

KATHOLISCHER ERWACHSENEN KATECHISMUS



Das Glaubensbekenntnis der Kirche

Katholischer Erwachsenen- Katechismus

Das Glaubens- bekenntnis der Kirche

Herausgegeben von der
Deutschen Bischofskonferenz

⊕ Verlage der Verlagsgruppe »engagement«
Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer · Don Bosco Verlag, München
Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart · Lahn-Verlag, Limburg
Verlag J. Pfeiffer, München · Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Verlag Styria, Köln



1988. 3583
(8 5767)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Katholischer Erwachsenen-Katechismus

Das Glaubensbekenntnis der Kirche / hrsg. von d. Deutschen
Bischofskonferenz. -

Kevelaer: Butzon & Bercker, ISBN 3-7666-9388-3;

München: Don Bosco Verlag, ISBN 3-7698-0528-3;

Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, ISBN 3-460-32351-5;

Limburg: Lahn-Verlag, ISBN 3-7840-3064-5;

München: Verlag Pfeiffer, ISBN 3-7904-0427-6;

Regensburg: Verlag Pustet, ISBN 3-7917-0967-4;

Köln: Verlag Styria, ISBN 3-7990-5544-4.

NE: Deutsche Bischofskonferenz.

© 1985 Verband der Diözesen Deutschlands, Bonn.

Alle Rechte sind dem Herausgeber vorbehalten.

Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer	ISBN 3-7666-9388-3
Don Bosco Verlag, München	ISBN 3-7698-0528-3
Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart	ISBN 3-460-32351-5
Lahn-Verlag, Limburg	ISBN 3-7840-3064-5
Verlag J. Pfeiffer, München	ISBN 3-7904-0427-6
Verlag Friedrich Pustet, Regensburg	ISBN 3-7917-0967-4
Verlag Styria, Köln	ISBN 3-7990-5544-4

Umschlaggestaltung: Hans Otto, Limburg.

Umschlagfoto: Werner H. Müller, Stuttgart.

Kirchenfenster von Christian Oehler.

Inhalt

Vorwort	7
Erster Teil: Gott der Vater	
I. Ich glaube – Hilf meinem Unglauben	13
1. Der Mensch – ein Geheimnis	13
2. Vorläufige Antworten	15
3. Religionen und Religionskritik	19
4. Wege der Gotteserkenntnis	23
5. Gott – ein Geheimnis	33
6. Die Selbstoffenbarung Gottes und die Antwort des Glaubens	37
7. Wir glauben	43
II. Gott, der Vater, der Allmächtige – Der Vater Jesu Christi	59
1. Der lebendige Gott der Geschichte	59
2. Gott, der Vater, der Allmächtige	66
3. Gott, der Vater Jesu Christi	75
4. Das Gebet – Ausdruck des Glaubens an Gott	86
III. Gott – Der Schöpfer des Himmels und der Erde	92
1. Gott, der Schöpfer	92
2. Himmel und Erde	106
3. Der Mensch – Mitte und Krone der Schöpfung	113
4. Woher kommt das Böse? – Vom Sinn der Geschichte	126
Zweiter Teil: Jesus Christus	
I. Jesus Christus – Unser Herr und Gott	143
1. Das Bekenntnis und sein Anspruch	143
2. Der irdische Jesus	144
3. Jesus Christus – der Mensch gewordene Sohn Gottes	156
II. Geboren von der Jungfrau Maria	166
1. Maria gehört ins Evangelium	166
2. Maria, die Mutter des Herrn	170
3. Die Jungfrau Maria	174
4. Maria, die Begnadete und Verherrlichte	178
III. Für uns gekreuzigt	183
1. Der Weg Jesu ans Kreuz	183
2. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu am Kreuz	187

3. Christliches Leben im Zeichen des Kreuzes	193
4. Hinabgestiegen in das Reich des Todes	194
IV. Auferstanden – Aufgefahren in den Himmel	197
1. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“	197
2. Die biblischen Zeugnisse von der Auferstehung	198
3. Die Bedeutung der Auferstehung	204
4. Aufgefahren in den Himmel	209
5. Er wird wiederkommen in Herrlichkeit	214
Dritter Teil: Das Werk des Heiligen Geistes	
I. Das neue Leben im Heiligen Geist	221
1. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes	221
2. Gottes ewige Vorherbestimmung zum Heil	227
3. Geschichtliche Verwirklichung der Gnade: Die Rechtfertigung des Sünders	231
4. Gnade als Anfang und Anbruch der neuen Schöpfung	248
II. Die Kirche als Sakrament des Geistes	256
1. Schwierigkeiten mit der Kirche	256
2. Die Kirche in der Geschichte Gottes mit den Menschen	257
3. Das Wesen der Kirche	271
4. Die Kennzeichen der Kirche	279
5. Dienste und Ämter in der Kirche	291
III. Gemeinschaft der Heiligen – durch Wort und Sakrament	307
1. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen	307
2. Das Wort als hörbares Sakrament	309
3. Die Sakramente als sichtbares Wort	317
IV. Die sieben Sakramente	330
1. Die Taufe	330
2. Die Firmung	339
3. Die Eucharistie	343
4. Das Sakrament der Buße	363
5. Die Krankensalbung	374
6. Das Sakrament der Weihe	380
7. Das Sakrament der Ehe	386
V. Das Leben der kommenden Welt	398
1. Was dürfen wir hoffen?	398
2. Tod und Auferstehung	401
3. Das ewige Leben	420
Anhang	433

Vorwort

„Die Katechese wurde von der Kirche immer als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachtet.“ Mit diesen Worten beginnt Papst Johannes Paul II. sein Apostolisches Schreiben „Catechesi Tradendae“, das er als Frucht der Bischofssynode von 1977 veröffentlicht hat. Die große Bedeutung der katechetischen Unterweisung gründet im Auftrag des auferstandenen Herrn: „Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,19–20).

Die Kirche erfüllt den Auftrag des Herrn in der Evangelisierung, durch welche die Menschen zum Glauben geführt werden, und in der Katechese, durch die der anfanghafte Glaube gestärkt wird und reift, indem die Jünger Christi zu einer vertieften Einsicht in das Geheimnis der Person Jesu Christi und seiner Botschaft geführt werden.

In der Nachfolge der Apostel tragen wir Bischöfe eine besondere Verantwortung für die Verkündigung des Wortes Gottes. Unsere Zeit, in der mancher in seinem Glauben verunsichert wurde oder ihn nicht mehr richtig kennt, fordert zu verstärkten Anstrengungen in der Glaubensunterweisung heraus. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, gibt die Deutsche Bischofskonferenz den vorliegenden Katechismus heraus, der den katholischen Glauben verlässlich darstellt und von ihrer Autorität getragen ist.

Auf der Grundlage des Großen Glaubensbekenntnisses, das den Christen des Ostens und des Westens gemeinsam ist, entfaltet der Katechismus das Christusgeheimnis, um es den Menschen unserer Zeit tiefer zu erschließen. Dadurch soll der Glaube in unseren Diözesen gestärkt, die lebendige Verbundenheit der Gläubigen mit Jesus Christus vertieft und diesen eine Hilfe gegeben werden, als Christen in der Welt zu leben.

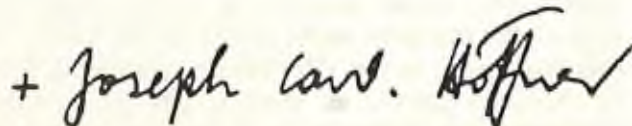
Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Frühjahrs-Vollversammlung vom 12.–15. März 1984 in Altötting beschlossen, den vorliegenden Text, der die Glaubenslehre der Kirche dar-

legt, gemäß can. 775 § 2 CIC als Katholischen Erwachsenen-Katechismus (Teil I) herauszugeben. In einem zweiten Teil soll die kirchliche Sittenlehre dargestellt werden. Der Apostolische Stuhl hat mit Schreiben der Kleruskongregation vom 22. Dezember 1984 die Herausgabe und Verbreitung des Katechismus „Das Glaubensbekenntnis der Kirche“ durch die Deutsche Bischofskonferenz gemäß can. 775 § 2 CIC genehmigt.

Ich danke der Katechismuskommission, die den Text erarbeitet hat. Mein besonderer Dank gilt Herrn Professor Dr. Walter Kasper, der bei der Erstellung des Textes die Hauptlast getragen hat.

Die deutschen Bischöfe übergeben diesen Katechismus der Öffentlichkeit, insbesondere denen, die im Dienst der Kirche mit der Verkündigung des Wortes Gottes und der Glaubensunterweisung beauftragt sind. Möge der neue Katechismus eine Erneuerung der Katechese bewirken und dadurch zur Erneuerung der Kirche, zu einer neuen Blüte des Glaubens in unseren Diözesen beitragen.

Köln, am Hochfest der Auferstehung Jesu Christi 1985



Joseph Kardinal Höffner

Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

Das Große Glaubensbekenntnis der Kirche

Wir glauben an den einen Gott,
den Vater, den Allmächtigen,
der alles geschaffen hat, Himmel und Erde,
die sichtbare und die unsichtbare Welt.
Und an den einen Herrn Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
Gott von Gott, Licht vom Licht,
wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
eines Wesens mit dem Vater;
durch ihn ist alles geschaffen.
Für uns Menschen und zu unserem Heil
ist er vom Himmel gekommen,
hat Fleisch angenommen
durch den Heiligen Geist
von der Jungfrau Maria
und ist Mensch geworden.
Er wurde für uns gekreuzigt
unter Pontius Pilatus,
hat gelitten und ist begraben worden,
ist am dritten Tage auferstanden
nach der Schrift
und aufgefahren in den Himmel.

Er sitzt zur Rechten des Vaters
und wird wiederkommen in Herrlichkeit,
zu richten die Lebenden und die Toten;
seiner Herrschaft wird kein Ende sein.
Wir glauben an den Heiligen Geist,
der Herr ist und lebendig macht,
der aus dem Vater und dem Sohn
hervorgeht,
der mit dem Vater und dem Sohn
angebetet und verherrlicht wird,
der gesprochen hat durch die Propheten,
und die eine, heilige, katholische
und apostolische Kirche.
Wir bekennen die eine Taufe
zur Vergebung der Sünden.
Wir erwarten die Auferstehung der Toten
und das Leben der kommenden Welt. Amen.

Erster Teil

Gott der Vater

I. Ich glaube – Hilf meinem Unglauben

1. Der Mensch – ein Geheimnis

Das Glaubensbekenntnis der Kirche beginnt mit den beiden Wörtchen „Ich glaube“. Zwei kurze Wörter nur und doch überaus inhaltsschwer. *Die beiden Wörter „Ich glaube“ entscheiden über unser ganzes Leben.* Denn wer bin ich? Woher, warum, wozu bin ich? Kann ich wirklich glauben, d. h. Vertrauen haben? Was soll ich glauben, und wem darf ich glauben und vertrauen? Vielleicht möchte ich gerne glauben, aber ist nicht eher Grund zu Mißtrauen? Überkommt uns nicht oft genug die Angst? Haben wir nicht Anlaß zu skeptischer Zurückhaltung? Kann man sich in seinem Glauben auf eine bestimmte Religion oder Konfession festlegen? Darf ich mit dem Großen Glaubensbekenntnis der Kirche auch sagen: „Wir glauben“? 44-45

Unser Leben fließt dahin, Tag für Tag, Woche für Woche. Normalerweise hat alles seinen Platz und seine Ordnung. Bis eines Tages die Frage aufbricht: Wozu eigentlich das Ganze? Adam, wo bist du?

Schon ein kleines Kind, das zum Bewußtsein erwacht, stellt den Erwachsenen Fragen über Fragen. Was ist? Warum ist? Wozu ist? Die Eltern wissen oft selbst keine rechte Antwort und spüren, daß vieles, was ihnen bisher selbstverständlich vorkam, es in Wirklichkeit gar nicht ist. Im Jugendalter beginnen Menschen ihr eigenes Ich zu entdecken. Sie wollen ihr Leben nunmehr selbst gestalten. Unter Protest stellen sie die Welt der Erwachsenen in Frage. Viele Eltern fühlen sich durch die Kritik ihrer heranwachsenden Kinder selbst in Frage gestellt. So kommt es zum Wechsel der Generationen. Jede Generation und erst recht jede geschichtliche Epoche hat ihre Art, die Dinge zu sehen, und entwickelt ihren Stil des Lebens. Wir erleben diesen Umbruch heute besonders deutlich. Was bleibt? Was können wir weitergeben? Woran können wir uns orientieren? Wo finden wir Halt, wo einen endgültigen Sinn für unser Leben?

398-399 Die *Frage nach dem Sinn unseres Lebens* stellt sich für jeden Menschen anders. Sie kann auftauchen als Frage nach dem Glück. Wir erfahren Glück auf unterschiedlichste Weise: wenn uns unsere Arbeit gelingt, wenn wir Erfolg haben, im Zusammensein mit einem geliebten Menschen, in der guten Tat und im Einsatz für andere, in Sport und Spiel, Kunst und Wissenschaft. Wir wissen, daß wir das Glück nicht machen können. Es kann sehr schnell wieder verfliegen. Herbe Enttäuschungen können sich einstellen. Was dann? Welchen Sinn hat dann das Leben? Was ist überhaupt echtes menschliches Glück? Noch intensiver stellt sich die Frage nach dem Sinn des Daseins in der Erfahrung von Leid, sei es eigenes oder fremdes Leid: unheilbare Krankheit, Kummer, Einsamkeit, Not. Welchen Sinn hat es, daß so viele Menschen unverschuldet leiden? Warum ist so viel Hunger, Elend, Ungerechtigkeit in der Welt? Warum so viel Haß, Neid, Lüge und Gewalt? Schließlich die Erfahrung des Todes, etwa wenn ein Freund, ein Bekannter oder Verwandter auf einmal nicht mehr unter uns ist oder wenn wir mit dem Gedanken an den eigenen Tod konfrontiert werden. Was ist nach dem Tod? Woher komme ich, wohin gehe ich? Was bleibt von dem, wofür ich mich eingesetzt habe?

Unsere Antworten auf diese Fragen gehen nie ganz auf. *Der Mensch bleibt sich letztlich eine Frage und ein tiefes Geheimnis.* Das ist seine Größe und sein Elend. Seine Größe, weil die Frage nach sich selbst den Menschen von den toten Dingen unterscheidet, die einfach vorhanden sind, wie auch von den Tieren, die durch ihre Instinkte fest in ihre Umwelt eingepaßt sind. Es macht die Würde des Menschen aus, daß er sich seiner selbst bewußt und daß er frei ist, seinem Leben selbst eine Richtung zu geben. Diese Größe ist zugleich die Last des Menschseins. Dem Menschen ist sein Leben nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben; er muß es selbst gestalten, selbst in die Hand nehmen. Dem Sein des Menschen ist der Sinn seines Seins nicht unmittelbar mitgegeben. Das Menschsein ist deshalb ein Gang ins Offene und ins Unabsehbare hinein.

Wir können die Frage nach dem Sinn verdrängen, vor ihr davonlaufen oder sie als unbeantwortbar abtun. Dazu gibt es viele Möglichkeiten: Flucht in die Arbeit, in den Betrieb, in den Konsum, in die Sexualität, ins Vergnügen, in den Alkohol und

in den Gebrauch von Drogen. Doch damit betrügen wir uns nur selbst. Mit solchen Fluchtversuchen laufen wir uns selbst davon. Das Menschsein ist eine Frage, sie gehört zu unserer Würde als Menschen. Würden wir die Frage nach uns selbst nicht mehr stellen, hätten wir uns zurückentwickelt zu einem findigen Tier. So stellt sich unausweichlich die Frage: Was ist der Mensch? Wer bin ich? Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Es ist die alte Katechismusfrage, alt und doch immer wieder neu: Wozu sind wir auf Erden?

2. Vorläufige Antworten

2.1 Wissenschaft

Viele erwarten die Antwort auf ihre Fragen von den modernen Wissenschaften. Die *Fortschritte*, die durch die modernen Wissenschaften erzielt wurden, sind unbestreitbar. Sie bieten ein durch Begründungen abgesichertes, methodisch nachgewiesenes, logisch zusammenhängendes Wissen. Sie konnten viele Fragen lösen, auf die frühere Jahrhunderte nur unvollkommene oder gar keine Antworten hatten. Wir wissen heute unendlich viel mehr, etwa über das Werden der Welt, das Entstehen des Lebens, über die Gesetzmäßigkeiten, welche die Wirklichkeit der Natur und des Menschen bestimmen und die Beziehungen der Menschen untereinander regeln. Dieses Wissen war die Voraussetzung, um mit Hilfe der modernen Technik das menschliche Leben in vielfacher Weise angenehmer zu gestalten als in früheren Zeiten. Es gelang durch Maschinen dem Menschen die Arbeit zu erleichtern, viele Krankheiten auszurotten oder heilbar zu machen, die durchschnittliche Lebenserwartung erheblich zu erhöhen und vieles andere mehr. In den letzten 200 Jahren hat die Menschheit durch Wissenschaft und Technik mehr Veränderungen erlebt als in Jahrtausenden zuvor.

Die Vorteile und Fortschritte sind unbestreitbar. Immer mehr geht uns aber auch die *Kehrseite des Fortschritts* auf. Wissenschaft und Technik helfen uns nicht nur, Probleme zu lösen, sie schaffen zugleich neue Probleme: Zerstörung unserer Umwelt, Verkümmern und Entpersönlichung der zwischenmenschlichen Beziehungen, immer atemberaubenderes Tempo und damit wachsende körperliche und seelische Überforde-

rung. Der Fortschritt ist ambivalent. Er erweitert nicht nur die Möglichkeiten zum Guten, er gibt auch neue Möglichkeiten zur Zerstörung, bis hin zu der Möglichkeit, alles Leben auf der Erde auszulöschen. Unsere modernen Möglichkeiten, die Natur zu beherrschen, geben uns auch die Mittel in die Hand, Menschen zu beherrschen und zu manipulieren, sei es durch nackte Gewalt, sei es durch sublimen Methoden der Propaganda oder durch einseitige Auswahl der Informationen. Immer deutlicher stellt sich uns deshalb die Frage: Dürfen wir alles tun, was wir tun können? Offensichtlich ist das nicht der Fall. Wir müssen unsere wissenschaftlichen und technischen Mittel für humane Ziele einsetzen. Doch was sind humane Ziele? Wissen wir bei dem vielen, das wir heute wissen, auch das menschlich wirklich Wissenswerte, oder ist die Vielfalt des Wissens und der Wissensgebiete nicht auch verwirrend?

Damit kommen wir auf unsere Ausgangsfrage zurück: Was ist der Mensch? Auf diese Frage können uns vor allem *die auf den Menschen bezogenen modernen Wissenschaften* (Humanwissenschaften) im einzelnen viel Hilfreiches sagen. Die moderne Psychologie und Soziologie können helfen, zahlreiche Störungen im Leben des einzelnen und im menschlichen Zusammenleben abzubauen und das Leben menschlich sinnvoller und erfüllter zu gestalten. Aber die Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn des Menschen übersteigt die Möglichkeiten auch dieser Wissenschaften.

Die modernen Wissenschaften können ganz allgemein mit Hilfe ihrer exakten Methoden zwar viele Einzelaspekte klären; durch ihre Methoden sind ihnen aber auch Grenzen gesetzt. Es gibt Bereiche der Wirklichkeit, die sich dem Zugriff dieser Methoden entziehen. Sie können vor allem nichts über den letzten Sinn und Grund der Wirklichkeit im ganzen sagen. So stellt sich uns heute angesichts der positiven Möglichkeiten wie auch der Grenzen und Gefahren, die uns die modernen Wissenschaften gebracht haben, die Frage: Was ist der Mensch? dringlicher als je zuvor.

2.2 Weltanschauungen

Im Unterschied zu den modernen Wissenschaften suchen die Weltanschauungen, dem Menschen ein umfassendes Bild und eine *Gesamtdeutung der Wirklichkeit* zu vermitteln. Sie bean-

spruchen meist, daß ihre Zusammenschau dem Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis entspricht und „überholte“ christliche Glaubensvorstellungen überbietet. Sie entsprechen damit dem Bedürfnis des Menschen, sich selbst und die Welt zu verstehen. Deshalb leiten sie alles aus einem einzigen Prinzip ab. Entweder aus der Materie (materialistische Weltanschauung) oder aus dem Geist, der alles durchdringt und sich in allem versinnbildlicht (Spiritualismus, etwa in der Anthroposophie). Ihr Anspruch, eine Gesamtschau zu leisten, führt sie dazu, meist unterschiedlichste Elemente der Religionen, auch christliche Elemente, aufzugreifen und miteinander zu vermischen (Synkretismus = Religionsmischung).

Eine solche Einheitsschau wird freilich weder der Vielfalt der Phänomene noch der Abgründigkeit des Geheimnisses des Menschen und der Welt gerecht. Wer alles aus einem Prinzip ableiten möchte, wird leicht totalitär und intolerant. Der Anspruch solcher Weltanschauungen auf Wissenschaftlichkeit muß verneint werden, da die Wissenschaft immer nur Einzelfragen beantworten und einzelne Wissensgebiete systematisch behandeln kann. Sie gelangt nie zu einem fertigen Weltbild, sondern muß sich stets offen halten für neue Einsichten und Fragen. Der christliche Glaube enthält zwar wesentliche Elemente einer Weltanschauung, aber er ist keine Weltanschauung im strengen Sinn. Er weiß, daß wir in diesem Leben nur stückweise und umrißhaft erkennen können (vgl. 1 Kor 13,12). Die Weltanschauungen wollen im Grunde zuviel leisten und leisten damit zuwenig.

Von besonderer Bedeutung sind heute die *politischen Weltanschauungen*. Es geht ja in allen genannten Fragen nach dem Sinn nicht nur um den Sinn unseres persönlichen Lebens, sondern auch um unser gemeinschaftliches Leben. Keiner lebt für sich allein, sondern mit anderen, für andere und von anderen. Jeder ist auf jeden angewiesen, jeder ist auch von jedem abhängig. Die Antwort auf die Frage nach dem Sinn unseres persönlichen Lebens steht deshalb in engem Zusammenhang mit der Verwirklichung einer freiheitlichen, gerechten politischen Ordnung für alle. Rückzug ins private Glück wäre eine Illusion. Politische Verantwortung und politischer Einsatz sind von jedem gefordert. Die Frage ist deshalb: Wie können wir unser gemeinschaftliches Leben menschlich organisieren und gestalten? Wie können wir erreichen, daß in unserer Gesell-

schaft nicht die Macht des Stärkeren, nackte Gewalt, Neid und Haß, sondern Menschenwürde, Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit, Friede herrschen? Wie ist eine Versöhnung zwischen den unterschiedlichen Interessen der Menschen, der Völker, der Rassen und Klassen möglich?

- 253 Das Anliegen der politischen Weltanschauungen und die Bedeutung des politischen Einsatzes für die Verbesserung der menschlichen Lebensbedingungen sind unbestreitbar. Sie versagen freilich, wenn sie eine Letztantwort zu geben beanspruchen. Sowenig wie die Materie oder den Geist kann man die Gesellschaft zum ein und alles machen. Die Frage nach dem persönlichen Glück, dem persönlichen Tod läßt sich nicht verschieben, bis einmal eine vollkommene und gerechte Ordnung bestehen wird. In dieser Welt läßt sich ohnedies keine vollkommene Gerechtigkeit verwirklichen, lediglich Versuche sind möglich, sich ihr mehr oder weniger anzunähern. Solange nämlich der einzelne nicht im Heil ist, kann es keine vollkommene Gesellschaft geben. Solange werden auch in der Gesellschaft Haß, Neid und Widerstreit der Interessen bestehen. Selbst wenn alle politischen Probleme gelöst wären, bliebe noch die Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens, der persönlichen Schuld, dem Tod, den jeder einzeln zu bestehen hat. Es wird also immer eine Spannung zwischen dem einzelnen und dem Ganzen bleiben. Der einzelne Mensch mit seinen Bedürfnissen, Sorgen, Freuden und Nöten geht nie im gesellschaftlichen Prozeß auf. Im Gegenteil, die Person des einzelnen ist nicht Ergebnis, sondern Wurzel und Ziel des gesellschaftlichen Prozesses. Das gesellschaftliche Leben muß sich also am Menschen orientieren. So entsteht auch im politischen Bereich erneut die Frage: Was ist der Mensch?

- Wir stellen fest: Die Wissenschaften und die politischen Weltanschauungen geben uns je in ihrem Bereich wichtige Antworten auf unsere Frage. Die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens selbst können sie nicht beantworten. Ohne eine solche Antwort werden sie aber selbst orientierungslos. In dieser Orientierungslosigkeit besteht die *Krise unserer Epoche*.
- 114 Die gemeinsamen Wert- und Zielvorstellungen, aus denen vergangene Jahrhunderte gelebt haben, sind für viele fragwürdig geworden. Es fehlt an zündenden Ideen, großen Zukunftsperspektiven, letzten Werten, für die man sich begeistern und für die man Opfer bringen kann. Skepsis und Resignation breiten

sich aus. Besonders junge Menschen spüren eine entsetzliche Leere. Produktion, Konsum, Wohlstand allein lösen längst nicht alle Probleme. Der Mensch braucht zwar Brot zum Leben, und es ist ein Ärgernis, daß viele kein oder nicht genügend Brot zum Leben haben, während andere Probleme mit den Folgen ihres Überflusses haben. Aber der Mensch lebt nicht vom Brot allein, auch nicht allein von der Arbeit, vom Vergnügen oder vom Protest. Der Mensch ist mehr. Er braucht Liebe, Sinn und Hoffnung. Er will nicht nur mehr haben, sondern auch mehr sein. So zwingt uns unsere Situation, neu, ursprünglicher und tiefer über Grund und Ziel des Menschseins nachzudenken.

3. Religionen und Religionskritik

3.1 Die Antwort der Religionen

Jahrtausendlang gaben die Religionen den Menschen eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn ihres Lebens. Diese Antwort ist nicht primär eine Theorie. Sie drückt sich aus im gesamten Leben, in Riten und Gebräuchen, in Gebeten und Liedern, in Erzählungen, Symbolen, Bildern, Festen, Kunstwerken und Ämtern. Sie wirkt sich aus in der gesamten Lebensgestaltung, in Sittlichkeit und Recht eines Volkes und begleitet das gesamte Leben des einzelnen von der Geburt bis zum Tod. Im einzelnen gibt es sehr *verschiedene Religionen*. Neben den archaischen Stammesreligionen, wie wir sie bis heute etwa in Afrika finden, gibt es Hochreligionen, die hohe Kulturen hervorgebracht haben (Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus). Sie sind etwa gleichzeitig mit dem Alten Testament vor allem in Asien entstanden und dort bis heute lebendig. Andere Hochreligionen, wie die der Inka in Amerika, wurden zerstört. Die einzige große nachchristliche Religion ist der Islam, dem wir vor allem in Nordafrika und Vorderasien begegnen. Durch Gastarbeiter, ausländische Studenten u. a. sind diese Religionen heute auch in unserem Bereich vertreten.

So unterschiedlich die Religionen auch sind, sie kommen in einem *gemeinsamen Anliegen* überein: Sie machen Ernst damit, daß sich der Mensch eine Frage ist, auf die er selber keine Antwort geben kann. In der Religion erfährt sich der Mensch vielmehr ergriffen und getragen von einer höheren und umfas-

senderen Wirklichkeit, der Wirklichkeit des Heiligen und des Göttlichen. Ihr begegnet er mit Scheu und Ehrfurcht, aber auch mit Vertrauen und Hinneigung. Ihr verdankt er alles. Das gibt ihm Geborgenheit, läßt ihn festen und feiern. Für die Religionen ist also der Mensch und die sichtbare Welt nicht die einzige Wirklichkeit. Welt und Mensch gehören hinein in einen umfassenderen Lebens- und Wirklichkeitszusammenhang. Die sichtbare Welt ist nur wirklich durch Teilhabe an der unsichtbaren Welt des Heiligen und Göttlichen. Die religiösen Erzählungen und Symbolhandlungen sollen diesen bergenden Grund allen Daseins vergegenwärtigen. Oft haben die Religionen freilich auch das Bild Gottes verfälscht und ihm die Fratze des Dämonischen gegeben. Statt Freude und Hoffnung haben sie oft den Menschen Angst eingejagt und sie unfrei gemacht. Dennoch fanden die Menschen in den religiösen Riten über Jahrtausende hinweg die Kraft, um Freud und Leid, Gutes und Böses, Leben und Sterben zu bewältigen, und noch heute geben die Religionen Millionen von Menschen Sinn und Halt, Grund und Ziel für ihr Leben.

3.2 Moderne Religionskritik

Schon in der Vergangenheit hat es immer wieder Menschen gegeben, die den Götterglauben in Frage stellten und die religiöse Praxis kritisierten. Seit der Aufklärung im 18. Jahrhundert hat sich die Religionskritik zunehmend verschärft. Zum *Atheismus als Massenphänomen* und zu dem Versuch, das gesellschaftliche Leben auf einer religiös neutralen oder gar atheistischen Grundlage aufzubauen, ist es erst seit dem Ende des letzten Jahrhunderts gekommen. Dieser Atheismus der Massen gehört heute zu den ernstesten Gegebenheiten. Dabei geht es nicht nur um den Atheismus der anderen, sondern auch um den Atheismus im eigenen Herzen. Wenn wir ehrlich sind, müssen auch wir Christen zugeben, daß uns die Erfahrung der Abwesenheit Gottes bedrückt, daß wir oft nur noch sein Schweigen vernehmen, daß uns Gott in der Profanität unserer alltäglichen Wirklichkeit kaum mehr erfahrbar ist. Auch wir leben weithin, als ob Gott nicht wäre. Ist er nicht auch oft für uns praktisch tot?

92-94 Es waren vielfältige *Ursachen*, die zu dieser Situation geführt haben. An erster Stelle ist der *Zusammenbruch des Weltbildes der Antike und des Mittelalters*, das auch in der Bibel vorausge-

setzt wird, zu nennen. Seit Kopernikus und Kepler wissen wir: Die Erde ist nicht der kosmische Mittelpunkt der Welt, um den sich alles dreht. Darwin entwickelte im letzten Jahrhundert die Lehre von der Evolution des Lebens, auch des menschlichen Lebens. Damit war die bisherige Vorstellung von der unmittelbaren Erschaffung des Menschen durch Gott für viele erschüttert. Freud entdeckte das Tiefenbewußtsein des Menschen. Die Frage nach der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen war damit neu gestellt. Immer mehr glaubten die modernen Wissenschaften, die Welt ohne Gott erklären zu können. Gott schien entbehrlich geworden zu sein, die Religion eine inzwischen überholte Bewußtseinsstufe der Menschheit. So glaubte *der Mensch, mündig geworden* zu sein, um die Welt aus sich selbst erklären und gestalten zu können.

In der *Religionskritik* meinte der mündig gewordene Mensch auch den Gottesglauben erklären zu können: als Wunschbild und Wunscherfüllung des Menschen (L. Feuerbach, S. Freud), als Ausdruck und Rechtfertigung einer schlechten Welt, als Vertröstung und als Opium des Volkes (K. Marx), als Zeichen des Ressentiments gegen das Leben (F. Nietzsche). Wird Gott so verstanden, dann ist er nicht nur entbehrlich, er ist auch hinderlich für die freie Selbstverwirklichung des Menschen und für die Wahrnehmung seiner Verantwortung in der Welt. So wurde Gott als tot erklärt (F. Nietzsche), nicht nur im Namen der Wissenschaften, sondern auch im Namen des Menschen und seiner Freiheit.

Der moderne Atheismus hat viele Gesichter. Es gibt nach wie vor den *kämpferischen Atheismus*, der die Religion ausrotten möchte und sich dabei oft nicht nur der geistigen Auseinandersetzung, sondern auch der Mittel der Unterdrückung, Diskriminierung und Verfolgung bedient. In unseren westlichen Gesellschaften dagegen begegnet uns der *indifferente Atheismus*. Er ist selbst müde und weithin gleichgültig geworden und bekämpft die Religion zumindest nicht mehr offen. Der Gottesglaube ist für ihn überholt; er meint, die letzten Überreste der Religion würden von selbst absterben. Es gibt den *platten Atheismus*, der nur das annimmt, was man mit den Sinnen wahrnehmen oder mit dem Verstand beweisen kann. Daneben gibt es den *Atheismus der Freiheit und Befreiung* des Menschen von Abhängigkeiten aller Art, auch der Befreiung von einem

allmächtigen und uns übermächtigenden Gott und von einem religiösen „System“, das die Freiheit beengt und das Leben unterdrückt. Am wichtigsten ist der Atheismus, der von der *Erfahrung des Bösen* in der Welt betroffen ist und gegen einen Gott protestiert, der allwissend, allmächtig und gütig sein soll und doch all dieses sinnlose Leiden zuläßt. Die Frage „Warum leide ich?“ gilt für viele als der Fels des Atheismus (G. Büchner). Schließlich gibt es den *skeptischen und kritischen Atheismus*, der gegenüber allen Letztantworten zurückhaltend ist. Für ihn sind religiöse Fragen unbeantwortbar und darum sinnlos. Über Gott kann man nach ihm nur schweigen. (Zur Frage des modernen Atheismus vgl. GS 19-20.)

3.3 Religiöse Erneuerung

Was sollen wir zu alledem sagen? Zunächst: Der moderne Atheismus muß für die Religionen, besonders für das Christentum, in dessen Bereich der Atheismus entstanden ist, Anlaß für eine eingehende *Gewissenserforschung* sein. Der Atheismus ist ja auch eine kritische Reaktion auf ein mißverständliches Gottesbild und auf mangelhafte Verwirklichung des Gottesglaubens im sittlichen und gesellschaftlichen Leben. Oft hat man im Namen Gottes gegen Erkenntnisse der Wissenschaft gekämpft, Kriege geführt, ungerechte Zustände verteidigt, durch Zwangsmaßnahmen die Freiheit mißachtet oder die Religion mißbraucht, um Menschen gefügig zu machen. Der Atheismus kann für die Religionen also auch eine reinigende Funktion haben. Es wird sehr viel davon abhängen, ob sie in Zukunft glaubwürdig machen können, daß Religion und wissenschaftlicher Fortschritt, Gottesglaube und menschliche Freiheit keine Gegensätze darstellen, sondern zusammen bestehen können.

Auf der anderen Seite muß aber auch die durch die modernen Wissenschaften und durch die politischen Weltanschauungen entstandene Krise für die modernen Atheisten zur Gewissensfrage werden. Oft haben sie nur gegen zeitbedingte und heute überholte Formen der Religion, teilweise gar gegen Mißverständnisse und Mißbräuche der Religion protestiert, aber nicht gegen diese selbst. Aber wurden und werden Wissenschaft und Politik nicht ebenfalls oft in grauenhafter Weise mißbraucht? Waren sie in der Lage, die Sinnfrage im persönlichen und im gesellschaftlichen Bereich hinreichend zu beant-

worten, und sind sie nicht grundsätzlich orientierungslos, wenn sie sich nicht in einen umfassenderen Sinnzusammenhang, wie ihn allein die Religionen zum Ausdruck bringen, einordnen? Gibt es denn eine realistische Alternative?

Gegenwärtig zeigt sich in allen Teilen der Welt ein *Wiedererwachen religiöser Fragen*. In Situationen der Unterdrückung und der Verfolgung ist die Religion oft der letzte Hort der Freiheit. Wo keine Religion ist, da schaffen sich die Menschen oft Ersatzreligionen. Das zeigt, daß die Religionen heute alles andere als am Absterben sind. *Religion gehört offenbar zum Menschen, der sich eine Frage ist, auf die er selbst keine Antwort geben kann*. Die Antwort der Religionen sollte darum nicht zu schnell abgetan werden. Sie gibt nach wie vor zu denken. Sie könnte – hindurchgegangen durch das läuternde Feuer des Atheismus – in der gegenwärtigen Krise der Menschheit das eine und im Letzten einzig Notwendige und das die Not Wendende sein.

4. Wege der Gotteserkenntnis

4.1 Der Weg ist der Mensch

Die Religionen haben das Bild Gottes wie das Bild des Menschen oft verstellt und verfälscht. In den Religionen der Menschheitsgeschichte steckt aber auch eine tiefe Wahrheit. Sie sagen uns etwas bleibend Gültiges über unser Menschsein. Sie machen Ernst mit der *Endlichkeit des Menschen*. Diese zeigt sich darin, daß wir als Menschen mit all unseren Fragen nie an ein Ende kommen können. Jede Antwort löst neue Fragen aus. Wir müssen immer wieder umlernen. Unser Nichtwissen ist jeweils größer als unser Wissen. Auch bei unserer Suche nach dem Glück können wir nie ganz erfüllt werden. Es gibt zwar Augenblicke, in denen wir uns ganz erfüllt fühlen. Wir möchten sprechen: „Verweile doch, du bist so schön“. Aber bald stellt sich heraus, daß auch solche Augenblicke nur ein Versprechen sind, das nie voll eingelöst werden kann. Nichts in dieser Welt kann mein Alles sein. Denn alles, was uns begegnet, ist endlich und begrenzt, unvollkommen und vergänglich. Auch die Bibel kennt diese Erfahrung. Im Buch Kohelet (Prediger) im Alten Testament lesen wir:

„Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch. Welchen Vorteil hat der Mensch von all seinem Besitz, für den er sich anstrengt unter der Sonne?
Eine Generation geht, eine andere kommt...“ (1,2-4)

„Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit: eine Zeit zum Gebären und eine Zeit zum Sterben, eine Zeit zum Pflanzen und eine Zeit zum Abernten der Pflanzen..., eine Zeit zum Weinen, eine Zeit für die Klage und eine Zeit für den Tanz...“ (3,1-2.4)

„Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick, und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene... Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück.“ (3,19-20)

Im Menschen meldet sich neben der Erfahrung seiner Endlichkeit auch die *Erfahrung von etwas Unbedingtem*. Trotz der Erfahrung unserer Endlichkeit hören wir Menschen nämlich nicht auf zu arbeiten, zu streben und dem Glück nachzujagen. Offenbar meinen wir dabei mehr als die vergänglichen Erfahrungen irdischen Glücks. Unser Streben geht weiter, es zielt auf etwas, was unser Alles sein kann. Es geht auf das Ganze. So streben wir über alles Erfahrbare und Erreichbare hinaus, sind ständig unterwegs, nie fertig, haben immer Hunger und Durst nach mehr Wahrheit, mehr Gerechtigkeit und mehr Glück. Die Erfüllung dieser unstillbaren Sehnsucht nach einer letzten Erfüllung, nach vollendeter Gerechtigkeit und untrüglicher Wahrheit kann sich der Mensch nicht selbst geben. Wollte er es versuchen, dann wäre dies eitel. Er würde dann verkennen, daß er selbst endlich, schwach, unvollkommen ist. So übersteigt der Mensch den Menschen um ein Unendliches (B. Pascal).

Das Leben des Menschen ist ein Weg, ein Weg in ein Geheimnis hinein. Es ist die Grundüberzeugung aller Religionen wie der Bibel: *Das Geheimnis des Menschen grenzt an ein noch tieferes und noch größeres Geheimnis, das wir in der Sprache der Religionen wie der Bibel Gott nennen*. Doch wie können wir Gott erfahren und erkennen?

4.2 Wege der Gotteserkenntnis in der Menschheitsgeschichte

Die religiösen Menschen aller Jahrtausende glaubten in der Wirklichkeit der Welt *Zeichen und Spuren des Göttlichen* zu entdecken. In außerordentlichen, schauer- und staunenerregenden Naturphänomenen, etwa in Blitz und Donner, in der unversiegliehen Fruchtbarkeit der Natur, aber auch in der Faszination bei der Begegnung zwischen Mann und Frau, in der Stimme des Gewissens erkannten sie ein göttliches Geheimnis. Später waren es nicht mehr so sehr die außerordentlichen Erfahrungen, die Verwunderung erregten, sondern die durchgehende und beständige Ordnung der Natur, ihre Schönheit und Pracht, ihre Regelmäßigkeit und Harmonie. Wie sollte man sie anders erklären als durch einen alles ordnenden göttlichen Geist? So war die religiöse Überlieferung für große Denker schon sehr früh ein Anlaß, um tiefer über die Wirklichkeit nachzudenken, nach Ursprung und Grund der Welt zu fragen und dabei auf Gott zu stoßen.

19-20;
54; 74

Etwa vom 6. vorchristlichen Jahrhundert an begegnen uns in unserer abendländischen Kultur Denker, welche die religiöse Erfahrung und Überlieferung kritisch reflektierten und auf dem *Weg des Denkens* Gott zu erkennen suchten. Platon sprach von der Idee des Guten, Aristoteles vom unbewegten Bewegten, Plotin vom Einen und Übereinen. Etwa gleichzeitig entstanden im asiatischen Kulturraum große religiös-philosophische Denksysteme. Auch viele neuzeitliche Philosophen suchten Gott denkend zu begreifen.

Der Gott der Philosophen ist freilich nicht unmittelbar der lebendige und persönliche Gott, den uns die Bibel bezeugt, sondern ein Weltgrund, ein Unbedingtes und Absolutes, das man nicht mit einem persönlichen Namen, sondern nur mit abstrakten Begriffen benennen kann. Zum Gott der Philosophen kann man nicht beten. Dennoch kommt dem philosophischen Bedenken Gottes als letztem Grund der Wirklichkeit eine wichtige Funktion zu. Es kann Verstehenszugänge zum Glauben erschließen und aufzeigen, daß der Glaube an Gott, so sehr er das reine Denken übersteigt, doch nicht unvernünftig ist.

4.3 Gotteserkenntnis in der Bibel

59-60 Die Bibel führt nirgends einen Gottesbeweis. Sie erkennt Gott aus seinen *geschichtlichen Offenbarungen* an Abraham, Isaak und Jakob, aus seinem Handeln durch Mose beim Auszug aus Ägypten und beim Zug durch die Wüste, aus seinem Sprechen bei den Propheten, abschließend und zusammenfassend in Jesus Christus, der *das* Bild Gottes für die Menschen ist. Die Bibel spricht also vom lebendigen und persönlichen Gott, der den Menschen hilfreich nahe ist, zu dem wir rufen und schreien können in jeder Not, der aber auch uns ruft und be-
72-75 ruft. *Im Glauben an den Gott der Menschen entdeckt aber auch die Bibel Spuren Gottes in der Welt.* Sie erkennt in der ganzen Welt einen Abglanz der Herrlichkeit Gottes:

„Herr, unser Herrscher,
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde;
über den Himmel breitest du deine Hoheit aus.“ (Ps 8,2)

„Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes,
vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament.“
(Ps 19,2)

115-120 In besonderer Weise ist für die Bibel der Mensch nach dem Abbild Gottes geschaffen (vgl. Gen 1,27). Schon äußerlich zeichnet er sich aus durch seine aufrechte, über alle anderen Wesen erhobene Gestalt; vor allem durch seine Freiheit und Verantwortung ist er Abglanz von Gottes Herrlichkeit und Herrscherlichkeit. Weil er Ebenbild Gottes ist, kommt ihm unantastbare Würde zu.

Selbstverständlich weiß auch die Bibel um die *Möglichkeit, Gott zu leugnen*. Sie bezeichnet diese Möglichkeit als Torheit.

„Die Toren sagen in ihrem Herzen:
„Es gibt keinen Gott.“ (Ps 53,2)

Der Tor, von dem hier die Rede ist, ist kein dummer Mensch, sondern ein frecher und böser Mensch. Er macht sich nichts aus Gott, will ihn nicht kennen, fürchtet sich nicht vor seinem Gericht. Er spricht und handelt, als ob es Gott nicht gäbe, als ob er selbst Gott wäre. Er ist hochmütig, verachtet die Wahrheit und tritt die Gerechtigkeit mit Füßen. Er handelt ganz so,

wie es ihm gefällt. Ein solcher praktischer Atheismus ist töricht. Denn kein Mensch kann Gott entfliehen; Gott kann niemand entgehen.

„Herr, du hast mich erforscht und du kennst mich.
Ob ich sitze oder stehe, du weißt von mir.
Von fern erkennst du meine Gedanken...
Du umschließt mich von allen Seiten
und legst deine Hand auf mich...
Wohin könnte ich fliehen vor deinem Geist,
wohin mich vor deinem Angesicht flüchten?“
(Ps 139,1-2.5.7)

Diesen Gott, der alles in allem wirkt, zu leugnen und zu tun, als ob er nicht wäre, kann die Bibel nur als furchtbare Selbstverschließung und als Ausdruck eines verkehrten Herzens verstehen. Daß Menschen so „töricht“ sein können, vermag die Bibel nur als Zeichen von Verblendung zu sehen.

In den späteren Schriften des Alten Testaments finden sich bereits ausführliche *Überlegungen über die Möglichkeit, Gott zu erkennen*, und über das Törichte, ihn zu leugnen: 34-35

„Töricht waren von Natur alle Menschen, denen die Gotteserkenntnis fehlte. Sie hatten die Welt in ihrer Vollkommenheit vor Augen, ohne den wahrhaft Seienden erkennen zu können. Beim Anblick der Werke erkannten sie den Meister nicht... Und wenn sie über ihre Macht und ihre Kraft in Staunen gerieten, dann hätten sie auch erkennen sollen, wieviel mächtiger jener ist, der sie geschaffen hat; denn von der Größe und Schönheit der Geschöpfe läßt sich auf ihren Schöpfer schließen.“
(Weish 13,1.4-5)

Das *Neue Testament* nimmt diese Gedanken auf. Es geht ihm um ein *missionarisches Anliegen*. Als nämlich die junge Kirche den Schritt von den Juden zu den Heiden wagte, konnte sie nicht mehr ohne weiteres bei der geschichtlichen Offenbarung im Alten Bund ansetzen, sie mußte vielmehr anknüpfen bei der Gotteserkenntnis der Heiden aus der Natur, der Geschichte und dem Gewissen. So heißt es in der Rede des Paulus zu den Weisen auf dem Areopag in Athen:

Die Menschen „sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir...“ (Apg 17,27–28; vgl. 14,17)

Paulus ist im Römerbrief gegenüber der Gotteserkenntnis der Heiden kritisch, ja, er klagt sie sogar an. Wie in der Weisheitsliteratur spricht er allen Menschen die Fähigkeit zu, Gott aus den Werken der Schöpfung zu erkennen; aber weil sie die erkannte Wahrheit niederhielten und trotz ihrer Gotteserkenntnis Gott nicht, wie es ihm gebührt, verehrten, zieht er sie zur Rechenschaft und hält sie für unentschuldigbar.

„Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit. Daher sind sie unentschuldigbar.“ (Röm 1,19–20)

117–119; 121–122 Paulus denkt nicht nur an die äußere Natur, sondern auch an die innere Stimme des Gewissens (vgl. Röm 2,14–15). Könnten die Heiden in keiner Weise etwas von Gott wissen, und gäben sie nicht auch noch in ihren Verkehrungen Zeugnis von Gott, müßte ihnen die christliche Verkündigung gänzlich unverständlich sein; die Predigt von Gottes Handeln in Jesus Christus wäre dann ein Schwall von Worten ohne verständlichen Sinn, der christliche Glaube etwas dem Menschen völlig Fremdes und Unvollziehbares. Nur weil der Mensch auf Gott hin erschaffen ist, kann er durch das christliche Zeugnis auf Gott hin angesprochen werden.

4.4 Die Lehre der Kirche von der natürlichen Gotteserkenntnis

Das I. Vatikanische Konzil (1869/70) hat das biblische Zeugnis von der Erkennbarkeit Gottes folgendermaßen zusammengefaßt:

97 „Gott, aller Dinge Grund und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden.“ (DS 3004; NR 27)

Auch das Konzil wußte um die Schwierigkeiten, in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts Gott zu erkennen. Deshalb lehrt es nicht, daß alle Menschen Gott mit Sicherheit erkennen, ja, es sagt nicht einmal, daß es jemals Menschen gegeben hat, die Gott ganz ohne die Hilfe von Offenbarung mit letzter Gewißheit erkannt haben. Es erklärt nur, daß man Gott mit Hilfe der Vernunft aus der Welt erkennen kann. Das Konzil wollte damit festhalten, daß man jeden Menschen auf Gott hin ansprechen kann, so daß der christliche Glaube nichts Unvernünftiges oder gar Widernünftiges ist. Glauben und Denken bilden keinen Gegensatz, weil wir im Glauben an die Offenbarung demselben Gott begegnen, auf den wir im Bedenken der Wirklichkeit als Schöpfer der Welt stoßen. Der Glaubende darf also darauf vertrauen, daß sich sein Glaube in der menschlichen Erfahrung und im Denken immer wieder neu bewährt.

Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) hat die Lehre des I. Vatikanischen Konzils aufgegriffen und in Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus konkretisiert und weitergeführt. Das Konzil geht davon aus, daß man den Menschen nur von seinem Ursprung und Ziel in Gott her verstehen kann:

21–22

„Die Kirche hält daran fest, daß die Anerkennung Gottes der Würde des Menschen keineswegs widerstreitet, da diese Würde eben in Gott selbst gründet und vollendet wird... Wenn dagegen das göttliche Fundament und die Hoffnung auf das ewige Leben schwinden, wird die Würde des Menschen aufs schwerste verletzt, wie sich heute oft bestätigt, und die Rätsel von Leben und Tod, Schuld und Schmerz bleiben ohne Lösung, so daß die Menschen nicht selten in Verzweiflung stürzen.“ (GS 21)

Der Atheismus verfehlt letztlich nicht nur die Wahrheit Gottes, sondern auch die des Menschen. Deshalb wird er vom Konzil mit Entschiedenheit verurteilt. Nur durch das Geheimnis Gottes erhält das Geheimnis unseres Menschseins eine Antwort, die das Geheimnis nicht auflöst, sondern annimmt und vertieft. Nur wer Gott kennt, kennt auch den Menschen (R. Guardini).

4.5 Gottesbeweise?

Um die Vernunftgemäßheit des Glaubens an Gott aufzuweisen, entwickelte die Theologie sogenannte Gottesbeweise. Selbstverständlich handelt es sich dabei *nicht* um *Beweise*, wie sie uns aus der Naturwissenschaft oder aus der Mathematik geläufig sind. Gott ist kein Sachverhalt, der allgemeiner Nachprüfung offensteht. Man kann aber einladen, einen Weg des Denkens mitzugehen. Thomas von Aquin, einer der größten Theologen des Mittelalters, der diese Gottesbeweise besonders ausgebildet hat, spricht nicht umsonst von „Wegen“. Einen Weg muß man gehen, damit sich eine Landschaft erschließt. So muß man auch auf den Wegen der Gotteserkenntnis bereit sein, seine Vorurteile abzulegen und sich dem Geheimnis Gottes zu öffnen. Dann kann deutlich werden, daß der Glaube an Gott nicht unvernünftig ist, sondern durchaus dem Geheimnis, das sich in der Vernunft des Menschen andeutet, entspricht.

Wir könnten freilich nicht nach Gott fragen, wenn wir von Gott noch nie etwas gehört hätten, wenn wir von seiner Wirklichkeit nicht im Innern berührt wären, wenn uns noch keinerlei Erfahrung Gottes zuteil geworden wäre. Die Gottesbeweise sollen also den Glauben nicht durch Wissen ersetzen, sondern umgekehrt gerade zum Glauben einladen, im Glauben bestärken und *Rechenschaft vom Glauben* geben. Sie entsprechen der Mahnung der Schrift: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15).

- 97 Die erste, ältere Form der Gottesbeweise verweist auf die *Wirklichkeit der Welt*. Sie ist in steter Bewegung und in dauerndem Wandel. Alles, was sich bewegt, wird von einem anderen bewegt. Dabei herrscht durchaus Ordnung in der Welt. Woher ist alles? Woher insbesondere diese Ordnung? Man kann immer weiter zurückfragen. Eine Ursache bewirkt die andere, alles ist durch alles bedingt. Doch dabei kann man nicht ins Unendliche gehen. Irgendwo muß eine erste Ursache, ein erster Anfang der Bewegung und Veränderung sein. Man mag auf ein Uratom oder eine Urzelle des Lebens verweisen. Doch das genügt nicht. Denn woher ist dieser Anfang, und woher hat er die ungeheure Energie, die gesamte weitere Entwicklung aus sich zu entlassen? Es geht ja nicht nur darum zu erklären, wie die Welt geworden ist. Dazu kann die heutige Wissenschaft

sehr vieles sagen. Es geht auch darum zu erklären, daß überhaupt etwas ist.

