verbundenen *inneren Erfahrungen* adäquat beschrieben werden.

Erstens: Der Karfreitag war und ist immer nur als Gedächtnis zu haben. Doch was heißt Gedächtnis? Gedächtnis erinnert Vergangenes – so weit, so trivial. Die Erinnerungsleistung betrifft indes in hohem Maße die Vorgaben der Gegenwart, wie die Erfahrung zeigt. Ruft die Erinnerung gewisse Ereignisse vergegenwärtigend in Erinnerung, dann stören sie, ja verstören sogar. Es sind die Erinnerungsinstanzen, die sagen, woran erinnern und woran lieber nicht. Politische wie kirchliche *Erinnerungsagenturen* nehmen sich wirkungsvoll unserer Erinnerungen an.

Zweitens: Doch woran soll denn heutzutage erinnert werden? Was darf nicht dem Vergessen anheimfallen? Woran ist mit den am Karfreitag getätigten Erinnerungstechniken nicht nur erinnert worden, sondern was ist dabei absichtlich vergessen gegangen? In welchem Maße haben die liturgischen Szenarien die Menschheits- und Gottesgeschichte gar verzerrt erinnert? Welche radikalen Umbesetzungen haben die theologischen Opfertheorien absichtlich bewirkt? Was wurde so dem Vergessen erst recht anheimgegeben? Eng damit zusammen hängt die Frage nach der Identität. Welches Bewußtsein, welche Mentalität wurde durch diese Erinnerung in den Gemütern der Erlösten herangebildet? Dazu folgender Antwortversuch.

Was sich in langer Tradition in den christlichen Gemütern herausgebildet hat, sich dort emotional abgelagert und mal mildernd als Mitleiden und empathisches Mitfühlen ansiedelte, mal eruptiv als totaler Wahrheitsanspruch und gewalttätige Macht über Andersgläubige zu deren Verderben sich Luft verschaffte, was sich in den Köpfen festsetzte, dem Empfinden einprägte und was sich die Christen großmehrheitlich unter dem Diktat der auf Rechtgläubigkeit erpichten Kirchen alles gefallen ließen, womit sie sich schließlich abfinden oder identifizierten – das hing und hängt auch mit der Art und Weise zusammen, wie das gewalttätige Geschehen erzählt, dargestellt, erinnert und mythisch umbesetzt wurde und wird.

Was der globalisierte europäisch-katholische Karfreitag früheren Generationen bedeutete und der heutigen katholischen Population noch immer bedeutet, kann hier nur als verlebendiger Erinnerungsversuch vorgeführt werden. Ich möchte vorschlagen, dezidiert unzeitgemäß, distanziert und ohne Pathos, ins Universum der Karfreitage einzutreten.⁷

Erste Szene

Auf die Karwoche hin wurde zu meiner Schul- und Gymnasialzeit in den dreißiger Jahren unter dem Chorbogen der Pfarrkirche St. Martin in St. Gallen mit hochragenden Schiebekulisen das «Heilige Grab» aufgebaut, eine Bühne für das Geschehen am Ölberg, auf Kalvaria, mit der Felsengrotte als Zentrum, wo von Donnerstag auf Freitag das Allerheiligste deponiert und in nächtlicher Anbetung verehrt wurde. – Als Apotheose dann die Auferstehungsfeier am Samstagabend.

⁷Entscheidende Anstöße zu meiner theologischen Position – um 1965 entstanden, 1970 abrupt abgebrochen – kommen von S. Weil, *La pesanteur et la grâce*. Lausanne 1948; G. Bataille, *Somme athéologique*. Bd. 1: *L'expérience intérieure*, édition suivie de *Méthode de méditation*, Bd. 2: *Le coupable*, édition suivie de *L'alleluia*. Paris 1954; S. Quinzio, *Die Niederlage Gottes*. Hamburg 1996. – Bestätigung war das Werk von J.B. Metz. Dazu u. a. J. Manemann, J. B. Metz, Hrsg., *Christologie nach Auschwitz*. Münster/Westf. 1999; M. Zechmeister, *Karsamstag. Zu einer Theologie des Gott-vermissens*, in: Johann Reikerstorfer, Hrsg., *Vom Wagnis der Nichtidentität*. FS Johann Baptist Metz. Münster/Westf. 1998, S. 50–78. – Zu der dem Karfreitag zugrunde liegenden Theodizeefrage vgl. W. Oelmüller, Hrsg., *Worüber man nicht schweigen kann*. Neue Diskussion zur Theodizeefrage. München 1992.

Donnernd und knirschend teilen sich die Kulissen, ein Kerzenlichtermeer tut sich auf, das Alleluja erklingt, befreiend und erlösend.

In siebenwöchiger Vorbereitung auf die Ereignisse sangen an Werktags- und Sonntagsmessen Schulkinder, Erwachsene und Kirchenchor die Lieder der Fasten- und Passionszeit: «O Haupt voll Blut und Wunden», «Christi Mutter stand mit Schmerzen, bei dem Kreuz und weint von Herzen», «Sei gegrüßet, sei geküßt, Jesu Wunde rechter Hand...» Hinzu kamen die Fünf-Wunden-Andacht und die Kreuzwegandacht mit zwölf Stationen, jede ein meditativer Halteort. An vier Abenden der Karwoche dann der paraliturgische Höhepunkt mit dem fremd anmutenden, emotional packenden Gesang der *Lamentationen* des Jeremia, jede Sequenz mit einem hebräischen Buchstaben *Aleph, Beth, Gimel...* beginnend. Im Chor steht derweilen ein hölzerner Kerzenständer, auf dem zwölf brennende Kerzen pyramidenförmig angeordnet sind. Das Kirchenschiff ist dunkel, Kerze um Kerze wird, entsprechend jeder Lamentation, gelöscht; die letzte noch verbleibende, brennende Kerze auf der Pyramidenspitze trägt der Sakristan hinter das Heilige Grab zurück – mit ihr verschwindet Christus im Dunkel, lautlos gehen die Gläubigen auseinander.

Was spielte sich ab? Eine veritable Seelen- und Gemütskonditionierung war in Gang gesetzt, ein Training zur Herstellung von affektbesetzter Innerlichkeit, eine meditative Spiritualität wurde kollektiv realisiert und erlebt, orientiert am «Schmerzensmann», intensiviert vom Idealbild der Schmerzensmutter, *mater dolorosa*. Feierlicher Gesang drang in die Tiefen des Empfindens und der es heimlich begleitenden Liebeslust.⁸

So bildete sich das authentisch christliche Gemüt heraus, innerlich ergriffen, mitleidend mit allen Fasern, zugleich familiarisiert mit den extremsten Formen der Gewalt und ihrer Riten. Die Dimensionen des – wenn auch nur imitiert nachempfundenen – Schmerzes und der Angst wurden ausgelotet, das Nicht-Verstehen-Können war diffus bewußt, allgegenwärtig hingegen das umgreifende und überschattende Schuldbewußtsein. Mit Schuld hatte das Drama zwischen Mensch und Gott ja seinen Anfang genommen. Die Sünde war, theologisch gesprochen, der Beginn der im Blute vollzogenen, um den Preis von Kreuz und Tod erkaufte Auferstehung, des Erlösungswerkes.