Wer hier nur auf die Urmaterie verweist, erklärt gar nichts. 93-94
Denn, erklärt sich die Urmaterie von selbst? Sie ist ja selbst der Veränderung unterworfen und damit höchst unvollkommen. Letzter Grund kann aber nur etwas sein, das aus sich vollkommen und vollendet ist, das aus sich existiert als die reinste Fülle des Seins und des Lebens. Das aber meinen wir, wenn wir von Gott sprechen. *Allein in Gott hat die Wirklichkeit der Welt ihren Grund, ohne ihn wäre sie grundlos und damit sinnlos. Ohne ihn wäre letztlich nichts.* Da nun aber Wirklichkeit *ist* und da sie eine sinnvolle Ordnung aufweist, ist es sinnvoll, zu glauben, daß auch Gott als der Grund ihres Seins und ihrer Ordnung existiert.

Die Entscheidung für Gott bedeutet eine *Entscheidung gegen den Primat der Materie*. Wer an Gott glaubt, sagt, daß der Geist nicht erst am Ende einer langen Entwicklung auftaucht, sondern schon am Anfang steht, ja, daß der Geist die Macht ist, die alles wirkt, alles trägt, alles bestimmt und alles geordnet hat nach Maß, Zahl und Gewicht (vgl. Weish 11,20). Wer sich also für Gott entscheidet, entscheidet sich für die Sinnhaftigkeit der Welt. Diesen Sinnstrukturen begegnet der Wissenschaftler auf Schritt und Tritt. Wie könnte er die Wirklichkeit verstehen, wenn sie nicht geistig verstehbar wäre? Wie aber könnte sie geistig verstehbar sein, wenn sie nicht von einem Geist gestaltet wäre und geistige Strukturen aufwies? So ist unser Denken über die Welt letztlich nur möglich als ein Nachdenken der Gedanken Gottes. *Der Gottesglaube ist also alles andere als ein Gegensatz zum Denken; er ist vielmehr die letzte Grundlage des Denkens und eine nachhaltige Ermutigung und Einladung zum Denken.*

Die zweite, mehr neuzeitliche Form der Gottesbeweise verweist nicht unmittelbar auf die Welt, sondern auf die *Wirklichkeit des Menschen*. Er ist ein durch und durch endliches Wesen, abhängig und bedroht von der ihn umgebenden Natur, dem Tod verfallen. Im Menschen meldet sich aber auch etwas Unbedingtes und Absolutes. Etwa in der *Stimme des Gewissens*, die sich immer wieder mahnend, tadelnd, anerkennend in uns zu Wort meldet. Gewiß, viele moralische Normen sind geschichtlich bedingt. Unbedingt aber ist der grundsätzliche Anspruch,

23-24

28;
117-119;
121-122

das Gute zu tun und das Böse zu lassen. Wir müßten uns selbst aufgeben, würden wir nicht gegen himmelschreiendes Unrecht, etwa die mutwillige Tötung eines unschuldigen Kindes, protestieren. Wir können nicht aufhören zu hoffen, daß ein Mörder am Ende nicht triumphiert über seine unschuldigen Opfer. Auch wenn wir nirgends in der Welt vollendete Gerechtigkeit vorfinden, ja gar nicht damit rechnen können, sie jemals verwirklichen zu können, so dürfen wir die Forderung danach nicht aufgeben. Unbedingtes und Absolutes begegnen uns außer in der Stimme des Gewissens auch in der *zwischenmenschlichen Liebe*. In dem einen geliebten Menschen kann plötzlich alles neu werden. In einem seligen Augenblick vergeht alle Zeit; wir rühren mitten in der Zeit an die Ewigkeit. Soll dies alles am Ende nichts sein?

So leben wir immer in der Spannung zwischen unserer eigenen Endlichkeit und Unvollkommenheit einerseits und der Sehnsucht nach dem Unendlichen, Absoluten und Vollkommenen andererseits. Diese Spannung macht das Rast- und Ruhelose und das Unbefriedigtsein aus, das uns immer wieder überkommt. Ist diese Sehnsucht sinnlos? Müssen wir uns bescheiden und sie vergessen? Damit hätten wir das Geheimnis unseres Menschseins aufgegeben. *Soll also das Menschsein nicht letztlich sinnlos und absurd sein, dann ist das nur möglich, wenn unserer Hoffnung auf das Absolute eine Wirklichkeit des Absoluten entspricht, wenn unser Fragen und Suchen Echo und Reflex auf den Ruf Gottes ist, der sich im Gewissen des Menschen meldet.* Einen absoluten Sinn ohne Gott zu retten, wäre eitel (M. Horkheimer). Gott allein ist Antwort auf die Größe und das Elend des Menschseins. Wer an ihn glaubt, kann der Größe des Menschen gerecht werden, ohne dessen Elend verleugnen zu müssen. Wer an Gott glaubt, kann ganz realistisch sein.

Die Entscheidung für Gott erweist sich so als *Entscheidung für den Menschen*. Denn nur wenn Gott ist und wenn Gott die absolute Freiheit ist, die alles umgreift, alles lenkt und leitet, ist für den Menschen in dieser Welt ein Spielraum der Freiheit. Die Entscheidung für Gott bedeutet so die Entscheidung für die Freiheit und für die unbedingte Würde des Menschen. Nur wenn Gott ist, lagert der Mensch nicht am Rande eines Kosmos, der unempfindlich ist für seine Fragen und Nöte. Wenn aber Gott ist, dann bedeutet dies, daß letztlich nicht abstrakte Sachgesetzmäßigkeiten, nicht blinder Zufall und nicht ein anony-

mes Schicksal die Welt regieren. Der Glaube an Gott erlaubt, ja fordert, daß wir uns selbst und alle anderen Menschen unbedingt annehmen, weil wir unbedingt angenommen sind. Er ermöglicht ein grundlegendes Vertrauen in die Wirklichkeit, ohne das niemand leben, lieben und arbeiten kann. *Der Glaube an Gott unterdrückt nicht menschliche Freiheit, er begründet vielmehr die Überzeugung von ihrem unbedingten Wert und verpflichtet zur unbedingten Achtung jedes Menschen wie zum Einsatz für eine freiheitliche gerechte Ordnung unter den Menschen.* Wäre Gott tot, dann wäre letztlich auch der Mensch tot. Nicht daß Gott tot ist, sondern daß er lebt, ist darum die Hoffnung des Menschen.

5. Gott – ein Geheimnis

5.1 Der verborgene Gott

Wie weit tragen alle diese Überlegungen? Es ist offensichtlich: Gott ist keine fertige Antwort auf unsere Fragen. *Gott ist ein tiefes Geheimnis.* Er ist kein Gegenstand, den man wie andere Gegenstände feststellen könnte. Gott gibt es nicht in der Weise, wie es die Dinge oder auch die Menschen in der Welt gibt. Er ist nicht irgendwo „da oben“. Sein Geheimnis umfängt uns überall. Darum ist er auch nicht ein Lückenbüßer-Gott, der nur an den Grenzen menschlicher Erkenntnis in den Blick kommt. Die Bibel nennt ihn den verborgenen Gott (vgl. Jes 45,15), der im unzugänglichen Lichte wohnt (vgl. 1 Tim 6,16). Als endliche Wesen können wir den Unendlichen, alles Umfassenden nie begreifen.

„Zu wunderbar ist für mich dieses Wissen,
zu hoch, ich kann es nicht begreifen.“ (Ps 139,6)

Wir können dieses Geheimnis Gottes deshalb auch nicht aus dem Geheimnis unseres Wesens ableiten. Gott ist kein Machwerk des Menschen, kein selbstgemachter Götze, nicht die Wunscherfüllung unserer Sehnsüchte. Gott ist nur dann wahrhaft göttlich, wenn sein Geheimnis tiefer und größer ist als das Geheimnis des Menschen. Paulus bekennt:

„O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen!“

gen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.“ (Röm 11,33–36)

Am Geheimnis Gottes müssen unsere menschlichen Vorstellungen von Gott immer wieder neu zerbrechen. Wir müssen uns deshalb immer wieder neu auf den Weg machen und unseren Glauben immer wieder vertiefen.

„Dein Angesicht, Herr, will ich suchen.
Verbirg nicht dein Gesicht vor mir...“ (Ps 27,8–9)

Je mehr sich ein Mensch darauf einläßt, Gott zu suchen, werden sich ihm alle bisherigen Antworten als ungenügend erweisen. Das eindrucksvollste Beispiel dafür ist in der Bibel die Gestalt des Ijob. Schwerste Schicksalsschläge haben ihn getroffen, er hat alles verloren, sein Gut, seine Familie, seine eigene Gesundheit. Er kann Gott nicht mehr verstehen und hadert mit ihm. Doch am Ende muß er erkennen: Mit Gott kann man nicht rechten, Gott kann man nicht ergründen. So legt Ijob die Hand auf seinen Mund; er schweigt und bekennt:

„So habe ich denn im Unverstand geredet über Dinge,
die zu wunderbar für mich und unbegreiflich sind.“
(Ijob 42,3)

Die großen Mystiker sprechen von der dunklen Nacht, in die die Erfahrung Gottes den Menschen führt. Diese Nacht ist das überhelle Licht Gottes, das uns blendet, weil unsere Augen dafür zu schwach sind.

- 27 *Weil Gott ein übergroßes Geheimnis ist, kann ihn der Mensch auch leugnen.* Er kann dem Geheimnis, das sich im Geheimnis seines eigenen Lebens auftut, andere Namen geben. Er kann es in der verschiedensten Weise benennen: allumfassende Natur, Materie, die erst im Werden, Gären und Gebären ist, oder namenloses und sinnloses Nichts, so daß unser Leben ins Leere und Bodenlose versinkt und in einer Wüste des Nichts endet. So ist Gott nicht nur eine Antwort, sondern auch eine Frage an uns. Er fragt uns, wie wir das Geheimnis unseres Lebens

verstehen wollen: als Hoffnung auf eine durch uns selbst zu vollbringende künftige Vollendung, als Laune des Schicksals, als flüchtigen Windhauch des Nichts oder als Geschenk, das aus der Fülle des Seins kommt und in diese Fülle zurückstrebt. Der Gläubige ist davon überzeugt, daß allein das Geheimnis Gottes dem Geheimnis des Menschen entspricht, und er glaubt, dafür Gründe nennen zu können. Zumindest ist er der Überzeugung, daß alle Gründe gegen den Gottesglauben nicht stichhaltig sind und auch rational entkräftet werden können. Doch alle Gründe und Gegengründe sind angesichts des je größeren Geheimnisses Gottes nicht mehr als eine begründete Einladung zum Glauben.

Was heißt also Gott kennen und erkennen? Offensichtlich mehr als ein distanziertes Zur-Kenntnis-Nehmen, daß Gott existiert. In der Gotteserkenntnis geht es auch um uns selber, um den Sinn unseres Menschseins, um den Sinn unserer Welt. *Die Gotteserkenntnis geschieht deshalb nicht nur mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen, d. h. unter dem Einsatz unserer ganzen Person.* Gott erkennen heißt deshalb auch, ihn anerkennen als Grund und Ziel des Lebens, heißt, ihn als ein und alles bejahen. Wer Gott erkennt, weiß, daß er ihm alles verdankt. Gotteserkenntnis äußert sich deshalb nicht nur im Denken, sondern auch im Danken, im Loben und Preisen. Man muß die *Wahrheit tun*, um sie wirklich zu erkennen (vgl. Joh 3,21). Wer Gott wirklich erkennt und an ihn glaubt, dessen Leben wird sich verändern. Er weiß sich ganz und gar angenommen; er kann und soll deshalb auch sich und die anderen annehmen. Gerade weil er um einen letzten Halt und Inhalt des Lebens weiß, kann und soll er sich gegen alle lebenszerstörenden Mächte für das Leben einsetzen.

Wer so mit seiner ganzen Person glaubt, weiß nur in dem Sinn mehr, als er um das unabschließbare Geheimnis Gottes und des Menschen weiß und deshalb alle Versuche menschlicher Letztantworten in Frage stellt. Wer an Gott glaubt, braucht also die Offenheit vieler Fragen nicht zuzudecken und die oft schrillen Dissonanzen im menschlichen Leben nicht zu harmonisieren; aber er kann sie aushalten, weil die Antwort, die er gibt, keine fertige Lösung, sondern ein noch tieferes Geheimnis ist. Der Glaube an den verborgenen Gott wird immer ein *suchender, fragender und stets neu wagender Glaube* sein.

5.2 Nur Bilder und Gleichnisse

Der Glaubende ist überzeugt, daß das Geheimnis Gottes die einzig mögliche Antwort auf das Geheimnis des Menschen ist. Doch *alles, was wir über das Geheimnis Gottes sagen können, sind nicht mehr als Bilder und Gleichnisse*. Durch sie rühren wir nur wie von ferne an das Geheimnis Gottes. Es gilt das Wort des Apostels Paulus:

„Jetzt schauen wir in einen Spiegel
und sehen nur rätselhafte Umrisse...“ (1 Kor 13,12)

„Spiegel“ und „Gleichnis“ bedeuten, daß unsere Bilder und Begriffe durchaus „etwas“ von Gott aussagen können. Auch Jesus spricht ja in Gleichnissen und benutzt alltägliche Vorgänge, um das Handeln Gottes den Menschen nahezubringen. Anders als in der Sprache der Welt können wir gar nicht von Gott sprechen. Aber *Gott ist unendlich größer als unsere Bilder und Begriffe*. Er ist das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ja größer als alles, was gedacht werden kann (Anselm von Canterbury). Im Grunde können alle unsere Begriffe und Bilder eher sagen, was Gott nicht ist, als was er ist (Thomas von Aquin). Gott paßt in kein System und begründet keine in sich geschlossene Weltanschauung. Der Glaube an Gott sprengt vielmehr alle Gehäuse unserer Weltanschauungen, um Platz zu machen für das je größere Geheimnis Gottes und des Menschen. Das IV. Konzil im Lateran (1215) hat deshalb erklärt:

„Denn von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne daß sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.“ (DS 806; NR 280)

Alles, was wir von Gott sagen und denken, gilt darum in einem ganz einmaligen, unendlich vollkommenen Sinn. Alle unsere Begriffe und Bilder, die wir für Gott bemühen, sind nur wie ein Richtungspfeil. In keinem von ihnen „haben“ wir Gott. Alle schicken uns vielmehr auf den Weg zu Gott. Sie sind Einweisungen in ein Geheimnis, dem man nur in der Haltung der Anbetung gerecht wird. Sie sollen uns bereit machen, immer wieder neu hinzuhören auf das, was Gott uns durch sein Wort und durch seine Tat in der Geschichte zu sagen hat. Erst in Jesus Christus wird uns das Geheimnis Gottes und das Geheim-

nis des Menschen endgültig erschlossen. In Jesus Christus offenbart uns Gott sein Geheimnis als Geheimnis seiner unergründlichen Liebe. So bleibt er auch und gerade in seiner Offenbarung der verborgene Gott, dessen Liebe wir nur in menschlichen Bildern und Gleichnissen erfassen können. 70-71; 85

6. Die Selbstoffenbarung Gottes und die Antwort des Glaubens

6.1 Offenbarung – der Weg Gottes zum Menschen

Schon im menschlichen Bereich gilt, daß uns das Innerste des Menschen, seine Gesinnung, weithin verborgen ist. Wie ein Mensch uns gesonnen ist, das muß er uns offenbaren, nicht allein durch das, was er uns sagt, sondern noch mehr durch das, was er tut. Wenn ein anderer uns sagt: „Ich liebe dich“, dann können wir ein solches Wort letztlich nur in einem menschlichen Glauben als wahr und wirklich erkennen. Dies gilt noch viel mehr von Gott, der uns ein unergründliches Geheimnis ist.

Das Alte und das Neue Testament bezeugen auf jeder Seite: Gott, der den Menschen verborgen ist und der im unzugänglichen Lichte wohnt, ist aus seiner Verborgenheit herausgetreten und hat sein Geheimnis, „das seit ewigen Zeiten unausgesprochen war“, geoffenbart (Röm 16,25; vgl. Eph 1,9). Der Mensch läuft deshalb bei seiner Suche nach Gott nicht ins Leere. Gott kommt ihm vielmehr entgegen. Gott thront nicht in unerreichbarer Ferne, er ist uns nahegekommen und gibt sich uns durch Wort und Tat zu erkennen. Er offenbart uns nicht nur, daß er ist, sondern daß er Jahwe (vgl. Ex 3,14), der Immanuel, der Gott mit uns ist, daß er uns in seine Gemeinschaft einlädt und aufnimmt. Er hat sich nicht gescheut, „unser Gott“ zu heißen (vgl. Hebr 11,16). Er ist „der Gott der Hoffnung“ (Röm 15,13).

Gott offenbart sich seit dem Ursprung der Welt durch die Schöpfung, besonders durch das Gewissen des Menschen und seine Führung in der Geschichte. Es gibt also eine *allgemeine Geschichte der Offenbarung Gottes*. Die Bibel berichtet an verschiedenen Stellen von „heiligen Heiden“, die Zeugen des lebendigen Gottes sind: Abel, Henoch, Melchisedek, Ijob u. a. Denn Gott „will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4). Deshalb lehrt das II. Vatikanische Konzil: 23-33 19-20; 59-60; 74

„Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters... Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“
(NA 2)

Doch Gott will sich den Menschen nicht nur einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Bindung, sondern dem Menschen als einem sozialen und geschichtlichen Wesen offenbaren. Er will die Menschen zu einem Volk sammeln und dieses zum Licht der Völker machen (vgl. Jes 42,6). So gibt es um der allgemeinen Geschichte Gottes mit den Menschen willen eine *besondere Geschichte der Offenbarung Gottes*. In ihr gibt sich Gott zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten bestimmten Menschen in besonderer Weise zu erkennen. Sie ergeht nicht nur privat an einzelne, sondern ist mit der Sendung verbunden, das Wort Gottes offen und öffentlich allen Menschen zu verkünden. Die besondere Offenbarung beginnt mit der Berufung Abrahams und der Erzväter (Patriarchen). Mit der Sammlung Israels und seiner Befreiung aus Ägypten tritt sie in eine neue Phase ein. Durch die Propheten wird Israel mit Gott noch tiefer vertraut gemacht und zugleich auf die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus vorbereitet.

„Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn...“
(Hebr 1,1–2)

72–75 In dieser Offenbarung geht es nicht primär um einzelne Offenbarungen, um die Mitteilung von Wahrheiten und Geboten, die der Mensch aus eigener Kraft nicht erkennen kann. Die Offenbarung ist ein Geschehen von Person zu Person. Durch sie erschließt Gott *durch Wort und Tat* nicht etwas, sondern

sich selbst und seinen *Heilswillen* für den Menschen. *Die Offenbarung des personalen Geheimnisses Gottes erschließt auch dem Menschen sein tiefstes Geheimnis und den Sinn seines Menschseins*: die Gemeinschaft und die Freundschaft mit Gott. Indem Gott sich selbst offenbart, offenbart er auch dem Menschen den Menschen. Der Höhepunkt dieser Offenbarung ist der Gott-Mensch Jesus Christus. In ihm ist uns endgültig Gott als unser Heil und unsere Hoffnung erschlossen. 123–125
75–80;
160–163

Das II. Vatikanische Konzil umschreibt die Offenbarung Gottes so:

„Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun... In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind... Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Jesus Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist.“ (DV 2)

Wenn wir uns also fragen oder wenn wir gefragt werden: Wer ist das eigentlich – Gott?, dann brauchen wir keine komplizierten Spekulationen anzustellen. Wir brauchen uns auch nicht auf ein unbestimmtes Gefühl zu berufen. Noch weniger ist unser Gottesglaube eine Projektion unserer Wünsche und Sehnsüchte. Er ist die Antwort auf Gottes Geschichte mit den Menschen. Wir können deshalb auf die gestellte Frage nicht anders antworten, als indem wir die Geschichte Gottes mit den Menschen erzählen und sagen: Seht da, unser Gott!, der Abraham geführt, Israel befreit, Jesus Christus von den Toten auferweckt, uns in seine Gemeinschaft berufen hat und der kommt, uns zu erlösen (vgl. Lk 21,28). *Der Glaube an Gott lebt aus der Erinnerung und Vergegenwärtigung dieser Geschichte, die ein für allemal geschehen ist* (vgl. Röm 6,10). *Sie ist die Quelle und die Norm unseres Sprechens von Gott und der Grund unserer Hoffnung*. In diese Erinnerung des geschichtlichen Sprechens und Handelns Gottes wird die von der Schöpfung her dem Menschen eingepflanzte Urerinnerung Gottes, das schöp-

fungsmäßige Bild Gottes im Menschen erneuert und zugleich überboten.

6.2 Der Glaube – der Weg des Menschen zu Gott

Wenn wir im Alltag sagen: „Ich glaube, daß...“, dann verstehen wir darunter ein vages, unsicheres Wissen. Entsprechend meinen viele, der christliche Glaube sei ein Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen, die man nicht beweisen kann. Vielen erscheint der Glaube deshalb als eine unmündige, kindliche Einstellung, als Autoritätshörigkeit und mangelnder Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen. Auf der anderen Seite wissen wir, daß wir im Verhältnis zu anderen Menschen auf Treu und Glauben angewiesen sind. Daß ein anderer uns gut gesinnt ist, daß er uns gar liebt, müssen wir ihm letztlich glauben.

Was Glaube im biblischen Sinn meint, das geht uns vor allem bei Abraham auf, bei dem die besondere Geschichte Gottes mit den Menschen beginnt und den die Heilige Schrift den Vater der Glaubenden nennt (vgl. Röm 4,12). Abraham lebt in Ur in Chaldäa und verehrt die Götter seines Stammes, bis ihn eines Tages der Ruf Gottes trifft:

„Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen... Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.“ (Gen 12,1–3)

„Abram glaubte dem Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.“ (Gen 15,6)

Abraham glaubt, d. h. er nimmt Stand in Gottes Wort und macht sich der göttlichen Weisung gemäß auf den Weg. Dabei setzt er alles aufs Spiel: Haus und Hof. Er wird heimatlos um Gottes willen (vgl. Hebr 11,8–14). Er läßt sich auf eine völlig ungewisse Zukunft ein. Aber er setzt auf Gott und sein Wort. Gegen alle Hoffnung ist er voller Hoffnung (vgl. Röm 4,18). So wird er zum Vater der Glaubenden.

Der Weg Abrahams vollendete sich im Weg Jesu, in dessen Nachfolge der Glaubende gerufen ist. Wie Jesus selbst heimat-

los unterwegs ist und keinen Ort hat, wo er sein Haupt hinlegen kann (vgl. Mt 8,20), so sollen auch seine Jünger „alles verlassen“, um ihm nachzufolgen (Mk 10,28). Jesu Gehorsam gegenüber dem Vater führt ihn ans Kreuz, wo er in der dunkelsten Nacht der Gottverlassenheit schreit: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34). Doch eben im Tod ist er von Gott gehalten und wird er zu neuem Leben erweckt. So ist er, der „durch Leiden Gehorsam gelernt“ hat (Hebr 5,8), der „Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2). Glaube ist deshalb im Neuen Testament ein anderes Wort für Nachfolge.

Der Glaube ist also ein *Weg*. Man muß diesen Weg auf *Hoffnung* hin gehen, um das Ziel zu erkennen. So ist der Glaube ein *Wagnis*, ein Loslassen alter Sicherheiten und eine *Umkehr* gegenüber der gewohnten Sicht- und Handlungsweise. Dies ist nur möglich, weil der Glaube die *Antwort* ist auf einen vorangehenden Ruf. Der Glaubende faßt Zutrauen zu diesem Wort und schenkt Gott und seinem Wort *Vertrauen*. Das erste Wort des Glaubens ist deshalb nicht: Ich glaube, daß..., sondern: Ich glaube *dir*. In diesem vertrauenden Sich-Einlassen auf Gott geht dem Glaubenden ein *Licht* auf. Er erkennt in den äußeren Worten und Taten der Offenbarung den sich offenbarenden Gott. Der Glaube schenkt also neue *Erkenntnis*. Doch nicht weil er erkennt, glaubt er; sondern weil er glaubt, erkennt er. Er kann die erkannte Liebe Gottes nicht anders als wieder mit *Liebe* beantworten. Der Glaube ist gewissermaßen eine Liebeserklärung an Gott. Die Anrede durch Gott führt so zur Anrede an Gott, zum *Gebet* als der wichtigsten Ausdrucksform des Glaubens. Weil er sich von Gott angenommen weiß, kann der Glaubende auch sich, die anderen und die Welt neu annehmen. So wird der Glaube zur *Tat*, die das Leben und die Welt verwandelt.

Was also ist der Glaube? Er ist ein *alles umfassender Lebensentwurf und eine ganzheitliche Daseinshaltung*. Der Glaubende wird in die innerste Grundhaltung Jesu einbezogen. Die hebräische Bibel gebraucht für unser Wort „glauben“ vornehmlich das Wort „aman“, das sich bis heute in der liturgischen Bekräftigungsformel „Amen“ findet. Die Grundbedeutung von „aman“ ist „fest –, beständig sein“. Glauben bedeutet ein Sichfest-Machen in Gott, ein Trauen und Bauen auf ihn, ein Gründen der Existenz und ein Stand- und Bestandfinden in ihm

(vgl. Jes 7,9). Der Glaube ist das im Blick auf Jesus Christus gefaßte Vertrauen, daß Gott mir in jeder Lebenslage die Treue hält und der Halt und Inhalt meines Lebens ist. *Glauben ist ein Amen-Sagen zu Gott mit allen Konsequenzen*. Es bedeutet die am tiefsten greifende Umwandlung des Menschen, seines Selbstverständnisses und seines Lebens. Durch den Glauben sind wir in Christus eine neue Schöpfung (vgl. Gal 6,15; 2 Kor 5,17).

Das II. Vatikanische Konzil umschreibt den Glauben zusammenfassend folgendermaßen:

Im Glauben „überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft und seiner Offenbarung willig zustimmt.“ (DV 5)

Aus dieser Aussage ergibt sich:

1. Der Glaube ist die *Antwort des Menschen auf die Selbstoffenbarung Gottes*. Er ist kein vages, inhaltsloses Gefühl. Er hat einen *Inhalt*. Doch dieser Inhalt ist im Grunde nur einer: Gott selbst, so wie er sich in der Geschichte mit den Menschen offenbart hat.

2. Die Antwort des Glaubens ist nur möglich, wenn Gott dem Menschen zuvorkommt und ihm das Licht seiner Wahrheit aufstrahlen läßt, wenn er ihn sehend macht und ihm die „Augen des Herzens“ erleuchtet (vgl. Eph 1,18). So ist der Glaube *Geschenk der erleuchtenden Gnade Gottes*. Nicht äußere Gründe oder eigene innere Einsicht, Gott selbst muß den Menschen überzeugen und seine Wahrheit einleuchtend machen.

3. Trotzdem bleibt der Glaube *freier und verantwortlicher Akt des Menschen*. Er wird weder allein mit dem Verstand noch allein mit dem Willen oder dem Gefühl gegeben. Im Glauben steht der ganze Mensch auf dem Spiel mit allen seinen Fragen, Hoffnungen und Enttäuschungen. Die Antwort muß darum mit der ganzen Existenz und mit dem ganzen Leben gegeben werden. Nach Augustinus gehört zum Akt des Glaubens ein Dreifaches: Die Zustimmung des Verstandes: Ich glaube, daß Gott ist und daß er sich uns geoffenbart hat. Die Zustimmung des Willens: Ich glaube Gott, d. h. ich vertraue ihm, ich verlasse mich ganz auf ihn. Aus beidem folgt: Ich glaube an Gott, d. h. ich mache mich auf den Weg zu ihm und mit ihm.

4. Da der Glaube ganz Tat Gottes und ganz Tat des Menschen ist, vollzieht sich im Glauben die Geschichte Gottes mit den Menschen hier und heute. So ist der Glaube letztlich *Begegnung, Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott*. Das aber ist die Sinnerfüllung menschlichen Lebens, das Heilwerden des ganzen Menschen. So ist, wer glaubt, im Heil.

Dieses Heil hat der Glaubende freilich nicht als sicheren Besitz, sondern als eine Gewißheit auf Hoffnung hin. Der Glaube ist erst die anfanghafte Vorwegnahme der ewigen Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Kor 13,12). Nicht erst heute ist der Glaube *fragender, suchender, angefochtener Glaube*, der erst unterwegs ist. Die Wirklichkeit, in der wir leben, spricht ja oft genug eine ganz andere Sprache als das Wort Gottes. Hier gelten nicht selten ganz andere Maßstäbe, die auch dem Glaubenden immer wieder viel plausibler zu sein scheinen als die vermeintlich so weltfremd und hart anmutenden Aussagen des Evangeliums. Nicht zuletzt scheinen die Absurditäten des Lebens, das ungerechte Leiden und das oft grausame Sterben, der Botschaft von der Liebe Gottes Hohn zu sprechen. Der Glaubende soll und darf solchen Fragen nicht ausweichen; er darf vor ihnen aber auch nicht kapitulieren. Er muß angesichts solcher Infragestellung, die es in unterschiedlicher Gestalt zu allen Zeiten gegeben hat, seinen Glauben festigen und vertiefen. Immer wieder müssen wir gegen „die Welt“ anglauben. Wie der Vater im Evangelium, der um Hilfe für sein krankes Kind bittet, müssen auch wir sagen: „Ich glaube; hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24).

7. Wir glauben

7.1 Die Kirche – Gemeinschaft und Lehrerin des Glaubens

Die Formulierungen in den Glaubensbekenntnissen der alten Kirche sind unterschiedlich. Während es im „Apostolischen Glaubensbekenntnis“ heißt: „Ich glaube“, sagt das „Große Glaubensbekenntnis“, das auf die beiden ersten allgemeinen Konzilien zurückgeht: „Wir glauben“. Beide Formulierungen widersprechen sich nicht, ihr Unterschied bringt vielmehr eine im Wesen des Glaubens angelegte Spannung zum Ausdruck. „Ich glaube“ heißt: Der Glaube ist die freie, verantwortliche und unübertragbare Entscheidung des einzelnen Menschen.

Zu ihr darf niemand gegen seinen Willen und gegen sein Gewissen gezwungen werden. „Wir glauben“ heißt: Keiner kann für sich allein glauben. Keiner hat sich den Glauben selbst gegeben, jeder hat ihn empfangen von denen, die vor ihm glaubten. Keiner kann auch den Glauben für sich allein behalten; er muß ihn anderen weitergeben. Jeder ist also ein Glied in der großen Kette der Glaubenden. Jeder ist darauf angewiesen, in seinem Glauben durch andere, die mit ihm glauben, mitgetragen zu werden. Deshalb gilt: „Ein Christ ist kein Christ“ (Tertullian). Jeder ist auf die Gemeinschaft der Glaubenden angewiesen.

256-257;
285-286

307-309

268-270

295-299;
313-317

272-273;
291-295

„Gemeinschaft der Glaubenden“ ist eine der ältesten Selbstbezeichnungen der Kirche. Viele sehen in der Kirche mehr eine Organisation, eine Institution und ein „System“, in dem es um Einfluß und Macht geht, oder eine Moralpredigerin, die die Menschen zum Guten anhält, ihnen damit aber oft genug auch lästig fällt. Zweifellos sind Gestalt und Antlitz der Kirche in Vergangenheit und Gegenwart in vielem durch die Schuld ihrer Glieder, auch ihrer amtlichen Vertreter, entstellt. Das Große an der Kirche ist jedoch, daß sie den Glauben an Jesus Christus seit den Tagen der Apostel bis heute durch die Zeiten getragen und damit den Menschen immer wieder neu Halt und Inhalt für ihr Leben gegeben hat. Sie ist die die Jahrhunderte umspannende Gemeinschaft der Glaubenden. Durch sie stehen wir in Gemeinschaft mit den Blutzugehörigen (Märtyrern) der ersten Jahrhunderte, den großen Kirchenvätern und den bekannten wie den ungenannten Heiligen aller Zeiten. Durch sie stehen wir heute in einer weltweiten Gemeinschaft, die in der Gemeinde am Ort, zu der wir gehören, konkret wird. In dieser Zeiten und Orte übergreifenden Gemeinschaft der Glaubenden gibt es, davon wird noch ausführlich die Rede sein, unterschiedliche Dienste und Aufgaben, auch die der Hirten und Lehrer (vgl. Eph 4,11). Grundsätzlich sind aber alle Christen und jeder einzelne auf seine Weise berufen, durch Wort und Tat Zeugnis vom Glauben zu geben (vgl. Röm 12,3-8; 1 Kor 12,4-31a). Kirche, das sind nicht nur Papst und Bischöfe; Kirche, das sind wir alle, die glauben – eine große Gemeinschaft im Glauben, von der gilt: „Einer trage des anderen Last“ (Gal 6,2). Die ganze Gemeinschaft der Glaubenden ist das alle einzelnen Gläubigen umgreifende Wir des Glaubens.

Man hat die Kirche oft mit einem *Schiff* verglichen, das von den Wogen und Stürmen der Geschichte hin- und hergeschüttelt wird, das aber, weil Jesus Christus bei ihm ist, doch den Glauben und die Gläubigen sicher ans andere Ufer des neuen Lebens bringt (vgl. Mk 4,35-41). Noch wichtiger ist das Bild von der „Mutter Kirche“. Sie ist es ja, der wir das Leben des Glaubens verdanken und die uns Nahrung und Geborgenheit im Glauben gibt (vgl. Gal 4,26). Als unsere Mutter ist sie zugleich „Lehrerin des Glaubens“. Wir nennen sie „Mater et magistra“ (Mutter und Lehrerin), weil wir von ihr die Sprache des Glaubens lernen. Wir müssen diese Sprache gewiß an unseren eigenen Erfahrungen erproben und bewähren, aber diese müssen sich messen lassen an dem, was die ersten Zeugen und die Zeugen aller Jahrhunderte, was die ganze Gemeinschaft der Glaubenden überlieferte. Die Kirche insgesamt ist aufgrund der Verheißung Jesu Christi „die Säule und das Fundament der Wahrheit“ (1 Tim 3,15).

„Ich glaube“ bedeutet darum: „Ich stimme ein in das, was wir glauben.“ *Dieses Einstimmen in den gemeinsamen Glauben nennt man das Bekenntnis des Glaubens.* Es ist nicht möglich ohne eine gemeinsame, alle verbindende und für alle verbindliche Sprache des Glaubens, die Glaubensbekenntnisse. Solche Formulierungen des gemeinsamen, für alle verbindlichen Glaubens werden uns bereits an vielen Stellen des Neuen Testaments überliefert (vgl. Röm 10,9; 1 Kor 15,3-5 u. a.). Aus ihnen hat sich das Glaubensbekenntnis der Kirche herausgebildet. Es ist die *Zusammenfassung des zentralen Inhalts der Heiligen Schrift und deren verbindliche Auslegung.* 56

Das wichtigste Bekenntnis ist das „Große Glaubensbekenntnis“, das aufgrund schon älterer, in den Gemeinden überlieferter Formen von den beiden ersten allgemeinen Konzilien von Nikaia (325) und Konstantinopel (381) festgelegt wurde. Bis heute ist es allen großen Kirchen des Ostens und des Westens gemeinsam. Es ist also ein im ursprünglichen Sinn des Wortes katholisches, d. h. allumfassendes, den Erdbereich umspannendes, d. i. ökumenisches Bekenntnis. Es ist auch das offizielle liturgische Bekenntnis bei der Feier der Eucharistie (Gotteslob 356). Das kürzere „Apostolische Glaubensbekenntnis“ (Gotteslob 2/5) geht auf das Taufbekenntnis der römischen Kirche bis ins 3./4. Jahrhundert zurück und ist bis heute allen Kirchen der westlichen Tradition gemeinsam (römisch-katholische, altkatholische, anglikanische Kirche und die evangelischen Kirchen; anders jene Freikirchen, die kein verbindliches Glaubensbekenntnis haben). Es heißt „apostolisch“, nicht weil es von den Aposteln selbst formuliert worden wäre (so eine fromme Legende, die um 400 bezeugt ist), sondern weil es den Glauben der Apostel getreu bezeugt. Fast alle seine Aussagen gehen sogar wörtlich auf Aussagen des Neuen Testaments zurück. 79; 81-82

Die späteren Bekenntnisse und Dogmen wollen diese beiden Bekenntnisse auslegen, gegen Irrtümer und Mißverständnisse absichern und je nach den Herausforderungen der Zeit inhaltlich entfalten. Beide Bekenntnisse sind also *Zusammenfassungen des ganzen Glaubens* und *Erkennungszeichen der Gläubigen* untereinander. Deshalb legen wir sie diesem Katechismus zugrunde.

Nicht wenige Christen haben heute *Schwierigkeiten* mit dem gemeinsam gesprochenen Glaubensbekenntnis. Sätze wie „gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater“, „geboren von der Jungfrau Maria“ oder „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ sind ihnen fremd und unverständlich; sie meinen, solche Aussagen treffen nicht mehr ihre und unsere heutigen Fragen, sie seien mehr oder weniger nichtssagend. Sie wollen deshalb das gemeinsame Bekenntnis nur mitsprechen, soweit sie es verstehen und „persönlich bejahen“ können; manchmal versuchen sie auch, neue „heutige“ Bekenntnisse zu formulieren. Selbstverständlich muß man solche Schwierigkeiten ernst nehmen.

57 Man muß freilich auch darauf hinweisen, daß es heute keinen neuen Glauben und kein anderes Evangelium geben kann (vgl. Gal 1,7–8) als das, welches von allem Anfang an überliefert wurde und das die Kirche aller Jahrhunderte gemeinsam bezeugt. *Diesen einen und selben Glauben muß die Kirche aber immer wieder auslegen und vertiefen*; er ist uns vorgegeben und aufgegeben zugleich. Mit einer bloß mechanischen Wiederholung und geistlosen Rezitation der alten Formeln ist es also keineswegs getan. Die knappen Formulierungen des Glaubensbekenntnisses fassen ja nur die Fülle des Glaubens zusammen. Sie enthalten deshalb immer mehr, als eine bestimmte Zeit und ein einzelner Christ erfassen und verstehen kann. Sie müssen deshalb entfaltet und gedeutet werden. Sie können aber nicht aufgegeben werden, sonst würden wir die Gemeinschaft der Glaubenden mit denen, die in großer Übereinstimmung vor uns geglaubt haben, abbrechen. Die Kirche und der einzelne Christ würden dann ihre Identität verlieren.

7.2 Die Heilige Schrift als Ur-kunde und Seele der Glaubensverkündigung

Die Kirche kann keinen anderen Glauben bezeugen und bekennen als den, der ihr ein für allemal überliefert wurde (vgl. Jud 3). Sie steht auf dem *Fundament der Apostel und Propheten* (vgl. Eph 2,20). Die Propheten sind die in der Urkirche auftre-

tenden, durch den Heiligen Geist erweckten Deuter der apostolischen Verkündigung, die den Gemeinden in bestimmten Situationen den Willen Gottes kundtun. Die Apostel sind die Erst- und Urzeugen des Evangeliums; sie haben es unmittelbar von Jesus Christus übernommen und sind von ihm in alle Welt ausgesandt worden (vgl. Mt 28,18–20). Deshalb steht die Kirche bleibend auf dem Fundament und unter dem Maßstab des apostolischen Glaubens (vgl. DV 7–8). Vor allem in den Pastoralbriefen werden die Apostelschüler Timotheus und Titus immer wieder gemahnt: *Haltet fest an der gesunden Lehre! Bewahret das euch anvertraute Gut! Laßt euch nicht verwirren! Bleibt bei dem, was ihr gelernt habt!* (vgl. 1 Tim 4,16; 6,20; 2 Tim 1,13–14; 3,14; Tit 2,2).

Das Ursprungszeugnis der Apostel ist uns konkret greifbar in den Schriften der apostolischen Zeit, die schon sehr früh im Neuen Testament gesammelt wurden. Da sich das Neue Testament als Erfüllung des Alten Testaments versteht, kann man beide Testamente nicht voneinander trennen. Sie müssen sich gegenseitig interpretieren und bilden zusammen *die eine Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes*. Sie ist die *Ur-kunde unseres Glaubens*, an der sich jegliche kirchliche Verkündigung nähren und orientieren muß; sie muß gleichsam deren Seele sein (vgl. DV 21; 24). „Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen“ (Hieronymus). Die Lesung und Auslegung der Heiligen Schrift ist deshalb ein wesentlicher Bestandteil des kirchlichen Gottesdienstes. Beides ist auch der Grundauftrag der kirchlichen Ämter und die Grundaufgabe der Theologie. Ohne regelmäßige persönliche Schriftlesung ist vor allem kein ernsthaftes christliches Leben möglich. Das ist auch der Grund, weshalb sich dieser Katechismus bei der Auslegung des kirchlichen Glaubensbekenntnisses möglichst an der Sprache und an den Aussagen der Heiligen Schrift orientiert.

Da uns die Offenbarung Gottes nur durch das Zeugnis der Boten des Alten und des Neuen Testaments und dessen schriftlichen Niederschlag in der Heiligen Schrift zugänglich ist, gehört das Entstehen der Heiligen Schrift zum Offenbarungsvorgang hinzu. In ihr und durch sie spricht Gott selbst zu uns. Sie enthält und bezeugt nicht nur das Wort Gottes, sie ist wahrhaft *Wort Gottes*. Unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben (Inspiration) (vgl. 2 Tim 3,16; 2 Petr 1,19–21; 3,15–16), hat sie Gott selbst zum Urheber (vgl. DV 11; 24). „In

den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf“ (DV 21). Um die Gegenwart Gottes in Jesus Christus durch das Wort der Heiligen Schrift auszudrücken, wird das Evangelienbuch bei der festlich begangenen Liturgie feierlich hereingetragen und verehrt.

Das Wort Gottes fällt nicht vom Himmel herab; es erreicht uns nur durch menschliches Wort. Daß Gott Urheber der Heiligen Schrift ist, schließt darum nicht aus, sondern schließt sogar notwendig ein, daß die einzelnen Bücher der Heiligen Schrift *Menschen als Verfasser* haben. Sie haben das Wort Gottes in der Sprache ihrer Zeit, den Bedingungen ihrer Zeit und Kultur entsprechend, mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen zum Ausdruck gebracht. Will man die Heilige Schrift recht auslegen, dann muß man auf die Aussageabsicht der biblischen Verfasser achten und dadurch zu verstehen suchen, was Gott uns durch sie kundtun wollte. Man muß also „genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren“ (DV 12). Diese *Menschlichkeit und Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift* gehört zur „Herablassung“ Gottes, die in der Menschwerdung Jesu Christi ihren Höhepunkt erreicht hat (vgl. DV 14).

Zur Menschlichkeit und Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift gehört auch, daß die einzelnen Schriften des Neuen Testaments in der frühen Kirche und für die frühe Kirche bzw. für die frühen Gemeinden entstanden sind. Ihren „Sitz im Leben“ haben sie in der frühchristlichen Verkündigung, Liturgie, Katechese, Apologetik und in den konkreten Problemen der Gemeindeordnung. Die frühe Kirche war es auch, die die verschiedenen Schriften des Neuen Testaments gesammelt und mit dem Alten Testament zusammen zum Kanon erklärt hat. So ist die Heilige Schrift ein *Buch der Kirche*. Man kann sie nur dann recht verstehen, wenn man sie aus dem Leben, dem Geist und dem Glauben der Kirche, in dem sie entstanden ist, interpretiert. Im Hören auf die Heilige Schrift gilt es also, die Glaubenszeugen aller Jahrhunderte mitzuhören. Die Heilige Schrift ist nicht dem einzelnen Schriftausleger in die Hand gegeben, sondern der Kirche insgesamt geschenkt. Die Kirche als ganze ist das umgreifende Wir des Glaubens.

Über das Verhältnis von Schrift und Kirche kam es im 16. Jahrhundert zur *Kontroverse mit den Reformatoren*. Diese stellten die These auf, die „*Schrift allein*“ sei „Richter, Regel und Richtschnur“ (Konkordienbuch) des Glaubens. Luther war der Meinung, die Schrift sei, wenn man sie von ihrer Sinnmitte, von Jesus Christus, her liest, aus sich klar und lege sich selbst aus. Die Kirche als „Geschöpf des Wortes“ stehe nicht über der Schrift. Damit meinte Luther freilich nicht den toten Buchstaben der Schrift, sondern die lebendig verkündigte Schrift, das lebendige Wort Gottes, das sich in der Kraft des Heiligen Geistes immer wieder neu Gehör schafft in der Kirche. Deshalb kann auch nach Luther das Wort Gottes nicht ohne das Volk Gottes sein.

Auch das *Trienter Konzil* (1545–1563) lehrte, das Evangelium in der Kirche sei die „Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlichen Ordnung“ (DS 1501; NR 87). Aber das Konzil lehnte es ab, die Schrift zu einer sich selbst auslegenden richterlichen Instanz in der Kirche zu machen. Die Frage ist ja, wer die Schrift jeweils gültig interpretiert. Dazu lehrte das Konzil:

„Niemand soll es wagen, in Sachen des Glaubens und der Sitten, die zum Aufbau christlicher Lehre gehören, die Heilige Schrift im Vertrauen auf eigene Klugheit nach seinem eigenen Sinn zu drehen, gegen den Sinn, den die heilige Mutter, die Kirche, hielt und hält – ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der heiligen Schriften zu –, oder auch die Heilige Schrift gegen die einstimmige Auffassung der Väter auszulegen...“ (DS 1507; NR 93)

In der Zwischenzeit ist es in dieser Frage zu einer erheblichen Annäherung gekommen. Das *II. Vatikanische Konzil* hielt zwar an der Lehre von Trient fest und lehrte: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“ (DV 10). Aber das Konzil fügte hinzu, daß die Kirche das Wort Gottes zuerst voll Ehrfurcht hören muß, bevor sie es voll Zuversicht verkünden kann (vgl. DV 1). „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm“ (DV 10). So ist die Heilige Schrift beim Dialog mit den evangelischen Christen „ein ausgezeichnetes Werkzeug in der mächtigen Hand Gottes, um jene Einheit zu erreichen, die der Erlöser allen Menschen anbietet“ (UR 21).

Sowohl die katholische wie die evangelische Kirche will also grundsätzlich an der Zusammengehörigkeit von Wort Gottes und Kirche wie an der Überordnung des Wortes Gottes festhalten. Das bis heute kirchentrennende Problem liegt jedoch in der Frage, ob und inwiefern es innerhalb der Kirche lehramtlich Instanzen gibt, die das Wort Gottes verbindlich und unter Umständen unfehlbar auslegen. Das Problem ist also nicht die Schrift und ihre Stellung an sich, sondern ihre verbindliche Auslegung. Die Frage ist: Wie kommt die Autorität der Schrift konkret zur Geltung? Auf diese Frage wird später nochmals ausführlich einzugehen sein.

Neue Probleme sind durch das Aufkommen der *historisch-kritischen Bibelauslegung* seit dem 18./19. Jahrhundert entstanden. Sie hat uns einerseits die Reichtümer der Schrift neu erschlossen und zur Erneuerung der Kirche und ihres Glaubens mitbeigetragen. Andererseits wurden dadurch nicht nur einzelne Schriftausagen, sondern die Schrift insgesamt in eine gegenüber der Tradi-

tion veränderte Perspektive gerückt, in der viele Gläubige nicht nur eine Infragestellung ihres Glaubens, sondern auch der Autorität der Schrift selbst sehen. *Zwei Extreme* stehen sich gegenüber: Die einen betrachten die Heilige Schrift ganz als Wort Gottes und wollen unter Außerachtlassung des geschichtlichen Charakters der Schrift jede Aussage rein buchstäblich verstehen (Fundamentalismus). Die anderen betrachten die Bibel als rein menschliches Buch, wie jedes andere menschliche Buch auch. Die dabei von ihnen festgestellten Unterschiede und Widersprüche zwischen den einzelnen Schriften und Schichten führen zu einer Relativierung der Schriftautorität und erst recht zu Spannungen und Widersprüchen zur überlieferten kirchlichen Auslegung.

Die *heutige kirchliche Schriftauslegung* geht den einzig verantwortlichen Mittelweg. Für sie ist die Heilige Schrift ganz Wort Gottes und ganz menschliches Wort. Es gilt daher, in der menschlich-geschichtlichen Gestalt und durch sie hindurch das Wort Gottes zu hören. Irrtumslose Autorität kommt der Schrift allein hinsichtlich der Wahrheit zu, „die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 11). Verbindlich ist dabei das Zeugnis der Schrift als ganzer in ihrer Einheit von Altem und Neuem Testament. Die einzelnen Schriftstellen müssen sich also gegenseitig interpretieren (vgl. DV 12). Es gilt, in der Vielstimmigkeit der Schrift die eine Symphonie zu hören (Irenäus von Lyon). Um diesen Gesamtsinn der Heiligen Schrift zu erfassen, müssen wir ausgehen vom heutigen Glaubensbewußtsein der Kirche, vor allem vom kirchlichen Glaubensbekenntnis, wir müssen dieses dann im Spiegel des Ursprungszeugnisses der Schrift interpretieren und dann wieder in den Kontext der gegenwärtigen Kirche übersetzen. Die Kirche interpretiert also die Schrift, aber auch von der Schrift her ergibt sich umgekehrt Wesentliches für die Interpretation der kirchlichen Lehre und Praxis. Sofern sich die historisch-kritische Schriftauslegung in diesen Gesamtprozeß der Interpretation einordnet und sich nicht zur alleinigen und obersten Richterin über den Sinn der Schrift macht, können sich ihre kritischen Anfragen und neuen Problemstellungen fruchtbar für das Glaubensverständnis der Kirche auswirken.

Die Frage, die sich nun stellt, ist: Was ist der Glaube der Kirche? Wo finden wir ihn? Die Kirche ist ja ein nicht weniger vielstimmiger Chor als die Bibel. Woran kann man sich also halten?

7.3 Tradition und Traditionen

Wer spricht „Ich glaube“ und wer damit in das größere „Wir glauben“ einstimmt, der tritt in einen Traditionszusammenhang ein, der von den Aposteln bis heute reicht. Doch was ist das: Tradition? Wenn wir heute von Tradition sprechen, denken wir gewöhnlich an einzelne althergebrachte Formen und Gewohnheiten, die wir – je nach Einstellung – als altherwürdig oder als verstaubt ansehen. Oft hat die Tradition für uns nur noch nostalgischen oder folkloristischen Wert. Zwar ist

die Überzeugung wieder im Wachsen, daß man ohne Bindung an Tradition in der Gegenwart und für die Zukunft orientierungslos wird. Aber was alt ist, ist deswegen noch nicht gut. Gerade gegenüber der Tradition gilt: „Prüft alles, und behaltet das Gute!“ (1 Thess 5,21). Viele Traditionen waren zeitbedingt, wie vieles, was heute Mode ist, schon morgen veraltet sein wird. Auch in der Kirche gibt es vielfältige Traditionen, die sich, wie wir vor allem in unserem Jahrhundert erlebt haben, rasch wandeln können. Um so mehr die Frage: Was bleibt? Worauf kann man sich verlassen?

Jesus selbst war gegenüber der „Überlieferung der Alten“ (Mk 7,3.5) kritisch, weil er sah, daß die Juden die „Überlieferung der Menschen“ an die Stelle von Gottes Gebot gesetzt haben (Mk 7,8). Aber er war kein Bilderstürmer, der alles umstürzen wollte. In vielem hielt er sich an die Überlieferung seines Volkes, ja, er schöpfte reichlich aus dem Alten Testament. An die Stelle der rabbinischen Auslegung setzte er freilich seine eigene: „Ich aber sage euch“ (Mt 5,22 u. a.). Er will sagen: „Was wirkliche und wahre Tradition ist, das sage ich.“ Mehr noch: „Tradition, lebendige und lebenweckende Weitergabe, das bin ich.“ Dieses Verständnis wird uns durch den Apostel *Paulus* bestätigt. Er überliefert, was er von den Christen und Gemeinden vor ihm selbst empfangen hat (vgl. 1 Kor 15,3). Hinter dieser Überlieferungskette steht für ihn letztlich Jesus Christus. „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch dann überliefert habe“ (1 Kor 11,23). Für Paulus ist also Jesus Christus die eine und letztlich die einzige Autorität, an der alles andere gemessen werden muß. *Im theologischen Ansatz ist die Tradition Jesus Christus selbst als der in der Kirche bleibend wirksam gegenwärtige Herr.* Er ist zugleich der Maßstab für alle einzelnen Traditionen.

Wir müssen also ausgehen von der *einen Tradition*. Sie ist vom II. Vatikanischen Konzil in der Sache gemeint, wenn es von der lebenspendenden Gegenwart dieser Überlieferung spricht.

„So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt

das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16).“ (DV 8)

212; 310-311 Es ist also nicht so, daß Jesus Christus am Anfang die Kirche und die Hierarchie geschaffen hat, um dann aus dieser Welt wegzugehen, weil damit für den Glauben bis zum Weltende mehr als genug gesorgt ist. Vielmehr ist Christus in der Kirche wirkmächtig gegenwärtig; sein Wort lebt in der Kirche weiter. „Die Tradition ist das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort“ (J. A. Möhler).

Die eine Tradition drückt sich aus und verkörpert sich in vielfältigen Traditionen.

„So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt.“ (DV 8)

313-317 Tradition, Übermittlungsform des Glaubens, kann grundsätzlich alles sein in der Kirche: das Kreuzeszeichen, das eine Mutter ihrem Kind auf die Stirn macht, die Vermittlung der Grundgebete der Christenheit – besonders das „Vater unser“ – in Elternhaus und Religionsunterricht, das Leben, Beten, Singen einer Gemeinde, in die der junge Mensch hineinwächst, das christliche Beispiel im Alltag und die christliche Tat bis hin zum Martyrium, Zeugnisse christlicher Musik (besonders Kirchenlieder, Choräle), von Baukunst und darstellender Kunst (vor allem die Kreuzesdarstellungen, die als bevorzugtes christliches Symbol gelten) und nicht zuletzt die Liturgie der Kirche. Selbstverständlich gehören zu den Vermittlungsformen des Glaubens auch und in einer besonderen Weise die verschiedenen Formen, in denen sich das kirchliche Lehramt ausspricht (Ansprachen und Predigten, Hirtenschreiben, Enzykliken bis hin zu den seltenen feierlichen Lehrkundgebungen von Konzilien und unfehlbaren Entscheidungen des Papstes). Grundsätzlich kann man sagen: *Tradition geschieht durch die Verkündigung, die Liturgie und die Diakonie der Kirche.*

Da die Kirche aller Orte und Zeiten das Wir des Glaubens ist, sind die Traditionszeugnisse der Vergangenheit von bleibendem Gewicht: die alten Liturgien, die Aussagen der Konzilien, die Schriften der Kirchenväter und der Kirchenlehrer, die Zeugnisse der Frömmigkeit, die archäologischen und künstle-

rischen Zeugnisse der Vergangenheit (etwa die Inschriften in den Katakomben, die geschichtlich sich wandelnden Christusdarstellungen u. a.). Nicht zuletzt sind die großen Heiligengestalten zu nennen. Wir werden uns deshalb in diesem Katechismus immer wieder bemühen, diese Glaubenszeugen der Vergangenheit zu Wort kommen zu lassen. Nicht alles unter diesen vielfältigen Gestalten und Zeugnissen der Tradition kann freilich gleich wichtig sein. Zu viele Unterschiede sind deutlich, sobald man sich eingehender damit befaßt. So stellt sich die Frage nach den Kriterien, um in der Vielfalt der Traditionen die eine Tradition zu erfassen.

Ein *erstes Kriterium* nannten wir bereits: Jesus Christus, vor allem wie er uns in der Heiligen Schrift, der Urkunde des Glaubens, bezeugt wird. Die Heilige Schrift bezeugt alles zum Heil Notwendige, vor allem die Mitte unseres Glaubens, das Heil Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist. Alle anderen Glaubensaussagen sind Entfaltungen, Absicherungen und Abgrenzungen dieser einen Wahrheit in den vielen Wahrheiten. Deshalb ist das Ursprungszeugnis der Heiligen Schrift der wichtigste Maßstab zur Beurteilung der Traditionszeugnisse. Ein *zweites Kriterium* kommt hinzu: Ein einzelnes Traditionszeugnis ist nur insoweit beweistüchtig, als es den gemeinsamen Glauben des gesamten Wir der Kirche seiner Zeit und jeder Zeit zum Ausdruck bringt. Im 5. Jahrhundert hat Vinzenz von Lérins den Satz aufgestellt: „Desgleichen ist in der katholischen Kirche selbst entschieden dafür Sorge zu tragen, daß wir das festhalten, was überall, was immer und was von allen geglaubt wurde; denn das ist im wahren und eigentlichen Sinne katholisch.“ Damit ist nicht ausgeschlossen, daß die Kirche erst im Laufe der Geschichte die ganze Fülle der ursprünglich überlieferten Glaubenswahrheit erkennt. Doch dies muß geschehen, wie Vinzenz von Lérins sagte und wie es das I. Vatikanische Konzil wiederholte, „in demselben Sinn und in derselben Auffassung“ (DS 3020; NR 44). Die Wahrheit des Evangeliums ist in den vielfältigen kulturellen und geschichtlichen Ausdrucksformen immer eine und dieselbe.

Auch das Verhältnis von Heiliger Schrift und Tradition war im 16. Jahrhundert Gegenstand scharfer Auseinandersetzung. Im späten Mittelalter waren manche Grundaussagen des Evangeliums durch menschliche Traditionen verdunkelt. Gegen diese Überfremdungen stellten die *Reformatoren* den Grundsatz auf: „allein die Schrift“. „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel“ (Schmalkaldische Artikel).

Das *Trienter Konzil* (1545–1563) griff das berechnete Anliegen der Reformatoren auf. Auch nach dem Konzil kann es keine verbindliche Überlieferung gegen die Schrift geben. Das Konzil erklärte nur die Traditionen als glaubensverbindlich, die die Apostel von Jesus Christus empfangen haben und die von den Aposteln bis auf uns gekommen sind. Alle rein menschlichen oder nur partikularen Traditionen waren damit ausgeschlossen. Das setzte das Trienter Konzil instand, eine große Reform und Erneuerung der katholischen Kirche einzuleiten. Aber das Konzil setzte zugleich dem reformatorischen „allein die Schrift“ ein „und“ entgegen. Das eine Evangelium ist enthalten „in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen“. Beide sind „mit gleicher frommer Bereitschaft und Ehrfurcht“ anzuerkennen und zu verehren (DS 1501; NR 87–88). Dieses „und“ braucht nicht, wie oft geschehen, in dem Sinn verstanden zu werden, als sei die Wahrheit des Evangeliums teils in der Heiligen Schrift und teils in der Überlieferung enthalten. Man kann die Konzilsaussage auch im Sinn der Kirchenväter und der großen Theologen des hohen Mittelalters so verstehen: Die Heilige Schrift enthält in der Substanz den ganzen Glauben, dieser kann aber in seiner Ganzheit und Fülle nur im Licht der Tradition erfaßt werden. So lehrt das *II. Vatikanische Konzil*: Die Kirche schöpft „ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein“ (DV 9).

Aufgrund der *ökumenischen Annäherung* in unserem Jahrhundert hat die Kontroverse inzwischen vieles von ihrer alten Schärfe verloren. Man hat entdeckt, daß die Überlieferung älter ist als die Schrift und daß die Schrift selbst ein Produkt der urkirchlichen Überlieferung ist. Inzwischen ist es durch manche negativen Folgen der modernen historisch-kritischen Schriftauslegung auch zu einer Krise des reinen Schriftprinzips gekommen. Auf der anderen Seite setzte sich in unserem Jahrhundert in allen Kirchen die Einsicht von der Bibel als Grundlage kirchlicher Lehre und kirchlicher Praxis durch. Das hohe Maß der inzwischen erreichten Annäherung geht aus vielen ökumenischen Dokumenten hervor, besonders aus der Erklärung der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) über „Schrift, Tradition und Traditionen“. Dennoch bleiben noch wichtige Sachfragen, vor allem die Frage eines kirchlichen Lehramtes, offen. Im wesentlichen sind heute nämlich nicht mehr die grundsätzliche Stellung der Schrift als solcher und die Bedeutung der Tradition als solcher das ökumenische Problem, sondern die Unterscheidung zwischen rechter und irriger Schriftauslegung, zwischen gemeinsam verbindlicher Tradition und den vielfältigen Traditionen, die einen legitimen Reichtum unterschiedlicher Ausdrucksformen des einen Glaubens bezeugen. Die Frage ist deshalb: Wie spricht die auf die Heilige Schrift sich berufende Kirche verbindlich? Wie tut sie dies im Konfliktfall? Damit ist die Frage nach dem kirchlichen Dogma gestellt.

7.4 Brauchen wir Dogmen?

Viele Zeitgenossen tun sich etwas darauf zugute, wenn sie Probleme, wie sie sagen, „undogmatisch“ und „pragmatisch“ angehen. Das Wort Dogma hat für viele eher einen negativen Klang, weil es die Vorstellung des Unbeweglichen, Engstirnigen, Unfreimachenden nahelegt und Erinnerungen an Inquisi-

tion, Glaubenskrieg, Gewissenszwang u. a. wachruft. Freiheit des Denkens, Redens, Forschens, Gewissens- und Religionsfreiheit gelten heute mit Recht als hohe Güter, auch in der Kirche. Manche meinen sogar, heute sei die Zeit eines undogmatischen, praktisch orientierten Christentums gekommen.

Doch Freiheit wird nur dann nicht zur Willkür, wenn sie an der Wahrheit orientiert bleibt. Ja, erst die Wahrheit macht wirklich frei (vgl. Joh 8,32). Heute wie zu allen Zeiten gilt *Jesu Mahnung* zum eindeutigen und furchtlosen Bekenntnis:

„Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen.“ (Mt 10,32–33)

Solch eindeutiges Bekenntnis ist allen Christen aufgetragen. Um der Eindeutigkeit des Bekenntnisses willen ist auch Einheit im Bekenntnis notwendig. Spaltungen und Parteiungen gab es in der Kirche freilich von Anfang an (vgl. Apg 6,1; I Kor 1,11–13 u. a.). Deshalb finden wir im Neuen Testament an vielen Stellen die *Mahnung zur Einheit*.

„Seid alle einmütig, und duldet keine Spaltungen unter euch; seid ganz eines Sinnes und einer Meinung.“ (I Kor 1,10)

„Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ (Eph 4,3–6)

Die Einheit der Kirche im Glauben kann, zumal in ökumenischer Perspektive, sicherlich kein Uniformismus, sondern nur eine Einheit in der Vielfalt der Verkündigungsweisen, Gottesdienstformen, Theologien und Kirchenordnungen sein. Aber *muß* sie nicht auch und zuerst eine Einheit in der Wahrheit sein? *Legitime Vielfalt ist zu unterscheiden von Vielheit einander widersprechender Glaubensaussagen*. Ein grenzenlos wild wachsender Pluralismus würde die Frage und Suche nach der

Einheit sinnlos machen. Die Christen könnten sich dann nicht mehr zum Gottesdienst versammeln und gemeinsam das Glaubensbekenntnis sprechen. Hätte die christliche Wahrheit keine Eindeutigkeit mehr, wäre es auch um die Glaubwürdigkeit des Glaubens in der Welt geschehen. So dürfen wir dankbar sein für die *Wohltat*, die Gott uns dadurch erweist, daß er seine Kirche durch den Heiligen Geist inmitten von verwirrenden und zerstörenden Unklarheiten immer tiefer in die Wahrheit einführt und daß er dies durch Menschen und auf menschliche Weise tut.

37-40 *Was also ist ein Dogma?* Kein Zusatz zum ursprünglichen Evangelium oder gar eine neue Offenbarung, sondern eine amtliche, für die ganze Kirche verbindliche Auslegung der einen ein für allemal ergangenen Offenbarung, meist in Abgrenzung gegen irrige, verkürzende und verfälschende Interpretationen. Zum Dogma gehört also ein Doppeltes: Es muß sich auf die ursprüngliche und gemeinsame Offenbarungswahrheit beziehen, und es muß amtlich, für alle verbindlich, endgültig vorgelegt werden. Wenn die Kirche dies tut, vertraut sie auf die bleibende Gegenwart Jesu Christi und den Beistand des ihr verheißenen Heiligen Geistes, der sie in alle Wahrheit einführt (vgl. Joh 16,13).

45 Um der Einheit und Eindeutigkeit des Glaubens willen mußte schon die *Urkirche* Abgrenzungen vollziehen. Die wichtigste und schmerzlichste Grenzziehung war gegenüber der jüdischen Synagoge notwendig. Das Apostelkonzil in Jerusalem verkündete gegen Christen, die ins Judentum zurückgefallen waren, die Freiheit vom jüdischen Gesetz (vgl. Apg 15). Bereits in diesem Zusammenhang fällt das Wort „Dogmen“ (vgl. Apg 16,4). Im gleichen Zusammenhang formuliert Paulus das wohl erste „anathema“ der Kirchengeschichte (Gal 1,8-9; vgl. 1 Kor 16,22). Auch an vielen anderen Stellen des Neuen Testaments finden wir bereits feste und verbindliche Bekenntnisformeln (vgl. Röm 10,9; 1 Kor 12,3; 15,3-5 u. a.). Sie wurden durch die *ökumenischen Konzilien der alten Kirche* vor allem im „Großen Glaubensbekenntnis“ weiter entfaltet. Die Abgrenzungen galten jetzt nicht mehr Christen, die ins Judentum zurückfielen, sondern solchen, die heidnische Vorstellungen nicht ganz abgestreift hatten und den christlichen Glauben dadurch verfälschten. Solche Auseinandersetzungen waren auch später immer wieder nötig: im *Mittelalter* mit Bewegungen wie den Waldensern und Albigensern (besonders das IV. Laterankonzil 1215), im 16. Jahrhundert mit den *Reformatoren* (Konzil von Trient 261; 1545-1563), in der Neuzeit mit modernen, der Aufklärung entstammenden Irrtümern (zusammenfassend das *I. Vatikanische Konzil* 1869/70). Anders die beiden *marianischen Dogmen* von 1854 („Maria ohne Erbsünde empfangen“) und von 1950 („Maria mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen“). Sie entsprangen weniger der Abgrenzung gegenüber Irrtümern als der vertieften Einsicht in die Stellung Marias in der Heilsgeschichte.

Diese dogmatische Lehrentwicklung führte vor allem zur *Präzisierung der kirchlichen Sprechweise* und zur *Vertiefung der Glaubenseinsicht*. Bisweilen kam es im Gefolge von Dogmatisierungen freilich auch zu *Verengungen*, weil die Polemik oft dazu führte, nur das Gegenteil des bekämpften Irrtums festzuhalten, und weil sie verhinderte, das berechnete Anliegen zu sehen, das hinter manchen einseitigen Formulierungen stand. Das war mit ein Grund dafür, daß das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) zwar kein einziges Dogma der Vergangenheit zurücknahm, aber auch kein neues aufstellte, sondern sich für eine positive Darlegung der Wahrheit entschied. Diese positive, „*pastorale*“ *Sprechweise* darf freilich nicht mißverstanden werden. Denn ihren richtig verstandenen pastoralen Dienst tut die Kirche den Menschen gerade dadurch, daß sie die Wahrheit verkündet.

262

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Endgültigkeit, mit der Dogmen vorgelegt werden, nicht ausschließt, daß Dogmen in der Sprache ihrer Zeit sprechen, so daß ihr Sinn von der Aussagekraft der zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen angewandten Sprache abhängt. Man muß also unterscheiden zwischen den Glaubenswahrheiten selbst und ihrer Aussageweise (vgl. GS 62). Zu dieser *Geschichtlichkeit der Dogmen* gehört auch, daß sie die Wahrheit bisweilen zwar nicht falsch, aber in der begrenzten Perspektive der Fragestellung ihrer Zeit und ihrer Aussagemöglichkeiten ausdrücken. Kein einzelner Satz, auch kein Dogma kann die Fülle des Evangeliums ausschöpfen. Jeder sagt die eine unendliche Wahrheit, das Geheimnis Gottes und seines Heils in Jesus Christus, in endlicher und damit unvollkommener, verbesserungs-, erweiterungs- und vertiefungsfähiger Weise aus. Das heißt nicht: in veränderlich approximativer, unbestimmt annäherungshafter Weise. Ein solcher dogmatischer Relativismus widerspräche dem zentralen Geheimnis des Glaubens, wonach Gott in Jesus Christus in endgültiger Weise in eine bestimmte menschliche Gestalt eingegangen ist und ihr endgültige Bedeutung gegeben hat. Auch wenn die Dogmen keine Verlängerung der Menschwerdung sind, so besteht doch eine gewisse Ähnlichkeit (Analogie). Die Dogmen sollen ja die Menschwerdung in abbildhafter (analoger) Weise vergegenwärtigen. Deshalb ist auch die dogmatische Wahrheit in einer bestimmten Gestalt endgültig verbindlich (vgl. *Mysterium Ecclesiae* 5).

46; 260;
274

Versteht man die Dogmen in dieser Weise, dann sind sie in ihrer konkreten Verbindlichkeit zugleich *offene Formeln*, offen in ein grenzenloses Geheimnis hinein. Nicht weil sie falsch sind, sondern gerade weil sie wahr sind, weisen sie über sich hinaus. Sie müssen darum immer wieder lebendig interpretiert werden. Dogmatische Tradition ist nur durch Interpretation möglich. Dogmen müssen interpretiert werden im Blick auf die Heilige Schrift und die gesamte, meist viel umfassendere Tradition, wie im Blick auf die damalige und die heutige Situation (die „*Zeichen der Zeit*“). Dabei muß man jedes einzelne Dogma im Zusammenhang aller übrigen Glaubenswahrheiten verstehen und auf die *Hierarchie der Wahrheiten*, d. h. auf das Strukturganze der Glaubensaussagen achten (vgl. UR 11). Man muß die Dogmen wägen und nicht zählen! Vor allem müssen die einzelnen Dogmen als Entfaltung oder Absicherung des einen und im Grunde einzigen – weil alles umfassenden – Inhalts des Glaubens verstanden werden: Gottes Heil in Jesus Christus. Dies ist das eine Dogma in den vielen Dogmen, das eine Wort in den vielen Worten der dogmatischen Überlieferung.

Muß also ein katholischer Christ alle Dogmen kennen, und muß er, wenn er sie kennt, auch alle glauben? Darauf ist schlicht zu antworten: Wer so glaubt wie Abraham, wer in der Nachfolge Jesu seinen Weg geht, und wer dies in und mit der ganzen Gemeinschaft der Glaubenden tut, der glaubt nicht nur einen Teil, sondern einschlußweise den ganzen Glauben, der *nicht eine äußere Summe einzelner Sätze, sondern ein Ganzes* darstellt, das die einzelnen Sätze nur auslegen und absichern. Wieweit der einzelne Christ diese Entfaltungen kennen muß, hängt von seiner Aufgabe in der Kirche und auch vom Grad seiner übrigen Bildung ab. In der gegenwärtigen Glaubenssituation kommt es sicherlich mehr darauf an, daß wir uns auf den einen Glauben in den vielen Glaubenssätzen konzentrieren, statt diesen immer mehr in Einzelsätze hinein auszulegen. In diesem Sinn muß unser Glaube gerade heute wieder einfacher werden! Das heißt nicht, ihn zusammenzustreichen und zu simplifizieren. Denn das Gesagte bedeutet auch, daß man kein einzelnes Dogma aus dem Ganzen herausbrechen und leugnen kann, ohne die Struktur des Ganzen zu zerstören.

So kommen wir zurück auf die frühere Aussage: Der *Glaube* ist ein alles umfassender Lebensentwurf und *eine ganzheitliche Daseinshaltung*. Dieses Ganze ist nicht ein Satz oder eine Summe von Sätzen, sondern ein Trauen und Bauen auf Gott, so wie er sich uns in Jesus Christus erschlossen hat. Deshalb glaubt man nicht an Dogmen, so wie man an Gott, Jesus Christus, den Heiligen Geist glaubt. Man glaubt die *Dogmen als eine konkrete Vermittlungsgestalt* dieses einen Inhalts des Glaubens. Nicht die Dogmen begründen die Wahrheit des Glaubens, die Wahrheit des Glaubens begründet die Dogmen. Sie sind nicht wahr, weil sie verkündet wurden, sie wurden vielmehr verkündet, weil sie der Wahrheit entsprechen. Wir brauchen sie, um die eine Wahrheit des Glaubens gemeinsam und eindeutig bekennen zu können. So weisen sie über sich hinaus auf die Wahrheit, daß Gott der allmächtige Vater und der Vater Jesu Christi ist. Auf diese Wahrheit kommt alles an. Ihr müssen wir uns nunmehr zuwenden.

II. Gott, der Vater, der Allmächtige – Der Vater Jesu Christi

1. Der lebendige Gott der Geschichte

1.1 Wer ist das eigentlich – Gott?

„Ich glaube an Gott.“ Diese erste Aussage des Glaubensbekenntnisses ist zugleich die wichtigste. Im Grunde geht es im ganzen Credo nur um Gott und um nichts anderes als um Gott, um alles andere nur, insofern es zu Gott in Beziehung steht. Doch wer ist das eigentlich – Gott?

Von Gott und zu Gott haben die Menschen im Laufe ihrer Geschichte sehr unterschiedlich gesprochen. Nach M. Buber ist „Gott“ „das beladenste aller Menschenworte. Keines ist so beladelt, so zerfetzt worden... Die Geschlechter der Menschen haben die Last ihres geängsteten Lebens auf dieses Wort gewälzt und es zu Boden gedrückt; es liegt im Staub und trägt ihrer aller Last. Die Geschlechter der Menschen mit ihren Religionsparteierungen haben das Wort zerrissen; sie haben dafür getötet und sind dafür gestorben; es trägt ihrer aller Fingerspur und ihrer aller Blut... Sie zeichnen Fratzen und schreiben ‚Gott‘ darunter; sie morden einander und sagen ‚in Gottes Namen‘.“ Der Name Gottes ist freilich auch „tief eingegraben in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit. In ihr begegnet uns dieser Name, aufleuchtend und verdunkelt, verehrt und verneint, mißbraucht, geschändet und doch unvergessen“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,1).

19–20;
22; 25;
37–38;
74

Welchen Gott meinen wir also, wenn wir bekennen: „Ich glaube an Gott“; und welcher Gott ist gemeint, wenn man schreit: „Gott ist tot!“?

Wenn wir *als Christen* Gott bekennen, dann reden wir nicht von dem Gott, von dem die Mythen der Urzeit in Form von Göttergeschichten erzählen. Wir reden auch nicht nur von dem Gott, der in mystischer Innerlichkeit erfahren wird, oder nur vom Gott der Philosophen. Wir meinen den lebendigen Gott der Geschichte, den „Gott Abrahams, Isaaks und Ja-

kobs“ (vgl. Ex 3,6; Mt 22,32), den Gott Israels (vgl. Ps 72,18; Jes 45,3; Mt 15,31) und nicht zuletzt den Gott, der „der Vater unseres Herrn Jesus Christus“ ist (2 Kor 1,3 u. a.). Er ist zugleich der Gott, „der Himmel und Erde gemacht hat“ (Ps 121,2). Deshalb kann er das Wahre anderer Weisen, von Gott zu sprechen, aufnehmen und zur Erfüllung bringen.

39 Die Frage: Wer ist Gott? wird also zunächst zur Frage: Wo zeigt sich Gott, daß wir erkennen können, wer er ist? *Die Bibel spricht von Gott, indem sie die Geschichte Gottes mit den Menschen erzählt, und von den großen Taten Gottes, der die Geschichte seines Volkes lenkt, berichtet. Durch diese Geschichte wissen wir, wer Gott ist.*

1.2 Der Gott des Alten Bundes

Die besondere Geschichte Gottes mit den Menschen beginnt mit einer *Vorgeschichte bei den Ervätern Abraham, Isaak und Jakob*. Die Josefsgeschichte leitet bereits zur Bundesgeschichte mit Israel über. Wer ist der „Gott der Väter“? Kein ortsansässiger Kultgott, sondern ein Nomadengott, ein Gott unverdienter Erwählung, ein Gott des Weges und der Führung in einem „Land der Fremdlingschaft“. Er verheißt den Besitz des Landes und zahlreiche Nachkommenschaft, aber es fehlt noch jede gesetzliche und kultische Normierung. Immer wieder droht sich die Verheißungsgeschichte in einem Dickicht recht unerbaulicher Menschlichkeiten zu verlieren; aber Gott führt durch alle menschliche Konfusion hindurch weiter. So ist die Ervätergeschichte erst die Vorgeschichte des Bundes mit Israel. Immerhin deuten sich schon wesentliche Motive der Geschichte Gottes mit den Menschen an: Gott, der mitgeht auf dem Weg, Glaube als ein Sich-auf-den-Weg-Machen mit Gott und als ein Sich-Festmachen in Gott (aman) (vgl. Gen 15,6). Dies geschieht in der Spannung zwischen freundschaftlich vertrauter Nähe Gottes und abgründiger Verborgenheit.

Die Ervätergeschichte hat auch insofern bleibende Bedeutung, als auch die *Muslimen* den Gott Abrahams verehren und ihn als den alleinigen, lebendigen Gott anbeten. Wie Abraham sich im Glauben Gott unterwarf, mühen sie sich um Ergebung in den verborgenen Willen Gottes. So sind die drei geschichtlichen und monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam durch ihren gemeinsamen Ursprung bei Abra-

ham miteinander verbunden. Deshalb gilt es, die Zwistigkeiten und Feindschaften der Vergangenheit zwischen Christen und Muslimen zu überwinden und sich neu um ein gegenseitiges Verstehen zu bemühen (vgl. NA 3).

Mit *Mose* und dem *Bund Gottes mit dem Volk Israel* setzt die Geschichte Gottes mit den Menschen voll ein. Israel lebte damals in schwerster Bedrängnis in Ägypten. Da offenbart sich Gott dem Mose, der vor dem Pharao auf der Flucht ist:

„Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs...“ (Ex 3,6)

„Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen...“ (Ex 3,7-8)

Beim Durchzug durch das Schilfmeer und beim Zug durch die Wüste, am Sinai, beim Einzug in das verheißene Land und bei der Errichtung des davidischen Königtums erfährt Israel immer wieder neu: Gott ist mit ihm. Sein Name ist: „Ich-bin-da“ (Ex 3,14). Er trägt sein Volk „wie... auf Adlerflügeln“ (Ex 19,4), um mit ihm einen Bund zu schließen und es unter allen Völkern zu seinem besonderen Eigentumsvolk zu machen, das ihm gehört „als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk“ (Ex 19,6). Dieser Bund ist kein Vertrag gleicher Partner zu gleichen Rechten und Pflichten; er wird vielmehr gnädig und frei von Gott gewährt. Er nimmt Israel durch die „Bundessatzung“, die Zehn Gebote mit ihren ethischen und sozial-ethischen Weisungen, in Pflicht (vgl. Ex 20,1-17; Dtn 5,1-22); aber er verheißt dem Volk auch Leben, Land, Zukunft. Die kürzeste Zusammenfassung dieses Bundesverhältnisses lautet: „Ich, euer Gott – ihr, mein Volk“ (vgl. Jer 7,23). Der Gott Israels ist also kein Gott, der in seliger Ruhe unberührt über den Geschicken der Menschen und dem Lauf der Geschichte thront. Er ist ein lebendiger Gott, der das Elend der Menschen sieht und ihr Schreien hört. Er ist ein Gott, der sich für das Leben einsetzt, ein Gott, der befreit und herausführt, ein Gott, der in die Geschichte eingreift und eine neue Geschichte eröffnet. Er ist ein Gott der Hoffnung.

Die Bundesgeschichte verläuft äußerst dramatisch. Immer wieder gerät Israel in Not und Bedrängnis, weil es von dem einen lebendigen Gott und von der Grundweisung des Gottesrechts abfällt und sich den Götzen der umgebenden Heidenvölker zuwendet. Immer wieder erweckt Gott Männer und Frauen, um seinem Volk in Stunden der Not zu helfen. Gott ruft vor allem die *Propheten*. Die Bibel kennt neben den älteren Propheten, die keine Schriften hinterlassen haben (Elija, Elischa, Samuel u. a.), die „Schriftpropheten“: die vier „Großen Propheten“: Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Daniel, und die zwölf „Kleinen Propheten“: Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk, Zefanja, Haggai, Sacharja, Maleachi. Die Propheten sind keine Wahrsager. Gott bestellt sie vielmehr zu seinen Boten, Sprechern und Rufern. Immer wieder heißt es: „Geh und sag diesem Volk“ (Jes 6,9), „so spricht der Herr“ (Am 1,3.6 u. a.). Die Propheten sollen im Auftrag Gottes das Volk zurückerufen zum Gehorsam und zur Gerechtigkeit, sie sollen ihm in der schweren Zeit des Exils Mut und Trost zusprechen. Deshalb sprechen sie von Gott, der Israel aus Ägypten befreit hat, von Gott, der Israels Vater, Hirt, König und Geliebter ist, von Gott als dem Beschützer und Befreier der Armen und Unterdrückten. Zugleich warnen die Propheten vor falscher Sicherheit. Wegen der Ungerechtigkeit und wegen des Ungehorsams des Volks schlägt die Erwählung um in das Gericht (vgl. Am 3,2). So verkündet der Prophet Amos den „Tag Jahwes“ als Tag des Gerichts, der Finsternis und nicht des Lichts“ (vgl. Am 5,18).

In den beiden Katastrophen von 722 (Fall des Nordreiches) und von 587 (Fall des Südreiches mit Zerstörung Jerusalems und babylonischem Exil) wird das Gericht Wirklichkeit. Israel verliert seine Selbständigkeit als Volk. Es lebt in der Fremde, in einem besetzten Land oder in der Zerstreuung (Diaspora). Doch dieser Zusammenbruch ist nicht das Ende, weil Gott nicht am Ende ist. Er ist seinem Bund treu trotz menschlicher Untreue.

„Kann denn eine Frau ihr Kindlein vergessen, eine Mutter ihren leiblichen Sohn? Und selbst wenn sie ihn vergessen würde: ich vergesse dich nicht.“ (Jes 49,15)

Gott ist ein Gott, der Neues schafft und Zukunft schenkt. Die großen Taten der Vergangenheit – Auszug, Bundesschluß,

Landnahme, Tempelbau – werden sich in Zukunft in gesteigerter Form wiederholen. Am Ende der Tage wird Gott Israel wieder aufrichten und einen *neuen Bund* schließen, der nicht wie die Zehn Gebote auf steinerne Tafeln, sondern ins Herz geschrieben sein wird (vgl. Jer 31,31–33). Dann werden alle Völker, angezogen vom Glanz des neuen Jerusalem, herbeiströmen und den Gott Israels anerkennen. Es wird ewiger Friede sein, eine Welt unter dem einen Gott (vgl. Jes 2,2–4).

Die Bundesgeschichte mit Israel, das Bekenntnis zum einen und einzigen Gott, der sich in dieser Geschichte offenbart, die Hoffnung auf den kommenden Gott und sein kommendes Reich sind *Juden und Christen* gemeinsam. Von dieser Wurzel des Alten Bundes kann und darf die christliche Gottesverkündigung nie abgeschnitten werden. Sie bezeugt nicht irgendeine allgemeine Gottesidee, sondern den konkreten Gott, der sich durch Abraham, Mose, die Propheten geschichtlich zu erkennen gegeben hat. Aus dieser Geschichte und ihrer Bezeugung im Alten Testament hat auch Jesus selbst gelebt. Insofern können heutige Juden Jesus als ihren Bruder erkennen. Der Glaube Jesu verbindet Juden und Christen; der Glaube an Jesus trennt sie. Im Unterschied zum Judentum glauben die Christen nämlich, daß Jesus, unser Bruder, zugleich der Sohn Gottes ist, in dessen Kreuz und Auferstehung Gott die Israel gegebenen Verheißungen erfüllt hat. Das Kreuz, an das die damaligen Führer des jüdischen Volkes Jesus ausgeliefert haben, ist für die Christen das Zeichen des Heils. Als solches ist es als Zeichen der universalen Liebe Gottes zu verkünden (vgl. NA 4). Darum ist es nach den Worten des Apostels Paulus verkehrt, die Juden als enterbt und verflucht zu bezeichnen (vgl. Röm 11,1–2). Gott liebt sein Volk noch immer um der Väter willen. „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Deshalb ist aller Judenhaß und erst recht alle Judenverfolgung, die es in der Geschichte des Christentums so oft und in so schrecklichem Ausmaß gegeben hat, zu verurteilen und das in unseren Tagen neu aufgenommene Gespräch mit dem Judentum weiterzuführen und zu vertiefen.

1.3 Der Gott Jesu Christi

Die Verkündigung Jesu von Gott ist *von der Sprache und von den Vorstellungen des Alten Testaments und des Judentums geprägt*. Für die meisten seiner Aussagen lassen sich Parallelen in den alttestamentlichen Schriften und in der jüdischen Überlieferung finden. Wie im Alten Testament ist auch für Jesus *Gott der Schöpfer*, der alles schafft, alles trägt, lenkt und erhält. Für Jesus ist Gottes Vatersorge in der gesamten Schöpfung erkennbar, im Gras und in den Blumen des Feldes (vgl. Mt 6,28–30) wie in den Vögeln des Himmels (vgl. Mt 6,26; 10,29–31). „Er läßt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er läßt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45). Kein Haar fällt von unserem Haupt, ohne daß er es weiß

146–153

102–106

153-155

und will (vgl. Mt 10,30). Vor allem die Gleichnisse zeigen, wie wir in allen Vorgängen im Leben der Menschen Spuren Gottes und seines Wirkens entdecken können. Deshalb mahnt Jesus: Sorget nicht ängstlich! (vgl. Mt 6,25.31), fürchtet euch nicht! (vgl. Mt 10,31). Wie für das Alte Testament ist auch für Jesus *Gott der Herr der Geschichte*, der hilft und heilt, befreit und erlöst, der hier und heute Neues wirkt und der dies alles nicht nur in der Innerlichkeit des Herzens, sondern auch am Leib des Menschen tut. Nichts zeigt dies deutlicher als die Wunder-taten Jesu. Jesus versteht sie nicht als spektakuläre Krafttaten, sondern als Machttaten Gottes durch ihn (vgl. Mt 12,28; Lk 17,21), und er lehrt seine Hörer, an den Gott, dem alles möglich ist, zu glauben und ihn im Glauben zu bitten. Für den Glauben gibt es nichts Unerreichbares; „alles kann, wer glaubt“ (Mk 9,23). Der Glaube setzt gleichsam Gottes gültige Allmacht in Bewegung und vermag dadurch sogar Berge zu versetzen (vgl. Mk 11,23; 1 Kor 13,2).

146-153

Trotz dieser Nähe zum Alten Testament und zum Judentum ist das Ganze der Gottesverkündigung Jesu doch auf einen neuen Ton gestimmt und insofern *unverwechselbar und einmalig*. Der zentrale Inhalt der Verkündigung Jesu ist, daß das vom Alten Testament erhoffte Reich Gottes jetzt nahe herangekommen (vgl. Mk 1,14-15) und in seinen Worten, Taten und in seiner ganzen Person im Anbruch ist. Aber er sieht den Anbruch der Herrschaft Gottes nicht wie Johannes der Täufer im Zeichen des Zornes, sondern der Gnade, des Erbarmens und des Vergebens Gottes. Seine Botschaft von Gott ist *Freudenbotschaft*, wie sie vor allem in den Seligpreisungen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt (vgl. Mt 5,3-12). Diese Freude gilt bei Jesus nicht zuletzt den Sündern, die umkehren und seinem Ruf folgen. Sie dürfen gewiß sein, daß Gott für sie wie ein Vater ist, der auf den verlorenen Sohn wartet, ihm vergibt, ihn in alle Sohnesrechte neu einsetzt und sogar ein großes Freudenfest mit ihm veranstaltet (vgl. Lk 15,11-32). Diese Botschaft von *Gott als grenzenloser Liebe* ist die innerste Mitte von Jesu Sprechenden von Gott.

76; 148

Zusammenfassender Ausdruck von Jesu Freudenbotschaft von Gott ist die Tatsache, daß Jesus *Gott in ganz einmaliger Weise als Vater* anredet und uns lehrt zu sagen: „Unser Vater“ (Mt 6,9; vgl. Lk 11,2). Jesus wagt im Gespräch mit Gott sogar die traut-familiäre Anrede „abba“ (vgl. Mk 14,36). Wie sehr die

Urgemeinde davon überzeugt war, daß hier Jesu ureigenster Sprachgebrauch vorliegt, geht aus der Tatsache hervor, daß ihr dieses Wort „abba“ so heilig war, daß sie es auch in griechischen Texten im ursprünglichen aramäischen Wortlaut überliefert hat (Gal 4,6; Röm 8,15). So war man in der Kirche von Anfang an überzeugt, daß *das eigentlich und spezifisch Christliche in einer intimen persönlichen Gemeinschaft mit Gott* besteht und im Wissen, Kind, Sohn, Tochter Gottes zu sein. Zugleich darf der Christ wissen: Wer Gott „Vater“ nennt, hat Brüder und Schwestern; er steht nie einsam und allein vor seinem Vater. Von dem einen gemeinsamen Vater her bildet sich die neue Familie, das neue Volk Gottes als Anfang der einen neuen Menschheit.

Trotz aller familiären Vertraulichkeit, die für die Vateranrede Jesu charakteristisch ist, darf sie doch nicht verniedlichend mißverstanden werden. Jesus spricht nicht einfach vom „lieben Gott“. Im Gegenteil, die Vateranrede Jesu bringt *Gottes Gottsein* in ganz unerhört neuer Weise zum Ausdruck. Für die patriarchalisch geordnete Großfamilie Palästinas ist der Vater immer auch der Herr. Zu Jesu Botschaft von Gott gehört auch das Drohen mit dem Gericht über alles Böse, das sich Gott widersetzt und den Menschen entwürdigt. Zum „Selig ihr!“ gehört auch das „Weh euch!“ (vgl. Lk 6,20-26; 11,42-52). In Heil und Gericht erweist sich gleichermaßen Gottes Allmacht. Nur wenn Gott allmächtig ist, kann seine Liebe in jeder Situation wirkmächtig helfen und gegen alle Mächte und Gewalten des Bösen die Herrschaft der Liebe heraufführen. Nur wenn Gott die Allmacht der Liebe ist, bedeutet seine Liebe keine naive Verklärung der Welt, sondern deren Infragestellung und schöpferische Verwandlung. Nur eine allmächtige Liebe kann der Grund unserer Hoffnung sein.

Gottes Allmacht in der Liebe, wie Jesus sie verkündet und geliebt hat, hat sich vor allem in *Tod und Auferweckung Jesu* erwiesen. Im Sterben Jesu hat sich Gott in letzter Radikalität dem Verstoßenen und Ohnmächtigen zugewandt und „ihn von den Wehen des Todes befreit und auferweckt“ (Apg 2,24). Durch Jesu Tod und Auferweckung wissen wir endgültig, wer Gott ist: der Gott, der die Toten lebendig macht (vgl. Röm 4,17; 2 Kor 1,9). *Jesu Tod und Auferweckung sind die abschließende und zusammenfassende Offenbarung Gottes, seiner schöpferischen Treue und seiner Allmacht in der Liebe*. In Jesu

187-192;
204-209

Leben, Sterben und Auferstehung ist uns die Güte und Menschenliebe Gottes erschienen (vgl. Tit 3,4). Gott hat sich als die Liebe erwiesen (vgl. 1 Joh 4,8.16). So dürfen wir gewiß sein: „Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8,38–39).

Die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus ist der Grund unserer Hoffnung auf das kommende Reich Gottes, in dem Gott einmal alles und in allem sein wird (vgl. 1 Kor 15,28). Das letzte Buch der Schrift bezeugt die Botschaft des Alten und des Neuen Testaments zusammenfassend:

„Ich bin das Alpha und das Omega, spricht Gott, der Herr, der ist und der war und der kommt, der Herrscher über die ganze Schöpfung.“ (Offb 1,8)

„Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher ist, ist vergangen. Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu.“ (Offb 21,3–5)

2. Gott, der Vater, der Allmächtige

2.1 Einmaligkeit und Einzigartigkeit Gottes

Gott, der Vater, der Allmächtige – dieser Satz des Credo hat sich als zusammenfassender Ausdruck der Gottesbotschaft Jesu und als Grund unserer Hoffnung erwiesen. Fragen wir deshalb: Was bedeutet dieses Bekenntnis?

In vielen Religionen wird der höchste Gott als Vater bezeichnet. Die Griechen nannten Zeus den „Vater der Götter und Menschen“. Später sprachen Philosophen von Gott als Vater aller Menschen; sie wollten damit zum Ausdruck bringen, daß in allen Menschen von Natur aus etwas Göttliches ist, so daß alle Menschen aufgrund ihrer gemeinsamen Menschennatur

gleichsam eine Familie, ein einziges Geschlecht bilden. Solche Parallelen tun der Einmaligkeit und Einzigartigkeit des biblischen Gottesverständnisses keinen Abbruch. Denn nach der Bibel ist Gott unser gemeinsamer Vater nicht aufgrund unserer gemeinsamen Natur, sondern aufgrund der Erwählung (vgl. Hos 11,1; Jer 31,20). Jesus Christus lehrt und ermächtigt uns, Gott in dieser intimen Weise als Vater anzureden (vgl. Mt 6,9; Lk 11,2). Deshalb leiten wir bei der Feier der Eucharistie das Beten des „Vater unser“ mit dem Vorspruch ein: „Dem Wort unseres Herrn und Erlösers gehorsam und getreu seiner göttlichen Weisung wagen wir zu sprechen: Vater unser...“. Um die Einmaligkeit des biblischen Vater-Gottes auszudrücken, sagt das Glaubensbekenntnis: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen“. Mit diesem *Ein-Gott-Glauben* (Monotheismus) ist die alttestamentliche Auseinandersetzung mit den vielen Göttern der Heiden (Polytheismus) gültig zusammengefaßt. Schon in der Bundes-Charta, in den Zehn Geboten, heißt es lapidar:

„Du sollst neben mir keine anderen Götter haben.“
(Ex 20,3)

Deshalb sprach jeder Jude zur Zeit Jesu als Zusammenfassung der ganzen Bundesgeschichte jeden Tag:

„Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.“
(Dtn 6,4–5)

Jesus hat diesen Ein-Gott-Glauben des Alten Testaments vor allem durch das Gebot der Gottesliebe „mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft“ (Mk 12,30) bestätigt; das Neue Testament hat ihn gegenüber der heidnischen Vielgötterei neu zur Geltung gebracht (vgl. 1 Kor 8,4; Eph 4,6 u. a.).

Die biblischen Texte machen deutlich, daß mit dem Ein-Gott-Glauben nicht gemeint ist: Wir glauben nur an einen Gott und nicht an zwei oder drei Götter. Gemeint ist vielmehr: Wir bekennen, daß unser Gott sich als so einmalig und einzigartig erwiesen hat, daß es ihn *wesensmäßig nur einmal* geben kann. Denn ein Gott, der durch andere Götter begrenzt oder gar be-

hindert wäre, der wäre nicht mehr der allmächtige Vater. „Was als höchste Größe gelten soll, das muß einzig dastehen und seinesgleichen nicht haben . . . Wenn Gott nicht einer ist, so gibt es gar keinen“ (Tertullian).

Der Ein-Gott-Glaube ist beileibe nicht eine bloß abstrakte Theorie, sondern *ein Bekenntnis von eminent praktischer Bedeutung*. Denn er sagt uns: Die Wirklichkeit der Welt ist, weil sie in dem einen Gott gründet, im letzten kein chaotisches Durcheinander; sie hat von Gott her Ordnung, Sinn und Zusammenhalt. Deshalb gibt es auch nur einen einzigen absolut verlässlichen Grund und einen einzigen absolut gewissen Sinn, auf den allein wir setzen können und müssen. Diese Entscheidung begründet die christliche Freiheit gegenüber der Welt und den Menschen. „Gott dienen heißt herrschen“ (Liturgie). Ja, man kann sogar sagen: Je mehr wir allein in Gott unseren einzigen Herrn haben, desto weniger sind wir von Menschen und Dingen abhängige Sklaven, desto mehr sind wir freie Söhne und Töchter im gemeinsamen Haus des einen Vaters. Die Abgrenzung von der Vielgötterei ist auch heute, da es keine Götter im religionsgeschichtlichen Sinn mehr gibt, keineswegs überholt. Denn Götter und Götzen sind alles, was wir an Stelle Gottes zu Letztwerten machen. Götzen können sein: Geld, Ansehen, Arbeit, Macht, Fortschritt, Lust, aber auch: Volk, Rasse, Klasse, Staat, schließlich: Weltanschauungen, Ideologien, Prinzipien u. a. Jeder an sich gute, aber endliche Wert kann zum Götzen werden, der uns fesselt, wenn wir ihn verabsolutieren und wenn wir ihn neben oder gar über Gott und seinen Willen stellen. Der Ein-Gott-Glaube hält uns dazu an, uns allein Gott als letztem Grund und letztem Ziel zuzuwenden, in ihm allein unser Ein-und-Alles zu haben, alles andere aber insoweit zu gebrauchen, als es uns zu diesem Ziel hilft, und es insoweit zu lassen, als es uns daran hindert (Ignatius von Loyola). *In dem Bekenntnis zu dem einen und einzigartigen Gott geht es also um die Grundentscheidung unseres Lebens.*

2.2 Wesen und Eigenschaften Gottes

Wenn die Heilige Schrift sagen soll, wer Gott ist, dann spricht sie nicht in abstrakten und komplizierten Begriffen. Die Bibel spricht von Gott in vielerlei *Bildern*, manchmal sogar in sehr menschlichen (anthropomorphen) Ausdrücken. So lesen wir etwa in den Psalmen:

„Ich will dich rühmen, Herr, meine Stärke,
Herr, du mein Fels, meine Burg, mein Retter,
mein Gott, meine Feste, in der ich mich berge,
mein Schild und sicheres Heil, meine Zuflucht.“
(Ps 18,2-3)

Natürlich weiß auch die Heilige Schrift, daß man sich von Gott kein Bild machen kann und darf (vgl. Ex 20,4; Dtn 5,8), denn er ist *einmalig und unvergleichlich*.

„Mit wem wollt ihr Gott vergleichen
und welches Bild an seine Stelle setzen?“
(Jes 40,18)

Um auszudrücken, daß Gott über alles Weltliche und Menschliche erhaben ist, nennt ihn die Bibel an vielen Stellen den Herrn (hebr. adonai). Er ist der *Herr-Gott*, der Herr aller Herren, der Herrscher über alle Welt.

„Herr, unser Herrscher,
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde;
über den Himmel breitest du deine Hoheit aus.“
(Ps 8,2)

Das *Wesen Gottes* ist Heiligkeit und Herrlichkeit, die sich in seiner in Jesus Christus offenbaren Liebe erweisen.

„Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch,
der Heilige in deiner Mitte.“ (Hos 11,9)

„Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heere.
Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt.“
(Jes 6,3)

Die *Heiligkeit* bedeutet Gottes Erhabenheit und Unterschiedenheit gegenüber der Welt und der Sünde. Die *Unterschiedenheit* von der Sünde bedeutet zugleich Gottes *Entschiedenheit* für das Gute, für Wahrheit und Gerechtigkeit. Gottes *Herrlichkeit* meint sein souveränes Herrsein, seine Macht und Würde, seinen Glanz und seine Schönheit. Sie besagt, daß Gott unabhängig ist von allen anderen Wesen, daß er bedürftlos aus sich und in sich existiert, weil er ohne jeden Mangel und ohne alle Veränderung die *Fülle des Lebens und des Seins*,

die absolute Vollkommenheit ist. An dieser Fülle hat alles andere teil. Alle Wirklichkeit ist darum ein Abglanz seiner Herrlichkeit. Als der Heilige und Herrliche ist Gott freilich auch der verborgene Gott (vgl. Jes 45,15). Kein Mensch kann sein Angesicht sehen und am Leben bleiben (vgl. Ex 33,20). Nur seine souverän freie gnädige Zuwendung kann uns sein tiefstes Wesen offenbaren, das *Geheimnis seiner Liebe*. „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16b; vgl. Hos 2,21; 11,8–9; 14,4; Jer 31,20).

Wir bringen die unvergleichliche Herrlichkeit Gottes oft zum Ausdruck, indem wir sagen: Gott ist *überweltlich*. Das ist nicht in einem räumlichen Sinn gemeint. Gott ist nicht irgendwo „da oben“ in einem Himmel, den man sich als Stockwerk über den Wolken vorzustellen hätte. Gemeint ist vielmehr: Gott übersteigt und überragt die Weltwirklichkeit. Er ist über alles erhaben. Noch mehr: Gott ist ganz anders als die Wirklichkeit der Welt: größer, gewaltiger, geheimnisvoller. Gott übersteigt alle geschöpflichen Unterschiede. Er hat nicht nur männliche, sondern auch weibliche, nicht nur väterliche, sondern auch mütterliche Züge, aber er ist weder männlich noch weiblich, und er begründet weder eine patriarchale noch eine matriachale, sondern allein eine menschliche Ordnung. Er überragt auch alle Zeit und Geschichte. Seine Ewigkeit ist nicht unendlich fortlaufende Zeit, sondern als Überzeitlichkeit absolute Gleichzeitigkeit. Letztlich übersteigt Gott alle Möglichkeiten unserer Vorstellung, unserer Sprache und unserer Erkenntnis. Man nennt dies die *Transzendenz Gottes*.

Auf der anderen Seite ist Gott nicht neben oder über der Welt; er ist auch *innerweltlich*. Er ist uns in allen Dingen nahe. Wir können ihm in den gewöhnlichen wie außergewöhnlichen Ereignissen des Lebens begegnen. Vor allem begegnet er uns durch andere Menschen. Er durchdringt, umfängt, durchwaltet alles. Er ist grenzenlos, unendlich und deshalb allgegenwärtig. „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Man nennt dies die *Immanenz Gottes*.

Man kann das Geheimnis Gottes also auf doppelte Weise verfehlen. Man kann entweder Gott und Welt in eins setzen, statt sie zu unterscheiden (Pantheismus). Oder man kann Gott in eine unendliche Ferne rücken, als ob Gott und Welt nichts miteinander zu tun hätten (Deismus). *Nur wenn man Nähe und Ferne Gottes zusammen schaut, wird man dem unergründlichen*

Geheimnis Gottes gerecht. Beides zusammen kommt zum Ausdruck in der Aussage: *Gott ist Geist*. Denn der Geist durchdringt alles und steht doch zugleich allem anderen gegenüber. So ist das Bekenntnis zu Gott im schärfsten Widerspruch zu jeder Weltanschauung, die meint, die Materie, das Sichtbare, Berechenbare und Machbare, die Bedürfnisse und Interessen der Menschen seien die ursprüngliche, letztgültige, ja einzige Realität (Materialismus). Auch in dieser Hinsicht hat das Bekenntnis zu Gott weitreichende praktische Konsequenzen.

Immer wieder versucht schon die Bibel, von Gott aufgrund seiner geschichtlichen Offenbarung einzelne *Eigenschaften* auszusagen.

„Jahwe ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue.“ (Ex 34,6)

Die verschiedenen Eigenschaften Gottes betrachten das eine Wesen Gottes in seinem Verhältnis zur Welt unter verschiedenen Gesichtspunkten. Da Gott Geist ist, weiß er um jeden und um alles, nichts kann ihm verborgen bleiben: *Gott ist allwissend*. Er wirkt auch alles in allem, nichts und niemand kann sich seiner Herrschaft entziehen: *Gott ist allmächtig*. Seine Allmacht will jedoch den Menschen nicht unterdrücken, sondern ihn in sein Recht einsetzen; gegen Unrecht und Lüge entbrennt sein Zorn: *Gott ist gerecht*. Was er will, vollbringt er auch; auf ihn ist unbedingter Verlaß: *Gott ist treu und wahr*. Er wendet sich vor allem den Kleinen, Armen, Unterdrückten zu, und er vergibt dem Sünder, der umkehrbereit ist: *Gott ist gütig und barmherzig*. Gottes Gerechtigkeit und Gottes Liebe sind kein Gegensatz. Denn die Liebe Gottes bedeutet, daß Gott jeden Menschen unbedingt annimmt; das schließt Gerechtigkeit ein, die jedem gibt, was ihm gebührt. Im biblischen Sinn meint die Gerechtigkeit Gottes sogar die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen, durch die der sündige Mensch erst gerecht wird. Gottes Gerechtigkeit ist also eine schöpferische und schenkende Gerechtigkeit, die sich aus reiner Liebe des Sünders erbarmt.