Über den Karwochentagen schwebte eine von außen erzwungene, von der definitionsmächtigen Kirche angeordnete traurige Beklommenheit. Je nach Gestimmtheit der einzelnen und des Kollektivs wurde sie unter relativ hohem Verschleiß an Empfindungen, Anmutungen und befremdlich-vertrauten Gefühlen verinnerlicht. Fast zwangsläufig mußten sich Selbstentfremdung und Selbstentäußerung einstellen. Jeder und jede war gehalten, ein anderer, eine andere zu werden. Dieser innere Vorgang der Konversion war immer auch die Suche nach der laut proklamierten, weil verheißenen erlösten Existenz und integren Identität. Am Karfreitag jedoch manifestierte sie sich als erlebte Vergeblichkeit, als eine Art Todenserfahrung am sündigen Gewissen. Die Gewalttaten und Grausamkeitsverfahren gehörten unabdingbar dazu, waren aber ästhetisch überhöht und entsprechend neutralisiert. Dem dergestalt herausgeforderten und geprüften christlich-katholischen Gemüt boten sich die ästhetisch verfaßten Entlastungen an in Form von lyrischen Texten, musikalischen Darbietungen, dramatischen Abläufen. Es hatte übrigens Jahrhunderte gedauert, bis der blutüberströmte Leidensmann erträglich geworden war. Heute hängt das tote Emblem in Museen, Kirchen und Stuben.

⁸In der von Bischof Durandus Mimatensis im späten 13. Jh. verfaßten und bis ins 16. Jh. vielfach gedruckten Kirchenverfassung «wird ausdrücklich für den Passionsvortrag eine *tristitia compassionis*», eine Traurigkeit des Mitleidens gefordert. So ist es denn nicht verwunderlich, wenn Durandus ... verlangt: einen sanften Ton für die Worte Jesu, dagegen eine laute und rauhe Stimme für die Turbae der «überaus gottlosen Juden» sowie einen schmerzvollen Klagegesang der Frauen am Grabe. Als Grund für solche Steigerung des Ausdrucks wird genannt: «um in den Seelen der Zuhörenden Devotion und zugleich Bitterkeit zu bewirken». K. von Fischer, *Die Passion* (s. Anm. 2), S. 25.

Zweite Szene

Ich wechsele brüsk die Jahreszahl und das Milieu, Luzern, Karwoche 1968 in der Pfarrkirche Maihof. Seit 1963 (Amtsantritt von Pfarrer Adolf Stadelmann) sucht das dortige Pastoralteam (sechs Geistliche, zusammen mit Pfarreirat und Dutzenden von engagierten Gemeindegliedern aus allen Berufen) einen argumentativen Gesprächsstil, realisiert ein nachkonziliares Gemein-demodell.⁹ Vor allem aber führt die Leitung eine sorgfältig gepflegte Sprache, erfindet eine der entmythologisierten Theologie entsprechende Grammatik, verwendet eine Gebetspoetik mit entsprechender Syntax. Der so entzauberte Katholizismus wird in die Predigt eingebaut, mit den Liturgien vernetzt, in die angstfreie Pastoral eingebaut, die Glaubenden werden für die Gemeindepraxis zu Hunderten beansprucht, anders Glaubende und Zweifelnde mildernd und erbaulich durchs Leben in den Tod begleitet.

Um es kurz zu machen: Der «Maihof» als spezifische Wahl-gemeinde zog im katholischen Stammland Luzern das Entmythologisierungsprogramm durch. Viel theologischer Ballast wurde über Bord geworfen, zahlreiche historisch obsolet gewordene Themen liquidiert, um so für eine transformierte Praxis Platz zu schaffen. Aus jetziger (und meiner Sicht) war der Befreiungsakt nicht destruktiv. Wir waren damals überzeugt, die *Umbesetzung theologischer Geltungsansprüche* sei seelsorgerlich geboten.

Zumindest die theologisch-pragmatische Grundgestalt dieses Programms war und ist meines Erachtens noch immer die unabdingbare Voraussetzung dafür, das pastoral- und theologisch aufzufangene, was mit der Entmythologisierung möglich geworden war, heute aber unter dem Druck der Mentalitätsschübe im katholischen Milieu schlichte Tatsache ist. Religiöse Feiern galten als *events*, heute laufen sie eher als Konsumgüter unter anderen. Starke religiöse Dynamik erzeugt derzeit die erfolgversprechende Anzeige «Spiritualität». Ohne viel religiöses Aufheben wird sie landauf, landab, Jungen und Alten, Ledigen, Verheirateten und Schwulen, Managern und sonstigen Stützen der Marktwirtschaft als lebensdienliche Erholungs- und Erneuerungspraxis angeboten. So floriieren denn die von hinduistischen oder buddhistischen, indianischen und sonstigen Exotismen durchsetzten spirituell-hedonistischen Privatreligionen. Sie scheinen Zug um Zug an die Fitneß- und Spaßkultur anzuschließen, fügen sich ein in die Sekundärwelt von Täuschungen und Artefakten, koppeln nahtlos an die sich jagenden Kurzzeitvergnügen und Verzehrorgien der Konsumgesellschaft an. Unter diesen primärwirksamen Bedingungen ihrer Produktion – im Vergleich zu den oben erwähnten Bedingungen der Karfreitagsfrömmigkeit radikal umgekrem-pelt – hat sich Religiosität in Stil und Inhalt gewandelt. Sie fußt nicht mehr auf kosmo-theologisch unerschütterlichen Beständen, entwirft sich nicht mehr aus den Widerfahrnissen der Lebenszeit auf eine beseligende Ewigkeit hin. Sie koppelt jetzt, zu Recht, an die *medial erzeugten Bedürfnisse* an, ab und zu von der Erinnerung an ökologische Löschhörner der Begehrlichkeiten leicht verunsichert. Imaginierter Hunger und Durst werden permanent gestillt – insgeheim wütet aber noch immer der Bedarf an Sinn im Unsinn, an Glück in der Alltags-misere. Aber ein menschenverträglicher Gott mit tolerantem Heilsprogramm ist offiziell nicht in Sicht. Also wird er in den wachsenden Zirkeln für Spiritualität und Lebenskunst in eigener Regie glaubhaft und für alle zugänglich hergestellt. Die (westeuropäische) Gemeinschaft jener, die noch offene und deshalb respektable Fragen haben, scheint dabei zu sein, den

⁹A. Stadelmann, G. Mainberger, Auszug aus dem Getto. Impulse einer Pfarrei für die 70er Jahre. Luzern 1972 (mit Dokumententeil, Pfarreimodell und Gottesdiensttexten). – Ich lehrte 1960 bis 1967 in Belgien und war wissenschaftlich mit der Philosophie des Mythos befaßt (Köln 1967–1968). Als philosophisch-theologischer Teamberater war ich regelmäßig im Maihof tätig, wo ich bereits 1964 eine erste Karwoche gepredigt hatte.