Die *Zusammenfassung* dieser spannungsvollen Aussagen findet sich *in dem Bekenntnis zu dem einen Gott, dem allmächtigen Vater*. Manche haben mit dieser für den christlichen Glauben wesentlichen Aussage Schwierigkeiten, weil sie meinen,

mit dem Bekenntnis zu Gott als allmächtigem Vater werde Gott einseitig männlich bestimmt und eine patriarchale Vorrherrschaft des Mannes begründet. Doch „Vater“ muß bei Gott, der jenseits geschlechtlicher Unterscheidung ist, als Symbolwort verstanden werden. Er bezeichnet Gott als letzten, allumfassenden und doch zugleich transzendenten Ursprung und schöpferischen Lebensquell, der dem Menschen schützend, treu fürsorgend, liebend und erbarmend zugewandt ist. Das Bekenntnis zu Gott dem allmächtigen Vater nennt Gott deshalb einerseits den Allmächtigen, der alles schafft, trägt und lenkt, der die Welt und die Geschichte in seiner Hand hält. Auf der anderen Seite ist dieser allmächtige Gott kein Despot und kein Tyrann, sondern ein gütiger Vater. Er kümmert sich, mehr noch als um das Gras des Feldes und um die Vögel in der Luft, um den Menschen (vgl. Mt 6,26-30). Die Menschen sind nicht seine Sklaven; er macht sie vielmehr zu seinen Söhnen und Töchtern (vgl. Gal 4,6), ja zu seinen Freunden (vgl. Joh 15,15). Wenn Gott in der kommenden Herrschaft Gottes einmal „alles und in allem“ sein wird (1 Kor 15,28), dann wird zugleich das Reich der Freiheit und die Herrlichkeit der Kinder Gottes angebrochen sein (vgl. Röm 8,21).

2.3 Name und Person Gottes

Sowenig wir einen Menschen kennen, wenn wir nur einzelne Eigenschaften kennen, sowenig können wir Gottes Wesen auf dem Weg über einzelne Eigenschaften glaubend erfassen. Menschen geben sich zu erkennen, indem sie ihren Namen nennen. Der Name ist nicht „Schall und Rauch“, er sagt etwas über das Wesen. Wer einen Namen trägt, ist kein Es, sondern ein Ich und ein Du, eine Person, die reden kann und die man anreden kann, eine Person, über die man nicht einfach verfügen kann, die vielmehr ihre unverletzliche Würde hat. Wenn wir jemand mit Namen nennen, geben wir zu erkennen, daß wir ihn kennen und ein Verhältnis zu ihm haben. Wer in der Öffentlichkeit einen Namen hat, der ist nicht irgend jemand, nicht anonym, sondern bekannt und bedeutend. Die Namenlosen dagegen, das sind die Unbedeutenden, die nicht erwähnenswert sind, die keine Stimme und keinen Einfluß haben.

Auch Gott offenbart sich, indem er seinen Namen kundgibt. Die grundlegende *Namensoffenbarung Gottes* geschieht vor Mose beim brennenden Dornbusch.

„Da sagte Mose zu Gott: Gut, ich werde also zu den Israeliten kommen und ihnen sagen: Der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt. Da werden sie mich fragen: Wie heißt er? Was soll ich ihnen darauf sagen? Da antwortete Gott dem Mose: Ich bin der ‚Ich-bin-da‘. Und er fuhr fort: So sollst du zu den Israeliten sagen: Der ‚Ich-bin-da‘ hat mich zu euch gesandt.“ (Ex 3,13-14)

Die Offenbarung des Namens Gottes JAHWE ist die Mitte der alttestamentlichen Gottesoffenbarung. Wenn Gott einen Namen hat, dann bedeutet dies: Gott ist keine Sache, kein Gegenstand, über den man verfügen kann. Man darf seinen Namen nicht für die eigenen Zwecke mißbrauchen (vgl. Ex 20,7). Daß Gott einen Namen hat, bedeutet vor allem, daß er nicht im Sinn der Aufklärung ein höheres Wesen oder das höchste Wesen ist. Er ist kein abstraktes Prinzip, kein sachhaftes Weltgesetz, kein blinder Urgrund der Welt, nicht *das Absolute* und *das Unendliche*, nicht *das Sein*, auch nicht die Tiefe des Seins. Gott hat einen Namen, das bedeutet: *Gott ist kein Es, sondern ein Ich, ein Du.* Sein Name ist für den Menschen eine Verheißung und eine Zusage.

Weil Gott einen Namen hat, kann er uns anrufen, und auch wir können ihn anrufen. Er ist kein stummer, sondern *ein sprechender und ansprechbarer Gott*. An unzähligen Stellen sagt Gott in der Bibel von sich selbst „Ich“:

„Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat.“ (Ex 20,2; vgl. Hos 12,10)

„Ich bin Gott, und sonst niemand, ich bin Gott, und niemand ist wie ich. Ich habe von Anfang an die Zukunft verkündet und lange vorher gesagt, was erst geschehen sollte. Ich sage: Mein Plan steht fest, und alles, was ich will, führe ich aus.“ (Jes 46,9-10)

Weil Gott von sich „Ich“ sagt und sich dabei uns zuwendet und eröffnet, dürfen wir Menschen zu ihm *du* sagen. Wir sollen nicht nur über Gott reden, sondern vor allem mit Gott reden. Wir können seinen Namen anrufen in aller Not und dabei gewiß sein, daß Gott uns hört:

„Der Herr erhört mich, wenn ich zu ihm rufe.“ (Ps 4,4)

„Ich rufe dich an, denn du, Gott, erhörst mich.
Wende dein Ohr mir zu, vernimm meine Rede!“ (Ps 17,6)

„Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir:
Herr, höre meine Stimme!
Wende dein Ohr mir zu,
achte auf mein lautes Flehen!“ (Ps 130,1–2)

Am deutlichsten wird die Ansprechbarkeit Gottes in der *Abba-Anrede Jesu* bezeugt. Sie nimmt Gott gerade dadurch als Gott ernst, daß sie ihm alles zutraut. Die persönliche Bitte ist bei Jesus wahres Gotteslob und das Bittgebet der Ernstfall und die Seele des Gottesglaubens.

Die Namensoffenbarung Gottes und die *Abba-Anrede Jesu* im Gebet berechtigen, ja nötigen uns, zu sagen: *Gott ist ein personales Wesen*. Nur eine Person kann Ich sagen und sich als Du anreden lassen. Denn eine Person zeichnet sich vor allen anderen Wesen dadurch aus, daß sie ganz in sich steht, unvertauschbar und einmalig ist, und daß sie eben dadurch frei ist, sich anderen zuzuwenden, mit ihnen in Beziehung zu treten und sich ihnen zu erschließen. Selbstverständlich ist Gott nicht in der begrenzten Weise Person, wie wir Menschen Person sind. Aber er ist nicht weniger Person als wir, sondern ist es in einem unendlich höheren Maße.

19–20;
37–38;
59–60

Das personale Gottesverständnis unterscheidet die Gottesbotschaft des Alten und Neuen Testaments vom Gottesbild der *östlichen Hochreligionen*: Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus. Während das Christentum wie auch das Judentum und der Islam das Verhältnis von Gott und Mensch als personale Begegnung und Gemeinschaft verstehen, suchen die östlichen Religionen die Enge und Beschränktheit der Individualität zu überwinden und Befreiung dadurch zu finden, daß sie im bergenden All-Einen bzw. im übergegenständlichen Nirwana aufgehen. Sie befürchten, durch die Personalität werde Gott zu einem endlichen Gegenüber des Menschen, der Mensch aber in seiner Ichhaftigkeit und Selbstherrlichkeit bestärkt. Die östlichen Religionen sind damit vom Christentum zutiefst verschieden. Gebet und Meditation haben im Christentum und in den östlichen Religionen, bei allen Parallelen im einzelnen, einen unterschiedlichen Sinn. Im Christentum: Freundschaftsverkehr mit Gott, im Osten: Verschmelzung und Einswerden mit dem Ganzen. Trotz dieser unübersehbaren Unterschiede gilt: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist.“ Deshalb mahnt sie zum Gespräch und zur Zusammenarbeit „mit Klugheit und Liebe“ (NA 2).

Auch manche Christen haben heute ähnliche *Einwände gegen ein personales Gottesverständnis* bis hin zur Konzeption eines Christentums ohne Gott. Doch die Leugnung oder Verdunkelung der Personalität Gottes schafft ein anderes Evangelium als das, welches die Heilige Schrift bezeugt. Sie macht aus Gott ein Es, aus der Heilsbotschaft des „Ich bin mit euch“ eine allgemeine Weltanschauung, die niemandem nützt. Denn Person will Person. Nur wenn Gott absolute Person ist, sind wir als Personen absolut angenommen und bejaht. Das personale Gottesverständnis tut der Unbegrenztheit und Unendlichkeit Gottes keinen Abbruch. Denn zum Begriff der Person gehört beides: sie ist ganz und gar einmalig und zugleich unendlich offen. Der Begriff Personalität ist also umfassender als der der Individualität. So verstanden kann der Personbegriff in seiner Anwendung auf Gott gültig zum Ausdruck bringen, daß Gott der alles Umfassende und alles Umgreifende, der Allmächtige ist und daß er dies in ganz einmaliger Weise als das Geheimnis der alles umfassenden, unergründlichen Liebe des Vaters ist.

Das personale Wesen Gottes ist die tiefste Begründung für die personale Würde jedes Menschen. 117–120
Deshalb ist es ein Mißverständnis zu meinen, Gott sei im Grunde nichts anderes als ein Ausdruck für ein gutes mitmenschliches Verhalten, eine bestimmte Art der Mitmenschlichkeit. Daran ist richtig, daß Gottes Liebe zu uns unsere Liebe untereinander begründet. Die Liebe zu Gott ist unlösbar mit der Liebe zum Nächsten verbunden (vgl. Mk 12,30–31). Gott ist nie nur eine Privatsache und eine reine Herzensangelegenheit; unser Gottesglaube hat Bedeutung für die anderen. Denn wie können wir einander als Menschen unbedingt lieben, wenn wir nicht zuvor unbedingte Liebe erfahren haben und so zur Liebe erweckt und befähigt worden sind? Gott muß uns also zuerst lieben. Nur wenn Gott uns unbedingt annimmt, können auch wir einander unbedingt annehmen und bejahen. Deshalb geht der christliche Glaube nicht in der „Horizontalen“ auf; zu ihm gehört wesentlich auch die „vertikale“ Richtung. Nur wenn Gott in sich ein personales Wesen ist, können wir gemeinsam zu ihm sagen: „Unser Vater“. Weil Gott darüber hinaus der *Vater aller Menschen* ist, sind *alle Menschen Brüder und Schwestern*.

3. Gott, der Vater Jesu Christi

3.1 Jesus Christus – der Sohn Gottes

Das Bekenntnis zum einen Gott, dem allmächtigen Vater, ist Christen und Juden, in etwa auch den Muslimen, gemeinsam. Erst jetzt, da wir von Gott, dem Vater Jesu Christi, und d. h.

von Gott, dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist sprechen, kommen wir zum *unterscheidend christlichen Gottesverständnis* nicht nur im Verhältnis zu den östlichen Religionen, sondern auch zum Judentum und erst recht zum Islam. Wie das Judentum und der Islam bekennt sich das Christentum zu dem einen und einzigen Gott; aber es bekennt den einen Gott in drei Personen: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Mit diesem zentralen christlichen Glaubensartikel haben heute auch viele Christen *Schwierigkeiten*. Sie meinen, dieses Bekenntnis sage ihnen nichts. Sie halten es für eine weltferne Spekulation, von der sie oft auch behaupten, sie sei überdies bibelfern und bibelfremd. Ausdrücklich verworfen wird dieses Bekenntnis von den Zeugen Jehovas.

Um Klarheit zu gewinnen, müssen wir uns auf unseren Ausgangspunkt besinnen: Christ ist, wer sich in seinem Denken und in seinem Leben ganz an Jesus Christus orientiert und sich zu ihm bekennt. Auch wer Gott wirklich ist, wissen wir als Christen endgültig letztlich erst durch Jesus Christus. Er hat in einer ganz einmaligen Weise von Gott gesprochen. Wie war das möglich? Woher nahm Jesus die Gewißheit, so von Gott zu reden?

64-65; 148
Offensichtlich konnte Jesus nur deshalb so von Gott sprechen, von Gott her, mit Gott und auf Gott hin leben, weil er selbst in einem ganz *einzigartigen Gottesverhältnis* stand. Nach dem Zeugnis der Evangelien steht Jesus in einem anderen Verhältnis zum Vater als wir. Niemals zeigen uns die Evangelien Jesus eingereiht in den Kreis der übrigen Beter, vielmehr in einer Sonderstellung, durch die er sich von den anderen Betern unterscheidet (vgl. Mk 1,35; 6,46; 14,32-42; Joh 17,1). Sein Verhältnis zum Vater ist so einmalig und einzigartig, daß er niemals mit den Jüngern auf einer Stufe steht. Nie sagt er „unser Vater“ in dem Sinn, daß er sich mit anderen Menschen zusammenschließt. Es heißt immer: „mein Vater“ – „euer Vater“ oder „der Vater“. Der Auferstandene sagt zu Maria Magdalena:

„Geh aber zu meinen Brüdern, und sag ihnen: Ich gehe hinauf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott.“ (Joh 20,17)

Wer ist Jesus? Worin liegt nun das Einmalige und Einzigartige im Verhältnis Jesu zu seinem Gott und Vater? Ist Jesus ein Prophet, vielleicht der letzte und größte der Propheten? In der Geschichte Israels haben ja immer wieder von Gott Erwählte und Gesandte wie Mose und die Propheten in Gottes Auftrag und Namen zum Volk gesprochen. Jesus aber steht über Mose und den Propheten, er steht über dem Gesetz und über dem Tempel. Deshalb kann er sagen:

„Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist... Ich aber sage euch...“ (Mt 5,21-22.27-28 u. a.)

„Ihr aber seid selig, denn eure Augen sehen und eure Ohren hören. Amen, ich sage euch: Viele Propheten und Gerechte haben sich danach geseht zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.“ (Mt 13,16-17)

„Die Männer von Ninive werden beim Gericht gegen diese Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie haben sich nach der Predigt des Jona bekehrt. Hier aber ist einer, der mehr ist als Jona. Die Königin des Südens wird beim Gericht gegen diese Generation auftreten und sie verurteilen; denn sie kam vom Ende der Erde, um die Weisheit Salomos zu hören. Hier aber ist einer, der mehr ist als Salomo.“ (Mt 12,41-42)

Jesus ist mehr als ein Prophet; er weiß sich in einem einmaligen Sohnes-Verhältnis zu seinem Vater. Er ist der eine Sohn des Vaters, dem der Vater alles geoffenbart und übergeben hat, damit er uns erst zu Söhnen und Töchtern macht.

„Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.“ (Mt 11,27)

Das Neue Testament hat entfaltet, was in diesem Sohnes-Verhältnis enthalten ist. Es sagt, Jesus ist „*der Sohn*“ (vgl. Mk 1,11; 13,32; Röm 1,3; 8,3 u. a.) und „*der Sohn Gottes*“ (vgl. Mk 1,1; Mt 16,16; Joh 1,34 u. a.). Umgekehrt ist Gott für das Neue Testament der Vater unseres Herrn Jesus Christus (vgl. 2 Kor 1,3 u. a.). Deshalb gilt: Wer Jesus sieht, der sieht den Vater

(vgl. Joh 14,10). *Als Sohn ist Jesus das Bild, die Ikone Gottes, des Vaters* (vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15). In ihm wird Gott anschaulich als der Gott mit einem menschlichen Antlitz. In Jesus Christus ist Gott endgültig und ganz offenbar geworden, so daß man christlich von Gott nicht mehr unter Absehung von Jesus Christus sprechen kann. Daraus erkennen wir, daß die Vater-Sohn-Beziehung Jesu in das ewige Wesen Gottes hineingehört. So ist Jesus Christus *der ewige Sohn Gottes*, den Gott in die Welt gesandt hat (vgl. Röm 8,3; Gal 4,4; Joh 3,17) (Praeexistenz). Er ist von Ewigkeit her in der Gestalt Gottes (vgl. Phil 2,6) und in der Herrlichkeit Gottes (vgl. Joh 17,5), das Wort, in dem sich der Vater von Ewigkeit her ausspricht. Als Wort und Bild des Vaters ist der Sohn zugleich das Urbild der Schöpfung. In ihm wird sowohl das Geheimnis Gottes wie das der Welt und des Menschen offenbar. Der Prolog des Johannesevangeliums faßt dies alles zusammen:

„Im Anfang war das Wort,
und das Wort war bei Gott,
und das Wort war Gott.
Im Anfang war es bei Gott.
Alles ist durch das Wort geworden...“ (Joh 1,1-3)

In der Auseinandersetzung mit ungläubigen Juden sagt Jesus: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). Schließlich spricht Thomas am Schluß des vierten Evangeliums das Bekenntnis: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28).

84 Diese Aussagen der Heiligen Schrift führten in den ersten Jahrhunderten zu langen und schwierigen *Auseinandersetzungen*. In der Tat war diese Lehre sowohl für Juden wie für die Hellenisten schwer verständlich. Ist Jesus ein zweiter, dem Vater untergeordneter Gott? Oder ist er eine bestimmte Erscheinungsform (Maske) der einen Gottheit? Beide Meinungen wurden vertreten und verworfen. Um 320 verbreitete Arius die Ansicht, der Sohn sei dem Vater untergeordnet und nicht wahrer Gott, sondern Gottes erstes und vollkommenstes Geschöpf, durch dessen Vermittlung Gott die Welt erschaffen hat. Damit stellte Arius den Sohn nicht auf die Seite Gottes, sondern auf die Seite der Geschöpfe. Er entsprach damit dem philosophischen Denken seiner Zeit, nicht aber der Offenbarung und dem Glauben der Kirche. Als schärfster Gegner der Lehren des Arius und als geistesmächtigster Anwalt des überlieferten

kirchlichen Glaubens trat der hl. Athanasius, der spätere Bischof von Alexandrien, auf. Sein wichtigstes Argument: Wäre Jesus nur ein wenn auch noch so edles und hohes Geschöpf, dann könnte er uns nicht von der Macht der Sünde und des Todes erlösen.

Diese Auseinandersetzungen waren Anlaß für die Kirche, auf dem ersten allgemeinen Konzil, dem *Konzil von Nikaia* (325), ihren Glauben an die Gottheit des Sohnes feierlich zu bekennen und näher zu beschreiben. Den Konzilsvätern ging es nicht um Spekulationen, sondern darum, das Zeugnis der Heiligen Schrift vor Mißdeutungen zu verteidigen und den in der Kirche überlieferten Glauben zu bewahren. Der Glaube des Konzils von Nikaia ist uns im „*Großen Glaubensbekenntnis*“ überliefert. Es verbindet bis heute alle Kirchen des Ostens und des Westens:

„Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus,
Gottes eingeborenen Sohn,
aus dem Vater geboren vor aller Zeit:
Gott von Gott, Licht vom Licht,
wahrer Gott vom wahren Gott,
gezeugt, nicht geschaffen,
eines Wesens mit dem Vater.“

Dieses grundlegende Bekenntnis will sagen: In Jesus Christus ist ein für allemal und endgültig offenbar geworden, wer Gott ist und wer der Mensch ist. In Jesus Christus ist in der Zeit und in der Geschichte offenbar geworden, daß Gott, wie Jesus Christus ihn verkündet, kein starres, einsames Wesen ist, das nur im Gespräch mit sich selber und eifersüchtig auf sich selbst bedacht ist. Vielmehr ist *Gott von aller Ewigkeit her die Liebe*, die sich selbst verschenkt und mitteilt. Von Ewigkeit her teilt der Vater alles, was er ist, dem Sohn mit. Der Vater lebt im Bezug auf den Sohn, im Sich-selbst-Verschenken an den Sohn. Ebenso lebt der Sohn im Bezug zum Vater; indem er sich vom Vater empfängt und liebend auf den Vater zurückbezieht, ist er der Sohn. Der Vater ist der Ursprung und die Quelle des Sohnes. Der Sohn besitzt aber dasselbe Gottsein als vom Vater geschenktes. Deshalb ist er eines Wesens mit dem Vater. Er ist daher nicht wie die Geschöpfe aus dem Nichts hervorgebracht, nicht geschaffen, sondern gezeugt, ohne zeitlichen Anfang, im ewigen Jetzt der Ewigkeit Gottes.

Das ist zweifellos ein undurchdringliches Geheimnis – das Geheimnis einer unbegreiflichen, sich selbst verströmenden Liebe. In der Offenbarung dieser Liebe hat Gott in Jesus Christus auch „dem Menschen den Menschen“ geoffenbart und ihm sein tiefstes Geheimnis erschlossen (GS 22). In Jesus Christus ist der Mensch von Ewigkeit her von Gott angenommen und geliebt und zur Liebe bestimmt. Zu dieser Teilhabe an der Gemeinschaft der Liebe zwischen Vater und Sohn sind wir berufen im Heiligen Geist.

3.2 Der Geist – der Herr ist und lebendig macht

Vom Heiligen Geist ist trotz charismatischer Erneuerungsbewegung in der Kirche und in den Gemeinden gewöhnlich wenig die Rede. Für viele ist diese Rede schier unverständlich. Was ist das: Geist?, heiliger Geist? oder gar der Heilige Geist als göttliche Person?

222-226 Ursprünglich meint Geist im biblischen Sprachgebrauch Wind, Luft, Sturm, dann Atem als Zeichen des Lebens. Gottes Geist ist darum *der Sturm und der Atem des Lebens*; er ist es, der alles schafft, trägt und erhält. Er ist es vor allem, der in der Geschichte wirkt und Neues schafft. Im Alten Testament wirkt er vor allem durch die Propheten. Im Credo bekennen wir: „der gesprochen hat durch die Propheten“. Für das Ende der Zeit erhofft das Alte Testament vom Geist die große Erneuerung durch eine allgemeine Ausgießung des Geistes (vgl. Joël 3,1-2).

Diese endzeitliche Erneuerung sieht das Neue Testament in *Jesus Christus* gekommen. Sein Auftreten und Wirken war von Anfang an vom Wirken des Geistes begleitet: bei der Taufe durch Johannes (vgl. Mk 1,10), in seiner Verkündigung (vgl. Lk 4,18), in seinem Kampf gegen die Dämonen (vgl. Mt 4,1; 12,28), bei seiner Kreuzeshingabe (vgl. Hebr 9,14) und bei seiner Auferweckung (vgl. Röm 1,4; 8,11). Der Name „Christus“ war ursprünglich ein Titel: Jesus ist der vom Geist Gesalbte, der Messias. Jesus Christus ist jedoch nicht Geiststräger wie die Propheten. Er besitzt den Geist Gottes in ungemessener Fülle. Als Auferstandener ist er deshalb Quelle des göttlichen Geistes; er schenkt ihn als Gottes Gabe den Aposteln, er sendet ihn an Pfingsten seiner Kirche (vgl. Apg 2, 32-33).

Die *Sendung des Heiligen Geistes* ist es, an alles zu erinnern, was Jesus Christus gesagt und getan hat und uns so in die ganze Wahrheit einzuführen (vgl. Joh 14,26; 16,13-14). In ihm ist Jesus Christus bleibend in der Kirche und in der Welt gegenwärtig (vgl. 2 Kor 3,17). Deshalb wird der Heilige Geist als Geist Jesu Christi (vgl. Röm 8,9; Phil 1,19) und als Geist des Sohnes (vgl. Gal 4,6) bezeichnet. Er wird auch Geist des Glaubens genannt (vgl. 2 Kor 4,13); durch ihn können wir Jesus Christus als Herrn bekennen (vgl. 1 Kor 12,3) und beten: „Abba, Vater“ (Röm 8,15; vgl. Gal 4,6). Der Heilige Geist ist *die Gabe des neuen Lebens*. Vater und Sohn senden ihn uns. Indem Gott uns seinen Geist schenkt, schenkt er sich selbst. Durch die Gabe des Geistes empfangen wir Gemeinschaft mit Gott, nehmen wir teil an seinem Leben, werden wir Kinder Gottes (vgl. Röm 8,14; Gal 4,6). Das ist nur möglich, weil der Geist nicht geschöpfliche, sondern göttliche Gabe ist, in der sich uns Gott selbst mitteilt.

„Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist.“
(Röm 5,5)

Der Geist Gottes ist aber nicht nur Gabe, er ist auch Geber. Er ist nicht nur eine Kraft, mit der jemand wirken kann, sondern selbst auch ein Wirkender. Er ist nicht etwas, sondern jemand: Er ist Person. Er teilt seine Gaben aus, wie er will (vgl. 1 Kor 12,11); er lehrt und erinnert (vgl. Joh 14,26); er spricht und betet (vgl. Röm 8,26-27); man kann ihn betrüben (vgl. Eph 4,30).

Auch über diese Frage kam es zu *Auseinandersetzungen*, vor allem im 4. Jahrhundert. Manche meinten, der Heilige Geist sei nur ein dem Sohn untergeordneter Diener, eine Art Engelwesen. Dagegen wandten sich die drei großen griechischen Kirchenväter: Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa. Ihr Argument: Wenn der Heilige Geist nicht göttlichen Wesens ist wie der Vater und der Sohn, dann kann er uns auch nicht die Gemeinschaft mit Gott und die Teilhabe am Leben Gottes schenken. So vorbereitet, konnte die Kirche auf dem zweiten allgemeinen Konzil, dem *Konzil von Konstantinopel* 84 (381), bekennen, daß der Heilige Geist Herr, d. h. göttlicher Art ist, daß er nicht nur Gabe, sondern Spender des Lebens ist und daß ihm mit dem Vater und dem Sohn göttliche Anbetung und Verherrlichung gebührt. Dieser Glaube kommt im „*Großen Glaubensbekenntnis*“ zum Ausdruck:

„Wir glauben an den Heiligen Geist,
der Herr ist und lebendig macht,
der aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht,
der mit dem Vater und dem Sohn angebetet
und verherrlicht wird.“

Die Formulierung „und dem Sohn“, das berühmte *Filioque*, war im ursprünglichen Glaubensbekenntnis von Konstantinopel noch nicht enthalten. Sie kam als Lehrformel in Spanien im 5.–7. Jahrhundert auf, wurde aber erst im 11. Jahrhundert ins Glaubensbekenntnis der römischen Kirche aufgenommen. Bis heute stellt diese Zusatzformulierung einen Unterschied zu den orthodoxen Kirchen dar. Die Orthodoxen gebrauchen die Formel „aus dem Vater durch den Sohn“. Damit wollen sie deutlicher zum Ausdruck bringen, daß in Gott der Vater allein Ursprung und Quelle ist. Die römische Kirche und die anderen westlichen Kirchen wollen deutlicher betonen, daß der Sohn mit dem Vater wesenseins und ihm gleichgestellt ist. In diesem Grundanliegen kommen Ost und West überein. Sie benutzen aber unterschiedliche theologische Begriffe und Denkmodelle. Deshalb liegt hier nach heutiger römisch-katholischer Überzeugung eine legitime Einheit in der Vielfalt, aber kein kirchentrennender Unterschied vor.

Dieses Ost und West verbindende Bekenntnis will sagen: Der Heilige Geist ist nicht nur irgendeine Gabe Gottes, er ist *Gottes* Gabe in Person. Denn das Leben des Menschen und sein Geheimnis finden erst in der Teilhabe am Leben und Geheimnis Gottes ihre Erfüllung. Doch der Heilige Geist ist nicht nur das Gabesein Gottes, sondern auch der göttliche Geber dieser Gabe, der *Spender des Lebens*. Wie der Vater der Ursprung und die Quelle des Sohnes ist und alles, was er ist, dem Sohn schenkt, so schenken Vater und Sohn bzw. der Vater durch den Sohn die ihnen eigene Fülle des göttlichen Lebens und Seins weiter und bringen so gemeinsam den Heiligen Geist hervor. Wie der Geist gegenüber Vater und Sohn reines Empfangen ist, so ist er gegenüber uns sprudelnde Quelle, Spender des Lebens. Er ist die bewegende und schöpferische Kraft des neuen Lebens und der endzeitlichen Verwandlung des Menschen und der Welt.

Was dieses vom Heiligen Geist geschenkte Leben bedeutet, bringt der bekannte Hymnus „Veni Creator Spiritus“ aus dem 9. Jahrhundert (Übertragung von Friedrich Dörr 1969, Gotteslob 241) in schöner Weise zum Ausdruck (ähnlich der Hymnus „Veni Sancte Spiritus“, der um 1200 entstanden ist):

„Komm, Heiliger Geist, der Leben schafft,
erfülle uns mit deiner Kraft.
Dein Schöpferwort rief uns zum Sein:
nun hauch uns Gottes Odem ein...“

Aus dir strömt Leben, Licht und Glut,
du gibst uns Schwachen Kraft und Mut...“

Schöner als es in diesen Liedern geschieht, kann kein Konzil, kein Katechismus und kein Theologe ausdrücken, was wir meinen, wenn wir bekennen: „Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht.“

3.3 Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist

Noch steht uns der schwierigste Teil und das tiefste Geheimnis des christlichen Bekenntnisses zu Gott bevor: das Bekenntnis zum dreieinigen (oder wie man auch sagt: dreifaltigen) Gott. Die *Kritik* an dieser Lehre ist bekannt: sie sei das Ergebnis spitzfindiger Spekulationen weltfremder Mönche und Theologen aus längst vergangener Zeit, für den schlichten, unmittelbaren Glauben und für das christliche Leben könne man damit nichts anfangen. Im übrigen sei diese Lehre schlicht unverständlich, ja widersinnig und unlogisch. Das letztere wäre in der Tat der Fall, würde das Bekenntnis sagen: Dreimal eins ist eins. Doch davon kann, wie gleich zu zeigen sein wird, keine Rede sein.

Der *Ursprung* dieses Bekenntnisses sind nicht weltfremde Spekulationen. Es erwächst vielmehr aus der Erfahrung mit Jesus Christus und seines in der Kirche weiterwirkenden Geistes. Bereits der Taufbefehl des auferstandenen Herrn faßt die Offenbarung des dreieinigen Gottes zusammen:

„Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ (Mt 28,19)

In der Taufe erhält der Mensch Anteil am Leben und an der Gemeinschaft Gottes: Er wird dem Sohn Gottes so verbunden, daß er, von seinem Geist erfüllt, Kind Gottes, des Vaters, wird. Deshalb faßt der Apostel Paulus das dreifaltige Geheimnis Gottes als Segens- und Gnadenwunsch zusammen. Wir kennen ihn als Eingangsgruß bei der Eucharistiefeier:

„Die Gnade Jesu Christi, des Herrn, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen!“ (2 Kor 13,13)

90-91 Aus diesem Ursprung geht hervor, daß das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott die *Summe des christlichen Glaubens* ist. Das Christsein wird nämlich bis heute dadurch begründet, daß man getauft wird „im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Jede Eucharistiefeier, die Mitte des christlichen und kirchlichen Lebens, wird im Namen des dreieinigen Gottes eröffnet und geschlossen.

78-79; 81-82 Die lehrhafte *Entfaltung* des Zeugnisses der Heiligen Schrift geschah nach langen Auseinandersetzungen durch die beiden ersten allgemeinen Konzilien in Nikaia (325) und Konstantinopel (381). Zwei irrtümliche Lehren mußten vor allem zurückgewiesen werden: als seien Sohn und Geist dem Vater untergeordnet und als erscheine der eine Gott nur gleichsam hinter drei verschiedenen Masken als Vater, Sohn und Geist. Demgegenüber hielt die Kirche daran fest: Wie Gott erscheint, so ist er auch; Gott erscheint in Jesus Christus als der er ist – Gott ist also Vater, Sohn und Geist. Und doch sind es nicht drei Götter, sondern ein einziger Gott in drei Personen. Maßgebend beteiligt an dieser Klärung waren im Osten der hl. Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, im Westen der hl. Augustinus mit seinem 15 Bücher umfassenden Werk „Über den dreieinigen Gott“.

Das Dreifaltigkeitsbekenntnis ist von größter *ökumenischer Bedeutung*. Es verbindet die römisch-katholische Kirche mit den orthodoxen Kirchen; auch die Reformatoren hielten daran fest. In den Schmalkaldischen Artikeln sagt Luther ausdrücklich, in den hohen Artikeln der göttlichen Majestät sei kein Zank noch Streit. Sowohl das (lutherische) Augsburger Bekenntnis wie der (reformierte) Heidelberger Katechismus bekennen sich zum dreieinigen Gott. Der Ökumenische Rat der Kirchen versteht sich gemäß seiner Basisformel als „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“.

Der *Inhalt* dieses ökumenischen Bekenntnisses zum dreieinigen Gott lautet in seiner kürzesten Form: *ein Gott in drei Personen*. Das Bekenntnis sagt also nicht: eine Person = drei Personen, ein Gott = drei Götter, was widersinnig wäre. Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis (das freilich nicht vom hl. Athanasius stammt, sondern vermutlich erst um 500 entstanden ist) formuliert:

„Wir verehren den einen Gott in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit, ohne Vermengung der Personen und ohne Trennung der Wesenheit.“
(DS 75; NR 915)

Ähnlich heißt es in der Präfation des Dreifaltigkeitsfestes:

„Mit deinem eingeborenen Sohn und dem Heiligen Geist bist du (der Vater) der eine Gott und der eine Herr, nicht in der Einzigkeit einer Person, sondern in den drei Personen des einen göttlichen Wesens.“

Dieses Bekenntnis zum dreieinigen Gott ist ein tiefes *Geheimnis*, das kein geschaffener Geist von sich aus zu entdecken oder jemals zu begreifen vermag. Es ist das Geheimnis einer unergründlichen und überströmenden Liebe: Gott ist kein einsames Wesen, sondern ein Gott, der aus der Überfülle seines Seins heraus sich schenkt und mitteilt, ein Gott, der in der Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist lebt und der darum auch Gemeinschaft schenken und begründen kann. Weil er Leben und Liebe in sich ist, kann er Leben und Liebe für uns sein. So sind wir von Ewigkeit her in das Geheimnis Gottes einbezogen. Gott hat von Ewigkeit her Platz für den Menschen. *Letztlich ist das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Auslegung des Satzes: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16b)*. Daß Gott von Ewigkeit her in sich Leben und Liebe ist, bedeutet seine Seligkeit und begründet für uns Menschen inmitten einer Welt des Todes und des Hasses unsere Hoffnung. Wir dürfen im Glauben wissen, daß die letzte und tiefste Wirklichkeit Leben und Liebe ist und daß uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist Anteil an dieser Wirklichkeit geschenkt ist.

229-231

224-226;
248-252

4. Das Gebet – Ausdruck des Glaubens an Gott

4.1 Beten – was ist das?

Unsere Antwort auf das Wort Gottes, in dem er uns das innerste Geheimnis seiner Liebe offenbart, ist nicht in erster Linie das Denken, sondern das Danken – das Gebet. An Gott glauben bedeutet ja nicht nur die Überzeugung, daß Gott existiert, sondern vielmehr die persönliche Hinwendung zu Gott, dem letzten Grund und Ziel, dem Halt und Inhalt unseres Lebens. *Das Gebet ist der wichtigste und wesentlichste Ausdruck des Glaubens an Gott*; es ist antwortender Glaube, sozusagen der Ernstfall des Glaubens.

Die Heilige Schrift, vor allem *Jesus* selbst, mahnt uns deshalb immer wieder eindringlich zum beharrlichen Gebet (vgl. Mk 11,24; Mt 7,7–11; 21,22; Lk 11,9–13). Die Heilige Schrift nennt uns viele Beispiele des Betens. Das Buch der Psalmen ist ein einziges Gebetbuch. Vor allem wird uns berichtet, daß *Jesus* selbst gebetet hat. Am Sabbat ging er „wie gewohnt“ in die Synagoge (Lk 4,16). An den Wendepunkten seines Wirkens hat er sich jeweils in die Einsamkeit zurückgezogen zum Gebet zu Gott, seinem Vater (vgl. Lk 3,21; 5,16; 6,12; 9,28; 10,21; 11,1). Sein Gebet war sowohl Dank und Preis (vgl. Mt 11,25–27; Lk 10,21–22) wie auch Klage, Bitte und Ergebung in den Willen des Vaters (Mk 14,33–36 par.; Hebr 5,7–8). *So kann niemand als Christ leben, ohne zu beten.*

Das Gebet ist freilich für viele Christen auch die eigentliche Not ihres Glaubens. Nicht ob man beten soll, ist ihnen problematisch, sondern wie man beten soll und beten kann. Daneben gibt es aber auch *grundsätzliche Einwände* gegen das Beten. Manche fürchten, das Gebet könne eine Flucht sein vor der Verantwortung und dem Einsatz in der Welt, eine Vertröstung, welche die Kraft und die Phantasie des Menschen lähmt. Andere halten das Gebet für eine kindliche Verhaltensweise. Weil der Mensch, so sagen sie, nicht stark und erwachsen genug ist, um die harte Wirklichkeit nüchtern zu ertragen, betrügt er sich selbst, projiziert und konstruiert er ein Gegenüber, bei dem er sich geborgen wähnt. Wieder andere argwöhnen, im Gebet werde Gott in sublimer Weise für die Zwecke, Interessen und

Bedürfnisse des Menschen mißbraucht und verfügbar gemacht.

Niemand kann bestreiten, daß es solche Zerrformen des Gebetes gibt. Aber treffen sie das wahre Beten, wie es uns in den Psalmen, von *Jesus*, von den großen Heiligen bezeugt ist? Was heißt das also, beten?

Einer der größten Theologen der Christenheit, der hl. Thomas von Aquin, gibt die wohl zutreffendste Antwort. Er definiert das Gebet als *Ausdruck der Sehnsucht des Menschen vor Gott*. Damit ist das Gebet mehr als Einkehr und Besinnung, mehr als Hygiene und Kultur der Seele oder ein bloßes psychologisches „Auftanken“. Im Gebet betrachtet der Mensch sich und seine Situation vor Gott, auf ihn hin und von ihm her. Dabei erfährt er, daß er ein der Hilfe bedürftiges Geschöpf ist, ohnmächtig, sich die Erfüllung seines Daseins und seiner Hoffnung selbst zu geben. Allein Gott, der Grund und das Ziel des Menschen, ist groß genug, um das Herz des Menschen ganz auszufüllen. Darum ist das Gebet Aufbruch zu Gott, *Erhebung des Herzens zu Gott*, Begegnung des Menschen mit Gott. Die tiefste Sehnsucht des Menschen ist das Einswerden mit Gott, d. h. die Gemeinschaft und die Freundschaft mit ihm. Die eigentliche Definition des Gebetes lautet deshalb: Das Gebet ist ein *Gespräch mit Gott*, Austausch der Freundschaft mit ihm (Teresa von Avila).

Das alles zeigt: Das Gebet ist keine schwächliche Flucht vor der Realität; es ist *das einzig realitätsgerechte Verhalten des Menschen*. Das Gebet bedeutet ein Standhalten in der Hoffnung ohne alle Illusionen. Deshalb ist es auch eine Hilfe, um mit uns, mit den andern und mit der Welt ins reine zu kommen. Es klärt und läutert die Grundhaltung des Menschen, entlarvt bloßen Schein, mit dem wir uns und den andern etwas vormachen. Es gibt uns die Kraft, von unseren Lebenslügen zu lassen und die Wahrheit über uns und unser Leben anzuerkennen. Dabei ist wahres Beten nie folgenlos. Es bewährt sich in der Umkehr und in der Hinkehr zu Gott wie zu den andern. Es gibt uns die Gewißheit, daß das Tun der Liebe niemals sinnlos sein kann. So gibt das Beten auch Mut und Kraft zum Einsatz in der Welt. Es ist zugleich Ausdruck der Demut wie der Großmut. Es lehrt uns Gelassenheit ohne alle Resignation und hilft uns, uns selbst, die andern und die Welt anzunehmen, weil wir

von Gott unbedingt und absolut angenommen sind. So schenkt das Gebet innere Ruhe und Freude, Trost, ohne jemals bloße Vertröstung zu sein. Wo aber aller Trost als Vertröstung verleumdet wird, da wird das Dasein selbst trostlos.

4.2 Beten – wie geht das? Formen des Gebets

Das Gebet ist etwas höchst Persönliches und deshalb etwas äußerst Vielfältiges. Es gibt keine Rezepte oder Techniken für das Beten. Eines aber steht für das Neue Testament unumstößlich fest: Ein rein äußerliches Aufsagen von Gebetsformeln ist wertlos. Jesus lehnt dies ausdrücklich ab und spricht von einem „Plappern wie die Heiden, die meinen, sie werden nur erhört, wenn sie viele Worte machen“ (Mt 6,7). Das Gebet kann sehr nüchtern und schmucklos sein. Beten kann darin bestehen, daß einer sein Herz ausschüttet vor Gott, daß er *klagt* und fragt: Warum? Es kann in der *Bitte* für sich oder für andere bestehen: „Herr, hilf doch!“ Beten kann im *Bekenntnis* von Sünde und Schuld, in der *Ergebung* in Gottes Willen und im *Versprechen*, ihn zu erfüllen, bestehen, aber auch in *Lob, Dank und Anbetung*. So unterscheiden wir neben der Klage, dem Bekenntnis und dem Gelübde vor allem das Lobgebet, das Dankgebet und das Bittgebet.

104-105

Die Weisen des Gebetes unterscheiden sich nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach. Es gibt das *mündliche Gebet*, das frei und spontan geschehen, das sich aber auch an einen vorgeformten Text halten kann. Dieses mündliche Gebet kann verborgen im stillen Kämmerlein (vgl. Mt 6,6) oder in Gemeinschaft, sei es in der Familie, in einer Gruppe oder in der offiziellen Liturgie erfolgen. Zum mündlichen Gebet gehört auch die rhythmische Wiederholung bestimmter Formeln, etwa im Jesus-Gebet der Ostkirche, beim Rosenkranz oder bei Litaneien. Das hat, recht vollzogen, nichts mit einem mechanischen Herunterleiern zu tun; der Rhythmus entspricht der leib-seelischen Ganzheit des Menschen, er kann eine Hilfe sein, eine bestimmte Aussage innerlich immer mehr auszu-schöpfen. Das vollkommenste mündliche Gebet ist das Gebet, das uns der Herr selbst zu beten gelehrt hat, das „*Vater unser*“ (vgl. Lk 11,2-4; Mt 6,9-13). Es verbindet das Lob und den Preis Gottes mit der Bitte um das, was dem Menschen vor allem notwendig ist. Deshalb sollen wir dieses Gebet immer wieder sprechen und es zum Maßstab unseres Betens machen.

Zum mündlichen Gebet kommt das *betrachtende Gebet*, d. h. das Nachsinnen über einen Text, vor allem einen Text aus der Heiligen Schrift (Textbetrachtung), ein religiöses Bild (Bildbetrachtung) oder eine Lebenssituation (Lebensbetrachtung). Dabei geht es nicht um möglichst kluge Gedanken, Analysen und Informationen; „denn nicht das Vielwissen sättigt die Seele und gibt ihr Genüge, sondern das Fühlen und Kosten der Dinge von innen“ (Ignatius von Loyola).

Von besonderer Bedeutung ist schließlich das *innere Gebet*; man nennt es auch das beschauende Gebet oder besser: das Herzensgebet. Es meint ein unmittelbares Innwerden der Gegenwart Gottes, ein unmittelbares Sich-angesprochen-Wissen und ein antwortendes Du-Sagen. Es kann auch im Wandel in Gottes Gegenwart, im Finden Gottes in allen Dingen bestehen und so mitten im Alltag geschehen. Bei besonders begnadeten Betern kann das innere Gebet bis zur innigsten mystischen Vertrautheit mit Gott führen. Das Entscheidende dabei sind nicht außerordentliche Erfahrungen oder geistliche Hochstimungen. Gerade die großen Beter in der Heiligengeschichte berichten, daß das innere Gebet sehr oft verbunden ist mit Erfahrungen geistlicher Trockenheit und Trostlosigkeit, mit der Erfahrung der dunklen Nacht, in der ihnen die ganze Verborgenheit und Geheimnishaftigkeit Gottes aufgegangen ist.

Das alles zeigt: Es gibt nicht nur vielfältige Weisen des Betens, es gibt in jedem ernsthaften Christenleben auch einen *Weg des Betenlernens* und *Stufen der Gebetserfahrung*. So sehr uns das Beten immer wieder neu gnadenhaft geschenkt werden muß, muß sich der Mensch dafür doch bereiten durch Einkehr und Stillewerden, Entspannung und Sammlung und durch Selbstzucht. Wichtig ist auch das Einhalten von bestimmten *Ordnungen des Gebets*, besonders von bestimmten Gebetszeiten (Morgen- und Abendgebet, Tischgebet, Sonntagsheiligung, Kirchenjahr, Einkehrtage). Eine Hilfe für das Beten ist auch das geistliche Gespräch und der geistliche Erfahrungsaustausch mit anderen Christen, die sich ebenfalls um das Beten mühen.

4.3 Beten im Namen Jesu

Jesus hat uns nicht nur gesagt, wir sollen beten, so wie er uns zu beten gelehrt hat, sondern auch, wir sollen in seinem Namen beten (vgl. Joh 14,13-14 u. a.). Wir dürfen uns in unserem

Beten also auf Jesus und auf die Gemeinschaft mit ihm berufen und darum der Erhörung gewiß sein. Jesus tritt ja bleibend für uns ein vor Gott (vgl. Röm 8,34; Hebr 7,25; 1 Joh 2,1). Er hat uns ein neues Verhältnis zu Gott als unserem Vater ermöglicht; durch den Heiligen Geist dürfen wir an seinem Vaterverhältnis teilnehmen und ebenfalls rufen: „Abba, lieber Vater“ (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6). *So ist unser Beten nach dem Neuen Testament letztlich trinitarisch begründet.* „Sagt Gott, dem Vater, jederzeit Dank für alles im Namen Jesu Christi, unseres Herrn!“ (Eph 5,20). Besonders in der Liturgie richten sich alle Gebete „in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes durch Jesus Christus, unseren Herrn“ an Gott, den allmächtigen Vater. Diese Ordnung des Betens kommt vor allem am Ende und als Zusammenfassung des Hochgebets bei der Eucharistiefeier zum Ausdruck. Dort preist die Kirche den Vater:

„Durch ihn und mit ihm und in ihm
ist dir, Gott, allmächtiger Vater,
in der Einheit des Heiligen Geistes
alle Herrlichkeit und Ehre.“

Neben dieser trinitarischen Grundordnung des christlichen Betens begegnen wir auch schon im Neuen Testament einem Beten zu Jesus Christus selbst. Die urchristlichen Gemeinden beteten vor allem: „Komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20; vgl. 1 Kor 16,22). In der Eucharistiefeier rufen wir: „Kyrie eleison“ – „Herr, erbarme dich“. Die Gebetstradition der Kirche kennt auch das Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes: „Komm, Schöpfer Geist“ (Gotteslob 240; 245). Nach dem „Großen Glaubensbekenntnis“ wird der Heilige Geist „mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht“.

Zum Vater beten wir als seine Söhne und Töchter, ihm gilt unser Lob und Dank, unsere Bitte um Vergebung und um alles, was im weitesten Sinn des Wortes in den Bereich des „täglichen Brotes“ gehört. Zu Jesus Christus beten wir als seine Jünger um alles, was seine Sache hier auf Erden betrifft: für die Kirche, für unseren Dienst an der Welt und den Menschen, für die Mission und die Glaubensverkündigung; dem fügt sich die neutestamentliche Bitte um seine Wiederkunft sinnvoll ein. Zum Heiligen Geist beten wir als Erben Jesu Christi, daß er komme, daß er uns erfülle, uns zu Gliedern Jesu Christi mache, uns Wachstum in Glaube, Hoffnung und Liebe schenke,

daß er uns Freude und Kraft im Leiden wie im Widerstand gegen das Böse gebe. Schließlich wird die Kirche in ihrer öffentlichen Liturgie wie beim privaten Gebet nicht müde, den *dreifaltigen Gott* zu loben und zu preisen:

„Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist, wie im Anfang, so auch jetzt und alle Zeit und in Ewigkeit.“

Wenn das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott besagt, „Gott ist Liebe“, dann dürfen wir in jeder Situation seines Beistands gewiß sein, weil wir wissen, daß uns nichts von dieser Liebe Gottes scheiden kann (vgl. Röm 8,39). An dieser Stelle melden sich freilich viele Fragen und Probleme. Denn machen wir nicht oft die Erfahrung, daß Gott scheinbar nicht hört, daß er schweigt und nicht eingreift? Dürfen wir überhaupt hoffen, daß er uns konkret hilft und erhört? Warum läßt er das Übel und das Unrecht in der Welt zu? Was also bedeutet der Glaube an Gott, den allmächtigen Vater, und an den Vater Jesu Christi konkret in unserem Leben? Über diese bedrängenden Fragen müssen wir jetzt genauer nachdenken, indem wir nach dem Verhältnis von Gott und Welt fragen und von Gott, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, sprechen.

III. Gott – Der Schöpfer des Himmels und der Erde

1. Gott, der Schöpfer

1.1 Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch

Im Credo bekennen wir von Gott, daß er „alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt“. Mit diesem Bekenntnis will der Glaube eine Antwort geben auf die *Urfrage des Menschen und der Menschheit: Woher und wozu ist alles? Woher und wozu ist der Mensch?*

15-16; 20-21; 154-155 Die Antwort auf diese Frage erwarten heute viele Menschen zunächst von den modernen *Naturwissenschaften*. Sie können uns vieles sagen über Entstehung und Alter der Welt, über das Weltall, seine „Wunder“ und Rätsel. Sie haben uns Einsichten gebracht, durch die uns die Wunder im Bereich der materiellen Welt viel konkreter deutlich geworden sind, und zwar sowohl im Bereich des ganz Kleinen (Mikrokosmos), im Bereich des Atomaren und Subatomaren, vor allem im Bereich der Gene, wie im Bereich des ganz Großen (Makrokosmos), im Bereich des Weltalls und der Vielzahl seiner Sonnensysteme. So sind es nicht zuletzt die Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften, die uns staunend fragen lassen nach dem Woher dieser Ordnung der Wirklichkeit.

Dennoch kam es in der Vergangenheit oft zu *Konflikten* zwischen dem Weltbild, wie es uns in der Bibel und in der kirchlichen Überlieferung bezeugt wird, und dem neuen Weltbild, das sich auf methodisch gesicherte Erfahrung und mathematische Berechnung gründet. Im Prozeß gegen Galilei (17. Jh.), der als erster klar formulierte, daß sich entgegen dem Augenschein nicht die Sonne um die Erde, sondern die Erde um die Sonne dreht, prallten das alte und das neuzeitliche Weltbild aufeinander. Als Darwin im 19. Jahrhundert die Theorie aufstellte, daß die verschiedenen Arten der Lebewesen nicht unmittelbar von Gott geschaffen sind, sondern voneinander abstammen, und als er in diesen Entwicklungsprozeß auch den Menschen einbezog, gab es wiederum lang andau-

ernde Auseinandersetzungen. Oft brachte man das Problem auf die schiefe Alternative: Stammt der Mensch von Gott oder vom Affen ab?

Diese Konflikte haben sich in unserem Jahrhundert entschärft. Das hängt einmal damit zusammen, daß die modernen *Naturwissenschaften* heute deutlicher als früher ihre eigenen Grenzen erkennen. Sie wissen, daß sie die Wirklichkeit immer nur unter einem Gesichtspunkt erkennen und so grundlegende Phänomene wie Raum und Zeit nur relativ zum Standort des Beobachters bestimmen können (Relativitätstheorie von A. Einstein). Bei der Erforschung der kleinsten Teile der Materie ergab sich, daß wir dafür komplementäre Vorstellungen wie Welle und Korpuskel benutzen müssen (Unschärfe-Relation in der Quantentheorie von N. Bohr und W. Heisenberg). So mußte der klassische Begriff der Materie aufgegeben werden, ohne daß bisher ein eindeutiger und einheitlicher neuer Begriff möglich wäre. Die heutige Naturwissenschaft ist also trotz aller großen und imponierenden Erfolge im einzelnen gegenüber früher bescheidener geworden, wenn es um die Gesamtdeutung der Wirklichkeit geht.

Schärfer achtet auch die *Theologie* auf ihre Grenzen. Sie weiß heute, daß die Bibel sich in ihrer Ausdrucks- und Vorstellungsweise des Weltbilds der damaligen Zeit bedient, das als solches für uns nicht verbindlich ist. Ihrer Aussageintention nach will uns die Bibel nicht über die empirisch erkennbare Entstehung der Welt und der verschiedenen Arten der Lebewesen unterrichten. Sie will vor allem sagen, daß Gott der Schöpfer der Welt und ihr Heil ist. Es ist darum kein Gegenstand des Glaubens, daß Gott die Welt, wie es die Bibel bildhaft darstellt, in sechs Tagen geschaffen hat und daß er alles am Anfang so geschaffen hat, wie wir es heute vorfinden.

Wenn wir die theologische Aussageabsicht der biblischen Schöpfungsberichte von deren weltbildbedingter Einkleidung unterscheiden, stellt sich das entscheidende Sachproblem: das *Verhältnis Schöpfung und Evolution*. Die meisten Vertreter der heutigen Naturwissenschaft gehen von der Hypothese aus, daß alles materielle Sein auf dem Weg der Evolution zu immer höheren Seins- und Lebensformen geführt wird bis hin zum Menschen, dem Ziel der Evolution. Danach wäre die Welt vor etwa 12 Jahrmilliarden, unsere Erde vor etwa 5-6 Milliarden Jahren entstanden, vor etwa 3 Milliarden Jahren das erste Leben aufgetreten, während sich menschliches Leben „erst“ seit rund 2 Millionen Jahren findet.

Wie verhält sich diese Auffassung zum Schöpfungsglauben? Selbstverständlich ist die materialistische Entwicklungslehre theologisch abzulehnen, die eine ungeschaffene Materie annimmt, aus der alle Lebewesen, auch der Mensch, nach Leib und Seele durch rein mechanische Entwicklung entstanden sind. In dieser weltanschaulichen Weise wird die Evolutionslehre heute von den allermeisten Wissenschaftlern nicht mehr verstanden. Heute setzt sich nämlich immer mehr die Meinung durch, daß Schöpfung und Evolution Antworten auf jeweils ganz verschiedene Fragen sind und deshalb auf verschiedenen Ebenen liegen. Evolution ist ein empirischer Begriff, der auf die Frage nach dem „horizontalen“ *Woher* und dem raum-zeitlichen Nacheinander der Geschöpfe eingeht. Schöpfung dagegen ist ein theologischer Begriff und fragt

30-31;
101;
114-115;
133-134;
399-400;
428-429

31

nach dem „vertikalen“ *Warum* und *Wozu* der Wirklichkeit. Evolution setzt immer schon „etwas“ voraus, das sich verändert und entwickelt; Schöpfung zeigt, warum und wozu überhaupt etwas ist, das sich verändern und entwickeln kann. Um beide Sichtweisen zu verbinden, sagen heute viele Theologen: Gott schafft die Dinge so, daß sie ermächtigt sind, bei ihrer eigenen Entwicklung mitzuwirken. „Gott macht, daß sich die Dinge selber machen“ (P. Teilhard de Chardin). Dabei wirkt Gott nicht nur am Anfang, um dann die Entwicklung sich selbst zu überlassen. Er hält die Wirklichkeit ständig im Sein, und er trägt und leitet sie auch in ihrem Werden. Gott ist also die alles umgreifende schöpferische Macht, die eigentätiges geschöpfliches Mitwirken freisetzt und durchwaltet. Gerade in ihrer schöpferischen Kraft sind die Geschöpfe ein Abbild des schöpferischen Gottes. *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie widerstreiten also einander nicht grundsätzlich; beide Aussagen geben vielmehr eine Antwort auf ganz verschiedene Fragen; sie liegen auf verschiedenen Ebenen und sind verschiedenen Erkenntnisweisen zugeordnet.*

Trotz dieser notwendigen Unterscheidungen geht es in Naturwissenschaft und Theologie nicht um zwei Welten, die nichts miteinander zu tun hätten. Es geht um die eine und selbe Wirklichkeit, die unter verschiedenen Aspekten betrachtet wird. Deshalb können Naturwissenschaft und Theologie nicht achtlos aneinander vorübergehen; sie sind vielmehr auf ein *wechselseitiges Gespräch* angewiesen.

1.2 Ursprung, Mitte und Ziel der Welt

Die *grundlegenden Aussagen des christlichen Schöpfungsglaubens* finden sich bereits auf den ersten Seiten des Alten Testaments. Es ist freilich wichtig, daß das Alte Testament nicht nur eine, sondern zwei Schöpfungsgeschichten kennt. Sie stimmen völlig überein in ihrem Glauben an Gott, den Schöpfer; sie drücken diesen Glauben aber mit unterschiedlichen Vorstellungen aus. Damit wird nochmals deutlich, daß es der Bibel nicht um die empirisch erkennbare Entstehung der Welt geht, sondern um den Glauben, daß die Welt in Gott ihren Grund hat.

Der *erste, aber jüngere Schöpfungsbericht* setzt sehr lapidar ein:

„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde; die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut, und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.

Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, daß das Licht gut war...“ (Gen 1,1–4)

Dann schildert dieser Schöpfungsbericht, wie Gott im Rhythmus von sieben Tagen die einzelnen Schöpfungswerke hervorbringt. Den Höhepunkt bildet die Erschaffung des Men-

schen am sechsten Tag. Am Schluß heißt es zusammenfassend: „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31). Anders die *zweite, ältere Schöpfungserzählung*. Für sie ist der Mensch nicht der Höhepunkt, sondern der Mittelpunkt der Schöpfung. Deshalb wird die Erschaffung der Welt nur knapp und kurz angedeutet, dafür aber die Erschaffung des Menschen sehr breit und plastisch erzählt:

„Zur Zeit, als Gott, der Herr, Erde und Himmel machte... Da formte Gott, der Herr, den Menschen aus Erde vom Ackerboden und blies in seine Nase den Lebensatem. So wurde der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“ (Gen 2,4b.7)

Beide Schöpfungsgeschichten sprechen die Sprache ihrer Zeit und benutzen Vorstellungen der damaligen Kultur. In dieser uns heute fremden Gestalt bringen sie freilich einen Inhalt zum Ausdruck, der nicht aus dem damaligen Weltbild stammt, sondern das Ergebnis des Weges Gottes mit dem Volk Israel war und eine *Offenbarungs- und Glaubenswahrheit* darstellt. In seiner Geschichte erfuhr Israel immer wieder: Die Herrschaft Gottes hat keine Grenzen. Gott ist nicht nur der Herr Israels, sondern der Herr aller Völker, der ganzen Welt. Er kann ja Israel und dem einzelnen Gläubigen nur helfen, wenn er der allmächtige Vater aller Wirklichkeit ist. So mußte Israel immer wieder sprechen: „Unsere Hilfe steht im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat“ (Ps 124,8), ein Psalmvers, der uns in der Liturgie der Kirche oft begegnet. Der Glaube an die Schöpfung ist die äußerste Ausweitung der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Die Schöpfung ist sozusagen die Vorgeschichte, der Einleitungsakt und die Voraussetzung der übrigen Geschichte. *Die Schöpfung ist die erste der Offenbarungstaten Gottes*. Sie ist die bleibende Grundlage unseres Gottesverhältnisses und Gottesverständnisses.

Die Schöpfung ist der Anfang, der auf die Vollendung hingeordnet ist. Das bringt der erste Schöpfungsbericht dadurch bildhaft zum Ausdruck, daß er Gott am siebten Tag, nachdem er sein Werk vollbracht hat, ruhen läßt (vgl. Gen 2,2). Damit soll nicht gesagt werden, daß Gott von seiner Arbeit müde geworden sei; vielmehr ist gesagt: Das Ziel der Schöpfung ist der Sabbat, die Verherrlichung Gottes. Deshalb schreibt Paulus, die ganze Schöpfung warte sehnsüchtig und unter Geburtswe-

hen auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes, das heißt auf die Herrlichkeit des vollendeten Reiches Gottes (vgl. Röm 8,19–24). Die erste Schöpfung ist also auf den neuen Himmel und die neue Erde (vgl. Jes 65,17; 66,22; Offb 21,1) hingeordnet. Sie findet ihre Vollendung, wenn einmal Gott „alles und in allem“ sein wird (1 Kor 15,28). So ist die Schöpfung keine starre Wirklichkeit, sondern stellt ein Geschehen dar, das nicht abgeschlossen, sondern offen ist für die Zukunft, die Gott selbst für den Menschen ist.

124;
163–165
Wie die Schöpfung einen Anfang und ein Ziel hat, so hat sie ihre *Mitte in Jesus Christus*. Diese Überzeugung wird im Alten Testament vorbereitet durch die Aussage, Gott habe alles durch sein Wort geschaffen (vgl. Gen 1). *Das Wort* ist im Neuen Testament Jesus Christus (vgl. Joh 1).

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.
Denn in ihm wurde alles erschaffen
im Himmel und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare,
Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;
alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
Er ist vor aller Schöpfung,
in ihm hat alles Bestand.“ (Kol 1,15–17)

Der Sinn der Schöpfung wird uns letztlich erst von Jesus Christus her erschlossen. Erst durch Jesus Christus werden auch die dunklen Aspekte und die Rätsel der Weltwirklichkeit wie Leiden und Sterben mit Sinn erhellt (vgl. GS 22). Umgekehrt darf der Christ in aller Schöpfungswirklichkeit vorausweisende Spuren und Fragmente der Christuswirklichkeit entdecken und Jesus Christus als die Zusammenfassung und die Fülle von allem, „was im Himmel und auf Erden ist“ (Eph 1,10), verstehen.

1.3 Das Geheimnis der Schöpfung

Aus der christlichen Gesamtperspektive der Schöpfung folgen die verschiedenen *Einzelwahrheiten des christlichen Schöpfungsglaubens*.

1. *Die Freiheit der Schöpfung*. Obwohl es vielen so scheint, als sei die Welt ein Produkt des Zufalls, eines blinden Schicksals oder irgendeiner gesetzlichen Notwendigkeit, bekennet der christliche Glaube: Diese Welt ist von Gott gewollt, geschaffen, geliebt, bejaht. Sie entspringt dem freien Willen, der Güte und der Liebe Gottes, der ohne jede Notwendigkeit, aus freiem Ratschluß die Geschöpfe an seinem Sein teilhaben lassen wollte. „Denn du bist es, der die Welt erschaffen hat, durch deinen Willen war sie und wurde sie erschaffen“ (Offb 4,11). Gott wäre auch ohne die Welt Gott und selig gewesen; er hat uns und die Welt nicht gebraucht, aber er hat uns und die Welt gewollt. So dürfen wir uns sagen: Alles, was ist, nicht zuletzt wir selbst, ist, weil Gott sprach: Ich will, daß du bist – du bist, weil ich dich will, weil ich dich liebe. „Weil er gut ist, sind wir“ (Augustinus).

2. *Die Ordnung in der Schöpfung*. Immer wieder heißt es: „Gott sprach..., und es wurde.“ Im Buch der Weisheit lesen wir: „Du hast das All durch dein Wort gemacht“ (Weish 9,1; vgl. Joh 1,3; Röm 4,17). In der Erschaffung durch das Wort Gottes ist die „Wortwahrhaftigkeit“ und Sinnhaftigkeit der Geschöpfe begründet. Denn durch das Wort scheidet Gott den Kosmos vom Chaos, das Licht von der Finsternis, den Himmel von der Erde. Die Bibel sagt im gleichen Sinn, Gott habe alle seine Werke mit Weisheit geschaffen (vgl. Ps 104,24; Spr 8,27). So ist die Welt für den Christen nicht Ausdruck einer irrationalen chaotischen Lebensmacht, sondern rational geordnet. „Du aber hast alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet“ (Weish 11,20). Die Welt ist die Verwirklichung göttlicher Ideen. Wie anders sollte man die wunderbare Ordnung der Welt, die die Wissenschaft neu entdeckt, erklären als durch einen alles ordnenden Geist? In seinem Forschen und Denken darf der Mensch den Schöpfungsgedanken Gottes nachspüren und nachdenken. An Gott, den Schöpfer, glauben heißt auch, an der Sinnhaftigkeit und Rationalität der Welt festhalten.

3. *Das Gutsein der Schöpfung*. Im biblischen Schöpfungsbericht wird immer wieder gesagt, Gott habe alle Dinge gut gemacht (vgl. Gen 1,4.10.12.18.21.31). Diese „Güteformeln“ drücken aus, daß alles aus der Güte Gottes kommt und an der Güte Gottes Anteil hat. Aus dieser Einsicht heraus mußte die frühe Kirche der Gnosis, einer damals weit verbreiteten Weltweisheit, widerstehen, die die materielle Welt als böse verwarf

und den Schöpfergott des Alten Testaments ablehnte. Auch im Mittelalter mußte die Kirche die Güte der Schöpfung gegen die pessimistischen Vorstellungen der Katharer und anderer dualistischer Sekten verteidigen (vgl. DS 800; 1333; 3002; NR 277; 301; 316). Mit dieser Lehre vom Gutsein der Schöpfung in allen ihren Bereichen ist jeder falschen Aszese, jeder skeptischen und pessimistischen Weltflucht und Weltverachtung der Boden entzogen. Das ist frohe Botschaft gerade für unsere Welt, die „zwischen Hoffnung und Angst hin und her getrieben“ und „durch die Frage nach dem heutigen Lauf der Dinge zutiefst beunruhigt“ wird (GS 4).

4. *Das Wesen der Schöpfung.* Die Bibel spricht von der Schöpfung trotz gelegentlicher Anklänge anders als die Schöpfungsmythen der damaligen Religionen, die von einem Kampf Gottes mit den Chaosmächten oder von einem Kampf der Götter untereinander erzählen. Nach der Bibel schafft Gott sozusagen mühelos und völlig souverän. Er schafft auch anders als Menschen schaffen, die immer einen vorgegebenen Stoff voraussetzen, den sie nur umschaffen und umformen. Bei Gott ist nie von einem vorgegebenen Stoff die Rede. Er ist deshalb kein Demiurg (Weltenbaumeister). Um die Einmaligkeit des schöpferischen Handelns Gottes auszudrücken, sprechen die Schrift (vgl. 2 Makk 7,28; Röm 4,17) und die kirchliche Lehre (vgl. DS 800; 3025; NR 295; 322) von der *Schöpfung aus Nichts*. Damit ist nicht gemeint, das Nichts sei der Stoff, aus dem die Welt gemacht ist, die Welt sei also zutiefst nichtig. Vielmehr wird das Fehlen jeder stofflichen Voraussetzung behauptet. Positiv ist damit ausgesprochen, daß Gott allein und ausschließlich der Grund der Welt ist, daß diese völlig von ihm abhängt und in allem, was sie ist, Anteil hat an Gottes Sein. Für eine Welt, die unter der Angst vor anonymen Gewalten und übermenschlichen Schicksalsmächten litt und leidet, ist dies ein tröstlicher Gedanke. Er sagt uns, daß alles, was wir sind und haben, ja, daß alles, was ist, geschenkte und verdankte Wirklichkeit ist.

5. *Die Eigenständigkeit der Schöpfung.* Durch ihre radikale Abhängigkeit von Gott ist die Welt wesensmäßig und unendlich von Gott, dem absolut Unabhängigen, verschieden und unterschieden. Damit ist sie gerade in ihrer radikalen Abhängigkeit etwas gegenüber Gott Eigenständiges. Die Schöpfung aus Nichts verleiht also dem Geschöpf seine ihm eigene Würde

vor Gott. Sie ist keine Erniedrigung und Demütigung, sondern Ermächtigung zu einem Sein aus Gott und auf Gott hin. Das II. Vatikanische Konzil spricht darum von einer recht verstandenen *Autonomie der Welt* und ihrer verschiedenen Bereiche (vgl. GS 36; 41; 56; 76; AA 7). Das bedeutet, daß der Kultur, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik und den anderen Weltbereichen ein relativer Eigenstand, eine eigene Wahrheit, Gutheit, Ordnung und eine Eigengesetzlichkeit zukommt. Der Mensch muß die eigene *Würde der Geschöpfe und ihrer Rhythmen respektieren*; er darf nicht beliebig schalten und walten. Der Christ muß sich in der Welt und in den verschiedenen Bereichen der Welt *sachgerecht verhalten*. Der Wille Gottes begegnet ihm konkret in den Ordnungen und Strukturen der Welt und durch sie hindurch. Der recht verstandene Eigenstand, von dem das Konzil spricht, muß freilich unterschieden werden vom Anspruch auf absolute Autonomie der Welt von Gott. Diese Auffassung des modernen Säkularismus ist mit dem Glauben an die Geschöpflichkeit der Welt unvereinbar.

6. *Der Sinn der Schöpfung.* Da die Schöpfung ganz aus Gott ist, ist sie gerade in ihrer Eigenständigkeit auch ganz für ihn da, zu seinem Ruhm und zu seiner Ehre. Der erste Sinn der Schöpfung ist die *Verherrlichung Gottes*. Besonders die Psalmen bringen diesen Gedanken immer wieder zum Ausdruck:

„Herr, unser Herrscher,
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde;
über den Himmel breitest du deine Hoheit aus.“
(Ps 8,2)

„Die Himmel rühmen die Herrlichkeit Gottes,
vom Werk seiner Hände kündigt das Firmament.“
(Ps 19,2)

Im Lobgesang der drei jungen Männer, die der König Nebukadnezar in einen Feuerofen werfen ließ, weil sie sich weigerten, ein von ihm errichtetes Götzenbild anzubeten, wird die ganze Schöpfung – Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, Tau und Regen, Blitz und Wolken, alles, was ist – aufgerufen, Gott zu preisen: „Preist den Herrn, all ihr Werke des Herrn; lobt und rühmt ihn in Ewigkeit!“ (Dan 3,57). Das Lob Gottes aus der Schöpfung begegnet uns in der christlichen Frömmigkeitsgeschichte immer wieder. Am bekanntesten ist

der „Sonnengesang“ des hl. Franziskus, den er „zum Lob und zur Ehre Gottes verfaßt hat, als er krank zu San Damiano lag“:

„Du höchster, allmächtiger, guter Herr,
Dein sind der Lobpreis, die Herrlichkeit
und die Ehre und jegliche Benedeiung.
Dir allein, Höchster, gebühren sie,
und kein Mensch ist würdig, Dich nur zu nennen.
Lob sei Dir, Du Herre mein,
mit allen Deinen Geschöpfen,
zumal dem Herrn Bruder, der Sonne,
denn er ist der Tag,
und er spendet das Licht uns durch sich.
Und er ist schön und strahlend in großem Glanz.
Dein Sinnbild trägt er, Du Höchster.“

In ähnlicher Weise spricht Franziskus den Mond, die Sterne an, den Wind, das köstliche und keusche Wasser, Feuer, Erde, Blumen und Kräuter, aber auch Krankheit, Drangsal und Tod. Er hat zu den Mitgeschöpfen geradezu ein geschwisterliches Verhältnis und nennt sie daher Bruder und Schwester.

Wenn die Verherrlichung Gottes der erste Sinn der Schöpfung ist, dann hat dies nichts mit einem egoistischen und narzißtischen Wesen Gottes zu tun. Gottes Herrlichkeit ist die Herrlichkeit seiner Liebe. Gottes Ehre ist deshalb zugleich das Heil des Menschen. „Gottes Ehre ist der lebendige Mensch“ (Irenäus von Lyon). So dient die Schöpfung auch der *Beglückung der Geschöpfe*, die an Gottes Herrlichkeit teilhaben dürfen und die eben in der Verherrlichung Gottes ihre letzte Erfüllung finden. Der Mensch findet seine letzte Erfüllung nicht im Haben und Genießen, sondern in Fest und Feier, im Danken, Loben und Preisen. Die Eucharistie, die Danksagung, in die Brot und Wein repräsentativ für die gesamte Schöpfung einbezogen sind, ist darum die Sinnmitte der Welt, gleichsam die Liturgie der Welt und die Vorwegnahme ihrer endgültigen Vollendung. Paulus bringt diese rechte Ordnung zum Ausdruck: „Alles gehört euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott“ (1 Kor 3,22–23).

1.4 Gott erhält und trägt die Welt

Oft denken wir uns die Schöpfung als ein unvorstellbar weit zurückliegendes Geschehen nach Art des „Urknalls“, von dem viele Naturwissenschaftler sprechen. Nach diesem Urgeschehen hätte sich dann die Wirklichkeit in einem Zeitraum von etwa 12 Milliarden Jahren zu der imposanten Ordnung und Fülle entfaltet, wie sie uns heute begegnet. Oft denkt man sich Gott auch nach Art eines überdimensionalen Uhrmachers, der die Welt vor Urzeiten konstruiert hat und sie nun nach den von ihm ihr gegebenen Gesetzen selbständig ablaufen läßt (Deismus). Dies ist jedoch nicht die Vorstellung des biblischen Schöpfungsglaubens. Zu ihm gehört nicht nur die einmalige Erschaffung, sondern auch die bleibende *Erhaltung der Welt durch Gott*. 93–94

„Sie alle warten auf dich,
daß du ihnen Speise gibst zur rechten Zeit...
Verbirgst du dein Gesicht, sind sie verstört;
nimmst du ihnen den Atem, so schwinden sie hin
und kehren zurück zum Staub der Erde.
Sendest du deinen Geist aus,
so werden sie alle erschaffen,
und du erneuerst das Antlitz der Erde.“
(Ps 104,27.29–30)

„Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben,
oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir
ins Dasein gerufen wäre?“
(Weish 11,25)

Die Schöpfung ist also nicht nur ein urzeitliches Geschehen, sondern auch ein jetztzeitliches Geschehen. Sie ist jedem Augenblick koexistent. In der Erhaltung der Welt ist der Akt der *Schöpfung immer neue Gegenwart*; er trägt, durchwirkt und umgreift alles. Ohne diese Erhaltung der Welt würde alles ins Nichts zurücksinken. Wir können keinen Atemzug tun, ohne daß Gott uns trägt, will und bejaht. Ist nicht auch dies ein tröstlicher Gedanke? Der Glaube an die beständige wirkmächtige Gegenwart des Schöpfers in seiner Schöpfung hebt das immer wieder drohende Gefühl der Leere, der Fassadenhaftigkeit und der Hohlheit der Welt auf und macht diese zu einem gotterfüllten, gottinnigen Geheimnis.

Die Erhaltung der Welt und ihrer Ordnungen ist auch deshalb von existentieller Bedeutung, weil *der Kosmos dauernd vom Chaos bedroht ist*. Die Sintflutgeschichte erzählt uns von dieser ständigen Gefahr. Am Ende verheißt sie aber auch den Bestand der Weltordnung: „Solange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht“ (Gen 8,22). *Der Feind des Lebens ist der Tod*. Deshalb geschieht *der Akt der Erhaltung der Welt* dort, wo Gott noch im Tod den Menschen nicht ins Nichts zurückfallen läßt, sondern ihn trägt, erhält und zu neuem Leben erweckt. Der Gott, der „das, was nicht ist, ins Dasein ruft“, ist zugleich der „Gott, der die Toten lebendig macht“ (Röm 4,17). Dies geschah ein für allemal in *Tod und Auferweckung Jesu Christi*. Auf sie hin und von ihr her geschieht alle Erhaltung der Welt. Auch in diesem Sinn hat in Jesus Christus alles Bestand (vgl. Kol 1,17).

1.5 Gottes verborgene Vorsehung

Der Schöpfungsglaube gewinnt erst im Glauben an die Vorsehung Gottes seine letzte Tiefe und seinen existentiellen Ernst. Freilich werden im Vorsehungsglauben auch große *existentielle Schwierigkeiten* deutlich. Immer wieder geraten wir in Situationen, in denen wir fragen: Warum muß ich dies erleiden? Warum gerade ich? Oft sprachen und sprechen die Menschen – je nachdem – von einem blinden, guten oder bösen *Schicksal*. Oft meinten und meinen sie, dieses Schicksal sei in den Sternen geschrieben und durch Sterndeutung (Astrologie) zu ermitteln. In säkularisierter Sprache reden wir von einem Glückspilz, einem Sonntagskind, einem Hans im Glück, über dessen Leben ein glücklicher Stern waltet, oder von einem Pechvogel, der vom Mißgeschick geradezu verfolgt ist. Bewußt oder unbewußt gibt es auch heute noch vielerlei Relikte des Aberglaubens: Talisman, Angst vor Unglückszahlen, Glaube an gute und schlechte Vorzeichen u. a.

Auch die Bibel geht davon aus, daß das Leben und die Wirklichkeit im Ganzen eine Ordnung haben, die wie eine Macht über den Menschen waltet. Aber diese Macht ist für die Bibel keine anonyme Schicksalsmacht, sondern die *persönliche Führung* durch Gott. Von dieser persönlichen Führung wird uns schon im Alten Testament bei einzelnen biblischen Gestalten berichtet, beim ägyptischen Josef, bei Mose, der als Knäblein

durch die Fürsorge Gottes aus dem Nilwasser gezogen wird, bei Tobias, dem Gott für die Reise einen Engel zur Seite gibt. In besonders ausdrucksvoller Weise kommt die persönliche Führung in dem bekannten Psalm zum Ausdruck:

„Der Herr ist mein Hirte,
nichts wird mir fehlen...
Er stillt mein Verlangen;
er leitet mich auf rechten Pfaden, treu seinem Namen.
Muß ich auch wandern in finsterner Schlucht,
ich fürchte kein Unheil;
denn du bist bei mir,
dein Stock und dein Stab geben mir Zuversicht.“
(Ps 23,1.3-4)

Ähnlich spricht der Psalm (und das Kirchenlied): „Wer im Schutz des Höchsten wohnt“ (Ps 91; vgl. Gotteslob 291). Das Weisheitsbuch bezeugt die göttliche Vorsehung ganz allgemein: „Er hat klein und groß erschaffen und trägt gleiche Sorge für alle“ (Weish 6,7). Vor allem *Jesus* bezeugt immer wieder, daß sein Leben, Wirken und Sterben ganz unter dem Willen des Vaters stehen. Deshalb kann er auch uns zu einem geradezu kindlichen Vertrauen mahnen.

„Sorgt euch nicht um euer Leben...
Seht euch die Vögel des Himmels an:
Sie säen nicht, sie ernten nicht
und sammeln keine Vorräte in Scheunen;
euer himmlischer Vater ernährt sie.
Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?...
Macht euch also keine Sorgen...
Denn um all das geht es den Heiden.
Euer himmlischer Vater weiß,
daß ihr das alles braucht.“
(Mt 6,25-26.31-32; vgl. 10,26-31)

Das Neue Testament faßt die Botschaft Jesu zusammen: „Werft alle eure Sorge auf ihn, denn er kümmert sich um euch“ (1 Petr 5,7).

Das alles sind keine idyllischen Gedanken von frommen, aber weltfremden Menschen. Der Vorsehungsglaube des Alten und Neuen Testaments steht vielmehr im großen *Zusammenhang*

des ganzen Heilsplans Gottes. Danach führt Gott die Menschheit in vielen Stufen (Noach-, Abraham-, Mose-, Davidbund) bis zum neuen Bund in Jesus Christus und zu seiner Vollen- dung am Ende der Zeiten. Durch seinen Geist führt er auch die Kirche, um durch sie das allumfassende Reich Gottes vor- zubereiten. Die Vorsehung des einzelnen dient diesem umfas- senden Heilsplan. Der Schlüssel zum Vorsehungsglauben Jesu liegt darum in der Aussage: „Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird euch alles andere dazugegeben“ (Mt 6,33). Damit ist keinem naiven Opti- mismus das Wort geredet. Vielmehr wird gesagt: Mache Gott und die Sorge um sein Reich zum Inhalt deines Lebens, dann verändert sich die Welt um dich her.

Im Vorsehungsglauben kommt zum Ausdruck, daß die uner- meßlich große Schöpfung und der allumfassende Heilsplan Gottes auf den *einzelnen Menschen* ausgerichtet sind, ja, daß sich der Sinn der Schöpfung und der Geschichte im einzelnen Menschen entscheidet. Die Vorsehung Gottes darf deshalb nicht als ein Plan mißverstanden werden, der über den Kopf der Menschen hinweggeht. Sie setzt das Mitgehen des Men- schen voraus, der sich Gottes Fürsorge anvertraut. In dem Ma- ße, als sich ein Mensch auf Gottes Willen einläßt und sein Le- ben ändert, ändert sich auch sein „Schicksal“. Der Mensch, der mit Gott ins Einvernehmen kommt, kommt auch mit der Welt ins Einvernehmen. Die Dinge und Geschehnisse verlie- ren dann ihre Fremdheit und erscheinen in besonderer Weise von Gott „zugefügt“. Wo dies geschieht, da ist für den, der glaubt, Gott schon jetzt „alles und in allem“. Auch wenn er unter Umständen keine anderen äußeren Verhältnisse schaf- fen kann, werden sie doch anders, weil er weiß, daß ihn nichts scheiden kann von der Liebe Christi (vgl. Röm 8,35) und „daß die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Ver- gleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll“ (Röm 8,18).

Der innere Zusammenhang zwischen der alles umfassenden Vorsehung Gottes und der Freiheit des Menschen kommt vor allem im *Bittgebet* zum Ausdruck. Schon das Bitten-Dürfen zeigt, daß der Mensch Zugang hat zu Gott und sich von ihm angenommen wissen darf; es bringt zum Ausdruck, daß Gott den Menschen hört, anhört und bejaht. Durch solches Bitten wird der Mensch also keineswegs zu einer unterwürfigen Figur

erniedrigt. Im Gegenteil, in Gottes Vorsehung ist das Bittgebet von Ewigkeit vorgesehen und einbezogen. Gottes allmächtige Vorsehung schaltet die Initiative des Menschen nicht aus, son- dern bezieht sie ein und nimmt sie in Dienst. Wenn daher der Mensch im Bittgebet seine Situation vor Gott trägt, darf er sich der Erhörung von vornherein gewiß sein. Jesus selbst sagt uns:

„Alles, worum ihr betet und bittet – glaubt nur, daß ihr es schon erhalten habt, dann wird es euch zuteil.“
(Mk 11,24; vgl. Mt 7,7; 21,22; Lk 11,9)

Viele werden erstaunt fragen: Wenn Gott grundsätzlich jedes Gebet erhört, wie steht es dann mit den Gebeten, die – schein- bar oder wirklich – nicht erhört werden, wo Gott schweigt, ob- wohl wir ihn vielleicht geradezu bestürmt haben? Die Antwort ist nicht leicht. Aber im Licht der sehr klaren Aussagen Jesu müssen wir antworten: Gott erhört jedes Gebet in einer all un- ser Hoffen übertreffenden Weise. Wenn er deshalb ein Gebet nicht in der Weise erhört, wie wir es wünschen, dann deshalb, weil dieser Wunsch noch nicht unserem wahren Besten ent- spricht. Der hl. Augustinus drückt diesen Gedanken so aus: „Gut ist Gott, der oftmals nicht gibt, was wir wollen, auf daß er uns gebe, was wir lieber wollen sollten.“ Die hl. Theresia von Lisieux sagt deshalb: „Und wenn du mich nicht erhörst, liebe ich dich noch mehr.“ Gerade wenn Gott unsere Wünsche korrigiert, unseren Glauben, unsere Hoffnung und unsere Lie- be vertieft, versöhnt er uns im Gebet doch mit unserer Situa- tion und schenkt uns einen Frieden, der alles Verstehen über- steigt (vgl. Phil 4,7).

Das alles zeigt, daß Gottes Vorsehung letztlich sein *Geheimnis* bleibt, das Geheimnis des je größeren Gottes und seiner je grö- ßeren Liebe. Der Vorsehungsglaube löst die Rätsel des Da- seins nicht einfach auf und macht sie nicht einfach durchsich- tig. Er gibt uns weder Einblick in die Gedanken Gottes, noch erklärt er uns die Einzelheiten von Gottes Fügungen und Füh- rungen in der Welt. Er macht uns auch unsere eigene Lebens- geschichte nicht durchsichtig, so daß wir über allem stünden und Dunkelheit und Anfechtung uns erspart würden. Gott ist gerade in der Lenkung der Geschichte ein verborgener Gott (vgl. Jes 45,15).

„O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen?“ (Röm 11,33–34)

Aber was im Schicksalsglauben einfachhin unbegreifbar blieb, wird nun zu einem zwar nicht auflösbaren, aber Vertrauen erweckenden Geheimnis. Wo der Schicksalsglaube als letzten Kern des Geschehens Gleichgültigkeit und Leere findet, offenbart sich für den Vorsehungsglauben die Liebe des Vaters. Auch wenn wir keinen Einblick in das Wie der göttlichen Wege und Führungen haben, so dürfen wir doch immer wieder *Zeichen* erkennen, in denen für den Glauben Gottes Führung erfahrbar wird. Daran kann sich der Glaube vergewissern und kräftigen in der Überzeugung, „daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt“ (Röm 8,28).

2. Himmel und Erde

Im Anschluß an die Heilige Schrift nennt das Glaubensbekenntnis Gott den „Schöpfer des Himmels und der Erde“. Mit „Himmel und Erde“ bezeichnet es gemäß dem alten Weltbild die beiden äußersten Enden der Wirklichkeit. „Himmel und Erde“ meint also das All und das Ganze der Wirklichkeit. Das Credo will sagen: Gott hat schlechterdings alles geschaffen. Aber es fügt sofort hinzu: Gott hat das *All der Wirklichkeit in einer bestimmten Ordnung* geschaffen. Denn das Große Glaubensbekenntnis deutet die bildhafte Aussage „Himmel und Erde“ durch die abstrakten Begriffe „Sichtbares und Unsichtbares“. Es unterscheidet damit eine geistige und eine materielle Schöpfungswirklichkeit. Erst beide zusammen machen das Ganze der Schöpfung, das All der Wirklichkeit aus. Zwischen beiden tut sich ein Raum auf, der der Daseinsraum des Menschen ist.

2.1 Die Erde – der Lebensraum des Menschen

Die Erde ist zunächst der *Stoff*, aus dem Gott Pflanzen und Tiere (vgl. Gen 1,11.24; 2,19) hervorgehen läßt. Aus ihr ist auch der Mensch genommen; zu ihr kehrt er wieder zurück (vgl. Gen 2,7; 3,19); sie muß er unter Mühsal und im Schweiß

seines Angesichts bebauen, um so sein Brot zu verdienen (vgl. Gen 3,17–19). Die Erde ist also das Ganze der materiellen Welt, *der Daseinsraum und die Daseinsbedingung des Menschen*. Sie ist die Wohnstätte des Menschen und der Schauplatz der Geschichte. Sie ist von Gott für den Menschen geschaffen.

Die Schönheit der Erde und ihre Pracht wie ihre Nützlichkeit und Gediegenheit sind in der Bibel immer wieder Gegenstand des Lobes und des Dankes an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde. Auch Wohlstand und Reichtum sind davon im Alten Testament nicht ausgeschlossen. Die Bibel warnt zwar eindringlich vor den Gefahren des Reichtums, weil er zum Mammon, d. h. zum Abgott werden kann (vgl. Spr 11,28; Mt 6,19–21.24; Mk 10,23–25). Grundsätzlich ist aber auch der Reichtum, wenn er gerecht erworben wird, eine Gabe Gottes (vgl. Spr 10,22 u. a.). *Jede Weltverachtung und jede Abwertung des Materiellen ist der Bibel zutiefst fremd*. Ja, die Bibel vollzieht gegenüber dem Dualismus, der die Materie als Prinzip des Bösen und die Erde als Gefängnis des Menschen ansieht, eine Rehabilitation der Materie.

Die Schrift spricht darüber hinaus von der *neuen Erde* (vgl. Jes 65,17; Offb 21,1). Sie hofft, wenn die Gestalt dieser Welt vergeht (vgl. 1 Kor 7,31), auf die endgültige Verklärung auch der materiellen Wirklichkeit (vgl. Röm 8,21). In den Sakramenten dienen materielle Wirklichkeiten wie Wasser, Brot, Wein schon jetzt als Zeichen und Mittel des neuen Lebens. Unser Haben, Besitzen und Gebrauchen der materiellen Güter kann und darf darum nie Selbstzweck und letzte Daseinserfüllung sein, sondern muß auf das letzte Ziel des Menschen und der Welt, das Reich Gottes, ausgerichtet bleiben. Der hl. Augustinus sagt: Wir dürfen die irdischen Güter gebrauchen, aber wir dürfen sie nicht als Letztwerte genießen.

Sowenig wie die Bibel die Natur verachtet, verwirft sie die *Kultur* der Erde. Erst durch die kulturschöpferische Tat des Menschen wird die Erde zum Wohn- und Lebensraum des Menschen. Besonders die alttestamentliche Weisheitsliteratur beschreibt dieses Kulturschaffen des Menschen in Ackerbau, Städtebau, Technik, Handel, Rechtsprechung, Weisheitsüberlieferung, Erziehung, Politik u. a. Dabei ist die Bibel weit davon entfernt, die Erde als Material anzusehen, das der schran-

118 kenlosen Ausbeutung und dem egoistischen Konsum des Menschen dient. Im Gegenteil, aus dem Glauben an Gott, den „Schöpfer und Herrn der Erde“, ergeben sich ethische Impulse. Weil Gott der Schöpfer und der Herr der Erde ist, und diese als Gottes Schöpfung eine eigene Würde besitzt, ist sie dem Menschen zur verantwortlichen und pfleglichen Herrschaft anvertraut (vgl. Gen 1,28–30; 2,15). Nicht umsonst ist in diesem Zusammenhang vom Kulturauftrag, d. h. wörtlich übersetzt: vom Auftrag zum Hegen und Pflegen, die Rede. Dieser Gesichtspunkt ist gerade in unserer Situation von Bedeutung. Denn heute sind um einer lebenswürdigen Zukunft der Menschheit willen neue Orientierungen, aber auch neue Formen der Selbstbescheidung im Umgang mit unserer Umwelt vonnöten (vgl. Gem. Synode, Unsere Hoffnung IV, 4).

Daraus ergeben sich auch Konsequenzen für die Frage nach *Recht und Grenzen des Eigentums*. Weil Gott der Schöpfer und der Herr der Erde ist und weil er sie für alle Menschen gemacht hat, kann der Mensch nur als Treuhänder Eigentümer der Erde sein. Sein Recht auf Eigentum wird im 7. Gebot ausdrücklich geschützt (vgl. Ex 20,15.17; Dtn 5,19.21), aber es wird von den Propheten doch eindeutig der Fürsorgepflicht für die sozial Schwachen untergeordnet. Die Kritik der Propheten Amos und Jesaja an der Unterdrückung und Ausbeutung der Armen, an der Bestechlichkeit der Richter und an der Unbarmherzigkeit und Parteilichkeit der Amtsträger läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig (vgl. Am 5,10–12; 8,4–8; Jes 5,8–10; 10,1–3 u. a.). Auch wenn Jesus sich nicht als Richter oder Erbteiler eingesetzt weiß (vgl. Lk 12,13–14), so weiß er sich im Anschluß an den Propheten Jesaja doch gesandt, den Armen die Frohe Botschaft zu bringen und die Freilassung der Gefangenen auszurufen (vgl. Jes 61,1–2; Lk 4,18). Die freiwillige Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde ist ein Zeichen der anbrechenden Gottesherrschaft (vgl. Apg 2,44–45; 4,32–37). Dasselbe Ideal war zu allen Zeiten der Kirchengeschichte für Christen, die dazu berufen waren, ein Anstoß, freiwillig auf persönliches Eigentum zu verzichten und in Ordensgemeinschaften Gütergemeinschaft zu üben. Für alle Christen aber folgt aus der Herrschaft Gottes über die Erde, daß die Güter der Erde gerecht zu verteilen sind, damit alle daran Anteil haben und jeder seinen Lebensraum und seine Lebensbedingungen auf der Erde finden kann (vgl. GS 69).

2.2 Der Himmel – die Hoffnung des Menschen

Schwieriger als die Erschaffung der Erde ist für uns heute die Erschaffung des Himmels zu verstehen. *Was ist der Himmel?* Für uns wie für die Bibel ist der Himmel zunächst das sichtbare Firmament, das sich über der Erde wölbt. Daneben findet sich auch noch in unserem heutigen Sprachgebrauch eine zweite Deutung. Wir sagen etwa, man fühle sich im Himmel, habe den Himmel auf Erden oder aber der Himmel sei wie verhangen. In dieser zweiten Bedeutung ist der Himmel der Bereich des menschlichen Strebens, Hoffens, Träumens, das alles Sichtbare, Greifbare, Berechenbare und Machbare übersteigt und ihm erst Weite, Höhe und Tiefe, Aussicht und Perspektive gewährt. Das meint auch das Credo, wenn es sagt, Gott habe zusammen mit der Erde, dem Sichtbaren, die Welt des Unsichtbaren geschaffen. Die Welt ist also mehr, als der Materialismus – der theoretische wie der praktische – meint. Der Materialismus verkennt die Höhe und Tiefe, den Reichtum und die Fülle der Wirklichkeit.

Für die Bibel besteht kein Zweifel daran, daß *Gott allein der Himmel* des Menschen, d. h. die Erfüllung seiner tiefsten Wünsche und Sehnsüchte ist. Himmel ist dort, wo Gott ist, wo man ihm begegnet und nahe ist. Nicht umsonst ist im Neuen Testament „Himmelreich“ ein anderes Wort für „Gottesreich“. Wenn das Credo sagt, Gott habe den Himmel geschaffen, dann meint es damit auch Wesen, die Gott besonders nahe stehen und ihn stets verherrlichen. In der Weihnachtsgeschichte ist von den himmlischen Heerscharen die Rede, die Gott loben: „Verherrlicht ist Gott in der Höhe“ (Lk 2,14). Die Heilige Schrift und die kirchliche Glaubensüberlieferung nennen sie die *Engel*. Sie sind sozusagen die unsichtbaren Begleiter und Wächter der Sehnsüchte und Hoffnungen des Menschen.

Die Aussagen über die Engel begegnen heute vielen *Einwänden und Verständnisschwierigkeiten*. Ohne Zweifel drückt die Schrift die Lehre von den Engeln weithin in mythologischen Sprachformen und in den Vorstellungen der damaligen Zeit aus. Auch ist eine geschichtliche Entwicklung der Engelvorstellungen nicht zu bestreiten. In der christlichen Frömmigkeit wurden sie nicht selten verharmlost, verniedlicht und verkitscht. Ein ernsthaftes Sprechen über die Engel ist auch deshalb schwierig, weil wir dabei an Grenzen der menschlichen Aussagemöglichkeiten geraten. Das wußten auch die großen Lehrer der Kirche. Deshalb müssen wir mit Spekulationen über die Zahl, die Art, die Unterscheidungen und Ordnungen (Chöre) der Engel zurückhaltend sein. Auf der anderen Seite sollten wir freilich auch sehen, daß die Wirklich-

keit umfassender und tiefer ist, als eine rationalistisch mißverstandene Vernunft ahnt. Die Wirklichkeit hat ein Unten und ein Oben, ohne welche der Schöpfung Ganzheit, Fülle und Vollkommenheit fehlen würde. Sie wäre dann materialistisch verengt und hätte nicht jene geheimnisvolle (numinose) Tiefe und Höhe, die auch viele Dichter und Denker erahnt haben. In der Bildersprache des Mythos drückt sich also eine wesentliche Dimension der Wirklichkeit aus, die rein begrifflich kaum zu fassen ist.

Das Zeugnis der Heiligen Schrift von der *Existenz der Engel* ist eindeutig. Es findet sich in der Bibel an sehr vielen Stellen.

„Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes.“ (Ps 33,6)

„Denn in ihm (Christus) wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten...“ (Kol 1,16)

Neben dem Zeugnis der Heiligen Schrift ist vor allem das Zeugnis der Liturgie von Bedeutung. Die Engel kommen dort nicht nur am Rande vor, sie haben ihren Ort in der innersten Mitte der Liturgie, beim Sanctus innerhalb des eucharistischen Hochgebets. Gestützt auf solche Zeugnisse der Schrift, der Liturgie und der übrigen Überlieferung hat die kirchliche Lehrverkündigung die Existenz der Engel mehrfach amtlich bekundet (vgl. DS 455–457; 800; 3002; NR 288–290; 295; 316).

Was sind die Engel? Nach der Heiligen Schrift sind sie eindeutig Geschöpfe. Wir dürfen sie verehren, aber nicht anbeten (vgl. Dtn 17,3; Offb 22,8–9). In Anlehnung an die Bibel (vgl. Hebr 1,14) bestimmt sie das Glaubensbekenntnis als unsichtbare, d. h. geistige Schöpfung. Das heißt nicht, daß sie ohne jeden Bezug zur sichtbaren Welt sind und nur sporadisch in sie hineinwirken. Sie repräsentieren einzelne Bereiche der Schöpfung vor Gott.

Die ureigene *Aufgabe der Engel* ist die Verherrlichung Gottes. Immer wieder heißt es in der Heiligen Schrift: „Lobt den Herrn, ihr seine Engel“ (Ps 103,20; vgl. 148,2; Dan 3,59). Im Sanctus der Liturgie stimmt die Kirche in das Dreimal-Heilig der Engel vor dem Thron Gottes ein (vgl. Jes 6,3; Offb 4,8). So verwirklichen die Engel das wichtigste Sinnziel der Schöpfung, die Verherrlichung Gottes. Die Engel sind aber auch in die Geschichte Gottes mit den Menschen einbezogen. Auch die Engel sind in Christus und auf Christus hingeschaffen (vgl. Kol 1,16). Deshalb sind sie nach den großen Lehrern der Kirche von Gott mit übernatürlicher Gnade ausgestattet. Sie sind in der Geschichte Gottes mit den Menschen Diener und Boten Gottes (vgl. Hebr 1,7). Besonders im Zusammenhang der Offenbarung Jesu Christi treten sie als deutende Boten auf (vgl. Lk 1,11–13.26–28; Mt 28,2–4; Apg 1,10–11). Schließlich sind die Engel personale Gestalten des Schutzes und der Fürsorge Gottes für die Gläubigen. In dem bekannten Psalm (und Kirchenlied) „Wer im Schutz des Höchsten wohnt“ wird das Vertrauen und die Zuversicht in Gott auch damit begründet: „Denn er befiehlt seinen Engeln, dich zu behüten auf all deinen Wegen“ (Ps 91,11; vgl. Gotteslob 291). So sind die Engel „dienende Geister, ausgesandt, um denen zu helfen, die das Heil erben sollen“ (Hebr 1,14).

Ausgehend von solchen Aussagen hat sich in der Frömmigkeitsgeschichte der Kirche der Glaube herausgebildet, Gott habe jedem Gläubigen, ja jedem Menschen einen besonderen *Schutzengel* beigegeben. Diese Glaubensüberzeugung stößt heute, zumal in der verniedlichenden Form eines falschen Kinderglaubens, auf Skepsis. Sie hat indes – recht verstanden – einen Anhalt in der Aussage Jesu über die Kinder: „Ihre Engel im Himmel sehen stets das Angesicht meines himmlischen Vaters“ (Mt 18,10). Sie bringt nochmals zum Ausdruck, daß die sichtbare Welt eine unsichtbare Tiefendimension besitzt und daß jeder einzelne Mensch, auch und gerade das kleine Kind, vor Gott einen unendlichen Wert besitzt. Die Engel sind uns Helfer und Bürgen dafür, daß unsere Hoffnung und Sehnsucht nicht ins Leere gehen, daß uns der Himmel offensteht.

In ganz anderer Weise kommt die Höhen- und Tiefendimension der Wirklichkeit in der biblischen und kirchlichen Überzeugung von der Existenz der *bösen Geister*, der Dämonen, des Satans bzw. des Teufels zur Geltung. Es gibt nicht nur Hüter und Wächter der menschlichen Hoffnung, sondern auch Neider, Feinde und Verführer, die die Sehnsucht und Hoffnung des Menschen verwirren, gewaltsam niederhalten oder ins Maßlose, ins Dämonische hinein übersteigern; es gibt den Teufel, den Vater der Lüge (vgl. Joh 8,44). Er ist der Versucher, der uns den Himmel vergällen und verstellen will.

Die Verstehensschwierigkeiten und Mißverständnisse sind hier eher noch größer als bei den Engeln. Sicherlich ist die Sprache der Heiligen Schrift wie der kirchlichen Glaubensüberlieferung gerade hier zeit- und weltbedingt. Auf der anderen Seite ist die Existenz des Üblen, des Bösen, Destruktiven, Perversen, Monströsen, Absurden und nicht zuletzt des Diabolischen eine *menschliche Erfahrungswirklichkeit* wie der Eindruck, daß dieses Böse nicht nur Ausdruck und Folge menschlicher Freiheit ist, sondern eine kosmische Dimension besitzt. Der Horizont, biblisch gesprochen: der Himmel, in den hinein die menschliche Freiheit sich vollzieht, ist vorgängig zu unseren Entscheidungen verengt, verfinstert, verwirrt. Das Paradies ist uns wie durch Cherubim und mit loderndem Flammenschwert versperrt (vgl. Gen 3,24).

Das *biblische Zeugnis* deutet diese Situation in mythischer Bildersprache, will damit aber eine Realität bezeichnen, die rein begrifflich kaum zu fassen ist. Die bildhaften Aussagen vom zusammengestürzten Himmel, vom Engelsturz (vgl. 2 Petr 2,4; Jud 6), von den bösen Geistern in den Lüften, im Bereich zwischen Himmel und Erde (vgl. Eph 2,2; 3,10; 6,12) treffen die Situation des Menschen sehr genau. Sie deuten an, daß wir nicht nur gegen Menschen aus Fleisch und Blut zu kämpfen haben (vgl. Eph 6,12). Die bösen „Mächte und Gewalten“ (vgl. Eph 1,21; Kol 2,15 u. a.) repräsentieren den Aufstand und Widerstand der Welt gegen Gott und seine Ordnung und damit zugleich das menschenfeindliche Wesen vieler Wirklichkeitsbereiche. Sie verderben Gottes gute Schöpfung und suchen dem Menschen auch im Bereich des Leiblichen zu schaden, bis dahin, daß sie von seinen körperlichen und seelischen Kräften Besitz ergreifen und den Menschen zutiefst von sich selbst entfremden können (Besessenheit). Als Herrscher dieser Welt (vgl. Joh 12,31; 14,30) und als Gott dieser Weltzeit (vgl. 2 Kor 4,4) vereiteln sie die Hoffnung und die Sehnsucht des Menschen, oder sie übersteigern diese ins Maßlose wie die Paradieseschlange: „Ihr werdet wie Gott“ (Gen 3,5). So ist der Teufel der Vater der Lüge (vgl. Joh 8,44). Er deutet die Wahrheit über den Menschen um: er vernebelt

die an sich klare Unterscheidung zwischen Ja und Nein und verwirrt die von Gott gegebene Ordnung der Welt. Damit wird er für den Menschen zum Versucher, der freilich nur dann, wenn der Mensch ihm zustimmt, Macht über ihn gewinnen kann.

112; 155; 328
Macht und Ohnmacht der bösen Geister werden in der Bibel vor allem im Zusammenhang des Auftretens Jesu deutlich. Besonders das Markusevangelium beschreibt das ganze Leben und Wirken Jesu als Kampf mit dem Satan (vgl. Mk 1,23–28.32–34.39; 3,22–30 u. a.). Mit Jesus aber kommt der Stärkere, der den Starken besiegt. In ihm bricht die Herrschaft Gottes an, weil er in der Macht Gottes die Dämonen austreibt (vgl. Mt 12,28; Lk 11,18; 10,18). Weil Jesus Christus die bösen Mächte und Gewalten endgültig besiegt hat (vgl. Eph 1,21; Kol 2,15; Offb 12,7–12), ist Dämonenangst unchristlich. Vielmehr gilt: „Seid nüchtern und wachsam! Euer Widersacher, der Teufel, geht wie ein brüllender Löwe umher und sucht, wen er verschlingen kann. Leistet ihm Widerstand in der Kraft des Glaubens!“ (1 Petr 5,8–9).