Gott dort zu suchen und auch zu finden, «wo sich Menschen lieben».¹⁰

Die Versuche der siebziger Jahre könnten, obwohl hinfällig geworden, dennoch ein Wink sein. In einem urbanen Milieu angesiedelt, war der Maihof für weiteste Kreise der Event. Umgekehrt schuf er mit der pastoralen Praxis, mit den von musikalischen Zuschüssen begleiteten Liturgien selbst auch laufend gesellschaftsrelevante, also politische Ereignisse. Sie wurden von der Gesellschaft unmißverständlich als neue Sprache vernommen und verstanden, als entlastete, aber nie geleugnete Katholizität von den einen begrüßt, von den anderen energisch bekämpft, als gelebte Ökumene akzeptiert und verdächtigt, hier mit nüchterner Selbstverständlichkeit als zivilreligiöse Frömmigkeit nachgelebt, dort als Profanisierung abgelehnt und denunziert. Es schien dem Team an der Zeit, kritisch in die mythische Vergangenheit der religiösen Riten zurückzukehren. Aus den Trümmern einer geschichtlich aufgeklärten Vergangenheit entstanden neue Formen religiöser Existenz, neue Angebote anächtiger Besonnenheit.

Dritte Szene

In diesem Umfeld kristallisierten sich dann zwei Sätze heraus, die in der Karfreitagabendpredigt 1968¹¹ vor einer überwältigend zahlreich erschienenen Hörerschaft vorgetragen und thematisiert wurden.

Erstens: «Wenn ein gütiger Vatergott seinen eigenen unschuldigen Sohn vorsätzlich leiden und willentlich sterben läßt, ist er ein grober Sadist.» Damit war der Opferungsgedanke zentral untergraben.

Zweitens: «Jesus starb umsonst.» Damit waren die hier zu Beginn erinnerten Sinnspendungen verdächtigt, als ohnmächtig und illusionär entlarvt. Das will hier im einzelnen erläutert sein.

Die konzentrierte Kurzformel «Jesus starb umsonst» ist nicht primär biographisch oder psychologisch zu verstehen, etwa so, als sei alles, was Jesus gelebt und getan hat, umsonst gewesen. Sie ist polemisch gemeint, auf die soeben erinnerte mythische Interpretation des Karfreitags gemünzt. Sie besagt, daß die uns geläufigen und approbierten, dem Mythos verpflichteten Versuche, Gewalt und Kreuzweg, Leiden, Schmach und Sterben zu erklären und sie mit der Opfertheorie akzeptabel zu machen, hinfällig geworden sind. Damit wird die Bedeutsamkeit des Karfreitags verschoben. Nicht leichtfertig, sondern unter dem Druck des damals unerhörten, heute unausweichlich gewordenen dreifachen Erinnerens an die Motivgeschichte Opferung, zweitens an die im Anschluß an den christlich interpretierten Karfreitag herausgebildete Mentalität der Christenheit, drittens an die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts, daß es seit dem Karfreitag Jesu unbestreitbar tiefere Qualen, grausamere Tötungen und unbegreiflichere Vernichtungen gab und gibt – Auschwitz.¹²

Erstens: Das Opfer als menschheitsgeschichtliches Motiv. Bis auf den heutigen Tag prägt es soziale Praktiken und Reden über Unglück und Leid, über Unbegreifliches, das unverarbeitbar bleibt. Es enthält zwei Elemente. Erst die Sprache, die als legitimierender Zuschuß das, was im Leben nie aufgeht, einigermaßen plausibel macht, weniger brutal, schmerzlich und

¹⁰ In der alten Fußwaschungsliturgie am Hohen Donnerstag erklingt der während der ganzen Zeremonie wiederholte Vers: *Ubi caritas et amor, ibi Deus est.*

¹¹ G. Mainberger, Das Unterscheidend Christliche. Luzerner Karwochenpredigten zu St. Josef im Maihof, Luzern 1968 (als Manuskript gedruckt); Ders., Jesus starb umsonst. Sätze, die wir noch glauben können. Freiburg-Basel-Wien 1971; Ders., Gott lebt und stirbt mit dem Menschen. Freiburg-Basel-Wien 1971.

¹² Die Karfreitagspredigt 1968 hätte dem Passionsbericht die «Botschaft an die sieben Himmel» des jüdischen Dichters Jizchak Katzenelson gegenübergestellt, in der alten, inzwischen von Wolf Biermann neu gestalteten Version entnommen aus: J. Katzenelson, Das lied vunem oisgehargeten jidischen volk. Großer Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk. Köln 1994.

unvernünftig erscheinen läßt. Dann das Faktum, daß dem zuwiderhandelnden Menschen die böse Tat anlastbar ist, obschon sie über ihn hereinbricht. Dieses Ungleichgewicht bringt dann das Opfer wieder ins Lot. Dazu zwei Beispiele.

An Stellen, wo ein Mensch durch den Verkehr zu Tode kam, wurden in Zürich früher schwarze Fahnen aufgestellt. Dazu der Text: «Hier starb ein Mensch als Opfer des Verkehrs.» Die Wirkung des Terminus «Opfer» ist leicht zu ermessen, wenn es statt des Opfersatzes hieße: «Hier hat ein Mensch Pech gehabt.» – In der ökonomielastigen Zivilisation kommt keiner um das Opfer herum, ist doch die Forderung nach «Opfersymmetrie» Voraussetzung. Der Mobilität und dem Markt, der ja direkt ins Glück führt, werden in Westeuropa Zehntausende von Menschen «geopfert». Zum größten Teil zahlen nicht die «reichen Länder», werden doch die Opferanstrengungen trickreich vorab in arme Länder ausgelagert. Sowohl die Technologie wie der Markt nehmen, trotz ihres hohen Anteils an Rationalität, den Opfermythos argumentativ in Gebrauch. Er übernimmt eine legitimierende Funktion, um die delegitimierten Humanwerte und das schwindende Humankapital zu stützen.

Zweitens: Die in der alten Welt entstandene Mythologie. Sie hört sich im Prinzip gleich an wie heutige Mythen. Aber über die damalige Welt regierte Gott als der Hauptakteur, Herr über Leben und Tod, über Natur und Geschichtsverlauf. Er war Schöpfer, Vater und Richter in einem. Der Mensch fühlte sich abhängig, diesem Gott verpflichtet, aber auch von ihm beschützt und schließlich belohnt oder bestraft. Soweit die Anordnung.

In diesem Kontext entstanden Mythen. Ich entnehme der Genesis (Kap. 22) die mythische Erzählung der Opferung des geliebten Sohnes Isaak durch Abraham. Der Mythos handelt vom Verhältnis zwischen Gott und dem Stammvater Abraham. Die Handlung nimmt ihren Anfang bei einer bedingungslosen Forderung Gottes, deren Erfüllung allein den Fortbestand des Geschlechts garantiert. Yahwe fordert von Abraham die letztmögliche Entäußerung. Sie wird dann als Gehorsam umgedeutet, weil Gottes Engel bekanntlich im letzten Augenblick das Opferrmesser zurückhält und die Veranstaltung zum zwar exzessiven, aber doch hypothetisch gebliebenen Test für Unterwerfung umgewertet wird. Hier sind zwei Motive wirksam, Gehorsam und Rettung. Hauptfigur und Subjekt des Erleidens ist Isaak, der dann zum gehorsamen Märtyrer wird, durch dessen «Blut», obwohl nicht vergossen und durch einen Widder ersetzt, das Volk Israel verschont und aus Gefangenschaft errettet wird.