Die kirchliche Lehre liegt auf der Linie des Schriftzeugnisses. Denn soll das den Menschen unfrei machende Böse nicht von einem bösen, von Gott unabhängigen Urprinzip stammen, was dem christlichen Glauben an Gott, den allmächtigen Vater, zutiefst widerspräche, dann kann es nur auf Geschöpfe zurückgehen, die von Gott gut geschaffen, aber – wie das IV. Laterankonzil (1215) sagt – durch eigene Entscheidung böse geworden sind (vgl. DS 800; NR 295). Nach kirchlicher Lehre gibt es also nicht nur das Böse, sondern auch den Bösen bzw. die Bösen. Damit wird die katholische Lehre einerseits der menschlichen Erfahrung von der Abgründigkeit der Welt wie dem biblischen Zeugnis gerecht, andererseits kann sie damit die Bedeutung und den Einfluß der bösen Geister begrenzen: Sie sind trotz allem nur endliche, von Gott geschaffene und insofern bleibend von ihm abhängige Größen. Ihre unselige Herrschaft ist durch Jesus Christus gebrochen und wird durch das Wirken des Heiligen Geistes immer mehr überwunden. Die Hoffnung behält das letzte Wort.

Mit „Himmel und Erde“ ist der *Daseinsraum des Menschen* abgesteckt und der Raum eröffnet, in dem sich die Geschichte Gottes mit dem Menschen abspielt. Alle Aussagen über die materielle Welt wie über die geistige Welt der Engel und Dämonen sind deshalb Rand- und Rahmenaussagen für dieses Zentrum der Glaubensverkündigung. Wir dürfen diese Aussagen darum nicht zum Zentrum oder zu einem um seiner selbst willen wichtigen Gegenstand der Verkündigung und des Glaubens machen. Umgekehrt dürfen wir die kosmische Dimension, die sich in ihnen ausspricht, nicht zugunsten einer anthropologischen Engführung übersehen. In der biblischen und kirchlichen Rede von den Engeln wie von den Dämonen geht es um die universal-kosmologische Dimension der Geschichte Gottes mit den Menschen. Sie erst gibt dieser Geschichte ihre Dramatik und ihre universale Dimension.

3. Der Mensch – Mitte und Krone der Schöpfung

3.1 Frage nach dem Menschen

Himmel und Erde sind die beiden Dimensionen der Wirklichkeit; sie stecken den Raum ab, in dessen Mitte der Mensch steht. „Es ist“, so stellt das II. Vatikanische Konzil fest, „fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, daß alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist“ (GS 12).

Doch steht dieser Aussage nicht die Erfahrung entgegen, daß der Mensch in vielfacher Hinsicht ein armseliges Wesen ist? Wir wissen heute, daß unsere Erde nicht der Mittelpunkt der Welt und daß nach der Überzeugung der meisten Naturwissenschaftler der Mensch hineinverflochten ist in die Evolution des Lebens. So fragen wir neu: *Was ist der Mensch?* Dies ist die Urfrage der abendländischen Menschheit von ihren Anfängen an. Auch die Bibel stellt diese Frage (vgl. Ps 8,5; 144,3; Ijob 7,17).

13–15;
120–122

Diese Frage findet zumal heute *unterschiedliche, ja gegensätzliche Antworten*. Entweder wird der Mensch optimistisch und idealistisch als Freiheitswesen bestimmt, das über seine Bestimmung selbst zu entscheiden hat. Oft ist er sich dabei selbst der höchste Maßstab. Er meint, er müsse sich von Abhängigkeiten aller Art emanzipieren, es gelte, nur sich selbst zu verwirklichen. Oder es kommt zu einem materialistischen „schlechthin geheimnisleeren Bild vom Menschen, das nur einen reinen Bedürfnismenschen zeigt, einen Menschen ohne Sehnsucht, das heißt aber auch ohne Fähigkeit zu trauern und darum ohne Fähigkeit, sich wirklich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen denn als reine Vertröstung“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung I, 1). Sehr wirksam ist gegenwärtig das Menschenbild der marxistischen Weltanschauung: der Mensch als „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, als Produkt und Produzent der Gesellschaft, gerade so viel wert, als er der Gesellschaft und ihrem Fortschritt dient.

Alle diese Antworten enthalten einen richtigen Teilaspekt; durch ihre Einseitigkeit verfehlen sie aber die komplexe Wirk-

lichkeit des Menschen, dessen Geheimnis man nicht kurzschlüssig in eine einzige Antwort einfangen kann. Doch noch bedenklicher als solche einseitigen Auffassungen ist die Tatsache, daß heute viele Menschen die Frage nach dem Sinn ihres Menschseins gar nicht mehr stellen, daß sie sich selbst davonlaufen und verlieren. Darin besteht vielleicht die tiefste *Krise des gegenwärtigen Menschen*. Denn der Mensch ist vor allen anderen Lebewesen dasjenige, das nach sich selbst fragen kann und das sich in dieser Frage einem ihm selbst unauflösbaren Geheimnis begegnet. Alle noch so reichen und tiefen Antworten auf die Frage nach dem Geheimnis des Menschen bleiben bruchstückhaft, wenn sie den Menschen nicht von diesem seinem letzten Grund und Ziel her verstehen.

3.2 Geschöpflichkeit des Menschen

Die fundamentale Antwort der Bibel auf die Frage „Was ist der Mensch?“ lautet: *Der Mensch ist Geschöpf Gottes*; er verdankt sein Dasein und Sosein Gott. Er ist von Gott in seinem Dasein gewollt und gehalten; er ist, weil Gott ihn beim Namen gerufen hat: Ich will, daß du bist. Der Grundakt seines Daseins ist darum Dank und Vertrauen.

„Ich danke dir,
daß du mich so wunderbar gestaltet hast.
Ich weiß: Staunenswert sind deine Werke.
Als ich geformt wurde im Dunkeln,
kunstvoll gewirkt in den Tiefen der Erde,
waren meine Glieder dir nicht verborgen.
Deine Augen sahen, wie ich entstand,
in deinem Buch war schon alles verzeichnet;
meine Tage waren schon gebildet,
als noch keiner von ihnen da war.
Wie schwierig sind für mich, o Gott, deine Gedanken,
wie gewaltig ist ihre Zahl!
Wollte ich sie zählen, es wären mehr als der Sand.
Käme ich bis zum Ende,
wäre ich noch immer bei dir.“
(Ps 139,14-18)

Lassen sich solche Aussagen von der unmittelbaren Schöpfung des Menschen durch Gott halten angesichts der modernen *Evolutionstheorie*? Im Prinzip ist auf diese Frage dieselbe

Antwort zu geben wie bei der Frage nach der Evolution der anderen Lebewesen: Gottes Schöpfermacht als die alles umfassende Ursache schließt von ihm ermächtigte „Zweitursachen“ nicht aus, sondern ein.

Die kirchliche Lehre macht jedoch einen Unterschied zwischen der Entstehung des Menschen und der der übrigen Lebewesen. Sie gibt die Abstammung des menschlichen Leibes aus vormenschlichen Lebewesen der wissenschaftlichen Diskussion frei, hält aber an der *unmittelbaren Erschaffung der menschlichen Seele durch Gott* fest (vgl. DS 3896; NR 332). Damit ist gesagt, daß der Mensch mehr ist als das Ergebnis einer biologischen Evolution. Er ist kein Zufallsprodukt der Entwicklung, vielmehr ist jeder einzelne Mensch in einmaliger und ganz persönlicher Weise von Gott gewollt. Jeder Mensch ist ein einmaliger schöpferischer Gedanke Gottes und die persongewordene Antwort auf einen persönlichen Anruf Gottes. Hier liegt der tiefste Grund der Würde des Menschen als Person, die mit einer Geistseele begabt ist. Auch bei der Verwirklichung dieses seines schöpferischen Anrufs nimmt Gott Zweitursachen in Dienst. Dies gilt sowohl vom Entstehen des ersten Menschen aus vormenschlichen Lebensformen (Hominisation) wie vom Werden jedes einzelnen Menschen im Akt der Zeugung. Die Eltern wirken bei der Weitergabe des Lebens bei der Liebe Gottes, des Schöpfers, mit und sind gleichsam Interpreten dieser Liebe (vgl. GS 50).

Die Glaubensaussage von der besonderen Schöpfung des Menschen durch Gott bringt die besondere Stellung des Menschen innerhalb der übrigen Geschöpfe zum Ausdruck und begründet seine einmalige Würde. Fragen wir deshalb: Worin ist sie begründet?

3.3 Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die Bibel unterscheidet die Schöpfung des Menschen von der Schöpfung der übrigen Lebewesen. Das kommt dadurch zum Ausdruck, daß die ältere, die zweite Schöpfungserzählung, die Erschaffung der übrigen Kreatur nur knapp andeutet, die Erschaffung des Menschen dagegen ausführlich beschreibt und dabei den Menschen in die Mitte der übrigen Kreatur rückt. Der Mensch (adam) ist von der Erde (adamah) genommen; den Lebensatem aber bläst Gott unmittelbar in seine Nase

(vgl. Gen 2,7). Der erste und jüngere Schöpfungsbericht betrachtet die Erschaffung des Menschen als den Höhepunkt der Schöpfung. Er leitet sie mit besonderer Feierlichkeit ein und nennt dann das Auszeichnende des Menschen gegenüber der übrigen Wirklichkeit seine *Gottebenbildlichkeit*.

„Dann sprach Gott: Laßt uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie.“ (Gen 1,26–27)

Worin besteht diese Gottebenbildlichkeit? Vielerlei Antworten werden gegeben: Der Mensch unterscheidet sich durch seinen aufrechten Gang, Zeichen seiner Erhabenheit, von den übrigen Lebewesen. – Der Mensch ist eingesetzt zum Herrn der Erde und der übrigen Lebewesen; sie sind ihm zum Nutzen und zur Pflege übergeben; er ist berufen, die Herrschaft Gottes als „Statthalter Gottes“ in der Welt zu repräsentieren. – Der Mensch unterscheidet sich durch seine Geistseele; er ist mit Verstand und freiem Willen begabt (vgl. Weish 2,23). Alle diese Deutungen enthalten etwas Richtiges. Das Entscheidende ist freilich: Die Sonderstellung des Menschen ergibt sich für die Bibel nicht aus dem Vergleich mit dem Unten, den Tieren, sondern mit dem Oben, aus dem Vergleich mit Gott. Von allen Lebewesen ist der Mensch das einzige Wesen, das Gott entspricht, das Gott hören und antworten kann. Der Mensch ist geschaffen als *Partner Gottes*, berufen zur Gemeinschaft mit Gott. Erst in der Hinwendung zu Gott und in der Anerkennung der Herrschaft Gottes ist er ein wirklich menschlicher Mensch. Der Sinn und die Erfüllung seines Daseins ist die Verherrlichung Gottes, mit der er der stummen Kreatur Stimme verleihen soll. Diese Deutung kommt in den Psalmen in herrlicher Weise zum Ausdruck:

„Herr, unser Herrscher,
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde;
über den Himmel breitest du deine Hoheit aus...
Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,
des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst?
Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott,

hast ihn mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt.
Du hast ihn als Herrscher eingesetzt
über das Werk deiner Hände,
hast ihm alles zu Füßen gelegt...
Herr, unser Herrscher,
wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde!“
(Ps 8,2.5–7.10; vgl. Sir 17,1–10)

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ordnet den Menschen ein in ein vierfaches Geflecht von Beziehungen, woraus sich eine *vierfache Bestimmung des Menschen* ergibt: Gott zu loben, den Nächsten zu lieben, in der Welt zu leben und sie zu pflegen, sich selbst und auf sich selbst zu achten.

1. Der Mensch ist das Wesen, das in *Beziehung zu Gott* steht. Diese Beziehung kommt nicht äußerlich und nachträglich zum Menschsein hinzu, sie konstituiert den Menschen in seinem ganzen Dasein und Sosein. Sie bedeutet, daß *der Mensch ein zutiefst gottbezogenes Wesen* ist. Er entspricht Gott und ist deshalb von und für Gott ansprechbar. Er kann seine Gottesbeziehung vergessen, verdrängen, verkehren, aber er kann sie nie abschütteln. Das ganze Leben des Menschen ist, ob er es weiß oder nicht, eine Frage und Suche nach Gott. Das macht seine Größe und Würde, aber auch den Grund für seine geschöpfliche Demut aus. Aufgrund dieser Spannung steht er in der Versuchung zwischen Hochmut und Kleinmut (Verzweiflung). Seine wahre Würde aber findet er in der Demut und in der Großmut, Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen.

2. Die Beziehung zu Gott und die Partnerschaft des Menschen mit Gott spiegeln sich im partnerschaftlichen Wesen des Menschen. Das hat zur Folge, daß der Mensch kein Einzelwesen ist, sondern „aus seiner innersten Natur ein *gesellschaftliches* Wesen; ohne Beziehung zu den anderen kann er weder leben noch seine Anlagen zur Entfaltung bringen“ (GS 12). Dazu gehört vor allem, daß Gott den Menschen partnerschaftlich, *als Mann und als Frau* geschaffen hat (vgl. Gen 1,27). Als Gottes Bild sind beide in ihrer Verschiedenheit ebenbürtig und gleichwertig. Jede Diskriminierung wegen des Geschlechts widerspricht deshalb dem christlichen Glauben. Beide finden ihre Erfüllung aber nur im Zueinander und Miteinander. Der Bund zwischen Mann und Frau ist darum in der Bibel ein Bild des Bundes Gottes mit den Menschen (vgl. Hos 1–3; Jes 54; Eph

72; 387

5,21–33). Ihre gegenseitige Liebe ist zugleich Dienst am Leben. In der Vereinigung von Mann und Frau darf der Mensch teilhaben am Schöpfertum Gottes. „Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch“ (Gen 1,28). Diesen Auftrag zum Dienst am Leben haben die Eheleute, wie es dem Wesen der Liebe entspricht, in persönlicher, menschlicher und christlicher Verantwortung vor Gott und voreinander zu erfüllen (vgl. GS 50–51; FC).

107–108 3. Durch seine Sonderstellung steht der Mensch der übrigen Schöpfung gegenüber. Der Mensch soll und darf sich die übrige Kreatur dienstbar machen und sich ihrer erfreuen. Seine *Herrschaft über die Welt* bedeutet indes nicht die Freiheit zu willkürlicher und egoistischer Ausbeutung der Natur, sondern schließt Fürsorge und Verantwortung für das Leben ein. Die Bibel sieht die Herrschaft des Menschen über die Welt darin verwirklicht, daß der Mensch den Dingen und der Welt einen Namen gibt (vgl. Gen 2,19–20). Durch diese Namengebung anerkennt der Mensch die Dinge und die Tiere in dem, was sie sind, und er bringt sie damit zu sich selbst. Auch die übrige Kreatur hat ja ihren von Gott gegebenen Eigenwert und ihre Eigengesetzlichkeit, die der Mensch respektieren muß, will er seine Lebenswelt nicht zerstören.

4. Schließlich ist der Mensch das Wesen, das auch in *Beziehung zu sich selbst* steht. Die Bibel spricht in diesem Zusammenhang vom *Herzen des Menschen*. Damit ist nicht nur ein zentrales leibliches Organ gemeint; das leibliche Herz wird vielmehr als Symbol für die personale Mitte des Menschen verstanden. Es ist das Innere, der Ort, wo der Mensch Gott vernehmen, ihm gehorchen, sich ihm aber auch verweigern kann. In unserer Sprache können wir sagen: Das Herz ist das Selbst, die *Person des Menschen*. Persönlichkeit besagt, daß der Mensch bei und in aller Offenheit für Gott, die Menschen und die Welt bei sich selbst ist, so daß er je einmaligen Wert und je einmalige Würde in sich selbst besitzt und Verantwortung trägt für sein eigenes Tun und Lassen. Er hat nicht nur einen Außenraum; er ist in seinem Innern mit sich selbst beschäftigt und kann auf sich selbst reflektieren. Er kann über sich lachen, sich über sich ärgern, sich schämen, mit sich zufrieden oder unzufrieden sein. Wir kennen uns und die anderen Menschen erst, wenn wir wissen, was im Innersten vorgeht. Der

Mensch, der als Person auf sich selbst bezogen und sich selbst konfrontiert ist, ist zugleich auf Gott bezogen. Seine personale Bestimmung ist darum die Gemeinschaft mit Gott, die in und durch Jesus Christus ihre Erfüllung findet.

Die Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen hat wichtige *praktische Folgen*:

Die Würde jedes Menschen vor Gott begründet die *Würde des Menschen* vor anderen Menschen. Sie ist der letzte Grund für die fundamentale Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen, unabhängig von ihrer Rasse, ihrem Volk, ihrem Geschlecht, ihrer Herkunft, Bildung, Klasse. In der alten Welt war dies eine revolutionäre Aussage, und sie ist es noch heute, wenn man an die Unterschiede und Diskriminierungen denkt, die auch in der gegenwärtigen Welt zwischen den Menschen bestehen. Weil auf jedes Menschen Antlitz etwas widerstrahlt von der Herrlichkeit Gottes, ist vor allem *das Leben des Menschen heilig und unantastbar* (vgl. Gen 9,6). Das fünfte Gebot „Du sollst nicht morden“ (Ex 20,13; Dtn 5,17) gilt, weil Gott seine Hand auf jeden Menschen, besonders auf die Machtlosen, Kleinen, Armen gelegt hat und weil er allein Herr über Leben und Tod ist. Ebenso gilt: „Was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie verantwortliche Person behandelt wird: all diese und andere ähnliche Taten sind an sich schon eine Schande; sie sind eine Zersetzung der menschlichen Kultur, entwürdigen weit mehr jene, die das Unrecht tun, als jene, die es erleiden. Zugleich sind sie in höchstem Maße ein Widerspruch gegen die Ehre des Schöpfers“ (GS 27). Der Mensch darf den anderen Menschen also nie als Sache benutzen, er muß ihn vielmehr als eigenständiges und eigenverantwortliches Wesen achten und ihm Respekt bezeugen.

Aus der Würde des Menschen vor Gott folgt auch die Würde des Menschen vor sich selbst, das Recht und die Pflicht zur *Selbstachtung* und Selbstliebe. Wir sollen ja den Nächsten lie-

ben wie uns selbst (vgl. Mk 12,31). Wir dürfen und sollen uns also etwas wert sein und sollen auf unsere Gesundheit ebenso achten wie auf unsere Ehre und unseren Ruf. Dies alles entspricht freilich nur dann der Würde des Menschen, wenn der Mensch seine Erfüllung nicht zuerst in dem sucht, was er hat, sondern in dem, was er ist. „Der Wert des Menschen liegt mehr in ihm selbst als in seinem Besitz“ (GS 35). Gerade in der Hast und Hetze des modernen Alltags besteht die Gefahr, daß wir uns selbst vergessen und verlieren und nicht mehr zur Besinnung auf uns selbst kommen. Auch dies ist gegen Wert und Würde des Menschen.

3.4 Wesen des Menschen

13-15;
113-114

Aufgrund der Bestimmung und der Würde des Menschen stellt sich nochmals die Frage: Was ist der Mensch? Was ist der Wesensstand des Menschen? Die Antwort der Bibel kommt unserer heutigen Erfahrung und Erkenntnis sehr entgegen. Wir erfahren den Menschen nicht als Zusammensetzung aus zwei Teilen, aus einem materiellen Leib und einer geistigen Seele; wir verstehen den Menschen vor allem als eine *Einheit und Ganzheit*. Wenn etwa der Leib krank und leidend ist, leidet der ganze Mensch; umgekehrt können leibliche Krankheiten seelische Ursachen haben. Ähnlich meint die Bibel, wenn sie vom Menschen als Ebenbild Gottes spricht, immer den einen und ganzen Menschen. Sie beschreibt ihn mit Hilfe einzelner leiblicher Organe wie Lebensatem, Fleisch, Herz, Nieren, Seele, die neben ihrer unmittelbaren Bedeutung alle eine übertragene Bedeutung haben und den ganzen Menschen bezeichnen. Wenn das Neue Testament vom ewigen Wort sagt, es sei Fleisch geworden (vgl. Joh 1,14), dann heißt das nichts anderes als: Jesus Christus ist Mensch geworden. So müssen wir sagen: *Der Mensch hat nicht Leib und Seele, er ist Leib und er ist Seele und Geist.*

409-410

Entsprechend hat die kirchliche Glaubenslehre sowohl gegen eine einseitig materialistische wie gegen eine einseitig spiritualistische Deutung des Menschen immer wieder die Einheit des Menschen in Seele und Leib verteidigt (vgl. DS 800; 3002; NR 918; 316). Im Anschluß an die Lehre des hl. Thomas von Aquin (13. Jh.) lehrte die Kirche, die Geistseele sei die Wesensform des Leibes (vgl. DS 902; NR 329). Damit ist gemeint: Leib und Seele sind nicht zwei getrennte Elemente, die erst

nachträglich vereinigt werden. Der Leib kann gar nicht ohne die Seele existieren; er ist Ausdrucksgestalt und Daseinsform der Seele. Umgekehrt ist die menschliche Geistseele wesentlich im Leib, und sie ist nicht ohne Leibbezogenheit zu denken. Das II. Vatikanische Konzil faßt diese Lehre zusammen: Der Mensch ist „in Leib und Seele einer“ (GS 14).

Auch *das Heil gilt dem einen und ganzen Menschen*. Das Reich Gottes ist für Jesus keineswegs nur eine innere, geistige Wirklichkeit. Zur Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gehören auch seine Krankenheilungen. „Blinde sehen wieder, und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, und Taube hören; Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt 11,5). Deshalb sollen wir Gott in unserem Leib verherrlichen (vgl. 1 Kor 6,20; Röm 12,1). Zwar wird der Leib sterben; aber die Hoffnung des Christen geht doch darauf, daß er in einen neuen Leib der Herrlichkeit verwandelt werden wird (vgl. 1 Kor 15,35-49; Phil 3,21).

Innerhalb dieser Einheit von Leib und Seele können und müssen wir *zwischen Leib und Seele unterscheiden*. Auch das entspricht unserer alltäglichen Erfahrung. Der Mensch kann geistig seinem Leib gegenüberreten und sich ihm beobachtend und reflektierend zuwenden; er kann aber auch geistig abwesend sein. Er kann den Leib und seine Bedürfnisse unterdrücken; er kann sich von ihnen aber auch überwältigen lassen und dabei seine personale Freiheit und Würde verlieren. Schließlich kann der Leib des Menschen alt und schwach, sein Geist aber noch jung und frisch sein. Der Mensch hat offenbar viele Seiten, die man nicht auf ein einziges Prinzip zurückführen kann.

Durch seine *Leiblichkeit* vereinigt er die Elemente der stofflichen Welt in sich; „durch ihn erreichen diese die Höhe ihrer Bestimmung und erheben ihre Stimme zum freien Lob des Schöpfers“ (GS 14). Aber der Mensch ist nicht nur ein Teil der Natur oder ein anonymes Element in der menschlichen Gesellschaft, denn durch seine *Geistigkeit* übersteigt er die Gesamtheit der Dinge und dringt in die geistig-tiefere Struktur der Wirklichkeit ein. „Wenn er daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung, die sich von bloß physischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen herleitet, sondern erreicht er im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit“ (GS 14).

„Die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen“ ist das *Gewissen*, „wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist“. „Im Innern seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes“ (GS 16).

„Aber nur frei kann der Mensch sich zum Guten hinwenden.“ Diese *Freiheit* ist ein Zeichen der Gottebenbildlichkeit des Menschen. „Die Würde des Menschen verlangt daher, daß er in bewußter und freier Wahl handle, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußerem Zwang“ (GS 17). Mit Recht wird diese Freiheit heute hoch geschätzt und leidenschaftlich erstrebt. Denn zur Würde des Menschen gehört seine freie *Selbstbestimmung* (Autonomie); der Mensch will und muß sein persönliches und gesellschaftliches Leben eigenverantwortlich selbst gestalten.

Diese Autonomie steht nicht im Gegensatz zur geschöpflichen Abhängigkeit des Menschen von Gott. Gott und Mensch verhalten sich nicht wie zwei Konkurrenten, wo man dem einen nimmt, was man dem anderen gibt. Die geschöpfliche Freiheit des Menschen ist vielmehr von der schöpferischen Freiheit Gottes getragen und ermächtigt. Als geschenkte Freiheit kann sie deshalb niemals absolute Freiheit sein. Wir erlangen unsere Freiheit nur dann, wenn wir uns aus der Knechtschaft unserer Leidenschaften befreien und unser Ziel in freier Wahl des Guten beharrlich verfolgen. Freiheit *von* innerer und äußerer Abhängigkeit ist nur durch Freiheit *für* das Gute möglich. Ihren höchsten Ausdruck findet sie dort, wo einzelne Christen und christliche Gemeinschaften, wie etwa Franz von Assisi und seine Ordensbrüder, ohne materielle Absicherung ganz im Vertrauen auf Gottes Fürsorge zu leben versuchen.

Auch die Lehre vom Wesen des Menschen enthält wichtige *Impulse für das sittliche Handeln* des Menschen:

Das Grundaxiom ist die *größtmögliche Einheit und gegenseitige Durchdringung von Seele und Leib*. Dies ist eine ständige Aufgabe. Der Mensch muß seine leiblichen Bedürfnisse ins Ganze seiner Person und ihrer Sinnerspektive integrieren, wie umgekehrt seinen Verstand und Willen in konkreten Taten realisieren und seiner Seele in Sport, Spiel, Kunst, Lebenskultur Ausdruck verleihen. Solche Körperkultur ist aber zu unterscheiden von Körper-, Gesundheits-, Schönheitskult. Es gilt, den Vorrang des Geistes zu wahren und sich um Weisheit, die alles auf das letzte Ziel des Menschen hinordnet, zu bemühen (vgl. 387 GS 15). Wo sich etwa die Sexualität verselbständigt und nicht mehr ins Ganze personaler Partnerschaft eingeordnet wird, wo Triebbefriedigung und Lustgewinn maßgebend werden, da kann von einer wirklichen Liebe nicht mehr die Rede sein. Sexuelle Betätigung ist vielmehr in dem Maße gut, als sie Ausdrucksgestalt der Liebe ist. Wie es eine geistfeindliche Leiblichkeit gibt, gibt es auch eine leibfeindliche Geistigkeit. Leider ist auch die Kirche, nicht in ihrer offiziellen Lehre, aber doch in ihrer pastoralen, pädagogischen und asketischen Praxis dieser Leibfeindlichkeit nicht selten erlegen. Oft wurden die leiblichen Bedürfnisse und die Fähigkeiten des Menschen

abgewertet und unterdrückt, statt daß man sie kultivierte. Innerhalb des ursprünglichen christlichen Menschenbildes ist für solche Leibesverachtung kein Platz. Wahre Seelsorge muß deshalb auch Leibesorge und konkrete Lebenshilfe sein. Sie darf sich nicht nur des Wortes, abstrakter Begriffe und moralischer Prinzipien bedienen, sondern muß Bilder, Symbolik, Lieder in ihren Dienst nehmen, um so den ganzen Menschen anzusprechen und ins Heilsgeschehen einzubeziehen.

Die Einheit von Geist und Leib zeigt sich vor allem in der Sprache, durch die wir unsere Gedanken, Absichten und unser Innerstes ausdrücken und anderen Menschen mitteilen. Die *Wahrheit* ist deshalb eine Wesensdimension des Menschen. In der Lüge dagegen werden die innere Einheit des Menschen und die Grundlagen eines vertrauensvollen Zusammenlebens in der menschlichen Gemeinschaft zerstört. Auch im 8. Gebot: „Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen“ (Ex 20,16; vgl. Dtn 5,20) geht es also um Wesen und Würde des Menschen wie um das Zusammenleben der Menschen untereinander.

Bei seinem Bemühen um Integration stößt der Mensch freilich auch an die *Grenzen seiner Freiheit*. Sie ist begrenzt durch die Natur, die Freiheit des anderen, die eigene Lebensgeschichte, das gesellschaftliche Milieu. Sie verhalten sich oft widerspenstig gegenüber unserem noch so guten Willen. Wir *haben* unsere Freiheit nicht einfach, sie ist in vielfältiger Weise gefangen und muß erst freigemacht werden. Freiheit ist letztlich ein Geschenk. In dieser Situation werden wir erneut auf Jesus Christus verwiesen. „Wenn euch also der Sohn befreit, dann seid ihr wirklich frei“ (Joh 8,36). Das führt uns weiter zum nächsten Kapitel.

3.5 Die gnadenhafte Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott

Wir Menschen sind merkwürdige Wesen: durch unseren Leib ganz hineingebunden in die Bedingungen und Begrenzungen dieser Welt und doch zugleich voller Träume, Sehnsüchte und Hoffnungen, die durch nichts und durch niemand in der Welt erfüllt werden können. *Der Mensch ist das Wesen einer unendlichen Hoffnung*. Das Herz des Menschen ist so groß und so weit, daß Gott allein groß genug ist, um es auszufüllen.

22-23

„Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser,
so lechzt meine Seele, Gott, nach dir.
Meine Seele dürstet nach Gott,
nach dem lebendigen Gott.
Wann darf ich kommen
und Gottes Antlitz schauen?“
(Ps 42,2–3)

96; 163–165 *Erst in Jesus Christus erschließt sich uns das Geheimnis des Menschen voll.* Nur wer Jesus Christus kennt, kennt auch den Menschen ganz. Er ist *das* Bild Gottes (vgl. 2 Kor 4,4; Kol 1,15), das uns die Gottebenbildlichkeit des Menschen erst ganz erschließt und erfüllt. So ist er als der Sohn Gottes zugleich der neue Adam, der neue Mensch (vgl. 1 Kor 15,47–49; Röm 5,14). „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (GS 22). In ihm sind wir von Gott „dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben, damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei“ (Röm 8,29). Das Loblied, mit dem der Epheserbrief beginnt, faßt alles zusammen:

„Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus: Er hat uns mit allem Segen seines Geistes gesegnet durch unsere Gemeinschaft mit Christus im Himmel. Denn in ihm hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen, zum Lob seiner herrlichen Gnade...

Er hat beschlossen, die Fülle der Zeiten heraufzuführen, in Christus alles zu vereinen, alles, was im Himmel und auf Erden ist. Durch ihn sind wir auch als Erben vorherbestimmt und eingesetzt...

Wir sind zum Lob seiner Herrlichkeit bestimmt, die wir schon früher auf Christus gehofft haben.“
(Eph 1,3–6.10–12)

Das Neue, das Jesus Christus uns schenkt, ist unserer Menschennatur nicht äußerlich aufgepfropft. Es ist vielmehr dasjenige, auf das wir als Menschen aufgrund der schöpfungsgemä-

ßen Gottebenbildlichkeit zutiefst je schon angelegt sind, das wir aber aus eigener Kraft nicht erreichen können: *die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott*. Sie ist in Jesus Christus, dem menschengewordenen Sohn Gottes, in einmaliger Weise verwirklicht. Durch seinen Geist werden wir als Kinder Gottes angenommen (vgl. Röm 8,14–17; Gal 4,4–6). Dadurch, daß wir durch Christus Anteil erhalten an der göttlichen Natur (vgl. 1 Petr 1,4), schenkt Gott uns unendlich viel mehr, „als wir erbitten oder uns ausdenken können“ (Eph 3,20). Dabei ist, was wir jetzt schon erhalten, nur das Angeld und der Vorgesmack (vgl. 2 Kor 1,22; Eph 1,13–14), es findet seine Vollen- 421
dung erst, wenn wir Gott schauen von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Kor 13,12). Denn „das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast“ (Joh 17,3).

Die Theologie hat später unterschieden zwischen der *schöpfungsgemäßen natürlichen und der gnadenhaft geschenkten übernatürlichen Gottebenbildlichkeit* des Menschen. Sie hat diese Unterscheidung ursprünglich mit dem Unterschied der Begriffe „Bild und Gleichnis“ (vgl. Gen 1,26.28) begründet. Auch wenn diese Schriftauslegung vom heutigen Schriftverständnis her nicht haltbar ist, so entspricht sie doch voll der Gesamtperspektive der Heiligen Schrift. Denn für die Schrift ist die Schöpfung nur der Anfang und die Grundlage, die durch die Heilsgeschichte nicht aufgehoben, wohl aber überboten wird. Wenn die Theologie dabei vom übernatürlichen Charakter der Heilsordnung spricht, dann deshalb, weil wir aufgrund der schöpfungsmäßigen Verwiesenheit auf Gott dieses Heil, die Gemeinschaft mit Gott, zwar – bewußt oder unbewußt – ersehnen und erhoffen, aber aus den Kräften unserer Natur nicht erreichen können. Es ist weder evolutiv noch revolutionär leist- und machbar. Die personale Lebensgemeinschaft mit Gott kann uns nur von Gott aus reiner Gnade, d. h. ohne jedes Verdienst, frei und ungeschuldet, über unsere Natur hinaus geschenkt werden. Doch gerade als Geschenk ist es die alles überbietende Erfüllung des Menschen. Das Verhältnis von *Natur und Gnade* ist also nicht etwa nach Art von zwei aufeinandergesetzten Stockwerken oder zwei Ordnungen zu denken, die nichts miteinander zu tun haben. In beiden geht es um die Verwirklichung des einen Heilsplans in Jesus Christus.

Die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Gottebenbildlichkeit begründet einen *Unterschied zur reformatorischen Lehre*. Diese bezieht 133;
im allgemeinen den Begriff der Gottebenbildlichkeit nur auf die gnadenhafte 238–239;
Gemeinschaft mit Gott, aber nicht auf die mit der Natur des Menschen gegebene 246–247
Bestimmung zur Partnerschaft mit Gott. Das hat Folgen für das Verständnis der Sünde als Abbruch und Verlust der gnadenhaften Gemeinschaft mit Gott wie für die Frage der menschlichen Mitwirkung bei der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders. Ein Ansatz zur Überwindung dieses Unterschieds ist heute darin gegeben, daß die natürliche Gottebenbildlichkeit deutlicher als Bestimmung von Jesus Christus her und auf ihn und die gnadenhafte Teilnahme an seiner Wirklichkeit hin verstanden wird. 396

Die Zusammengehörigkeit von Natur und Gnade kommt in dem berühmten scholastischen Grundsatz zum Ausdruck: *Die in Jesus Christus geschenkte Gnade setzt die Natur voraus und bringt sie zur Erfüllung*. Die Gnade setzt ja einen Adressaten voraus, der frei ist, zur Gnade ja oder nein zu sagen; insofern setzt die Gnade eine relativ in sich stehende Natur, besser: die menschliche Person und ihre Freiheit, voraus. Sie setzt diese Person aber als „etwas“ voraus, das offen ist und dynamisch über sich selbst hinausweist und allein in Gott seine Erfüllung findet.

So erschließt uns Jesus Christus, warum *der Mensch das Wesen ist, das sich um ein Unendliches überschreitet* (B. Pascal), das immer wieder neu unterwegs ist, das nirgends stehenbleiben kann, dem sich vielmehr immer wieder neue Horizonte erschließen, das an nichts in der Welt endgültig sein Genügen finden kann, das vielmehr rast- und ruhelos ist. Er lehrt uns den Menschen verstehen als ein Wesen der unendlichen Hoffnung und Sehnsucht, aber auch der bodenlosen Angst, sich zu verfehlen. Der Mensch, schwankend zwischen Hoffnung und Angst, das ist die Signatur des Menschen nicht nur heute, sondern im Grunde zu allen Zeiten. „Denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis es seine Ruhe hat in Dir“ (Augustinus).

4. Woher kommt das Böse? – Vom Sinn der Geschichte

4.1 Eine schwere Frage und viele Antworten

Alles bisher über die Größe und Schönheit der Schöpfung und über die Berufung des Menschen Gesagte scheint unrealistisch und naiv optimistisch zu sein. Wie soll man denn angesichts der Hölle von Auschwitz, von Hiroshima, des Archipel Gulag – um nur ein paar Orte des Grauens in unserem Jahrhundert zu nennen – den Gott loben, „der alles so herrlich regieret“ (Gotteslob 258)? Schon die Psalmen kennen die Erfahrung, daß es den Bösen gut, den Gerechten aber schlecht geht (vgl. Ps 73,3–12). Die Frage „Warum muß der Gerechte leiden?“ beschäftigt vor allem das Buch Ijob. Ijob ist nicht nur der große Dulder, der das oft zitierte Wort spricht: „Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn“ (Ijob 1,21). Ijob kämpft und streitet mit Gott. Er bäumt sich auf und verflucht den Tag seiner Geburt (Ijob 3,2–3). „Zum Ekel ist mein Leben mir geworden“ (Ijob 10,1). Er ver-

wirft die allzu einfachen Antworten, die seine Freunde ihm auf das Problem des ungerechten Leidens geben. Ihm geht Gott als der je größere und als der ganz andere auf, dessen Wege dem Menschen unergründlich sind und dessen Weisheit unerforschlich ist (vgl. Ijob 40,2–4; 42,2–4).

Dennoch haben sich die Menschen immer wieder bemüht, Einsicht zu gewinnen in das Auf und Ab der Geschichte. *Zwei Grundmodelle der Geschichtsdeutung* wurden entwickelt. Das erste Modell: die Geschichte als ein großer Kreislauf. Am Anfang steht die gute alte Zeit, das goldene Zeitalter; ihm folgen das silberne, das bronzene und das eiserne Zeitalter. Die Geschichte ist also ein großer Verfallsprozeß, aber am äußersten Tiefpunkt ereignet sich ein Umschlag. Am Ende kehrt der Anfang zurück; der Kreis hat sich geschlossen. Das zweite Modell sieht die Geschichte als eine aufsteigende Linie, als Fortschrittsgeschichte auf dem Weg zum Besseren und Höheren. Die Geschichte ist nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen wie im Kreislaufmodell, sondern das Kommen des Neuen und einer bisher nicht dagewesenen Zukunft. Ansätze zu dieser Sicht finden sich in der Zukunftshoffnung der alttestamentlichen Propheten. In säkularisierter Gestalt begegnet uns diese Sicht im modernen Fortschrittsglauben und in der marxistischen Utopie von einem künftigen Reich der Freiheit in einer klassenlosen, herrschaftsfreien Gesellschaft.

Man wird fragen, ob diese beiden Geschichtsdeutungen der Leidenserfahrung der Menschheit wirklich gerecht werden. Denn, läßt sich das Leiden des Menschen in irgendein allgemeines Schema verrechnen? Wird man mit solchen Deutungen dem Leiden des je einzelnen gerecht?

Ihrem Grundanliegen gemäß will uns die Heilige Schrift keine innerweltliche Geschichtsdeutung geben. Die Bibel sagt uns zwar: Alles kommt von Gott, und alles kehrt zu ihm zurück. Aber der Geschichtsverlauf selbst läßt sich in kein Schema pressen, weder in ein Verfallsschema noch in ein Fortschrittsschema. Die Geschichte ist, wie Augustinus in seinem „Gottesstaat“ gezeigt hat, ein ständiger *Kampf zwischen zwei Reichen*: dem Reich Gottes und dem Reich des Bösen (des Satans). Sie unterscheiden sich durch zweierlei Liebe: Gottesliebe und Selbstliebe. Meist ist beides miteinander vermischt. Deshalb darf man einzelne geschichtliche Ereignisse nicht vorschnell

als Zeichen Gottes oder als Ausgeburt des Bösen deuten. Man muß vielmehr wissen, daß Gott ein verborgener Gott ist, der uns allein in Jesus Christus eindeutig erschienen ist. Allein von Jesus Christus her haben wir den Maßstab, um die Geschichte und das Leben zu beurteilen. „Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt“ (GS 22). Die volle christliche Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leidens wird uns deshalb erst später bei der Behandlung des Kreuzes Jesu Christi voll deutlich werden.

4.2 Der Ursprung: Urstand und Paradies

Die Grundaussage biblischer Geschichtsdeutung lautet: Gott hat die Welt nicht so gewollt und nicht so gemacht, wie sie uns konkret begegnet. Er wollte und will das Leben und nicht den Tod; er verabscheut Unrecht, Gewalt und Lüge. Er will nicht, daß Menschen leiden, er will das Glück des Menschen in der Gemeinschaft mit ihm. Um diesen ursprünglichen Willen und diesen ursprünglichen Plan Gottes auszudrücken, erzählt die Bibel die *Geschichte vom Paradies*.

„Dann legte Gott, der Herr, in Eden, im Osten, einen Garten an und setzte dorthin den Menschen, den er geformt hatte...

Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte. Dann gebot Gott, der Herr, dem Menschen: Von allen Bäumen des Gartens darfst du essen, doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst du nicht essen; denn sobald du davon ißt, wirst du sterben.“
(Gen 2,8.15–17)

Um diese Erzählung richtig zu verstehen, müssen wir wissen, daß die Heilige Schrift vom geheimnisvollen Wirken Gottes nicht so sehr in begrifflichen Aussagen als in Bildern redet. Diese sind aus dem menschlich-diesseitigen Bereich genommen und zum Teil den Mythen der damaligen Zeit entlehnt. Gott spricht ja zu uns in einer menschlichen Sprache, die die jeweiligen Menschen mit ihren Vorstellungen verstehen können. Da es sich um Bildersprache handelt, darf man sie *nicht als eine Art historische Reportage* über die Anfänge der Menschheitsgeschichte verstehen. Schon gar nicht darf man

die – im Vergleich mit den Mythen sehr zurückhaltenden – Bilder zusätzlich phantasievoll ausmalen und sich das Paradies als eine Art Schlaraffenland vorstellen. Auf der anderen Seite kann man die mythologisch geprägte Bildersprache nicht als für uns heute bedeutungslos abtun oder sie rein geistig und rein symbolisch deuten, als ob es in ihnen um keinerlei geschichtliche Wirklichkeit ginge. Es geht ja eben um Aussagen über den geschichtlichen Ursprung des Übelen und Bösen in der Welt (ätiologische Aussagen). Gesagt werden soll: Gott hat die Welt gut geschaffen. Das Üble und das Böse in der Welt gehen nicht auf Gott zurück, sie sind erst in der Geschichte entstanden. Sie sind nicht Gottes, sondern der Menschen Schuld. So geht es in der Paradiesgeschichte um eine großangelegte *Rechtfertigung Gottes* (Theodizee) angesichts des konkreten Zustands der Welt.

Was die Paradiesgeschichte in Bildern ausdrückt, das hat die kirchliche Glaubensverkündigung in der *Lehre vom Urstand* begrifflich erläutert. In Aufnahme älterer Formulierungen stellt das Konzil von Trient (1545–1563) fest: Adam, der erste Mensch, hat durch die Übertretung des Gebotes Gottes „die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in die er eingesetzt war“, verloren (DS 1511; NR 353). Mit „*Heiligkeit und Gerechtigkeit*“ meint das Konzil die ursprüngliche Gemeinschaft und Freundschaft des Menschen mit Gott, das Auf-du-und-du-Sein mit Gott und den vertrauten Umgang mit ihm, von dem die Paradiesgeschichte berichtet. Der Kern der Paradieserzählung wie der Urstandslehre ist also keine paläontologische (vorgeschiedliche), sondern eine theologische Aussage: Gott hat den Menschen nicht nur gut, ja sehr gut erschaffen; er hat ihn darüber hinaus teilnehmen lassen an seinem Leben.

Die gnadenhafte Erfüllung des Menschen hatte nach der Heiligen Schrift wie nach der kirchlichen Lehre Auswirkungen auf das Heilsein des ganzen Menschen. Die ursprüngliche „Heiligkeit und Gerechtigkeit“ strahlte sozusagen aus auf die verschiedenen Bereiche des menschlichen Daseins. In der theologischen Fachsprache spricht man von den *außernatürlichen Urstandsgaben* als Folgen der übernatürlichen Urstandsgnade. Dazu gehört, daß der Mensch nicht in sich gespalten war, Leib und Seele waren ganz integriert. Der Mensch war also frei von dem, was man Begierlichkeit (Konkupiszenz) nennt, d. h. frei von der Widerspenstigkeit einzelner Schichten und Antriebskräfte des Menschen gegen die personale Grundausrichtung. Deshalb war der Mensch zweitens auch frei von der Verfinsternung und der Verwirrung seiner geistigen Kräfte. Das heißt nicht, daß er mehr Wissen gehabt hätte als wir heute, wohl aber, daß er größere und tiefere Weisheit besaß. Er konnte alles von Gott her und

auf ihn hin verstehen; in ihm nagte noch nicht die Erfahrung der Sinnlosigkeit und der Absurdität des Daseins. Eins mit sich und mit Gott war der Mensch drittens auch eins mit der Welt. Er kannte kein fremd auf ihn eindringendes Leiden. Die Arbeit war nicht die Last und Plage, als die wir sie jetzt oft empfinden (vgl. Gen 3,17–18).

- 402 Der Mensch war schließlich und vor allem frei vom Tod als einer anonym über den Menschen waltenden Macht, gegen die sich der ganze Lebenswille des Menschen aufbäumt und die er als etwas Dunkles und Fremdes, als Abbruch und Einschnitt erfährt. Nach dem Apostel Paulus ist der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen (vgl. Röm 5,12). Der Tod ist das drastischste Zeichen dafür, daß der Mensch aufgrund der Sünde von Gott, der Quelle des Lebens, entfremdet ist. Über das Wie eines Lebens ohne Tod sagen uns die Heilige Schrift und die kirchliche Glaubenslehre nichts. Spekulationen darüber sind unnütz. Denn ein solches paradiesisches Leben war zwar eine Verheißung, die Gottes ursprünglichen Plan und Willen für den Menschen offenbart. Der Mensch hat jedoch diese Verheißung bereits am Anfang ausgeschlagen und damit Gottes Plan zunächst vereitelt.

Wozu erzählt die Bibel dies alles? Nicht um unsere historische Neugier zu befriedigen. Die Aussagen über Paradies und Urstand des Menschen sind nicht um ihrer selbst willen wichtig. Sie stellen lediglich den Hintergrund dar, vor dem wir die gegenwärtige Situation der Menschheit erst richtig begreifen können: als Zustand der Entfremdung, den Gott nicht gewollt und nicht geschaffen hat. Woher also das Böse?

4.3 Ursünde und Erbsünde der Menschheit

„Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod“ (Röm 5,12). Das ist die lapidare Feststellung des Apostels Paulus. Sie faßt zusammen, was auf den ersten Seiten der Bibel in der *Erzählung vom Fall des Menschen* anschaulich berichtet wird:

Der Mensch läßt sich von der Schlange verführen. Gegen Gottes Gebot greift er nach dem Baum des Lebens und verfällt damit dem Schicksal des Todes. Bei dieser ersten Sünde geht es nicht um die Bagatelle, daß der Mensch nach einer verbotenen Frucht gegriffen und sie unerlaubterweise gegessen hätte. Auch deutet nichts auf eine sexuelle Verfehlung hin. Es geht um mehr! Es geht nicht um das sechste, sondern um das erste Gebot: Gott allein ist der Herr des Menschen und die Quelle seines Lebens. Der Mensch aber hat seine geschöpfliche Grenze überschritten. Er hat Gott mißtraut und wollte selbst nach dem Leben greifen; er wollte es gleichsam selbst in die Hand

und in die Regie nehmen, und er hat damit den Tod gewählt. Die Sünde besteht also im Ungehorsam (vgl. Röm 5,19). Die Folgen der Entfremdung von Gott sind groß. Der Mensch wird nun seinem Mitmenschen entfremdet; Mann und Frau, die sich ursprünglich in Liebe gegenseitig Hilfe und Stütze sein sollten, werden sich zur Versuchung und zum Verderben. Der Mensch wird auch sich selbst entfremdet; er schämt sich, weil er nackt und bloß dasteht. Der Mensch wird dem Leben entfremdet; die Geburt des neuen Lebens geht unter Schmerzen vor sich. Er wird schließlich seiner Umwelt entfremdet; im Schweiß seines Angesichts muß er sein Brot essen (vgl. Gen 3,1–24).

Die Bibel erzählt nicht nur diese eine Geschichte vom Sündenfall. Die eine Geschichte löst vielmehr die ganze Lawine der weiteren Geschichte der Sünde aus, in der die *soziale Dimension* der Sünde zur Geltung kommt. In der Geschichte von der Ermordung Abels durch Kain überschreitet der Mensch die Grenze zum Mitmenschen. Er gönnt dem anderen nicht die Liebe und das Wohlwollen Gottes, er wird eifersüchtig, und diese Eifersucht ist für den anderen tödlich (vgl. Gen 4). Es kommt zu dem Teufelskreis von Schuld und Rache zwischen den Menschen (vgl. Gen 4,23–24). – In der stark mythisch geprägten Erzählung von der Vermählung von Menschen mit Göttersöhnen und der daraus hervorgehenden Geburt der „Helden der Vorzeit“ kommt zum Ausdruck, daß der Mensch ganz allgemein das Maß des Menschlichen verliert; er überschreitet die Grenze zum Übermenschlichen, Heroischen, Heldenhaften. Die Folge ist das Hereinbrechen des Chaos in der Sintflut (vgl. Gen 6). – In der Geschichte vom Turmbau zu Babel schließlich überschreitet der Mensch seine Grenzen auch im kulturellen Bereich. Die Folge ist ein Babel, d. h. ein Wirrsal, wo keiner keinen mehr versteht, die Völker sich auseinanderleben und oft genug gegeneinanderstehen und jeder vereinzelt und zerstreut leben muß (vgl. Gen 11).

Im Neuen Testament nimmt Paulus diese Erzählung auf. Dabei setzt er den ersten Adam in Beziehung zum zweiten, *neuen Adam, Jesus Christus*.

„Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündig-

fang stehenden Menschenpaar will auch die Einheit und Gleichheit aller Menschen ausdrücken. Heute weist man freilich oft darauf hin, daß Adam im biblischen Sprachgebrauch nicht nur der Name eines einzelnen Menschen ist, sondern eine Kollektivbezeichnung für „den“ Menschen und „die“ Menschheit. Auch das II. Vatikanische Konzil hat in dieser Frage einen sehr zurückhaltenden Standpunkt eingenommen. Es spricht davon, daß die Menschen „in Adam“ gefallen sind (vgl. LG 2), formuliert aber auch offener, indem es nur von „dem“ Menschen und seiner Sünde spricht (vgl. GS 13). Der Sinn der kirchlichen Lehre ist also gewahrt, wenn festgehalten wird, daß die Menschheit, welche eine Einheit bildet, bereits an ihrem Anfang das Heilsangebot Gottes ausgeschlagen hat und daß die daraus resultierende heillose Situation eine universale Wirklichkeit ist, aus der sich keiner aus eigener Kraft befreien kann. Wird dies festgehalten, dann ist die Frage, ob Monogenismus oder Polygenismus, eine rein wissenschaftliche Frage, aber keine Frage des Glaubens.

Schwieriger und zugleich weiterführend ist ein zweiter Einwand. Seine Beantwortung ermöglicht uns eine Hinführung und einen *Zugang zum Verständnis der Erbsündenlehre*. Das Wort Erbsünde scheint nämlich vielen ein Widerspruch in sich zu sein. Denn das Erbe ist etwas, das man ohne eigenes Verdienst durch Abstammung übernimmt, die Sünde dagegen ist eine persönliche Tat, für die man verantwortlich ist. Das scheint in ein Dilemma zu führen: Entweder ist der sündige Zustand durch ein Erbe übernommen, dann ist er keine Sünde; oder aber er ist Sünde, dann aber ist das Wort Erbe fehl am Platz. Die Schwierigkeiten lösen sich, wenn wir das individualistische Menschenbild, das hinter dem Einwand steht, aufgeben und uns auf die *Solidarität aller Menschen* besinnen: Keiner fängt ja jemals ganz von vorne an, keiner beginnt gleichsam am Punkt Null. Jeder ist zuinnerst durch seine eigene Lebensgeschichte, die Geschichte seiner Familie, seines Volkes, seiner Kultur, ja der ganzen Menschheit geprägt. Dabei findet er eine Situation vor, die durch Schuld bestimmt ist. Wir werden in eine Gesellschaft hineingeboren, in der Egoismus, Vorurteile, Ungerechtigkeit, Unwahrhaftigkeit herrschen. Das prägt uns nicht nur im Sinn eines äußerlichen schlechten Beispiels, das bestimmt unsere Wirklichkeit. Denn keiner lebt für sich; alles, was wir sind, sind wir mit anderen zusammen. So wohnt die allgemeine Sündhaftigkeit allen inne; sie ist je-

dem zu eigen. Unsere Sünde wirkt wieder auf die anderen ein. Es gibt also ein Netz gemeinsamer Schuldverstrickung und einer allgemeinen Solidarität in der Sünde, aus der sich keiner lösen kann. Das gilt auch und gerade für die *kleinen Kinder*. Sie sind persönlich unschuldig; sie haben aber ihr Leben nur in Form der Teilhabe am Leben der Erwachsenen, besonders der Eltern; deshalb sind sie noch mehr als die Erwachsenen in deren Geschichte hineinverflochten.