Die Autoren der Passionsgeschichten und auch Paulus kannten diese Erzählung, nahmen sie auf, verwendeten deren Elemente ihrerseits dafür, die Menschheitsgeschichte im Kontext des Vatergottes neu zu schreiben. An die Stelle Abrahams tritt Gott selbst, er verschont seinen Sohn nicht, verschont aber die Sünder um den Preis der Hingabe des Sohnes, der dann auferweckt wird. Im Gegensatz zur Genesis ist der Test hier nicht fiktiv, sondern blutig real. Wir haben hier die Elemente der Produktionsbedingungen der Passionsgeschichte beisammen. Sie ist in Isaaks Opferung, einem Mythos, präfiguriert. Christus tritt dann an die Stelle Isaaks, er wird, als Erstgeborener, auch zum Erstgeborenen der neuen Schöpfung, eines neuen Weltzeitalters. Zum Herr über die Geschichte erhöht, leitet er exklusiv die Geschichte jener, die als Erlöste nun selbst Geschichte machen, die Geschichte des Christentums. An allen Karfreitagen wird die geschichtswirksamste, vom Erlösungsmotiv überlagerte Version des Gründungsmythos erzählt und aufgeführt. Erinnernd den Karfreitag begehen heißt mithin, den wie in einem Palimpsest getilgten ursprünglichen Texten hervorholen. Vielleicht gibt er «wirkliche» Geschichte frei.

Gegen die Lesart des Passionsgeschehens als Opfer- und Erlösungserzählung gibt es herkunftsbezogen nichts einzuwenden. Die Geschichte des Christentums hat ihre schöne Seite, ist sie doch vom Liebesgebot geprägt. Die Einheit des Menschengeschlechts, wunderbare Frucht der Erlösthätigkeit, prägte den religiösen Stil und war ein politisch hochwirksames Thema. Den Karfreitag erinnierend begehen heißt aber auch, die Kehrseite

dieser Geschichte zu erinnern. Die Erlösten verstanden sich als die einzig authentischen Nachfolger Jesu, als sein auserwähltes Volk. Aber «die Avantgarde dieser neuen Schöpfung in der alten, geteilten Menschheit zu sein beanspruchte die Kirche Christi. In ihr soll die Erneuerung und Verwandlung schon einsetzen.»¹³ Die Avantgarde gelangte zu Macht und politischem Einfluß, beanspruchte für sich die Kindschaft Abrahams, geriet folglich in unmittelbare Konfrontation mit den anderen Kindern Abrahams, den Juden. Der Parallelmythos zur Erlösung, der Mythos der Tötung des Gottessohnes bestimmte nun das Verhalten den Juden gegenüber. Die Kirche verstand sich rechtens als die Vollstreckerin der Verwerfung des Ecksteins, als die auf einem neuen Fels erbaute Repräsentantin Gottes auf Erden. Als Akteurin in einem unentwirrbaren Drama hat sie an der grausamen Wirklichkeit der jüdischen Diaspora unter europäischen Christen teil. An einem Karfreitag nahm in Toledo im 15. Jahrhundert eine der blutigsten Judenverfolgungen ihren vom Mythos geschwängerten Anfang.

Drittens: Die Leidenserfahrungen in unserem Jahrhundert. Nach dem bisher Gesagten wird überzeugend deutlich, daß das Leiden Jesu das Leiden des Unschuldigen war, daß es aber weder so einmalig noch so unvergleichbar war, wie es in Liedtexten heißt. Es stellt sich die Einsicht ein, daß sich der Topos des singulären Leidens Jesu als Argumentationsmittel erledigt hat.

Dieser Ansatz führt nun zu folgender These. Der christliche Karfreitag kann nicht mehr begangen werden ohne die Memoria des von Christen im Christenlande dem Volk der Juden zugefügten «Karfreitags». Um ihn erinnernd in den Karfreitag einbringen zu können, wird das «Umsonst» eingeführt. Und zwar deshalb, weil es für die Millionen Ermordeten keine Auferstehung gab und gibt. Niemand hat sie je wieder gesehen, keiner sie je ins Leben zurückgeholt. Die Häscher freilich haben, verstockt und versteckt, zuhauf überlebt. Der so erinnernde Zugang wirkt sich auf das Verständnis des christlichen Karfreitags bzw. auf den ihn begleitenden Mythos aus. Das Umsonst löst diesen Tag vom Mythos ab, räumt die bisher entlastenden Sinnspendungen radikal aus. Das Umsonst ist der für diese gewandelte Konstellation maßgebliche *Ausdrucks- und Bedeutungsträger*.

Das Umsonst läßt sich auch «konstruktiv» auf das Ereignis Karfreitag anwenden. Die These: Der Karfreitag ist der genuine Ort des Umsonst. Seine Verkörperung ist die Person Jesu. Er starb in die Sinnlosigkeit hinein. Erst mit diesem Zugriff über das Umsonst kommt eine für heute lebende Menschen zwar plausible, aber *weniger entlastende* Erzählung zustande. Alles Verständnis ist Zugeständnis an die herrschende Zeit, wie die Opfertheorie eindeutig gezeigt hat. Der wie mir scheint mentalitätsverträgliche, aber nur unter radikaler Absage an Harmonisierungsversuche mögliche Diskurs Karfreitag lautet: Jesus ist umsonst gestorben, er ergab sich vorbehaltlos in die Vergeblichkeit seines Lebens und Sterbens. Seine Tat bestand darin, sich der *condition humaine* gehorsam zu fügen. Aus der Sinnlosigkeit hat er nichts, aber auch gar nichts herausholen wollen, weder für sich noch für andere. Er hat aber gezeigt, wo der Mensch steht, wer er ist – auf welcher Seite auch immer. Einmal auf der Seite der Gewalt, einmal auf der Seite der Gewaltlosigkeit, das Gute inmitten des Bösen, Unkraut inmitten von blühendem Weizen. Keiner mache sich daran, Unkraut zu vertilgen. Das besorgen die Helden, die paganen Heroen der exklusiven Glaubensgewißheit. Jesus war kein Held.

Logik und Wirkungen der Opfertheologie

Diese Erzählweise der Menschheits- und Passionsgeschichte operiert mit dem Umsonst und gerät mit der Opfertheologie in

¹³ E. W. Stegemann, Tod und Auferstehung des geliebten Sohnes. Ein Motiv und seine Variation, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 73, 29./30.3.1997, S. 65f. Stegemann, dem ich hier folge, stützt sich seinerseits auf J. D. Levenson, The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity. New Haven-London 1993.

Konflikt, deren Logik und Geltung tief verinnerlicht sind, wie die Frömmigkeitsgeschichtlichen Ausführungen gezeigt haben.¹⁴ Daß die Motive zeitbedingt sind und teils dem jüdisch-mythischen, teils dem heidnisch-polytheistischen Umfeld entstammen, nahm man hin. Mein Vorschlag geht dahin, den Opfermythos als für *damals* triftig und *heute* unzulänglich, als für *damals* wahr und für *heute* geradezu fehlleitend zu verstehen. Für diese «Umbesetzung» (H. Blumenberg) bietet sich ein psychologisches Argument an, das ebenfalls auf dem Umsonst beruht. Hätte Jesus nämlich bewußt für jemanden gelitten und sich für das gesamte Menschengeschlecht geopfert, dann hätte er zwingend auch von der ihm zufallenden, geradezu maßlosen Genugtuung gewußt. Wird das angenommen, darf gefolgert werden, daß Jesus dann nicht in die Gottverlassenheit gestürzt wäre und seine verzweifelnde Verfassung nicht auch noch laut hätte ausschreien müssen. Im Gegenteil, er wäre Held, Retter, Sieger gewesen, König, Weltenherrscher, eine absolut singuläre Gestalt – Titel, die ihm die Kirche zuschrieb und die sie in der Folge auch für sich beansprucht. Umsonst heißt: Jesus starb weder einen Opfer- noch einen Helden-, noch einen Siegetod. Seine Tat? Sie bestand in seinem restlos prämienerleeren, auf den Tod hin offenen Sterben. Ohne Opferpathos ließ er sich, zwar laut schreiend, in den Todesschatten der Verlassenheit fallen.

So offenbart sich die doppelte Seite seines Karfreitags. Hier die mit einem Rechtsakt verbrämte Staatsgewalt – dort die mittellose, bar jeder Rechtfertigung gelebte Gewaltlosigkeit Jesu. Der Gewalt steht mithin nicht die Gegengewalt des Geopfertenen gegenüber, sondern die nackte Sterblichkeit der Kreatur, der sich entäußerte Mensch, im Lamm versinnbildlicht. Umsonst heißt: Gerade weil just das absolute Gute gewalttätig sein kann – der Blick in die den Konfessionen gemeinsame Kirchengeschichte sagt alles – ist das Gute nie rein, sondern nur inmitten des Bösen zu haben. So darf die authentische Karfreitagsszenarie wohl auch verstanden werden. Sie mündet in den Karsamstag, den exemplarisch christlichen Alltag. Ein Gutes ohne Anspruch, ohne Pathos der totalen End-Lösung, ohne den schönsten Beweis, daß das Grab schließlich doch leer gewesen sein mußte. Umsonst heißt eben dieses: Wir *wissen* weder, ob das Grab leer, noch, ob es doch nicht leer gewesen ist. Abgesehen davon, daß es darauf ganz und gar nicht ankommt.

Aber ist Jesus nicht der Erlöser? Ist das nicht der Kern der Guten Nachricht? Gegenfrage: Woher nehmen Christen die Berechtigung dafür, sich angesichts der Karfreitage, die die «Erlösten» den angeblich Unerlösten zugefügt haben, als die von ihm Erlösten zu deklarieren? Die spanischen Eroberer argumentierten pervers, wenn sie erklärten, die Leiber zu verbrennen, damit die Seelen nicht in der Hölle brennten... Woher fällt den Erlösten ihr Würdetitel zu? Sollte er, wenn schon, nicht wenigstens im nachhinein durch konsequent gewaltlosen Lebensstil unter Beweis gestellt werden?

Das Gefühl oder die Gewißheit, erlöst und losgekauft zu sein, mag Genugtuung bringen. Erlösung als universal proklamiert, als Dogma formuliert, mag ein Versprechen, eine Verheißung sein. Weshalb jedoch sollte sie ihren Anhalt just in einem Justizmord und im Martertod des Menschensohnes gehabt haben? Wieviel schmachlichere, namenlose Tode wären nicht ebensowohl imstande gewesen, die Menschheit zu erlösen? Weshalb diese ungebrochene Gewalt-, Opfer- und Erlösungskette, da doch genau am Karfreitag durch den Tod des Unschuldigen die Opferkette ein für allemal gesprengt wur-

¹⁴ Einst wurde in der Ziegelei Altdorf jedem tausendsten Dachziegel das Kreuzigungsrelief eingebrannt, wie ein Ziegel aus dem Jahr 1877 belegt. Dazu ein Buchtitel als literarischer Beleg: Die durch Augenbelustigung gesuchte Herzensermunterung zur gläubigen Betrachtung über das bittere Leiden, Sterben und Auferstehen unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi, in dreißig anmutigen Kupferstichen und beigegefügter christmäßiger Beschreibung, auch nützlicher Versen gezieret, vorgestellt und in Kupfer gestochen von Jacob Christoph Kolben, Augsburg 1709.

de?¹⁵ Der Karfreitag heute, das Sterben Jesu memorierend und an die Karfreitage im christlichen Europa erinnernd, führt in den grundstürzenden Akt der Entleerung und Entäußerung. Er besteht darin, den mit Gewalttaten ohnehin verquickten und verzerrten Titel der Erlösten abzulegen, der historisch ohnehin zuschande gekommenen Würde zu entsagen, sich auf die eigene Endlichkeit und Verstricktheit zu besinnen und sich mit ihr zu bescheiden. Das schmälert in keiner Art und Weise das wie immer gestaltete Himmels- und Überlebensvorhaben Gottes mit der Menschheit. Aber das traditionell mit den Argumenten der Schlachtung und der Gewalt konstruierte Karfreitagsprogramm weiterhin unbesehen stehen zu lassen und sich anzueignen scheint mir kaum mehr vertretbar zu sein. Es ist zwar in Fleisch und Blut übergegangen und hat über Jahrhunderte die christliche Identität geformt. Nochmals: es handelt sich um eine von der kalkulierenden Rationalität erstellte, leicht eingängige Formel. Sie beruht auf der löblichen Logik von Verlust und Gewinn, von Sklaverei und Loskauf, von Blutzoll und Reinigung, von Beleidigung und Wiedergutmachung. Die Sünden der Welt waren derart, daß nur der Blutpreis die Befleckung an Leib und Seele reinwaschen konnte. Jede Beleidigung verlangt Genugtuung, aber die Beleidigung des Vatergottes durch Stolz ist unendlich, also muß der Preis ebenso unendlich sein, und den kann nur der Sohn Gottes selbst erbringen. Das ist schlichter Kapitalismus des Übernatürlichen. Eine tadellose Heilsökonomie zwar, bei Licht ist es pure Vernünftelei. Derlei Rationalisierungen verfehlen das Erinnern am Karfreitag. Die Passionsberichte sind für jede Geschichtsepoche als *offene und unabschließbare Erinnerungen* geschrieben.¹⁶ So praktiziert, sind sogar die inzwischen üblichen Karfreitagsveranstaltungen (Konzerte statt Predigt und Andacht) heilswirksam, trotz der hochgradigen Ästhetisierung. Die Liturgie wiederum kann so in die verstummende Anrufung des Gottes der Opfer münden.

Nachfolge Christi heute

Aufgabe des Christenmenschen scheint deshalb zu sein, den liebgewordenen Rechtfertigungsmechanismen zu entsagen. *Imitatio Christi* bestünde darin, sich mittellos und ohne die Maschinerie der Rechtfertigung auf den Weg zu machen, der Sterblichkeit gewiß. Könnte ein weiterer Schritt nicht vielleicht darin bestehen, die vertraut gewordene Erlösungsformel abzulegen? Es war eine grandiose und zugleich nichtige Lösung. Todesüberwindend für die Erlösten und Rechtgläubigen, hat sie sich tragischerweise in Gewalt gegen jene gewendet, die die Erlösungstat Jesu nicht anerkannten, weil sie sie gar nicht brauchten. Der Karfreitag erinnert daran, daß seit den mythischen Anfängen das zwar menschliche Bedürfnis wütet, Gott gegenüber eine Rechnung aufzutun und ihm auch noch eine Rechner- und Rächermoral anzudichten. Als Korrektiv hat die noch so subtile Gnadentheologie ausgedient.