Die allgemeine Situation der Heillosigkeit prägt und bestimmt jeden Menschen zutiefst in dem, was er ist, und in dem, was er tut. So verwirklicht sich der erbsündliche Zustand in Einzel-tut. So verwirklicht sich der erbsündliche Zustand in Einzel-tut. So verwirklicht sich der erbsündliche Zustand in Einzel-tut. In ihnen macht sich der Mensch die sünden (Personsünden). In ihnen macht sich der Mensch die sünden (Personsünden). In ihnen macht sich der Mensch die sünden (Personsünden). Diese Verflechtung und dieses *Ineinander von Personsünde und Erbsünde* läßt sich nie ganz aufhellen. Da die Sünde die innere Logik der Welt und des Menschen zerstört, hat sie immer etwas Widersprüchliches an sich. Ähnlich wie Gott und wie der Mensch und wie das Verhältnis Gott und Mensch, ist auch die Zerrüttung dieses Verhältnisses ein Geheimnis.

Was ergibt sich daraus für das *Verständnis der Erbsünde*? Nach katholischer Lehre besteht die Erbsünde im Zustand allgemeiner Heillosigkeit des Menschen und der Menschheit. Die Herkunft des Menschen aus dem Generationszusammenhang kann seine wahre Zukunft, die Gemeinschaft mit Gott, nicht mehr vermitteln. So ermangelt der Mensch seiner wahren Erfüllung, der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der Teilhabe am Leben Gottes. Die Folge der Entfremdung von Gott ist die Entfremdung des Menschen von der Welt, den Mitmenschen und von sich selbst, also der Verlust der paradiesischen Urstandsgaben. Der Apostel Paulus hat den inneren Zwiespalt, in den die Situation der Sünde führt, in bewegenden Worten beschrieben:

„Denn ich begreife mein Handeln nicht: Ich tue nicht das, was ich will, sondern das, was ich hasse... Dann aber bin nicht mehr ich es, der so handelt, sondern die in mir wohnende Sünde... Das Wollen ist bei mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will... Denn in meinem Innern freue

ich mich am Gesetz Gottes, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das mit dem Gesetz meiner Vernunft im Streit liegt und mich gefangenhält im Gesetz der Sünde, von dem meine Glieder beherrscht werden. Ich unglücklicher Mensch!“ (Röm 7,15.17–19.22–24)

235–247 Nach dieser Darlegung der katholischen Lehre von der Ur- und Erbsünde fragen wir: Bestehen in diesen Fragen die dargestellten kirchentrennenden Lehrunterschiede fort, oder sind sie inzwischen ökumenisch aufgearbeitet? Wir können auf diese Frage erst später ausführlich eingehen, wenn vom Zentrum der Kontroverse zwischen den Reformatoren und der katholischen Kirche, von der Rechtfertigungslehre, die Rede ist. Soviel ist aber schon an dieser Stelle deutlich: Das unterschiedliche Verständnis der Ursünde und der Erbsünde sowie die Frage, ob die natürliche Gottebenbildlichkeit nach der Sünde erhalten blieb oder nicht, haben Konsequenzen für die Frage der Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung und Heiligung.

238–239 Dies ist jedoch nicht nur ein lehrhaftes Problem, sondern führt zu einer *unterschiedlichen lebensmäßigen Einstellung* zur Wirklichkeit. Dem Pelagianismus entspricht ein Optimismus, wie er vor allem im Zusammenhang der Aufklärung und ihres Fortschrittsglaubens wieder aufkam. Die Abgründigkeit des Bösen und die Notwendigkeit der Erlösung werden dabei leicht verkannt. Die reformatorische Lehre von der radikalen Verderbtheit des Menschen durch die Sünde und vom Verlust der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen führt dagegen oft zu einer pessimistischeren Beurteilung der menschlichen Natur und Kultur. Die katholische Lehre, nach der die menschliche Natur durch den Verlust der gnadenhaften Gemeinschaft mit Gott zwar verwundet, aber nicht total zerstört wurde, geht gewissermaßen einen realistischen Mittelweg. Sie stimmt mit der reformatorischen Lehre darin überein, daß der Mensch hinsichtlich seines Heils ohne die rettende Gnade absolut nichts vermag. Trotzdem setzt sie ein größeres Vertrauen in die natürlichen und kulturellen Möglichkeiten des Menschen. Zumindest diese unterschiedlichen lebensmäßigen Einstellungen wirken bis heute nach und bestimmen die Atmosphäre in den getrennten Kirchen und zwischen ihnen.

Die Lehre von der Universalität der Sünde hat eine vielfache *praktische Bedeutung*. Sie sagt: Jeder Mensch ist Sünder. „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh 1,8). Diese Lehre *zerstört die Illusionen*, die wir uns selber machen und führt uns dazu, nicht länger unserer Schuld auszuweichen, sie zu bagatellisieren und immerzu nur fremde Sündenböcke zu suchen: die anderen, das Milieu, das Erbe und die Anlagen, die Strukturen und die Verhältnisse. Die Lehre von der Erbsünde sagt uns aber auch, daß wir bei der *konkreten Zuweisung von persönlicher Schuld vorsichtig* sein müssen und nicht vorschnell urteilen und verurteilen dürfen. Letztlich sieht nur Gott ins Herz des Menschen. Er aber will nicht verurteilen,

sondern vergeben. Erst im Wissen um die Vergebung ist das Eingeständnis der Sünde möglich. So dürfen wir die Lehre von der Universalität der Sünde *nicht aus dem Zusammenhang lösen*, in dem sie bei Paulus steht: die Universalität des Heils in Jesus Christus. Wird sie davon isoliert, kommt es zu falscher Sündenangst, zu einer pessimistischen Betrachtung der Welt und des Lebens bis hin zu einer dualistischen Abwertung und Verachtung des menschlichen Leibes und der kulturellen Leistungen des Menschen. Der Christ ist realistisch genug, die Abgründe der Sünde zu sehen, aber er sieht sie im Licht der je größeren Hoffnung, die uns in Jesus Christus geschenkt ist. Die wichtigste Funktion der Lehre von der Erbsünde ist es, uns auf Jesus Christus als unser einziges Heil hinzuweisen.

4.4 Die Heilshoffnung der Menschheit

Die Sünde hat in der Bibel weder das erste noch das letzte Wort. Der Mensch kann durch seinen Ungehorsam und seine Gewalttat zwar den Plan Gottes durchkreuzen, Gottes Heilswille aber ist stärker als alle Macht der Sünde. Er ist von allem Anfang an wirksam. So endet die biblische Sündenfallgeschichte nicht mit einem Straf- und Fluchwort, sondern mit einer Heilsverheißung, dem *Urevangelium*.

Lange Zeit sah man dieses Urevangelium in dem Wort Gottes an die Schlange:

„Feindschaft setze ich zwischen dich und die Frau, zwischen deinen Nachwuchs und ihren Nachwuchs. Er trifft dich am Kopf, und du triffst ihn an der Ferse.“
(Gen 3,15)

Bei diesem Wort handelt es sich ursprünglich um ein Fluchwort und nicht um ein Segenswort. Es wird der Kampf zwischen den Arten, zwischen dem Menschen und der Schlange geschildert. Dabei zeigt sich, daß sich das menschliche Leben nicht endgültig unterkriegen läßt. So konnten die Kirchenväter das ursprüngliche Fluchwort als ein Verheißungswort deuten und als Hinweis auf Jesus Christus verstehen. Er ist jetzt der „Nachwuchs“, welcher der Schlange den Kopf zertreten und die Menschheit vom Fluch der Sünde befreien wird. Diese Deutung hat die bildende Kunst wie die Kirchenliederdichtung nachhaltig beeinflusst: „Jakobs Stern ist aufgegangen,

stillt das sehnliche Verlangen, bricht den Kopf der alten Schlangen und zerstört der Höllen Reich“ (Kirchenlied „Quem pastores laudavere“; vgl. Gotteslob 139).

Die Urverheißung des Heils hängt selbstverständlich nicht von dieser einzelnen Stelle und ihrer Auslegung ab. Alle Sündenfallgeschichten der Bibel enden mit einer Heilsverheißung. Sie alle zeigen: *Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern sein Leben*. Schon die Sündenfallgeschichte im Paradies zeigt, daß Gott Gnade walten läßt. Obwohl dem Menschen für den Fall seines Ungehorsams der Tod angedroht war (vgl. Gen 3,3), darf er durch Gottes Langmut weiter leben. So ist Adam ein Vorausbild des kommenden neuen Adam (vgl. Röm 5,14). Daß das Leben weitergeht und weitergegeben werden kann, drückt sich auch in dem Ehrennamen für die Frau aus. Sie ist die Eva, d. h. die Mutter aller Lebendigen (vgl. Gen 3,20). Daß Gott sich weiterhin um das Leben und Überleben der Menschen sorgt, zeigt sich auch darin, daß er ihnen Rösche aus Fellen gibt und sie gegen die Widrigkeiten der Natur schützt (vgl. Gen 3,21). So sucht Gott von Anfang an, das gestörte Verhältnis von Mensch und Welt wenn nicht zu versöhnen, so doch erträglich zu gestalten. Nach dem Brudermord Kains an Abel erklärt sich Gott ausdrücklich als Schützer des Lebens, und dieser Schutz gilt selbst noch für Kain, den ruchlosen Mörder (vgl. Gen 4,15). Schließlich stiftet Gott nach dem Chaos der Sintflut in mehrfacher Hinsicht eine neue Ordnung des Lebens: Der Bestand, die Ordnung und der Rhythmus der Natur werden garantiert (vgl. Gen 8,21). Die Natur soll den Menschen als „Lebensmittel“ dienen. Das Leben des Menschen, Gottes Ebenbild, ist heilig und unverletzlich; seinem Schutz soll die menschliche Rechtsgemeinschaft dienen (vgl. Gen 9,1-7). So wird in den Ordnungen der Natur und der Kultur etwas deutlich vom Heilswillen Gottes für alle Menschen.

Auch nach dem Neuen Testament steht *die Schöpfung insgesamt und die ganze Menschheit im Advent auf den kommenden Erlöser*. Das Neue Testament weiß, daß der Mensch in den Ordnungen der Natur, besonders in der Stimme seines Gewissens Gott erkennen kann. Es sagt, daß *alle geschöpflichen Ordnungen in Jesus Christus und auf ihn hin geschaffen* wurden (vgl. Kol 1,16) und daß das Wort, das in Jesus Christus Mensch wurde, schon immer Leben und Licht des Menschen war und jeden Menschen erleuchtet (vgl. Joh 1,4,9). Gott will

in dem einen und einzigen Mittler Jesus Christus das Heil aller Menschen (vgl. 1 Tim 2,4-5). Darum ist die Welt wie eine Frau, die ein Kind erwartet, guter Hoffnung. Auch noch die gefallene, der Vergänglichkeit unterworfenen Schöpfung streckt hoffnungsvoll den Kopf aus, um unter Seufzen und Geburtswehen sehnsüchtig ihre Befreiung von der Knechtschaft und der Verlorenheit zu erwarten (vgl. Röm 8,18-22). 227-231; 264-266

Die Universalität dieser Hoffnung zeigt auch das bekannte Adventslied im Anschluß an den Propheten Jesaja, nach dem nicht nur die Menschen aller Völker, sondern auch Himmel und Erde in diese Hoffnung einbezogen sind:

„Taut, ihr Himmel, von oben,
ihr Wolken, laßt Gerechtigkeit regnen!
Die Erde tue sich auf und bringe das Heil hervor,
sie lasse Gerechtigkeit sprießen.
Ich, der Herr, will es vollbringen.“ (Jes 45,8)

Die Kirchenväter fanden in aller Wirklichkeit Spuren und Fragmente des Logos, der in Jesus Christus in seiner Fülle erschienen ist. Sie sprechen von einer großen, die ganze Menschheitsgeschichte durchziehenden Heilspädagogik Gottes und von einer *Vorbereitung auf das Evangelium auch unter den Heiden*. Das II. Vatikanische Konzil hat diese Überlegungen aufgegriffen und gegenüber mancherlei Verengungen in der Vergangenheit ausdrücklich vom *allgemeinen Heilswillen Gottes* gesprochen, der sogar den Atheisten nicht ausschließt:

„Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“ (LG 16)

Aus den Aussagen der Heiligen Schrift und den kirchlichen Glaubensüberlieferungen ergibt sich:

115-119;
133;
238-239

1. Die Sünde hat die Welt und den Menschen verdorben und innerlich zerrissen; sie hat sie verstört, aber nicht einfachhin zerstört. Der Mensch ermangelt der Gemeinschaft mit Gott, auf die er zuinnerst angelegt ist, aber er bleibt *auch im Zustand der Sünde Gottes Ebenbild*. Auch noch in seiner tiefsten Erniedrigung bewahrt er seine Würde als Mensch. Das schließt jede rein pessimistische oder gar dualistische Weltsicht aus.

2. In den natürlichen Ordnungen wirkt *von Anfang an Gottes Heilswille in Jesus Christus*. Gottes Wollen ist immer ein wirksames Wollen, das vollbringt, was es will. Deshalb wirkt sich der allgemeine Heilswille Gottes in einem allgemeinen Heilsverlangen und in einer allgemeinen Heilshoffnung aus. Diese kann sich bewußt ausdrücken; dies ist etwa in den Religionen der Menschheit der Fall. Die Heilshoffnung der Menschheit kann sich auch unbewußt äußern, etwa in kulturellen und künstlerischen Gestaltungen und in gesellschaftlichen Utopien, vor allem aber im Suchen und Forschen nach der Wahrheit und im Streben nach dem Guten und nicht zuletzt im Lebens- und Überlebenswillen der Menschen.

3. Die gefallene Welt gleicht einem zerbrochenen Spiegel (Kardinal J. H. Newman). Sie strahlt noch etwas wider von Gottes Herrlichkeit, aber sie verzerrt das Bild Gottes auch bis dahin, daß es dämonische Züge annehmen kann und dem Menschen statt Hoffnung und Vertrauen Angst und Grauen einflößt. *Die Religionen wie die menschliche Kultur bleiben zu tiefst ambivalent*. Deshalb ist die Menschheit, bewußt oder unbewußt, auf der Suche nach einem eindeutigen und endgültigen Zeichen des Heils, das die vielen anderen Zeichen reinigt und zur Erfüllung bringt. Der Christ kann sagen: „Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch“ (Apg 17,23). Denn in *Jesus Christus* sind alle diese Verheißungen in Erfüllung gegangen, in ihm ist die Fülle der Zeit gekommen (vgl. Gal 4,4).

Zweiter Teil

Jesus Christus

I. Jesus Christus – Unser Herr und Gott

1. Das Bekenntnis und sein Anspruch

Das Bekenntnis „Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus“ ist schon äußerlich die *Mitte des christlichen Glaubensbekenntnisses*. Es ist das nach allen Seiten hin ausstrahlende und allen anderen Aussagen ihren Ort anweisende Zentrum.

Das geht schon aus dem *Namen Jesus Christus* hervor. Jesus (hebr. jeschua, jehoschua) war bei den Israeliten ein sehr beliebter Name und bedeutet „Jahwe ist Heil“. Das griechische Wort Christus (der Gesalbte) ist die Wiedergabe der hebräischen Bezeichnung für Messias (maschiach). Ursprünglich war der Name Jesus Christus also ein Bekenntnis: Jesus ist der Christus, der von Gott gesandt und mit dem Heiligen Geist gesalbte Messias, die Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung; in ihm hat Gott seine Verheißung wahr gemacht und den Retter der Welt gesandt. „Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12). 208

Mit dieser Botschaft von Jesus dem Christus wird ein großer *Anspruch* erhoben. Schon Paulus wußte, daß die Verkündigung von Jesus Christus vielen als Torheit und als Ärgernis erscheint (vgl. 1 Kor 1,18–20). In ganz anderer Weise stellt sich uns heute die Frage: Ist dieser Anspruch überhaupt haltbar? Denn ohne Zweifel hat sich unsere Perspektive seit den Zeiten der Bibel enorm erweitert. Wir wissen heute besser Bescheid über das Alter der Menschheit vor dem Kommen Jesu Christi. Wir wissen um die vielfältigen Religionen und hohen Kulturen der vorchristlichen alten Welt. Wir kennen riesige Kulturräume Asiens, Afrikas, Amerikas und Ozeaniens, die erst sehr spät mit dem Christentum in Kontakt gekommen sind und teilweise bis heute nur wenig christianisiert sind. Wie kann man angesichts dieser unbestreitbaren Tatsachen sagen, allein in Jesus Christus sei Heil? Ist ein solcher Absolutheitsanspruch nicht entweder Anmaßung oder aber eine Naivität? Wie kann man, so fragen andere, angesichts des modernen evolutiven Weltbilds Jesus Christus zum Haupt und Zentrum des Kosmos erklären? 264–265

Solche Einsichten führten seit den fünfziger Jahren zu einer Rückbesinnung und zu einer *neuen Frage nach dem historischen Jesus*. Man erkannte zunehmend: *Zu Resignation und Skepsis* hinsichtlich der Tragfähigkeit historischer Erkenntnis ist kein Anlaß. Es lassen sich geeignete Kriterien entwickeln, um Jesu „ureigene Worte, Taten und Intentionen“ zu erheben. Auch wenn wir kein „Leben Jesu“ im Sinn einer Biographie schreiben und kein Persönlichkeitsbild Jesu zeichnen können, auch wenn man über Einzelheiten historisch immer unterschiedlicher Meinung sein kann, so tritt uns der Jesus der Geschichte in den Evangelien doch so frisch und unverwechselbar entgegen, daß heute über die Grundzüge seiner Verkündigung und seines Wirkens unter den Forschern ein breiter Konsens besteht. Es ist wieder deutlich geworden, daß die Evangelien die Botschaft und das Wirken Jesu zuverlässig und treu überliefern. Es gibt jedoch keinen anderen Weg zu einem wirklichen Verständnis Jesu als den Weg, den die Urkirche selbst gegangen ist: *Rückblick von Ostern her auf den irdischen Jesus und Darstellung seines irdischen Auftretens und Wirkens im Vorblick auf Ostern und im Licht der Auferstehung und Erhöhung*.

207-209

Das II. Vatikanische Konzil hat die wichtigsten Ereignisse aus der Entwicklung der Jesusforschung aufgegriffen und bestätigt. Es hält in den Evangelien *drei Schichten fest* (DV 19):

1. *Der irdische Jesus*: „Unsere heilige Mutter, die Kirche, hat entschieden und unentwegt daran festgehalten und hält daran fest, daß die vier genannten Evangelien, deren Geschichtlichkeit sie ohne Bedenken bejaht, zuverlässig überliefern, was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich getan und gelehrt hat bis zu dem Tag, da er aufgenommen wurde (vgl. Apg 1,1-2)“.

2. *Die Apostel und die apostolische Kirche*: „Die Apostel haben nach der Auf-fahrt des Herrn das, was er selbst gesagt und getan hatte, ihren Hörern mit jenem volleren Verständnis überliefert, das ihnen aus der Erfahrung der Verherrlichung Christi und aus dem Licht des Geistes der Wahrheit zufließt.“

3. *Die Evangelisten*: „Die biblischen Verfasser aber haben die vier Evangelien redigiert, indem sie einiges aus dem vielen auswählten, das mündlich oder auch schon schriftlich überliefert war, indem sie anderes zu Überblicken zusammgezogen oder im Hinblick auf die Lage in den Kirchen verdeutlichten, indem sie schließlich die Form der Verkündigung beibehielten, doch immer so, daß ihre Mitteilungen über Jesus wahr und ehrlich waren.“

2.2 Die Botschaft Jesu

63-64; 232-233; 426-430
Im Mittelpunkt des Auftretens Jesu steht seine *Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes*. Der Evangelist Markus faßt diese Frohe Botschaft folgendermaßen zusammen:

„Nachdem man Johannes ins Gefängnis geworfen hatte, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,14-15)

Mit dieser Botschaft verkündet Jesus die *Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung*. Schon der Ruf „Der Herr ist König“ (Ps 93,1; 96,10; 97,1; 99,1; vgl. Jes 52,7) sagt das endzeitliche Reich Gottes an, durch welches Israel und der Völkerwelt die Fülle des Lebens geschenkt werden soll. Nach den messianischen Texten des Alten Testaments wird dieses göttlich gewährte Heil durch den durch Gott dafür bestellten endzeitlichen Idealkönig dem Gottesvolk vermittelt. Vor allem in der religiös wie politisch bedrängten Situation der Spätzeit wird die Hoffnung auf das Kommen der königlichen Herrschaft Gottes zum zentralen Inhalt der Erwartung des Volkes von der Verwirklichung des auf Erden nie erfüllten Ideals eines gerechten Herrschers (vgl. Dan 2,44; 7,27). Dabei besteht Gerechtigkeit für die Vorstellung der Völker des alten Orients nicht primär in unparteiischer Rechtsprechung, sondern in Hilfe und Schutz für die Hilflosen, Schwachen und Armen. So muß Jesu Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes verstanden werden im Horizont der *Menschheitsfrage und Menschheitssehnsucht nach Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Leben*.

Das Entscheidende an Jesu Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes ist, daß die Erfüllung dieser Menschheitshoffnung nicht Tat und Leistung des Menschen, sondern *ausschließlich und allein Gottes Tat und Gottes Geschenk* ist. Letztlich meint das Kommen der Herrschaft Gottes das Kommen Gottes selbst. Für Jesus ist das Reich Gottes also keine innerweltliche (politische, gesellschaftliche, soziale, kulturelle) Größe, keine Zukunftsutopie und kein Reformprogramm. Es beinhaltet eine Verheißung, die weder durch Technik noch durch Ökonomie oder Wissenschaft erfüllt werden kann. Hinter dieser Botschaft steht ein Existenzverständnis, das zwar darum weiß, daß der Mensch an diese Welt gebunden und auf sie verwiesen ist, das aber ebenso weiß, daß sich darin der Sinn seines Daseins nicht erschöpft. Seine letzte Erfüllung findet der Mensch nur in der Gemeinschaft mit Gott, dem Urgrund und dem Ziel seines Lebens. Die Erfüllung dieser Hoffnung kann sich der Mensch nicht selbst geben. Deshalb können wir als Menschen das Reich Gottes nicht „bauen“ und erst recht nicht mit Gewalt herbeizwingen, nicht durch moralische, soziale, wissenschaftliche, kulturelle oder politische Anstrengung. Wir können um sein Kommen nur beten: „Dein Reich komme“ (Mt 6,10). So ist bei Jesus der hoffnungsvolle Ausblick in die

140

Zukunft unlösbar verbunden mit dem Aufblick zu Gott. Deshalb gilt für den Menschen: „Zuerst das Reich Gottes!“ (vgl. Mt 6,33), es gilt Gott zu geben, was Gottes ist (vgl. Mk 12,17). Im endgültigen Reich Gottes wird „Gott alles in allem“ sein (vgl. 1 Kor 15,28).

64-65; 76 Der Gott, dessen herrscherliches Kommen Jesus verkündet, ist zugleich sein Vater und unser aller Vater. Auch hier steht Jesus in der Tradition des Alten Testaments (vgl. Hos 11,9; 14,5). Jesus wagt es aber, Gott in einer gegenüber dem Alten Testament ganz ungewohnt vertraulichen Weise als *abba* – Vater anzureden. Er verkündet den Gott, der Güte, Gnade, Erbarmen ist. Im Namen Gottes und an Gottes Stelle spricht er den Sündern die Vergebung ihrer Sünden zu (vgl. Mk 2,5; Lk 7,48). Das Neue Testament faßt Jesu Botschaft in dem Satz zusammen: „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8.16b).

Für den Menschen ist die Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes frohe Botschaft, *Heilsbotschaft*. In seiner „Antrittspredigt“ in seiner Heimat Nazaret nimmt Jesus die Erwartung des Alten Testaments auf:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir;
denn der Herr hat mich gesalbt.
Er hat mich gesandt,
damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe;
damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde
und den Blinden das Augenlicht;
damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze
und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“
(Lk 4,18–19)

400; 426-427 So soll jetzt mit dem Kommen der Herrschaft Gottes die den Menschen versklavende Herrschaft der gottfeindlichen, bösen Mächte und Gewalten abgetan werden und das *Reich des Lebens, der Freiheit, des Friedens und der Liebe* endgültig anbrechen. Anders als Johannes der Täufer sieht Jesus das Kommen der Herrschaft Gottes nicht primär im Zeichen des Gerichts, sondern des Erbarmens, der Freude und der Gnade. Er vergleicht das Reich Gottes mit einer Hochzeit (vgl. Mt 22,1–14) oder mit einer großen und reichen Ernte (vgl. Mk 4,26–29; Mt 9,37–38). Das sind gewiß Bilder, aber nach der Schrift können wir anders als in Bildern und Gleichnissen vom Reich

Gottes nicht sprechen. „Wir können sie nicht einfach ‚übersetzen‘, wir können sie eigentlich nur schützen, ihnen treu bleiben und ihrer Auflösung in die geheimnisleere Sprache unserer Begriffe und Argumentationen widerstehen, die wohl zu unseren Bedürfnissen und von unseren Plänen, nicht aber zu unserer Sehnsucht und von unseren Hoffnungen spricht“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung 1,6).

417 Diese Botschaft mag inmitten dieser Welt mit ihren bedrückenden Nöten wirklichkeitsfremd erscheinen. Für Jesus ist das Reich Gottes eine Realität, deren vollendete Wirklichkeit er erst für die Zukunft verheißt, die aber verborgen, klein, unansehnlich und unscheinbar *schon jetzt* beginnt und sich durch Gottes Macht in der Welt durchsetzen wird. In diesem Sinn beschreibt Jesus das Kommen des Reiches Gottes in den Gleichnissen vom Sämann, vom Wachsen der Saat, vom Senfkorn, vom Sauerteig u. a. (vgl. Mk 4; Mt 13). Vor allem ist das Reich Gottes dort schon jetzt Wirklichkeit, wo Gottes vergessene und versöhnende Liebe geschieht. Deshalb hat der Evangelist Lukas in der Mitte seines Evangelienbuches drei Gleichnisse von Verlorenem zusammengestellt: vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn (vgl. Lk 15). Im letzten Gleichnis wird die ganze Brüchigkeit des Menschen geschildert: Er verfällt der Verführung vergänglicher Güter und verfehlt seine eigentliche Berufung. Er hat sich selbst verloren und ist, auf sich selbst gestellt, ein Verlorener. Aber jetzt, in dieser Stunde des Evangeliums verkündet Jesus: Gott erbarmt sich des Sünders und zieht ihn voll Liebe an sich. Zugleich verteidigt Jesus dieses Evangelium gegen die Herzensenge anderer Menschen, die Gottes Erbarmen nicht sehen und nicht verstehen wollen. „Aber jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern; denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden“ (Lk 15,32). So fordert das Evangelium jeden Menschen heraus, vor Gott über sich selbst und sein Verhältnis zu den anderen Menschen nachzudenken. Es will ihm Mut und Hoffnung schenken. Weil Gott jeden Menschen annimmt, darf auch der Mensch sich selbst und alle anderen annehmen. Wo solche Liebe geschieht, da bricht die Herrschaft Gottes in verborgener Weise im Heute an.

Daß die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes sich schon jetzt hier und heute erfüllt, kommt bei Jesus vor allem

dadurch zum Ausdruck, daß er diese *seine Botschaft an seine Person bindet*. Mit seinem Kommen ist das Reich Gottes im Kommen. Deshalb gilt:

„Selig sind die, deren Augen sehen, was ihr seht. Ich sage euch: Viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehen, und wollten hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört.“
(Lk 10,23–24).

Das Bewußtsein Jesu, in der Vollmacht Gottes zu handeln, schimmert durch nicht wenige seiner Worte durch und kommt in seinen Taten zum Ausdruck. Zweifeln an seiner Botschaft sagt er: „Hier aber ist einer, der mehr ist als Salomo ... der mehr ist als Jona“ (Lk 11,31–32). In seinen Dämonenbannungen, mit denen die Macht des Bösen gebrochen wird, manifestiert sich das Kommen der Gottesherrschaft (vgl. Lk 11,20). Auch in seiner Lehre, die anders ist als die der Schriftgelehrten, erkennt das Volk seine göttliche Vollmacht (vgl. Mk 1,22.27).

Dieser Vollmachtsanspruch Jesu drückt sich auch in der geheimnisvollen Rede vom *Menschensohn* aus. Sie begegnet uns sehr oft bei Jesus und hat sich der Urkirche tief eingepreßt. Sie erfaßte darin den verborgenen Heils- und Richteranspruch Jesu. Der Menschensohn hat Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben (vgl. Mk 2,10), er ist „Herr auch über den Sabbat“ (Mk 2,27). Wer sich zu Jesus bekennt, „zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen“; wer ihn vor den Menschen verleugnet, „wird auch vor den Engeln Gottes verleugnet werden“ (Lk 12,8–9). Der geheimnisvoll klingende Titel stammt aus jüdischer Erwartung und bezeichnet ursprünglich die Hoheit des kommenden Heilbringers und Richters, wird aber in den Worten Jesu auch auf seine Niedrigkeit (vgl. Lk 7,34; 9,58), ja sein Leiden und Sterben (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,33), seine Hingabe in den Tod „für viele“ (Mk 10,45) angewendet. Aber der Menschensohn wird einst auch mit „Macht und Herrlichkeit auf den Wolken kommen“ (Mk 13,26; vgl. 14,62; Dan 7,13) und alle Völker richten (vgl. Mt 25,32). In der verhaltenen Rede Jesu vom Menschensohn hat die Urkirche seine verborgene Vollmacht auf Erden, seinen von Gott bestimmten Weg über das Kreuz zur Auferstehung und sein künftiges Erscheinen in göttlicher Herrlichkeit erkannt. Dies ist auch der Weg des Reiches Gottes: von verborgener Gegenwart im irdischen Wirken Jesu über die Zeit des Wachsens, in der die Menschen geprüft werden, zur Vollendung am Ende der Weltzeit.

Wo Gottes Herrschaft, Gottes Erbarmen und Gottes Liebe offenbar werden, da ist der Mensch aufgerufen, in allem ganz den *Willen Gottes* zu tun (vgl. Mt 7,21). Jesus verkündet den Willen des Vaters „mit Vollmacht“. Bei aller Radikalität seiner

Botschaft ist diese aber durch eine eigentümliche Freiheit in der Auslegung des Gesetzes charakterisiert. Jesus stößt durch die Fülle von Einzelbestimmungen immer wieder zum ursprünglichen Willen Gottes durch. Der Mensch soll sich nicht hinter der korrekten Erfüllung des Gesetzes verschanzen; er soll seinen Blick auf den Menschen richten, der seiner Hilfe bedarf. Neben die Seligpreisungen der Armen und Unterdrückten (vgl. Mt 5,3–12; Lk 6,20–26) treten die Warnungen an die Reichen (vgl. Mt 6,24; Mk 10,23.25; Lk 16,19–31) und die Anklage der Mächtigen, die ihre Macht mißbrauchen (vgl. Mk 10,42). Den Einflußreichen und Herrschenden in seinem Volk hält er entgegen: „Zöllner und Dirnen gelangen eher in das Reich Gottes als ihr“ (Mt 21,31).

Von grundlegender Bedeutung sind die *Seligpreisungen* der Bergpredigt. Das Lukasevangelium berichtet vier Seligpreisungen: „Selig, ihr Armen“, „selig, die ihr jetzt hungert“, „selig, die ihr jetzt weint“, „selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen... um des Menschensohnes willen“ (Lk 6,20–22). Diese Umkehr aller irdischen Wertmaßstäbe ist gerade bei Lukas durchaus realistisch gemeint. Dennoch geht es nicht um eine irdische Umwälzung, um ein soziales oder politisches Programm. Die Seligpreisungen der Bergpredigt stehen vielmehr im Gesamtzusammenhang der Verkündigung Jesu von der herangekommenen Herrschaft Gottes. Das Matthäusevangelium hat die Seligpreisungen aus dem Geist der Botschaft Jesu „vergeistigt“ und erweitert. Es spricht von denen, „die arm sind vor Gott“, und es preist die selig, „die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit“. Es fügt hinzu die Seligpreisungen der Gewaltlosen, Barmherzigen, Herzensreinen und Friedensstifter (vgl. Mt 5,5–10). Mit alledem sind die gemeint, die von der Welt nichts zu erwarten haben, aber alles von Gott erwarten, die sich also auf die Botschaft von der Herrschaft Gottes und seine Barmherzigkeit und Liebe einlassen und aus ihr leben. Diese schon im Alten Testament bezeugte Armut und dieser Dienst am Frieden aus dem Geist des Evangeliums, die hier von den Jüngern Jesu gefordert werden, sind nicht ein neues Gesetz, welches man ohne weiteres auf die ganze Gesellschaft übertragen kann. Die Seligpreisungen der Bergpredigt appellieren vielmehr an das Herz des Menschen, sich von Gottes Erbarmen und Liebe ergreifen zu lassen. Damit setzen sie indirekt auch Maßstäbe für das innerweltliche Verhalten. Ihre konkrete Anwendung im Bereich der Gesellschaft und der Po-

litik ist freilich nicht ohne menschlichen Sachverstand möglich.

Jesus faßt seine sittliche Forderung zusammen in dem *Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe*. Dabei bindet er zwei Einzelgebote des Alten Testaments zusammen (vgl. Dtn 6,5; Lev 19,18.34).

„Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.“ (Mk 12,30–31)

Diese und andere Worte Jesu, die unmittelbar auf eine Veränderung des menschlichen Verhaltens, indirekt aber auch der gesellschaftlichen Verhältnisse hindrängen, finden ihre letzte Zuspitzung in der *Forderung der Feindesliebe* (Lk 6,27–36). Sie hat ihre tiefste Begründung in dem Wort: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!“ (Lk 6,36). Die Radikalität der Forderungen Jesu erklärt sich also aus der Botschaft von der jetzt anbrechenden Gottesherrschaft und der darin erfahrenen Liebe Gottes, die zu gleicher Liebe bis zum Äußersten gegenüber den Mitmenschen verpflichtet. Mit dieser sittlichen Botschaft hat Jesus keine unmittelbaren Handlungsanweisungen gegeben, aber Maßstäbe gesetzt, die für die Begegnung der Menschen und das Zusammenleben der Völker unübersehbare Signale setzen. „Denn die Verheißungen des Reiches Gottes sind nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,6). Die Hoffnung auf das Reich Gottes macht nicht indifferent, sondern vielmehr sensibel für die Fragen des Friedens, der Gerechtigkeit und der Freiheit in der Welt.

Jesus fordert nichts, was er nicht selbst vorlebt. Er geht den Weg voran. Sein eigenes Verhalten ist gekennzeichnet durch Liebe, Barmherzigkeit, Treue, Friedfertigkeit, Vergebungsbereitschaft. Er ist „nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45). So gehört zur Botschaft Jesu der *Ruf in die Nachfolge*:

„Kommt her, folgt mir nach!“ (Mk 1,17)

„Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten.“ (Mk 8,34–35)

Dieser Ruf mit allem, was er umschließt und bedeutet, was er fordert und verheißt, gehört zum Eigentümlichsten, was uns vom irdischen Jesus überliefert ist. Dieser Ruf erging zunächst an einzelne, die auch seine Begleiter und Boten während seines irdischen Wirkens sein sollten. Die Urkirche nach Ostern hat diesen Ruf auf alle an Jesus Christus Glaubenden bezogen. Alle sollen zu Jüngern Jesu werden und ihm je nach ihrer besonderen Veranlagung und Berufung, nach ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten, aber mit der gleichen Entschlossenheit und Radikalität folgen. Solche „Übertragung“ der Worte Jesu auf das Leben der späteren Gläubigen und Gemeinden ist für die Urkirche keine Verfälschung der Absichten Jesu, vielmehr lebendige Aufnahme seiner nie verhallenden Stimme.

2.3 Das Verhalten und die Taten Jesu

Jesus wirkte nicht nur durch Worte, sondern auch durch sein Aufsehen, Staunen und Widerspruch hervorrufendes *Verhalten*. Zu den ursprünglichsten Gegebenheiten der Jesusüberlieferung gehören seine Tischgemeinschaft mit Zöllnern, der Widerspruch der Vergebung für Dirnen und andere öffentliche Sünden (vgl. Mk 2,13–17; Mt 11,19), die Verletzung von Sabbats- und Reinheitsvorschriften (vgl. Mk 2,23–3,6; 7,1–23), die Tempelreinigung (vgl. Mk 11,15–19). Es handelt sich wie auch bei der Aufstellung des Zwölferkreises (vgl. Mk 6,7–13) um *Zeichenhandlungen*, die seine Botschaft und Intention verdeutlichen und zugleich seine persönliche Art enthüllen. Diese Art, durch Gesten und Zeichen, die dann durch Worte gedeutet werden, den Menschen nahezubringen, was die Herrschaft Gottes bedeutet und fordert, erinnert an die alttestamentlichen Propheten mit ihren Symbolhandlungen. In diesem Zusam-

184

289;
380–381

185-186; 344-345
menhang ist auch die Feier des Letzten Mahles zu verstehen, das Jesus vor seinem Tod mit seinen Jüngern gehalten hat und das den „Neuen Bund“ Gottes anzeigt (vgl. Mk 14,17-25). *Jesu ganzes Leben und Wirken macht die verborgene Wirklichkeit Gottes, seine machtvolle, heilschaffende Gegenwart und seinen Anruf an die Menschen offenbar.* Deshalb kann Jesus im vierten Evangelium sagen: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9).

Von besonderer Bedeutung sind die *außergewöhnlichen Taten* Jesu, die wir *Wunder* nennen. In ihnen erfüllte sich etwas von der Verheißung der Propheten:

„Blinde sehen wieder, Lahme gehen,
und Aussätzige werden rein;
Tauben hören, Tote stehen auf,
und den Armen wird das Evangelium verkündet.“
(Lk 7,22; vgl. Jes 35,5-6 u. a.)

92-94
Diese Wunderberichte der Evangelien sind für uns heute mit vielen Problemen behaftet. Freilich ist der uns geläufige Wunderbegriff, der am *naturwissenschaftlichen Denken* der Zeit orientiert ist und nach der Möglichkeit einer Durchbrechung der Naturgesetze fragt, der Bibel fremd. Ihr geht es um den Glauben an Gott, den Schöpfer der Welt und den Herrn der Geschichte, der in allen seinen Werken „wunderbar“ ist, aber auch in außergewöhnlichen Taten seine Macht offenbaren kann. Über das Wie solchen Geschehens, besonders über das Verhältnis zu den natürlichen Ursachen und Kräften, die Gott benutzen kann, macht sich die Bibel noch keine Gedanken, so daß ihre Darstellung auf uns unreflektiert und naiv wirkt. Hinzu kommen *historische Probleme*. Die biblischen Wunderberichte sind nämlich nach bestimmten Erzählmustern entworfen, die in der damaligen Zeit üblich waren. So liegen über jenen Darstellungen für uns mehrere Decken, die uns das Verständnis erschweren: ein uns fremd gewordenes Denken, das ein anderes Verhältnis zur Natur hatte und eine andere Auffassung von „geschichtlichen“ Berichten, eine andere Darstellungsweise, die mehr das Typische als das Konkrete der Vorgänge herausstellt.

49-50;
144-146

Trotz dieser Schwierigkeiten wagt auch streng *historische Kritik* nicht zu bezweifeln, daß durch Jesus außerordentliche, unerklärliche Ereignisse, besonders Heilungen, geschehen sind. Die Heilungsberichte enthalten nicht selten genaue Angaben über die beteiligten Personen, mit Namen und Umständen. Der Zulauf der Menschen, der Ruf, der sich von Jesus verbreitet, die Hilflosigkeit der Gegner, die seine Taten nicht abstreiten können, die schon früh nach Ostern einsetzende Überlieferung der Wunderberichte zu einer Zeit, in der die Augen- und Ohrenzeugen des Auftretens Jesu noch lebten: das alles läßt sich anders nicht begreifen. Die *moderne Naturwissenschaft* beschränkt sich bei ihrer Wirklichkeitsbetrachtung bewußt auf die innerweltlichen Faktoren; sie sieht von der Frage nach Gott bewußt ab. Das ist von den methodischen Vor-

aussetzungen der Naturwissenschaften her durchaus berechtigt. Aber die Betrachtung der Welt unter dem Gesichtspunkt von Naturgesetzen ist nur eine, nicht die einzige Weise, die Wirklichkeit zu verstehen. Der Glaube kann sich mit einer solchen Betrachtungsweise, würde sie verabsolutiert, nicht zufriedengeben. Der Glaube an den lebendigen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, würde seinen Inhalt verlieren, würde er nicht mehr mit der Möglichkeit und Wirklichkeit rechnen, daß Gott auch in außergewöhnlicher Weise in Zeit und Geschichte hineinwirkt. Ein solcher Glaube wäre ein hölzernes Eisen.

Die Wundertaten Jesu waren keine spektakulären Schauwunder; „Zeichen vom Himmel“ hat Jesus stets abgelehnt (vgl. Mk 8,11-13; Lk 11,29; Joh 6,30). Die Wunder sollen zum Nachdenken bringen und zum Glauben hinführen. Andererseits vermögen nur gläubige Augen und Ohren zu erfassen, was im Wirken Jesu geschieht (vgl. Mt 11,4-6; Lk 10,23-24). So sind seine Wunder Zeichentaten, die Gottes Heils- und Rettungswillen verdeutlichen und *Anzeichen der hereinbrechenden Gottesherrschaft* sein sollen. „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen“ (Lk 11,20; vgl. Mt 12,28). Die Totenerweckungen sollen die lebenweckende Macht Gottes, die für damalige Menschen auch schon bei Krankheiten wirksam war, in höchster Steigerung zeigen. Die Stillungen des Sturms auf dem See Gennesaret (vgl. Mk 4,35-41) ist ein Rettungswunder, das die in Jesus gegenwärtige Macht göttlichen Beistands veranschaulicht. Die große Speisung, mit vielerlei Motiven angereichert, ist im Kern ein Spendewunder, das Gottes reiche Güte, das Austeilen seiner Gaben, wie einst beim Wüstenzug Israels, so auch jetzt durch seinen Messias, die Mahlgemeinschaft Jesu mit Jüngern und Volk vor Augen führt (vgl. Mk 6,34-44; 8,1-10). Darin soll deutlich werden, daß Gott Sieger über Krankheit und Leid, über den Tod und das Böse ist. In alledem soll auch die *Vollmacht Jesu* und seine im irdischen Leben noch verborgene Herrlichkeit aufleuchten. Es soll deutlich werden, daß in Jesus „die Güte und Menschenliebe Gottes“ erschienen ist (Tit 3,4).

112; 150;
328

376-377

3. Jesus Christus – der Mensch gewordene Sohn Gottes

3.1 Jesus Christus – unser Bruder

Die kraftvolle, ansprechende und in vielem so neue Verkündigung Jesu und sein Aufsehen erregendes Auftreten, vor allem seine Wundertaten, führten schon damals und führen bis heute zu der Frage: Wer ist dieser? Viele Antworten wurden gegeben: der wiederauferstandene Johannes der Täufer, der wiedergekommene Elija, einer von den Propheten (vgl. Mk 6,14–15; 8,28). Wie wir gesehen haben, ist die Liste der Antwortversuche inzwischen noch viel länger geworden. Entscheidend ist freilich nicht, was die Leute über Jesus sagen; Jesus fragt seine Jünger, jeden von uns: „Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ (Mk 8,29).

Sicherlich werden wir zuerst sagen müssen: *Jesus ist ein Mensch*, ein wirklicher Mensch wie wir alle. Die Evangelien beschreiben ihn in seiner ganzen Menschlichkeit: Er wird von einer menschlichen Mutter geboren, wächst und reift heran, erlernt ein Handwerk, hat Hunger und Durst, wird versucht, wird müde, stellt Fragen, empfindet Mitleid, er freut sich an anderen Menschen, besonders an den Kindern, er wird aber auch zornig über die Hartherzigkeit der Menschen, er hat Angst und leidet Schmerzen und stirbt schließlich am Kreuz. Er ist ein Mensch mit Leib und Seele. Er hat die Höhen und Tiefen des Menschseins durchlebt und durchlitten. *Er ist unser Bruder* (vgl. Joh 20,17; Röm 8,29; Hebr 2,11). Der Hebräerbrief faßt das Zeugnis der Evangelien zusammen:

„Wir haben ja nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unserer Schwäche, sondern einen, der in allem wie wir in Versuchung geführt worden ist, aber nicht gesündigt hat.“ (Hebr 4,15)

Er war uns also als Mensch in allem gleich, die Sünde allein ausgenommen. Im Unterschied zu allen anderen Menschen stand er nicht unter dem Gesetz der Sünde. Er war vielmehr ganz offen für den Willen des Vaters und für den Dienst an den Menschen. Er sagt von sich, er sei „nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45). *Er*

ist der Mensch für die anderen Menschen, der am Ende im Gehorsam gegen den Vater sein Leben „für viele“, d. h. für alle dahingibt (Mk 10,45). Dieses Gesetz der Stellvertretung, welches das ganze Leben Jesu und erst recht sein Sterben bestimmte, bringt er selbst beim Letzten Abendmahl zum Ausdruck: Mein Leib für euch – mein Blut für euch (vgl. 1 Kor 11,24–25; Lk 22,19–20). In diesem Für-euch, Für-uns und Für-alle ist Jesus Christus in leibhaftiger menschlicher Gestalt die Erscheinung der Güte und Menschenliebe Gottes (vgl. Tit 3,4).

185–187;
188–189
344–345

Die *wahre Menschheit Jesu* ist dem Glauben des Neuen Testaments und der Kirche ebenso wichtig wie der Glaube an die wahre Gottheit Christi. Der Glaube an Jesus als eine Art Gott-Wesen wäre für die Zeit des Neuen Testaments gar nicht unbedingt etwas Besonderes und Außerordentliches gewesen. Aber der Glaube an den Sohn Gottes, der wie ein Verbrecher am Kreuz stirbt, war „für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,23). Für den 1. und 2. Johannesbrief fällt die Entscheidung mit dem Bekenntnis, „daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist“. Wer sich dazu nicht bekennt, der ist der Antichrist (2 Joh 7; vgl. 1 Joh 4,3). Schon früh traten nämlich Irrlehren auf, die behaupteten, Jesus habe nur einen Scheinleib gehabt und er habe nur zum Schein gelitten. Dagegen schrieb der Märtyrer-Bischof Ignatius von Antiochien bereits um das Jahr 110 in seinem Brief an die Gemeinde von Smyrna: Wenn Jesus nur zum Schein gelebt und gelitten hat, dann sind wir auch nur zum Schein erlöst. Dann würde sich alles am Christentum in eine Scheinwirklichkeit auflösen.

Daß Jesus, der Sohn Gottes, zugleich wahrer und ganzer Mensch ist, stellt also nicht nur eine Tatsachenwahrheit, sondern eine *Heilswahrheit* dar. Denn nur wenn Gott leibhaftig in unser menschliches Fleisch und Blut eingegangen ist, hat er uns auch in unserer Menschlichkeit erlöst. Dann hat er in Jesus Christus unser ganzes Menschsein zusammengefaßt (Irenäus von Lyon), dann gibt es seither keine menschliche Dimension mehr, die grundsätzlich gottlos und gottfern wäre. Dann hat Gott in Jesus Christus alles Menschliche angenommen und geheiligt. Heil und Erlösung sind dann nie nur innerliches Seelenheil, sondern zielen auf das Heil- und Ganzsein des Menschen. Zur *Menschlichkeit des Heils* gehört ebenso, daß es uns von Jesus Christus auf eine menschliche Weise ge-

schenkt wird. Jesu Menschheit ist für Gott nicht eine Verkleidung oder ein totes Instrument, schon gar nicht eine Art Marionette in der Hand Gottes. Er wirkt das Heil durch seinen menschlichen Gehorsam und Dienst. Durch seinen Gehorsam macht er den Ungehorsam Adams wieder gut. Nur wenn Jesus Christus nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch ist, kann er uns erlösen (Anselm von Canterbury).

3.2 Jesus Christus – unser Herr

209–214 An Jesu Menschlichkeit wird auch das Mehr-als-Menschliche deutlich. Es kommt vor allem, wie bereits ausführlich gezeigt wurde, darin zum Ausdruck, daß Jesus ein ganz einmaliges und unübertragbares inniges Verhältnis zu Gott, seinem Vater, hat. Deshalb beansprucht er mit einer sonst unerhörten Vollmacht, das Wort Gottes zu sagen und an der Stelle Gottes zu handeln. Im Ruf zur Nachfolge verlangt er von seinen Jüngern unbedingte Gefolgschaft. Durch die Auferweckung und die Erhöhung Jesu hat Gott diesen Anspruch bestätigt und Jesus zum Herrn (Kyrios) eingesetzt.

Das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn gehört zum *ältesten Bestand der biblischen Überlieferung und der christlichen Bekenntnisbildung*. Paulus fand dieses Bekenntnis, wie das Christuslied im Philipperbrief zeigt, bereits in den christlichen Gemeinden vor, als er sich zu Christus bekehrte. Dort heißt es: „Jesus Christus ist der Herr“ (Phil 2,11; vgl. 1 Kor 12,3). Im Römerbrief zitiert er ein ähnliches Bekenntnis der frühen christlichen Gemeinden:

„Denn wenn du mit deinem Mund bekennt: ‚Jesus ist der Herr‘ und in deinem Herzen glaubst: ‚Gott hat ihn von den Toten auferweckt‘, so wirst du gerettet werden.“ (Röm 10,9)

343–344;
346–347;
419 Vermutlich handelt es sich bei diesem Bekenntnis um eine gottesdienstliche Formel. Schon im ältesten palästinischen Gemeindegottesdienst riefen die zur Eucharistiefeyer versammelten Christen „Marána tha“ (1 Kor 16,22; vgl. Offb 22,20; Did 10,6). Dieser Ruf kann übersetzt werden: „Unser Herr ist gekommen“ oder: „Unser Herr, komm!“, und dies dürfte der ursprüngliche Sinn sein. Bis heute spielt das Bekenntnis zu „unserem Herrn Jesus Christus“ in der Liturgie eine zentrale

Rolle. Wir brauchen dabei nur an den Ruf „Kyrie eleison“, „Herr, erbarme dich“ zu denken. Alle liturgischen Gebete schließen mit der Formel „durch Christus, unseren Herrn“. Das Neue Testament nennt die Eucharistie insgesamt das „Herrenmahl“ (vgl. 1 Kor 11,20) und den Tag, an dem wir uns dazu versammeln, den „Herrentag“ (vgl. Offb 1,10).

Mit dem Bekenntnis „Ich glaube an den einen Herrn Jesus Christus“ stehen wir also bei den Anfängen unseres christlichen Glaubens wie in seiner innersten Mitte. Um so dringlicher ist die Frage: *Was meint dieses Bekenntnis?* Wie können wir es heute verstehen?

Wenn wir heute jemanden als Herrn anreden, verbinden wir damit keinen tieferen Sinn. „Herr“ ist für uns eine geläufige Höflichkeitsform, die jedem erwachsenen oder auch schon heranwachsenden Mann zusteht und deshalb nichts Besonderes und Auszeichnendes beinhaltet. Anders in früheren Zeiten! Die Herren waren die Freien, die Adligen und die Höhergestellten, die Maßgebenden, die sich von den Sklaven und den Knechten wie vom gemeinen Mann und vom gewöhnlichen Volk unterschieden. Unserem modernen demokratischen Empfinden ist solches Herrschaftsdenken und -gebaren verpönt. Selbst wenn es im gesellschaftlichen Leben auch heute noch vielerlei Unterordnungen gibt, gelten doch vor dem Gesetz alle grundsätzlich als gleich. Wo man, wie im Sozialismus, von der Vorstellung einer grundsätzlich herrschaftsfreien Gesellschaft ausgeht, ersetzt man deshalb die Anrede „Herr“ durch „Genosse“. Das Christentum spricht von der Brüderlichkeit aller Menschen. Diese wenigen Beobachtungen zeigen, daß das Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn alles andere als eine nichtssagende Floskel darstellt. Hier wird ein Anspruch formuliert, der eine Antwort verlangt. Es geht im Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Herrn um die *Frage nach dem Maßstab und der Orientierung in unserem Leben*.