Mag diese Rechnung historisch gesprochen lange aufgegangen sein – die Karfreitage der Moderne gehorchen einer anderen Logik. Die Logik des Umsonst will geduldig eingeübt sein. Die mediterran-westeuropäische Kaufmannsmoralität kommt ihr freilich immer wieder in die Quere. Vielleicht gilt es zu lernen, mit beiden Formeln anständig durchs Leben zu kommen, mit dem Preis-Leistungs-Modell, dem Schuldentilgungssyndrom wie mit dem Denkmodell des Um-

¹⁵ Zur Interpretation der Passionsgeschichte im Horizont von Hiob als der präfigurierenden Gestalt vgl. R. Girard, *Hiob. Ein Weg aus der Gewalt*. Zürich 1990, S. 200–211. Angeregt von Quinzio und Girard hat jetzt Gianni Vattimo die «Ontologie der Schwächung» (philosophisch) entwickelt und die Menschwerdung des Gottessohnes als ihre Verkündigung interpretiert, in: Ders., *Glauben – Philosophieren* (s. Anm. 7), S. 29–32.

¹⁶ Vgl. N. Pethes, *Mnemographie. Poetiken der Erinnerung und Destruktion nach Walter Benjamin*. Tübingen 1999.

sonst.¹⁷ Von den Ritualen der Gewalt ist Abstand zu nehmen, die erinnerten Stationen menschlichen Duldens gebieten es. Was bleibt, ist das lautlos und bescheiden gewordene Andenken an die am Leben und Sterben Beteiligten, angefangen bei dem abwesenden Gott, seinen Engeln und Botschaftern auf Erden, über das Heer christlicher Märtyrerinnen und Bekenner, bis hin zu den an christlichen Karfreitagen zu Tode gekommenen anders Glaubenden. Dieses Schweigen ist die Voraussetzung dafür, auch politisch die richtige Sprache zu finden.

Gonsalv K. Mainberger, Zürich

¹⁷ Schon 1968 hat erstaunt, mit wie schwerem Geschütz die einzig wahre Opfertheorie gegen eine andere Version verteidigt und gegen ihren Erfinder vorgegangen wurde. Die NZZ hat in Nr. 77 vom 3./4.4.1999, S. 79, einen Beitrag der Theologin Regula Strobel publiziert: «Gekreuzigt für uns – zum Heil der Welt?» Es ging Frau Strobel darum, jene Prägungen aufzuzeigen, die das Opfermodell und dessen Verinnerlichung im mentalen und affektiven Haushalt von Frauen bewirkt haben mag. Strobels These: Das Opfermodell, über Jahrhunderte hinweg als handlungsprägendes und frömmigkeitgenerierendes Instrumentarium appliziert, führte zu einer Akzeptanzhaltung gegenüber Gewalt. Denn im Opfer ist Gewalt enthalten. Wenn dann sexuelle Gewalt im Spiel ist, etwa Kindern gegenüber, sind die Kinder bereit, ihr «Opfersein als Erlösung» hinzunehmen.

Dieses schlußfolgernde Verfahren bringt die als Opferung interpretierte Kreuzigung Jesu in einen Wirkungszusammenhang mit sexueller Gewalt an Kindern und deren opferbereiter Passivität. Das mag auf den ersten Blick schockieren und hat auch schockiert. Gleich zwei angesehene Theologieprofessoren, Ingolf U. Dalfer, Systematiker, und Hans Weder, Exeget, haben sich des Textes von R. Strobel angenommen. «Als Entlarvungsanalyse patriarchalischer Grausamkeiten wird hier präsentiert, was noch nicht einmal den Rang eines Schlüssellochblicks auf den Rücken der nackten Wahrheit hat» (das stellt selbst die Rhetorik eines Augustinus in den Schatten, GKM). So der eine. Der andere: «Die dunklen Seiten werden eilends und hemdsärmlich beschworen, um alles Mögliche und Unmögliche anzuprangern. Beispiel: Wer hätte es für möglich gehalten, daß es ... eine verborgene Beziehung gibt zwischen dem Opfer, das der Christus gebracht hat ad maiorem hominis gloriam, und dem sexuellen Mißbrauch von Kindern?» Es geht den beiden Kritikern gar nicht um die Stichhaltigkeit von R. Strobels Analyse. Was auffällt, ist die Entrüstung, der empörte Aufschrei und die rhetorische Figur, die I.U. Dalfer und H. Weder glaubten aufbieten zu müssen, um das nach ihrem Empfinden Ungeheuerliche zu bannen. Die Redensart der zwei (von mir) geschätzten Theologen in Zürich gemahnt mich fatal an jene von Rom und Solothurn (Unterschied: letztere ist auch noch existenzvernichtend) gegenüber einer (von mir) geschätzten, in der Seelsorge tätigen Theologin. Wird sie im Kampf um die rechte Opferinterpretation nicht auf kaltem Weg zum Opfer? Auf den Seiten 7 und 12 der vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie (Theol. Fakultät Zürich) herausgegebenen Reihe «Theologia» 2.99 zum Thema «Opfer» (mit lesenswerten Beiträgen) wird so oder so Regula Strobel fertig gemacht. Um des Opfers Jesu willen? Vgl. auch H.J. Luibl, S. Schenker, Hrg., *Opfer. Verschenktes Leben*. Pano-Verlag, Zürich (erscheint voraussichtlich im Januar 2001).

Was wollte das Konzil?

Eine historisch-theologische Studie zu Dominus Iesus

Vorbemerkung: Zur Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation vom 6. August 2000 sind bisher in der «Orientierung» folgende Beiträge erschienen: N. Klein, Wenn ein Konzil umgedeutet wird... (30. September 2000, S. 199f.), F. Kerstiens, Von der Hoffnungsstruktur des Glaubens (15. Oktober 2000, S. 203–206), Missionswissenschaftliches Institut Missio (Aachen), «Dominus Iesus» und die Religionen (31. Oktober 2000, S. 213ff.). Im folgenden veröffentlichen wir einen Beitrag von Leonardo Boff (Petrópolis), der der einzige namentlich erwähnte Theologe in der Erklärung *Dominus Iesus* ist. (N.K.)

In der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche «Lumen gentium» heißt es: Die «Kirche Christi, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Ele-

mente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.» (Nr. 8). Was in der deutschen Übersetzung mit «ist verwirklicht» wiedergegeben wird, lautet im lateinischen Original «subsistit», *subsistiert*. In den Vorbereitungsdokumenten dagegen hatte es geheißen: «Die Kirche Christi *ist* die katholische Kirche.» Das eine war also mit dem anderen gleichgesetzt worden. Aus Gründen der Ökumene aufgrund ihrer Debatten jedoch tauschten die Konzilsväter dann das *ist* gegen das *subsistiert, ist verwirklicht* aus. Wenn also die Konzilsväter den Text veränderten, dann ist das ein Zeichen dafür, daß sie eine deckungsgleiche Identifizierung zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche vermieden sehen wollten.

Die Kontroverse um das «subsistit»

Die meisten Theologen, wie auch ich selbst in meinem Buch «Kirche: Charisma und Macht»¹ verstehen das *subsistit* im Sinne von «konkrete Gestalt gewinnen, sich konkretisieren, zu Tage treten». Kardinal Joseph Ratzinger, der diese meine Interpretation 1985 indes verurteilte (und mir ein Jahr «Buß-Schweigen» auferlegte), meint, «das Konzil hingegen hatte das Wort *subsistit* gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, daß es nur eine einzige *Verwirklichung* der wahren Kirche gibt, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich «elementa Ecclesiae» gibt...».² Des weiteren behauptet er, ich, Leonardo Boff, «stellte die Bedeutung des Konzilstextes auf den Kopf ... [und legte damit das] Fundament zu einem ekklesiologischen Relativismus». In der Erklärung «Dominus Iesus» vom 6. August 2000 (in Nr. 16., Anm. 56) erneuert er nun die alte Verurteilung.³ Mit mehr Einzelheiten untermauert hatte er seine Kritik bereits in einem Vortrag über das Wesen der Kirche auf dem Internationalen Kongreß über die Wirkung des II. Vatikanums vom 25. bis zum 27. Februar 2000 in Rom vorgetragen.⁴ Bei der Gelegenheit führte Ratzinger aus, das *subsistit* leite sich aus der antiken Philosophie her und entspreche dem griechischen Wort *hypostasis*.

Die offizielle Bedeutung: «subsistit» ist nicht dasselbe wie «ist»

Worum ging es Konzil und Konzilsvätern? Was war ihr Anliegen, als sie das vorfindliche *ist* durch das neue *subsistit* ersetzten?

Die Theologische Kommission des Konzils benennt selbst die Gründe für die Änderung: «... damit die Formulierung besser zu der Feststellung paßt, kirchliche Elemente fänden sich auch anderswo».⁵ Allerdings präzisiert sie an keiner Stelle offiziell und ausdrücklich die Bedeutung der Formulierung *subsistit*. Dennoch gibt sie zwei Hinweise, die den genaueren Sinn erkennen lassen. In ihrer Erklärung zur Nr. 8 der Konstitution «Lumen gentium», in der sich das besagte *subsistit* findet, geht sie davon aus, «die Kirche Christi könne auf dieser Erde konkret angetroffen werden [concrete inveniri] in der katholischen Kirche». Und kurz darauf hält sie fest: «Sie ist in der katholischen Kirche gegenwärtig [adest]».⁶ Offensichtlich versteht die Kommission «konkret angetroffen werden» und «gegenwärtig sein»

¹ L. Boff, *Igreja: carisma e poder. Ensaio de eclesiologia militante*. Vozes, Petrópolis 1981; deutsch: *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*. Düsseldorf 1985.

² *Congregatio pro doctrina fidei, Notificatio de scripto P. Leonardi Boff OFM, «Chiesa: Carisma e Potere»*, in: AAS 77 (1985), S. 756–762; deutsch: *L'Osservatore Romano* deutsch vom 29. März 1985, S. 4.

³ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles, 148). Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000.

⁴ J. Ratzinger, *La natura della Chiesa*, in: *Il Regno-documenti* vom 1. April 2000, S. 231–238, bes. 237.

⁵ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Band 3, Teil 1, S. 177.

⁶ Ebenda (Vgl. Anm. 5), S. 176.

als Synonyme zu «subsistieren». Das hieße dann: Die Kirche Christi «subsistiert in der katholischen Kirche» – mit anderen Worten: Die Kirche Christi gewinnt greifbare Gestalt und konkretisiert sich in der katholischen Kirche. Doch erschöpft sie sich nicht in dieser konkreten Gestalt, finden sich doch «Elemente von Kirche» auch in anderen Kirchen und christlichen Gemeinschaften, und vor allem hat sie doch auch ihre geschichtlichen Grenzen, und zwar wegen der Sünder, die sie ja auch in ihrem Schoß trägt (Lumen gentium, Nr. 8c). So kann die Kirche Christi auch in anderen Kirchen *subsistieren*, konkrete Gestalt finden. Alle Kirchen und christlichen Gemeinden bilden in Gemeinschaft miteinander die eine Kirche Christi. Ist ein Ausdruck, wie in unserem Fall das *subsistit*, nicht eindeutig, gilt, was der gängige Sprachgebrauch darunter versteht. Dann aber räumt ein Blick in das berühmte Lexikon der lateinischen Sprache, in den *Forcellini*, jeden Zweifel aus. Das *Totius latinitatis Lexicon* umschreibt die Grundbedeutung von «subsistere» mit «manere, permanere, sustentare, resistere, consistere, firmare et adstare» (V, 707–708). Keine einzige Bedeutungsvariante und kein einziges Beispiel aus der Liste, die dort aufgezählt werden, gehen in die Richtung, in die Kardinal Joseph Ratzinger sie mit seiner *subsistentia* und *hypostasis* gehen wissen möchte.

Eine grundlegend wichtige Änderung, die der Kardinal außerdem eigenmächtig vornimmt, darf nicht unerwähnt bleiben, verzerrt sie doch den vom Konzil intendierten Sinn. In seinem oben erwähnten Text behauptet Kardinal Ratzinger, in den anderen Kirchen fänden sich «nur Elemente von Kirche». Doch das Konzil behauptet so etwas keineswegs. Ohne Einschränkung stellt es vielmehr fest, in ihnen gäbe es «vielfältige Elemente» («elementa plura») der Heiligung und der Wahrheit, weshalb man sie durchaus auch als Kirchen zu verstehen vermag. Indem Ratzinger sein «nur» einschleibt, beraubt er die übrigen Kirchen ihres Wesens als Kirchen. Damit aber gerät er in Widerspruch zu Nr. 15 derselben Konstitution, wo deutlich wird, daß sich die gemeinten Elemente nicht nur auf die Sakramente und auf die einzelnen Christen beziehen, sondern daß auch die «Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» gemeint sind, in denen die Gläubigen ja zu Hause sind und die Sakramente empfangen. Die Theologische Kommission betont nachdrücklich, «genau in der Anerkennung dieser Tatsache besteht das Fundament der ökumenischen Bewegung».⁷ So kann das Ökumenedekret «Unitatis redintegratio» auch festhalten: «Der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen» (Nr. 3d.). Natürlich könnte Kardinal Joseph Ratzinger argumentieren, das Konzil vermeide es, die aus der Reformation hervorgegangenen christlichen Gemeinschaften als Kirchen zu bezeichnen, und behalte das Attribut jenen vor, die Eucharistie und apostolische Sukzession hätten. Dessen unbeschadet erklärt die Theologische Kommission, mittels dieses Begriffs wolle das Konzil «nicht untersuchen und festlegen, welche unter den Gemeinschaften theologisch als Kirchen zu bezeichnen seien».⁸ Statt dessen hält es sich an den traditionellen Sprachgebrauch. Allerdings betont es, die gemeinten Gemeinschaften seien nicht einfach die Summe ihrer Einzelmitglieder, sondern sie bestünden «aus gesellschaftlichen und kirchlichen Elementen, die ihnen einen wirklich kirchlichen Charakter vermitteln. In solchen Gemeinschaften ist die eine Kirche Christi – wenn auch auf unvollkommene Weise – gegenwärtig, vergleichbar der Art und Weise, wie sie in den Einzelkirchen anzutreffen ist. Kraft ihrer kirchlichen Elemente wirkt die Kirche Christi in gewisser Weise in ihnen».⁹ In den nichtkatholischen Kirchen *subsistiert* folglich die Kirche Christi.

Kein Zweifel: Das nachkonziliare Lehramt auf päpstlicher, synodaler und bischöflicher Ebene bezieht sich auch mit dem

⁷ Ebenda (Vgl. Anm. 5), S. 204.

⁸ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Band 3, Teil 7, S. 35.

⁹ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*. Band 3, Teil 2, S. 335.

Wort «Kirchen» auf evangelische Gemeinschaften. Natürlich ist das keine rein sprachliche Höflichkeit. Vielmehr soll damit der Sinn, den das Konzil mit dem *subsistit* vermitteln will, konkret zum Ausdruck gebracht werden. Es soll gesagt werden: Die verschiedenen nichtkatholischen Kirchen haben Teil an der von Christus geliebten Kirche.

Kardinal Joseph Ratzinger fällt vor das Konzil zurück

Indem Kardinal Ratzinger das *subsistit* im Sinne von *Subsistenz* bzw. *Hypostase* interpretiert, die es, wie er in seinem oben erwähnten Vortrag ausführt, ja «nur einmal geben kann», und zwar allein in der katholischen Kirche, macht er das *subsistit* zu einem Synonym von *est*. So sagt er denn auch wörtlich: «*Subsistit* ist ein Sonderfall von *esse* (sein)». Nur, diese Betrachtungsweise liquidiert den Willen der Konzilsväter, die ja gerade das *ist* durch ein *subsistiert* ersetzen wollten. Ihnen ging es darum, die Kirche Christi nicht in der katholischen Kirche rundum aufgehen zu lassen. Für Kardinal Ratzinger indessen sind die übrigen «Kirchen» nicht Kirchen im eigentlichen Sinne, sondern verfügen lediglich über «Elemente von Kirche». Das Ganze ist, als wollte jemand sagen: «Haus ist allein mein Haus; deine Behausung hat nur «Elemente eines Hauses»: Backsteine, Fenster, Türen. Aber das alles ist kein Haus, das alles sind nur Elemente, die von meinem Haus stammen.» So zu reden ist nicht nur anmaßend, sondern, gemessen am Anliegen der Konzilsväter, auch unzutreffend. Ratzinger fällt vor das II. Vatikanische Konzil zurück.

Offenbar ist sich der Kardinal sogar der Verkürzung bewußt, die in seiner Position liegt, wenn er zugibt, daß «der Unterschied zwischen *subsistiert* und *ist* letztendlich nicht voll im Sinne der Logik geklärt werden kann. Genauerhin: «Die Subsistenz der einen Kirche in der konkreten Gestalt der katholischen Kirche läßt sich als solche nur im Glauben erfassen.» Nur, eine Erkenntnis dieser Art geht gegen den Wortlaut der Konstitution «*Lumen gentium*». Hier soll ja gerade die

sinnlich wahrnehmbare Konkretion herausgestellt werden, heißt es doch: «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, *subsistiert* in der katholischen Kirche» (Nr. 8b). Eine Gesellschaft ist keine Sache des Glaubens, sondern des Sehens.

Das Problem mit der Logik ist falsch und besteht nur für den Kardinal, nicht für das Konzil. Kardinal Ratzinger hätte Verwechslung und Verwirrung vermieden, hätte er sich die Formulierung «Sakrament» vor Augen geführt, mit der das Konzil die Kirche beschreibt. Ein Sakrament – so die Theologie – hat verschiedene Ebenen der Konkretisierung und der Verdichtung (*sacramentum – res sacramenti – res*). Genau so kann auch die Kirche Christi verschiedene Ebenen der Realisierung kennen, mehr oder minder dicht und vollkommen, aber alle miteinander real. Die katholische Kirche kann das Ansinnen haben, die vollste Realisierung der Kirche Christi zu sein. Nur kann diese nicht so weit gehen, daß damit andere Kirchen daran gehindert würden, sich auch als Kirche Christi zu bezeichnen. Es gibt zahlreiche Aspekte, unter denen sie möglicherweise sogar besser sind, wie etwa was die Verehrung der Heiligen Schrift durch die evangelischen Kirchen oder was die Feierlichkeit der Liturgie in den orthodoxen Kirchen angeht. Mit dem *subsistiert* wollte das II. Vatikanische Konzil der Ökumene die Tür öffnen. Kardinal Ratzinger will sie mit seiner verzerrenden Deutung des Wortes wieder schließen. Der Einwand drängt sich auf: Wer stellt die Bedeutung des Konzilstextes auf den Kopf, Leonardo Boff oder Kardinal Joseph Ratzinger? Die offizielle Dokumentation zum Konzil, auf die ich mich hier stütze, entlarvt den Kardinal als subversiven Verdreher des II. Vatikanums und damit als denjenigen, der die Ampel für die Ökumene katholischerseits auf Rot stellt.

Leonardo Boff, *Petrópolis*

Aus dem Portugiesischen übersetzt von Horst Goldstein, Berlin

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83

Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,

Josef Bruhin, Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2001:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 61.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland: DM 78.–, Euro 40.– / Studierende DM 60.–,

Euro 31.–

Österreich: öS 550.–, Euro 40.– / Studierende öS 430.–, Euro 31.–

Übrige Länder: sFr. 57.–, Euro 37.– zuzüglich Versandkosten

Gönnernabonnement: Fr. 80.–, DM 100.–, öS 700.–, Euro 50.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Bibliographie: L. Boff, Die katholische Kirche als Ganzsakrament und die sakramentale Struktur der nicht-katholischen Kirchen; in: Ders., Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Paderborn 1972, S. 413–426; Ders., Igreja: carisma e poder. Inclui Apêndice com os documentos do processo doutrinário pelo Vaticano contra o Autor. Ática, São Paulo 1994, S. 343–367; G. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium 1 (1965), S. 291–303; Y. Congar, Le développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques, in: Rev. Droit.Can 25 81975) S. 215f.; W. Kasper, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: ThQ 145 (1965), S. 42–62; I Ruidor, Estructura sacramental de las Iglesias y comunidades cristianas no católicas, in: Estudios Eclesiásticos 42 (1967), S. 207–216; W. Dantine, Die kontroverstheologische Problematik der sogenannten «ekklesialen Elemente» im Blick auf das ökumenische Gespräch, in: J. Lell, Hrsg., Erneuerung der einen Kirche. Festschrift für H. Bornkamm. Göttingen 1966, S. 140–155; W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach der dogmatischen Konstitution «De Ecclesia», in: Kerygma und Dogma 11 (1965), S. 165–176; G. Thils, Œcuménisme et romanocentrisme, in: Oecumenica 2 (1967), S. 194–207; A. De Halleux, Les principes catholiques de l'œcuménisme, in: RTL 16 (1985), S. 316–350; A. Dulles, The Church, the Churches and the Catholic Church, in: Theological Studies 33 (1972), S. 149–234; P. W. Scheele, Das Kirchensein der Getrennten, in: Catholica 22 (1968), S. 25–40; F. Sullivan, Le sens et l'importance de la décision de Vatican II de dire, à propos de l'église du Christ, non pas qu'elle «est» mais qu'elle «subsistit dans» l'église catholique romaine, in: R. Latourelle, Hrsg., Vatican II. Bilan et perspectives. Vingt-cinq ans après. Cerf, Paris und Bellarmin, Montréal 1988, Band 2, S. 299–314.