Im Alten Testament ist „Herr“ eine Würdebezeichnung, die allein Gott gebührt. Der neutestamentliche Titel „Herr“ ist die Übersetzung des alttestamentlichen Gottesnamens Jahwe. Wenn nun die frühe Kirche diesen Titel für Jesus Christus in Anspruch nimmt, sagt sie damit: In Jesus Christus bricht Gottes Herrschaft an, in ihm tritt Gott selbst auf den Plan, ja, er ist selbst *göttlichen Wesens*. Das Bekenntnis zu Jesus Christus, 75–80

124-125;
163-165

dem Herrn, bedeutet deshalb: Jesus Christus ist die Erfüllung der alttestamentlichen Hoffnung, ja, in ihm ist, was Grund und Ziel aller Wirklichkeit ist, in Raum und Zeit greifbar und sichtbar geworden. Damit hat die rast- und ruhelose, immer wieder verrinnende Zeit ihre Fülle erreicht; es ist das *erschienen, worauf der Mensch und mit ihm die Welt zutiefst angelegt ist*: Gott selbst und die Gemeinschaft mit ihm. Wer also wissen will, wer Gott ist und was der Mensch ist, der muß auf Jesus Christus schauen und an ihm Maß nehmen. Er muß ihn als **seinen** Herrn bekennen; er muß ihm nachfolgen, um so Leben und Heil zu erlangen.

191;
243-244;
254-255

In der Antike war „Herr“ außerdem der Titel und die Ehrenbezeichnung, die dem römischen Kaiser als dem Herrscher der Welt zustand. Der Titel drückte aus, daß der Kaiser göttlicher Art war, daß er über die Menschen und Völker herrschte, um Leben, Ordnung und Frieden zu garantieren. Wenn das frühe Christentum diesen Titel für Jesus Christus in Anspruch nimmt, sagt es: Nicht der Kaiser, sondern Jesus Christus garantiert Leben, Ordnung und Frieden. Er ist der wahre Weltbeherrscher. Wegen dieses Bekenntnisses kamen die ersten Christen in Konflikt mit dem römischen Staat und dem Kaiserkult der damaligen Zeit. In den Christenverfolgungen der ersten Jahrhunderte mit ihren zahlreichen Märtyrern wurde der Ernst des Bekenntnisses zu Jesus Christus, unserem Herrn, deutlich. Auch für uns heute hat dieses Bekenntnis eine kritisch-befreiende Bedeutung gegenüber allen, die sich als Heilbringer und Menschheitsbeglückter aufspielen und dafür Macht und Ansehen beanspruchen. Das Bekenntnis zum einen Herrn ist also der Grund der christlichen Freiheit von den vielen Herren. Es ist darum nicht nur ein Anspruch, sondern noch mehr ein Anspruch, eine Heilsbotschaft.

3.3 Jesus Christus – Sohn Gottes im Fleisch

Das Bekenntnis zu Jesus Christus, unserem Herrn, leitet von selbst über zur wichtigsten Bekenntnisformel: Jesus Christus ist der Sohn Gottes. Davon war bereits ausführlich die Rede. Jetzt muß noch davon gesprochen werden, daß Jesus, der ewige Sohn Gottes, in der Zeit Mensch geworden ist. Dieses Bekenntnis findet sich schon in einem der ältesten Texte des Neuen Testaments, in dem Christuslied des Philipperbriefes:

75-80;
208

„Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.“ (Phil 2,6-8)

Das Johannesevangelium sagt in seinem Prolog dasselbe:

„Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater.“ (Joh 1,14)

Das Glaubensbekenntnis der Kirche faßt dieses Zeugnis der Heiligen Schrift zusammen:

„Für uns Menschen und zu unserem Heil ist er vom Himmel gekommen, hat Fleisch angenommen... und ist Mensch geworden.“

Die Aussagen der Heiligen Schrift und des Glaubensbekenntnisses der Kirche wurden in der kirchlichen Lehrüberlieferung weiterentfaltet zu der Glaubenslehre von *Jesus Christus als wahren Gott und wahren Mensch*. Diese grundlegende Wahrheit unseres Heils wurde vom vierten allgemeinen Konzil, dem Konzil von Chalkedon (451), zusammenfassend formuliert. Zuvor hatte das Konzil von Ephesus (431) gegen die Irrlehre der Nestorianer die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus gelehrt. Die neuerliche Klärung war notwendig geworden, weil der Mönch Eutyches und seine Anhänger die Einheit einseitig und falsch verstanden und dabei den bleibenden Unterschied der beiden Naturen leugneten. Sie behaupteten nämlich, die Menschheit Jesu gehe in seiner Gottheit auf wie ein Tropfen Honig im Meer. Sie sprachen deshalb nur von einer Natur in Jesus Christus. Dagegen wandte sich vor allem Papst Leo d. Gr. Als sein Schreiben an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel auf dem Konzil von Chalkedon verlesen wurde, riefen die Konzilsväter: „Das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel! ... Petrus hat durch Leo gesprochen.“ Das Konzil selbst formulierte den Glauben an Jesus Christus so:

171

„Der eine und selbe ist vollkommen der Gottheit und vollkommen der Menschheit nach, wahrer Gott und wahrer Mensch..., wesensgleich auch uns seiner Menschheit nach... Wir bekennen einen und denselben Christus, ... der in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert besteht.“
(DS 301–302; NR 178)

Das fünfte allgemeine Konzil, das zweite Konzil von Konstantinopel (553), prägte schließlich die Formel von der *einen göttlichen Person in zwei Naturen* (vgl. DS 424–425; NR 183–184). Das dritte Konzil von Konstantinopel (680–681) machte deutlich, daß diese Einheit von Gott und Mensch in Jesus Christus dem Menschsein Jesu nichts wegnimmt, es nicht verletzt, verringert oder verkürzt; die Aufnahme des menschlichen Willens in den Willen Gottes hebt die menschliche Freiheit nicht auf, sondern entbindet und vollendet sie (vgl. DS 556; NR 220). Der hl. Maximus Confessor, der bedeutendste Theologe des 7. Jahrhunderts, dem für sein mutiges Bekenntnis des rechten Glaubens Zunge und Hand abgeschnitten wurden, hat den tiefen Sinn dieser Lehre am besten erfaßt: Je größer die Einheit von Gott und Mensch, um so mehr wird auch der Unterschied beider gewahrt.

Das sind keine rein theoretischen Formeln, sie haben vielmehr eine tiefe Bedeutung für unser Heil. Sie wollen festhalten, daß Gottes Sohn „für uns Menschen und zu unserem Heil“ Mensch geworden ist. Sie sagen nämlich, daß die Einheit mit Gott, auch die höchstmögliche und völlig einzigartige Einheit in Jesus Christus dem Menschen nichts wegnimmt und nichts Menschliches unterdrückt und vergewaltigt, sondern vielmehr das Menschliche freisetzt: unvermischt und unverwandelt. Zugleich bedeutet das Heil innigste Gemeinschaft von Gott und Mensch, wechselseitige Durchdringung, ja einen wechselseitigen „wunderbaren Austausch“: Gott wird Mensch, damit wir seiner göttlichen Natur teilhaftig werden. „Darum ist der Erlöser der Sohn eines Menschen geworden, damit wir Söhne Gottes werden könnten“ (Leo d. Gr.). Deshalb heißt es in der Eucharistie bei der Gabenbereitung:

„Wie das Wasser sich mit dem Wein verbindet zum heiligen Zeichen, so lasse uns dieser Kelch teilhaben an der Gottheit Christi, der unsere Menschennatur angenommen hat.“

So ist in Jesus Christus für alle Menschen ein neuer Anfang gemacht. Was in seiner Menschwerdung auf einmalige Weise geschehen ist, das soll allen Menschen zuteil werden. Wir sollen durch die Gemeinschaft mit Gott zur Erfüllung unseres Menschseins gelangen.

Das grundlegende Dogma des Konzils von Chalkedon wurde in der Folgezeit weiterentfaltet. Aus der Wahrheit von der wahren menschlichen Natur Jesu Christi wurde abgeleitet, daß Jesus Christus als wahrer Mensch auch eine *wahre menschliche Geistseele* und einen *wahren menschlichen Willen* besitzt, der freilich der Gottheit im freien Gehorsam ganz untergeordnet ist. Dies wurde gegen die Irrlehre vom einen Willen in Jesus Christus (Monotheletismus) vom sechsten allgemeinen Konzil zu Konstantinopel (680–681) feierlich erklärt (vgl. DS 556; NR 220). Die damit ausgesagte menschliche Freiheit Jesu ist die Grundlage und Voraussetzung seines Gehorsams, durch den er uns erlöst hat. So zeigt auch dieses Dogma die Menschlichkeit des Heils Gottes durch Jesus Christus.

So wie Jesus Christus wahre menschliche Willensfreiheit zukommt, so auch eine wahre menschliche Erkenntnis. Die Heilige Schrift sagt uns, daß seine Weisheit zunahm (vgl. Lk 2,52) und daß er durch Leiden den Gehorsam lernte (vgl. Hebr 5,8). So besaß Jesus ein *menschliches Erfahrungswissen* und ein *menschliches Ich-Bewußtsein*. Darin wußte sich Jesus nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift freilich ganz eins mit Gott, seinem Vater. Diese einmalige innige Verbundenheit des Wissens und der Gewißheit ist gemeint mit der Lehre von der *unmittelbaren Gottanschauung Jesu* bereits in seinem irdischen Leben (vgl. DS 3812; NR 245). Diese Lehre muß so verstanden werden, daß sie das normale Erfahrungswissen und vor allem die Leidenserfahrung Jesu, sein Ringen mit dem Willen des Vaters (vgl. Mk 14,33–36) und seinen Ruf „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34) nicht verdrängt, verdeckt und letztlich unwirklich erscheinen läßt. Die grundlegende und durchhaltende Gottesgewißheit Jesu hat sich vielmehr gerade in solchen menschlichen Erfahrungen immer wieder neu bewährt. Nur so ist Jesus „Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2). Nur so ist in ihm schon jetzt inmitten der Geschichte die Fülle der Zeit angebrochen.

3.4 Jesus Christus – die Fülle der Zeit

Schon das Bekenntnis und der Name Jesus Christus sagen, daß in Jesus Christus die messianische Zeit, die von Gott verheißene Erfüllung der Geschichte angebrochen ist. Der Apostel Paulus führt dieses Bekenntnis aus:

„Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.“ (Gal 4,4–5)

In Jesus Christus ist also auf eine ganz einmalige und alles Er-
warten übersteigende Weise Wirklichkeit geworden, was die
Menschheit schon immer ersehnt und was jeder einzelne
Mensch bewußt oder unbewußt hofft. Das Herz des Menschen
ist ja so weit, daß nur Gott groß genug ist, um es auszufüllen.
Dies ist durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes in Jesus
Christus ein für allemal geschehen. In Jesus Christus ist die
ganze Fülle Gottes erschienen (vgl. Kol 1,19), um alles zu er-
füllen und zu vereinen (vgl. Eph 1,10).

Das Neue Testament gebraucht vielfältige Bilder und Begriffe,
um Jesus Christus als die Fülle der Zeit zu verkünden. In ihm
ist das *Leben* und das *Licht*, das schon immer in der Welt
leuchtete, voll aufgestrahlt (vgl. Joh 1,4,9). In ihm sind die viel-
fältige *Weisheit* und das ewige *Geheimnis* Gottes erschienen
(vgl. Eph 3,9-10), so daß in ihm „alle Schätze der Weisheit
und der Erkenntnis verborgen“ sind (Kol 2,3). In ihm hat Gott
in der Fülle der Zeit alles zusammengefaßt und alles vereint,
was im Himmel und auf Erden ist (vgl. Eph 1,10). Ja, das Neue
Testament geht noch einen Schritt weiter: *In ihm und auf ihn
hin ist alles geschaffen* (vgl. 1 Kor 8,6; Hebr 1,2; Joh 1,3). Er ist
der Erste und der Letzte (vgl. Offb 1,17; 22,13).

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes,
der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.
Denn in ihm wurde alles erschaffen
im Himmel und auf Erden,
das Sichtbare und das Unsichtbare,
Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;
alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.
Er ist vor aller Schöpfung,
in ihm hat alles Bestand.“ (Kol 1,15-17)

Die frühen Kirchenväter haben immer wieder davon gespro-
chen, daß sich in aller Wirklichkeit, in der Natur wie in der
Kultur, in den Religionen der Menschheit wie in den Philoso-
phien Spuren, Samenkörner, Fragmente des Logos (Vernunft,
Geist, Weisheit) finden, der in Jesus Christus in seiner ganzen
Fülle gekommen ist. Deshalb ist Jesus Christus *Haupt und Zu-
sammenfassung der gesamten Wirklichkeit* (Irenäus von Lyon).
Das II. Vatikanische Konzil sagt, Jesus Christus sei „der
Schlüssel, der Mittelpunkt und das Ziel der ganzen Mensche-
itsgeschichte“ (GS 10). An einer anderen Stelle sagt das

Konzil: „Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte,
der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und
der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, die
Freude aller Herzen und die Erfüllung ihrer Sehnsüchte“
(GS 45). In ihm leuchtet vor allem „das Geheimnis des Men-
schen wahrhaft auf“ (GS 22).

Das sind keine abstrakten Spekulationen oder gar leere Phra-
sen. Aus solchen Aussagen ergeben sich vielmehr *konkrete
Konsequenzen*. Paulus drückt sie so aus:

„Alles gehört euch; ihr aber gehört Christus,
und Christus gehört Gott.“ (1 Kor 3,22-23)

Weil alles in Jesus Christus Bestand hat, gehört dem Christen
alle Wirklichkeit. Nichts ist für ihn „tabu“; er darf alles ge-
brauchen und sich an allem freuen. Weil er nur einen Herrn
hat, ist er gegenüber allem anderen frei (vgl. 1 Kor 8,6). Diese
christliche Freiheit muß er freilich in der Weise gebrauchen,
wie es Jesus Christus entspricht, der ganz von Gott, seinem Va-
ter, her und auf ihn hin lebt, der nichts für sich, sondern alles
für die andern will. So wird Jesus Christus für den Christen
zum Schlüssel für das Verständnis der Welt und für die Praxis
in der Welt. In Jesus Christus darf und soll der Christ ganz
weltoffen sein, aber nicht um sich der Welt anzupassen (vgl.
Röm 12,2), sondern um alles auf Jesus Christus hinzuordnen
und mit seinem Geist zu erfüllen. Damit wird niemand und
nichts vergewaltigt. Im Gegenteil, in Jesus Christus leuchtet
erst der tiefste Sinn aller Wirklichkeit auf. Ohne Jesus Christus
kann man weder den Menschen noch die Welt voll verstehen.
Durch den Bezug aller Wirklichkeit auf Jesus Christus erhält
auch die menschliche Arbeit ihren letzten Sinn. Sie ist nicht
nur Teilnahme am Werk des Schöpfers, sondern hat auch Be-
deutung für das Reich Gottes (vgl. GS 39).

Um das universale Heil der Welt zu verwirklichen und alles in
Jesus Christus zur Erfüllung zu bringen, braucht Gott Men-
schen, die sich ganz in den Dienst dieser Aufgabe stellen. Wie
sehr diese menschliche Vermittlung zur Menschwerdung Got-
tes gehört, kommt nicht zuletzt in Maria, der Mutter des
Herrn, zum Ausdruck.

II. Geboren von der Jungfrau Maria

1. Maria gehört ins Evangelium

Das Evangelium bezeugt uns Maria als Mutter Jesu. Sie wurde von Gott auserwählt als Mutter seines Sohnes. Deshalb bekennt sie die Kirche als Mutter Gottes und als unsere Mutter. Viele Christen haben heute jedoch große Schwierigkeiten mit der Aussage des Glaubensbekenntnisses „geboren von der Jungfrau Maria“. Die Schwierigkeiten beziehen sich nicht allein auf die vielen nur schwer verständliche oder gar unverständliche jungfräuliche Geburt Jesu durch Maria, sondern betreffen viel grundsätzlicher die Tatsache, daß Maria überhaupt im Credo vorkommt. Vor allem evangelische Christen haben die Sorge, die Marienverehrung könne den Glauben an Jesus Christus, den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, verdunkeln. In der Tat, man kann nicht bestreiten, daß es Übertreibungen in der Marienfrömmigkeit gegeben hat und gibt. Aber es gibt auch Verengungen und Verkürzungen, die übersehen, daß Maria deshalb ins Credo der Kirche gehört, weil sie ins Evangelium gehört, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Von diesem biblischen Bild Marias gilt es auszugehen; von ihm muß sich echte Marienfrömmigkeit immer wieder inspirieren und an ihm sich kritisch messen lassen.

Die Heilige Schrift erwähnt Maria vor allem, weil sie die menschliche Mutter Jesu ist. Auf hebräisch heißt sie Mirjam. Sie ist eine Frau aus dem einfachen Volk, die mit ihrem Volk auf die Ankunft des Erlösers aus dem Hause Davids hofft. In der Stunde der Erfüllung spricht sie das Ja des Glaubens und stellt sich damit bereitwillig in den Dienst am Heil und an der Hoffnung ihres Volkes (vgl. Lk 1,38). Das Zeugnis des Neuen Testaments von Maria beschränkt sich indes nicht auf die Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lukas. Maria begegnet uns auch während des irdischen Lebens Jesu (vgl. Mk 3,20–21; Lk 11,27–28; Joh 2,1–12). Hier ist sie die Suchende und Fragende, der auch schwere Enttäuschungen nicht erspart bleiben. Auch sie wird auf den Weg des Kreuzes gestellt. Aber sie hält ihr ursprüngliches Ja des Glaubens durch und steht zusammen mit dem Jünger, den Jesus liebte, unter dem Kreuz (vgl. Joh 19,25–27). Deshalb wird sie als die Schmer-

zensmutter verehrt. Schließlich begegnen wir ihr nochmals inmitten der Jerusalemer Urgemeinde im Gebet um das Kommen des Heiligen Geistes (vgl. Apg 1,14).

Wir können diese Erwähnung Marias im Neuen Testament nur verstehen, wenn wir sehen, daß Maria hineingehört in die lange *Geschichte großer Frauengestalten im Alten Testament*. Ganz am Anfang steht die Gestalt Evas: Nach Gottes Bild geschaffen, ist sie dem Mann ebenbürtig, mit ihm zusammen beauftragt, Gottes Herrschaft in der Schöpfung zu repräsentieren. Doch statt Gehilfin Adams zu sein, wird sie ihm zur Mitverführerin. Trotzdem gilt ihr die Verheißung, Mutter aller Lebenden zu sein (vgl. Gen 3,20). Diese Verheißung setzt sich fort. Sara wird aufgrund der Verheißung noch in hohem Alter ein Sohn, Isaak, geschenkt (vgl. Gen 18,10–14). Ähnlich geschieht es bei der Geburt des Simson (vgl. Ri 13) und des Samuel durch Hanna (vgl. 1 Sam 1). In allen diesen Geschichten schenkt Gott gegen alle menschliche Erwartung und Hoffnung immer wieder neues Leben, um so seine Verheißung wahrzumachen. Gott erwählt das Schwache und Ohnmächtige, um das Starke zu beschämen (vgl. 1 Kor 1,27). Deshalb beruft er in schwierigen Situationen des Volkes Israel Frauen zu Retterinnen Israels: Debora, Judit und Ester.

Maria hat in dieser Geschichte der Verheißung einen einmaligen Platz. Sie steht an der Stelle, da diese Verheißung ihre Erfüllung findet. Ihr Platz ist in der Fülle der Zeit, da Gott seinen Sohn sandte, „geboren von einer Frau“ (Gal 4,4). Zu dieser Aufgabe spricht Maria das Ja des Glaubens (vgl. Lk 1,38). So ist sie die wahre Abrahamstochter, von der gilt: „Selig ist die, die geglaubt hat“ (Lk 1,45). Deshalb wird sie bei der Ankündigung der Geburt Jesu mit den gleichen Worten angesprochen wie im Alten Testament Israel, die Tochter Zion: „Sei gegrüßt!“ (Lk 1,28), „Juble, Tochter Zion! Jauchze, Israel! Freue dich, und frohlocke von ganzem Herzen, Tochter Jerusalem!“ (Zef 3,14; vgl. Joël 2,23; Sach 9,9). Maria ist also die Tochter Zion, die *Repräsentantin Israels in der Stunde der Erfüllung seiner Hoffnung*.

Maria selbst faßt die *neutestamentliche Erfüllung* der alttestamentlichen Verheißung zusammen in dem Loblied, das wir nach seinem lateinischen Anfangswort das *Magnificat* nennen (vgl. Lk 1,46–55). Es ist voller Anspielungen auf Texte des Al-

138; 181

ten Testaments und erinnert vor allem an das Danklied der Hanna nach der Geburt des Samuel (vgl. 1 Sam 2,1-10). In diesem Lied erweist sich Maria als die Prophetin, die neben, ja über den großen Frauen und Männern aus der Geschichte ihres Volkes steht. Wie sie weiß Maria, daß Gott allein Ehre und Ruhm, Preis und Dank gebühren. Deshalb verkündet sie die Umwertung aller irdischen Wertungen. „Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen“ (Lk 1,52-53). Mit diesem ganz vom Geist des Alten Testaments geprägten Loblied nimmt Maria zugleich das Evangelium des Neuen Testaments vorweg, vor allem die Seligpreisungen der Bergpredigt für die Armen, Kleinen, Trauernden und Verfolgten. *Sie bezeugt mit ihrer ganzen Existenz das Evangelium Jesu Christi: Die Ersten werden die Letzten sein und die Letzten die Ersten* (vgl. Mk 10,31). Nicht umsonst ist das Magnificat ein Teil, ja der Höhepunkt des täglichen feierlichen Gebetsgottesdienstes der Kirche (Vesper) geworden. Damit ist Maria die Repräsentantin des Lobpreises, den die Kirche Gott aufgrund seiner geschichtlichen Großtaten schuldet.

So ist *Maria das große Vorbild und Urbild des christlichen Glaubens*. Sie ist Vorbild adventlicher Hoffnung, gläubiger Ganzhingabe und des Dienens aus dem Geist der Liebe. Sie ist Urbild des auf Gottes Wort hörenden und zu Gott betenden Menschen. Sie bewahrt und erwägt in ihrem Herzen, was sie von Gott her gehört und gesehen hat (vgl. Lk 2,19.51). In ihrem Glauben bleibt Maria aber die Fragende und Suchende. Sie ist die Schmerzensreiche, die Schmerzensmutter, die sich unter dem Kreuz mit dem Opfer ihres Sohnes verbindet. Nicht zuletzt ist sie die arme, demütige Magd des Herrn.

All das können katholische und evangelische Christen gemeinsam von Maria sagen. Der Evangelische Erwachsenenkatechismus schreibt unter der Überschrift „Maria gehört in das Evangelium“: „Maria ist nicht nur ‚katholisch‘; sie ist auch ‚evangelisch‘. Protestanten vergessen das leicht. Aber Maria ist ja die Mutter Jesu, ihm näher als seine nächsten Jünger. Mit welcher Menschlichkeit zeichnet das Neue Testament diese Nähe, ohne Marias Abstand von Jesus zu verschweigen! Ein Beispiel für diesen Abstand steht ausgerechnet bei Lukas, der so viel von Maria erzählt. Da sagt eine Frau aus der Menge zu Jesus: ‚Selig ist der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, die du gesogen hast.‘ Jesus entgegnet: ‚Ja, selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren‘ (11,27-28). Aber gilt nicht genau das für Maria? Sie wird als die beispielhafte Hörerin des Wortes Gottes gezeichnet, als die Magd des Herrn, die ja zu

Gottes Willen sagt, als die Begnadete, die aus sich selber nichts, durch Gottes Güte aber alles ist. So ist Maria das Urbild der Menschen, die sich von Gott öffnen und beschenken lassen, der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche“ (S. 392-393).

Die katholische Kirche sieht in diesen gemeinsamen Aussagen über Maria eine tragfähige biblische Grundlage ihrer Marienverehrung und ihrer dogmatischen Aussagen über Maria. Dabei geht es nicht um wilde Wucherungen und isolierte Weiterbildungen eines, wie es scheinen könnte, bescheidenen biblischen Ausgangspunktes. Betrachtet man nämlich die neutestamentlichen Aussagen im Gesamtzusammenhang der Heilsgeschichte, dann wird verständlich, daß die Tradition der Kirche *Maria als Typus, d. i. Urbild der Kirche*, bezeichnet hat (vgl. LG 53; 63).

Durch ihren Glauben und durch ihre Verbundenheit mit Jesus Christus ist Maria ein anschauliches Bild des durch Jesus Christus erlösten Menschen. Sie verkörpert in einmaliger Weise, was Kirche und was Christus bedeuten. Maria ist indes nicht nur ein strahlendes Vorbild der Kirche, sie ist auch deren Urbild. Sie geht ja der Kirche voraus und macht sie erst möglich. Denn durch ihr Ja, das sie als erste und stellvertretend für alle spricht, wird sie zur Eingangstür Gottes in die Welt. Deshalb nennen die Kirchenväter Maria die *neue Eva*, die „durch ihren Gehorsam für sich und das gesamte Menschengeschlecht die Ursache des Heils“ wurde. „So wurde auch der Knoten des Ungehorsams der Eva durch den Gehorsam Mariens gelöst“ (Irenäus von Lyon).

Mit diesen Aussagen soll nichts davon weggestrichen werden, daß Jesus Christus allein das Heil aller Menschen ist. Maria ist nur die demütige Magd. Sie ist von Jesus Christus erlöst ist nur die demütige Magd. Sie ist von Jesus Christus erlöst wie wir alle. Aber Gott will in der Erlösungstat das freie Ja seines Geschöpfes. Das *Fiat*, das Ja-Wort Marias, ihr „Ich bin die Magd des Herrn; mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk 1,38), bringt programmatisch zum Ausdruck: Gott will einen Bund mit den Menschen schließen, in einen Dialog mit ihnen eintreten und ihnen seine Gemeinschaft und Freundschaft schenken. *Die von Gott gnadenhaft ermöglichte Annahme des Heils durch Maria ist darum ein wesentliches Moment am Heilsgeschehen*. Maria und ihr Ja gehören konstitutiv in die Vollendung der Heilsgeschichte hinein. Ohne Maria kann der volle

Sinngehalt des Christusglaubens nicht gewahrt werden. Würde Maria aus dem Evangelium gestrichen, dann würde das Menschliche zur bloßen Verkleidung des in der Geschichte handelnden und sprechenden Gottes. In Maria dagegen wird die Würde des Geschöpfes vor Gott gewahrt.

Das II. Vatikanische Konzil sagt deshalb mit Recht: „Maria vereinigt, da sie zuinnerst in die Heilsgeschichte eingegangen ist, gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich und strahlt sie wider“ (LG 65). An Maria wird offenbar, wer Jesus Christus ist und was er uns als Heil und Hoffnung bedeutet. Das ist ihre Größe und ihre Demut.

2. Maria, die Mutter des Herrn

2.1 *Maria, die Mutter Gottes*

Daß Maria die *Mutter Jesu* ist, wird uns im Neuen Testament an vielen Stellen bezeugt (vgl. Mt 1,18; 2,11.13.20; 12,46; 13,55; Joh 2,1; Apg 1,14). Die Weihnachtsgeschichte sagt sehr anschaulich, daß Maria Jesus wie jede andere Mutter neun Monate unter ihrem Herzen getragen und daß sie ihn, als ihre Zeit gekommen war, geboren hat (vgl. Lk 2,5-7).

Damit ist mehr gemeint als eine physische Mutterschaft und ein rein privates Verhältnis zwischen Jesus und ihr. Sie ist nicht nur leiblich Mutter des Herrn; zu ihrer Mutterschaft gehört wesentlich ihr Glaube. Denn bevor sie Jesus leibhaftig empfing, hatte sie ihn im Glauben aufgenommen und empfangen. Von ihr gilt nicht nur: „Selig die Frau, deren Leib dich getragen und deren Brust dich genährt hat“, sondern noch mehr: „Selig sind vielmehr die, die das Wort Gottes hören und es befolgen“ (Lk 11,27-28; vgl. 8,21). So hat schon Elisabet Maria als Glaubende gepriesen: „Selig ist die, die geglaubt hat“ (Lk 1,45). Durch ihr Ja ist Maria als Mutter Jesu zugleich eine Gestalt der Heilsgeschichte. Deshalb gibt ihr Lukas den Ehrentitel *Mutter des Herrn* (vgl. Lk 1,43).

Die Verkündigungsgeschichte des Lukas sagt uns noch genauer, was dieses Muttersein bedeutet: nicht nur Mutter Jesu und Mutter des Herrn, sondern *Mutter des Sohnes Gottes*. „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des

Höchsten wird dich überschatten. Deshalb wird auch das Kind heilig und Sohn Gottes genannt werden“ (Lk 1,35; vgl. Gal 4,4). Man kann in dieser Aussage einen Anklang an die alttestamentliche Erzählung finden, wonach die Herrlichkeit Gottes in Gestalt einer Lichtwolke vor Israel hergezogen ist (vgl. Ex 13,21), ja inmitten Israels, im heiligen Zelt, Wohnung genommen hat (vgl. Ex 40,34). Die Wolke ist hier Symbol der machtvollen Gegenwart Gottes inmitten seines Volkes. Wenn nun nach dem Neuen Testament Maria von Gottes Geist überschattet wird, dann ist sie die neue Wohnung Gottes, das neue Zelt des Bundes, in dem Gottes Wort unter uns Wohnung aufgeschlagen hat (vgl. Joh 1,14).

Ausgehend von solchen biblischen Aussagen konnte die Kirche auf dem dritten allgemeinen Konzil, dem *Konzil von Ephesus* (431), lehren: *Maria ist die Mutter Gottes*. Dieses Bekenntnis ist allen Christen gemeinsam. Auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben daran festgehalten. Man darf den Ausdruck Gottesmutter freilich nicht mißverstehen. Selbstverständlich hat Maria nicht Gott als Gott geboren. Das wäre nicht Evangelium, sondern bare Mythologie, wo oft von einem weiblichen Prinzip in der Gottheit oder manchmal von einer Quaternität (Viergottheit) die Rede ist. Maria, wie sie in der Bibel bezeugt und von der Kirche geglaubt wird, ist und bleibt Geschöpf! Sie hat nicht Gott als Gott, sondern Jesus Christus seiner mit der Gottheit wesenhaft verbundenen Menschheit nach geboren. So ist das Bekenntnis zur Gottesmuttertschaft letztlich ein Bekenntnis zu Jesus Christus, der in einer Person wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Wenn die Kirche Maria als Gottesmutter verehrt, so will sie damit Jesus Christus, der in Person der eine Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, verherrlichen. 162

2.2 *Maria, unsere Mutter*

Der Ehrentitel „Gottesmutter“ begegnet uns erstmals in einem Gebet, das uns bereits um das Jahr 300 bezeugt ist. In etwas erweiterter Form sprechen wir dieses Gebet noch heute: 161-163

„Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, heilige Gottesmutter. Verschmähe nicht unser Gebet in unseren Nöten, sondern errette uns jederzeit aus allen Gefahren, o du gloriöse und gebenedeite Jungfrau, unsere

Frau, unsere Mittlerin, unsere Fürsprecherin. Führe uns zu deinem Sohne, empfiehl uns deinem Sohne, stelle uns vor deinem Sohne.“ (Gotteslob 32,3)

Dieses Gebet drückt in schöner Weise aus: Als Mutter Gottes ist Maria auch unsere Mutter. Als unsere Mutter hat sie aber keine andere Aufgabe, als uns zu Jesus Christus, ihrem Sohn, zu führen. Denn als Mutter Jesu Christi ist sie Pforte des Heils für alle, die Jesus Christus angehören. Sie ist Mutter der Glieder des Leibes Christi, dessen Haupt Jesus Christus ist (vgl. LG 53). So trägt sie in mütterlicher Liebe Sorge für die Brüder und Schwestern ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerfahrt und Gefahren und Bedrängnissen ausgesetzt sind. Deshalb wird sie „in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen“ (LG 62).

Diese Überzeugung von der *Fürbitte*, der Hilfe und dem Beistand Marias ist aus dem Gebetsschatz der Kirche gar nicht wegzudenken. Das zeigt vor allem der Schluß des „Ave Maria“, des bekanntesten aller Gebete zu Maria:

„Heilige Maria, Mutter Gottes,
bitte für uns Sünder
jetzt und in der Stunde unseres Todes.“

Was in der katholischen Gebets- und Liedtradition völlig selbstverständlich ist, das findet den Widerspruch der reformatorischen Christenheit. Evangelische Christen können Maria (und die Heiligen allgemein) durchaus als Vorbilder im Glauben verehren; sie lehnen es aber ab, sie um ihre Fürsprache und Hilfe anzurufen (vgl. CA 21). Nach katholischem Verständnis ist eine solche Anrufung grundsätzlich *zu unterscheiden von der Anbetung*, die einzig und allein Gott gebührt und niemals einem Geschöpf, also auch nicht Maria (vgl. LG 66). Die Anrufung bedeutet auch nicht, daß die Wahrheit von Jesus Christus als dem einzigen Mittler des Heils (vgl. 1 Tim 2,5-6) geleugnet oder auch nur verdunkelt werden soll. Schon der hl. Ambrosius sagte, die Fürbitte Marias nehme der Würde und Wirksamkeit des einen Mittlers nichts weg und füge ihr nichts hinzu. Die Fürbitte Marias hängt nämlich ganz von der Erlösungstat Jesu Christi ab und schöpft aus ihrer Wirkkraft (vgl. LG 61-62). Sie ergibt sich letztlich daraus, daß alle Glieder am Leibe Christi einander solidarisch sind. „Wenn darum

ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle anderen mit ihm“ (1 Kor 12,26). Nach katholischem Verständnis bringt das Vertrauen in die fürbitende Mittlerschaft Marias in besonderer Weise das Geheimnis zum Ausdruck, daß Gott sich einzelner Menschen bedient, um anderen Menschen das Heil zu schenken. So ist in Maria das Menschengeschlecht insgesamt geehrt.

Um der Verehrung und dem Vertrauen auf die Fürbitte Marias Ausdruck zu geben, gebraucht die katholische Frömmigkeit vielfältige Titel für Maria. Neben den genannten: Mutter, Fürsprecherin, Helferin, Mittlerin, gibt es viele, oft überschwegliche und für nichtkatholische Christen leicht mißverständliche und anstößige Aussagen, die aber, im Gesamtzusammenhang verstanden, durchaus einen richtigen Sinn haben können. Dies gilt vor allem von dem Titel „*Mittlerin aller Gnaden*“. Mit dieser Bezeichnung soll keineswegs ausgeschlossen oder auch nur verdunkelt werden, daß Jesus Christus der einzige Mittler ist; es soll vielmehr zum Ausdruck gebracht werden, daß Maria mit ihrem Ja das Kommen dieses Mittlers aller Gnaden stellvertretend für alle angenommen hat und daß sie Jesu Heilsvermittlung bleibend durch ihre Fürsprache begleitet. – Um zu sagen, daß Maria an Gnadenfülle alle anderen Heiligen überragt, wird sie als *Königin des Himmels* angerufen und verehrt. Dies geschieht am bekanntesten im „Salve Regina“, „Sei gegrüßt, o Königin, Mutter der Barmherzigkeit“ (11. Jh.) (Gotteslob 32,1; 570) oder im „Regina caeli“, „Freu dich, du Himmelskönigin“ (12. Jh.) (Gotteslob 2,8; 574). – Um schließlich die in der Heilsgeschichte begründete einmalige Stellung Marias als Urbild der Kirche auszudrücken, bezeichnet man Maria nicht nur als Mutter der Christen, sondern auch als *Mutter der Kirche*.

Bei diesen und vielen anderen Formen der Marienverehrung ist auf die Mahnung zu achten, die Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben über die Marienverehrung (1974) an die Kirche gerichtet hat. Der Papst forderte eine *Erneuerung der Marienverehrung*, die, biblisch ausgerichtet, trinitarisch und christologisch geprägt, ohne Abstriche zu machen, Rücksicht nimmt auf die Andersgläubigen und die den Ausdrucksformen der jeweiligen Zeit und Kultur entspricht. Ausdrücklich warnt er mit dem II. Vatikanischen Konzil (vgl. LG 67) vor *falschen Formen der Marienfrömmigkeit*, welche die Grenzen der rechten Lehre überschreiten, leichtgläubig und neugierig an neuesten Wunderberichten interessiert sind, sich mehr in äußeren Praktiken erschöpfen oder sich in oberflächlicher Sentimentalität ergeben. *Letztes Ziel aller Marienverehrung muß die Verherrlichung Gottes und die Verchristlichung des Lebens sein*. In dieser Hinsicht hat die katholische Marienfrömmigkeit reiche Frucht getragen.

3. Die Jungfrau Maria

3.1 Ein schwieriger historischer Befund

„Geboren von der Jungfrau Maria“, dieser Satz aus dem Credo hat ein *biblisches Fundament*. Die beiden Kindheitsgeschichten bei Matthäus (vgl. 1,18–25) und Lukas (vgl. 1,26–38) decken diese Aussagen. Nach der lukanischen Verkündigungsgeschichte fragt Maria den Engel, der die Menschwerdung des Immanuel in ihrem Schoß ankündigt: „Wie soll das geschehen, da ich keinen Mann erkenne?“ (Lk 1,34). Gemeint ist: „da ich mit keinem Mann in ehelicher Gemeinschaft zusammen wohne“. Die Antwort des Engels bezeichnet die Empfängnis Jesu Christi durch Maria als schöpferische Wundertat des Geistes Gottes: „Für Gott ist nichts unmöglich“ (Lk 1,37). Noch deutlicher ist die Erzählung des Matthäus. Im Traum erklärt ein Engel Josef, dem Verlobten Marias, wie es sich mit deren Mutterwerden verhält: „Das Kind, das sie erwartet, ist vom Heiligen Geist“ (Mt 1,20). Darin erkennt Matthäus die Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung, die er nach griechischer Übersetzung zitiert: „Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären“ (Jes 7,14).

49–50 So eindeutig die Bekenntnisaussage von der jungfräulichen Geburt Jesu in diesen beiden Texten begründet ist, so viele *Schwierigkeiten* macht sie heute, wenn wir die biblischen Texte mit Hilfe der modernen historisch-kritischen Methoden auslegen. Drei solcher historischer Schwierigkeiten seien genannt:

1. Die Texte bei Matthäus und Lukas sind keine historischen Berichte in unserem heutigen Sinn. Man kann sie freilich auch nicht als ungeschichtliche Sagen oder Legenden abtun, sondern muß sie eher als fromme erbauliche Erzählungen (Haggada) verstehen, die alttestamentliche Überlieferung im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung wiedererzählen. Ereignis und theologische Deutung, Bericht und Bekenntnis sind dabei unauflöslich miteinander verwoben. Solche Erzählungen schließen einen geschichtlichen Kern nicht aus. Dennoch darf man sie nicht primär nach historischen Tatsachen befragen, sondern muß sie auf ihre Bekenntnisaussage hin abhören. So wird oft die Frage gestellt: Ist das Motiv der jungfräulichen Geburt ein bloßes Aussagemittel für eine Glaubensaussage, oder gehört es selbst mit zur Glaubensaussage hinzu?

2. Es gibt Schichten und Schriften des Neuen Testaments, vor allem die paulinischen Briefe, die im Unterschied zu Matthäus und Lukas das Motiv der Jungfrauengeburt nicht erwähnen. In den Evangelien wird Jesus gelegentlich sogar ausdrücklich als der Sohn des Josef bezeichnet (vgl. Mt 13,55; Lk 4,22; Joh 1,45; 6,42); oder es ist einfach von den Eltern Jesu die Rede (vgl. Lk 2,27.41.43.49). Es scheint sich bei der Jungfrauengeburt also um eine partikuläre und relativ späte Tradition zu handeln. So stellt man oft die Frage:

Wenn schon nicht alle Traditionen des Neuen Testaments die jungfräuliche Geburt Jesu kennen, kann dann der Christusglaube nicht auch heute ohne dieses Motiv auskommen?

3. Das Motiv der Jungfrauengeburt bei Matthäus und Lukas steht in einer größeren Tradition. Das Alte Testament kennt eine Reihe von wunderbaren Geburtsgeschichten großer Rettergestalten: Jakob, Isaak, Simson, Samuel bis hin zu Johannes dem Täufer. Diese Tradition soll durch das Motiv der Jungfrauengeburt aufgegriffen und zugleich überboten werden; Jesus soll dadurch als die überbietende Erfüllung des Alten Testaments verkündet werden. Manche Forscher leiten dieses Motiv sogar aus hellenistischen oder ägyptischen Parallelen ab. So wird die Frage gestellt: Ist das Motiv der Jungfrauengeburt ein damals mehr oder weniger geläufiges literarisches Schema, das als Aussageform für einen theologischen Inhalt verstanden werden muß?

Wir können die *Antwort* auf diese Fragen hier nur andeuten. Es wurde schon deutlich, daß man aus der literarischen Form der Haggada nicht auf die Nichttatsächlichkeit schließen kann. In dieser Hinsicht sind die beiden neutestamentlichen Texte also für ein tatsächliches Verständnis offen, und es kann keinerlei Zweifel daran bestehen, daß sie selbst ihre Aussagen wörtlich gemeint haben. Das Argument, daß diese Texte in ihrer jetzigen Gestalt einer jüngeren Traditionsschicht angehören, besagt sachlich nichts. Denn ob ein Text jünger oder älter ist, entscheidet nicht über seinen Wahrheitsgehalt. Im übrigen enthalten beide Texte, wie aus ihrer stark semitisch gefärbten Sprache hervorgeht, wesentlich ältere Tradition, die in den palästinischen Raum zurückverweist. Ihre Glaubwürdigkeit wird zusätzlich noch dadurch gestärkt, daß Matthäus und Lukas diese ältere Tradition unabhängig voneinander bezeugen. Auch die Tatsache, daß Jesus an manchen Stellen des Neuen Testaments als Sohn Josefs bezeichnet wird, ist kein zwingender Einwand. Denn nach jüdischem Recht trugen sowohl leibliche als auch adoptierte Söhne den Namen des Vaters.

Bleibt also das religionsgeschichtliche Argument. Die Ableitungen aus dem hellenistischen oder ägyptischen Raum halten genauer Nachprüfung nicht stand. Es gibt verwandte Motive, aber keine wirklichen Parallelen; im übrigen sind Analogien keine Genealogien. Anders ist es mit den Entsprechungen im Alten Testament. Sie sind für die beiden neutestamentlichen Texte von grundlegender Bedeutung, freilich so, daß das Neue Testament das Alte Testament nicht nur wiederholt, sondern auch überbietet. Diese Feststellung ist wichtig für die Frage, ob Jes 7,14 im hebräischen Urtext von einer Jungfrau spricht, wie die griechische Übersetzung und die Auslegung der Kirchenväter meinen, oder von einer jungen Frau, d. h. von einem Mädchen im heiratsfähigen Alter, wie die meisten heutigen Exegeten sagen. So oder so bezeugt Jesaja das Wunder eines neuen, von Gott gesetzten Anfangs, auf das der Glaube setzen muß. Dieses Wunder sieht das Neue Testament in der jungfräulichen Geburt Jesu gegeben.

Das kirchliche Dogma spricht nicht nur von der jungfräulichen Geburt Jesu; 177–178
vielmehr hat bereits das fünfte allgemeine Konzil zu Konstantinopel (553) dieses Bekenntnis ausgeweitet zum *Dogma von der immerwährenden Jungfrauenschaft Marias*. Dieses Dogma besagt, daß Maria nicht nur vor der Geburt, sondern auch in der Geburt wie nach der Geburt Jesu jungfräulich blieb (vgl.

DS 422; 427; 437; NR 181; 185; 192). Daran hielt auch Luther fest (Schmal-kaldische Artikel), anders freilich die allermeisten heutigen protestantischen Schriftausleger. Sie verweisen auf die Aussage der Schrift, die von den Brüdern und Schwestern Jesu (vgl. Mk 6,3; Mt 27,56; 1 Kor 9,5) wie von einem Herrenbruder Jakobus (vgl. Gal 1,19) sprechen. Katholische Forscher machen demgegenüber geltend, es gebe gute Gründe, entsprechend damaligem Sprachgebrauch darunter nahe Verwandte Jesu, etwa Vettern und Basen, zu verstehen.

Aus alledem folgt nicht, daß man die Bekenntnisaussage von der jungfräulichen Geburt Jesu historisch beweisen kann, sondern nur, daß die historischen Gegenargumente nicht zwingend sind. Wir können also sagen: Die neutestamentlichen Texte lassen, rein historisch betrachtet, die Auslegung der Kirchenväter, die sich im Credo niedergeschlagen hat, zu. Letztlich bleibt über diesen Texten aber ein Geheimnis, das rein historischer Betrachtung gar nicht zugänglich ist. Es erschließt sich uns erst, wenn wir die biblischen Texte mit der Kirche im Licht der kirchlichen Überlieferung, wie sie im kirchlichen Glaubensbekenntnis Ausdruck gefunden hat, lesen. Erst das kirchliche Glaubensbekenntnis schenkt uns hier Eindeutigkeit und Gewißheit.

3.2 Ein tiefer theologischer Sinn

Das Neue Testament bezeugt uns die jungfräuliche Geburt Jesu als von Gott gewirktes Wunder. Die eigentliche Frage ist also, ob man es Gott zutraut, daß er wirklich der allmächtige Vater ist. Würde so etwas wie eine jungfräuliche Geburt grundsätzlich ausgeschlossen, wäre die Gottes- und Glaubensfrage überhaupt gestellt. Dann wäre die Welt als ein hoffnungslos in sich geschlossenes System verstanden. Der eigentliche Einwand, den heute viele gegen das Bekenntnis zur jungfräulichen Geburt hegen, ist deshalb nicht historischer Art, sondern entspringt dem durchschnittlichen heutigen Weltbild. In dieser Perspektive scheint die Jungfrauengeburt wenn nicht ganz unmöglich, so doch äußerst unwahrscheinlich zu sein. Das ist sie in der Tat, und zwar nicht erst heute, sondern auch schon damals. Aber ist das menschlich Unwahrscheinliche auch das für Gott Unmögliche, oder gilt nicht, daß für Gott nichts unmöglich ist (vgl. Lk 1,37)?

153-155 Das heißt nicht, der Glaube müsse möglichst viele Wunder postulieren und alle Wunderberichte leichtgläubig übernehmen. Gottes Wundertaten stehen im Dienst für das Kommen der Herrschaft Gottes. Sie ist das schlechterdings unableitbare Wunder Gottes, das mit dem Kommen Jesu Christi angebrochen ist. So ist die jungfräuliche Geburt Jesu ein *leibhaftiges Zeichen des neuen Anfangs Gottes*. Sie ist ein Zeichen mensch-

licher Ohnmacht und Unfähigkeit, das Heil selbst herbeizuschaffen. In der Situation, in der die Menschen keinen Ausweg mehr wußten, hat Gott auf wunderbare Weise durch die neuschaffende Macht seines Geistes einen neuen Anfang gesetzt. Nicht umsonst steht im Neuen Testament die Jungfräulichkeit auch sonst im Zusammenhang des Kommens des Reiches Gottes (vgl. Mt 19,12; 1 Kor 7,32-34).

Marias Jungfräulichkeit steht auch in engem Zusammenhang mit ihrer Gottesmatterschaft. Wenn Gott bei der Menschwerdung seines Sohnes nicht den normalen Weg der menschlichen Zeugung gegangen ist, so ist dies nicht Willkür; vielmehr steht der Weg der jungfräulichen Geburt in einer zeichenhaften Entsprechung zur Menschwerdung Gottes. Denn die Jungfrauengeburt bringt mit nicht mehr überbietbarer Deutlichkeit zum Ausdruck, daß sich Jesus als Sohn Gottes einzig und allein seinem Vater im Himmel verdankt, daß er alles, was er ist, von ihm her und auf ihn hin ist. Die Jungfrauengeburt ist also ein *Zeichen der wahren Gottessohnschaft Jesu*.

Auch die Glaubenswahrheit von der immerwährenden Jungfrauschaft Marias, also der Jungfräulichkeit, nicht nur vor, sondern auch in und nach der Geburt Jesu, hat eine tiefe zeichenhafte Bedeutung. Leider hat das Dogma von der *Jungfräulichkeit in der Geburt* im Anschluß an apokryphe Schriften oft zu unangemessenen Überlegungen über die Art der Geburt Jesu verleitet. Doch gerade damit hat man den tiefen heilsgeschichtlichen Sinn dieser Aussage mißverstanden. Nach Gen 3,16 ist das Gebären unter Schmerzen ein Zeichen der tiefen Störung im Zusammenhang des Lebens, eine Folge der Erbsünde. Jetzt, da das neue Leben erscheint und die Erlösung von der erbsündlichen Verfallenheit einsetzt, kommt das Leben nicht mehr unter dem Vorzeichen des Todes und seines Vorboten, des Schmerzes, zur Welt; jetzt wird die in sich zerrissene Kreatur wieder ganz und heil. Nicht der physiologische Vorgang der Geburt war anders; vielmehr war dieses Geschehen vom personalen Mitvollzug her ein Zeichen des Heils und des Geheiltheits des Menschen. Die Tradition spricht deshalb von der Freude Marias bei der Geburt ihres Sohnes. Das alte Marienlied „Ave maris stella“ (9. Jh.) nennt sie die „felix caeli porta“, die „glückselige Pforte des Himmels“ (Gotteslob 596).

Die *Jungfräulichkeit Marias nach der Geburt* Jesu meint, daß Maria nach der Geburt Jesu Jungfrau blieb und keinen weiteren Kindern das Leben schenkte. Diese Glaubenswahrheit ist eine letzte Ausstrahlung ihres Ja-Wortes und ihrer bedingungslosen Verfügbarkeit für Gott und seinen Willen. Maria war von ihrer heilsgeschichtlichen Aufgabe ganz in Anspruch genommen. So ist die immerwährende Jungfräulichkeit Marias ein Zeichen ihrer Heiligkeit, d. h. ihres Ausgesondertseins zum Dienst für Gott und sein Volk. Diese Wahrheit des Glaubens war in der Geschichte von großer Bedeutung für das Ideal der frei gewählten Ehelosigkeit. Dieses Ideal bedeutet keine Abwertung der Ehe, vielmehr deren Aufwertung zu einem eigenständigen Dienst in Kirche und Gesell-

175-176

schaft. Deshalb gehören nach katholischem Verständnis die Hochschätzung der Jungfräulichkeit und die Wertung der Ehe als Sakrament, d. h. als Heilszeichen, unlösbar zusammen.

4. Maria, die Begnadete und Verherrlichte

Erst mit dem Thema der Begnadung und Verherrlichung Marias kommen wir zu den *katholischen Mariendogmen im engeren Sinn*. Es handelt sich um das Dogma von Maria, der unbefleckt Empfangenen (1854), und um das Dogma von Maria, der in die himmlische Herrlichkeit Aufgenommenen (1950). Der Sache nach sind diese Wahrheiten auch der Ostkirche vertraut; aber sie gehören dort mehr in den Bereich der Liturgie und der Frömmigkeit als in den des Dogmas. Anders verhält es sich mit den reformatorischen Kirchen. Sie können die Frömmigkeit achten, aus denen diese Dogmen erwachsen sind, aber sie können sie von ihren Voraussetzungen her kaum mitvollziehen. Beide Dogmen sind nur indirekt und einschlußweise in der Heiligen Schrift enthalten. Sie ergeben sich aus einer gläubigen Gesamtschau des biblischen Zeugnisses von Maria und ihrer Stellung in der Heilsgeschichte, aber nicht aus einzelnen Bibelworten. Verbürgt wird uns diese Deutung durch das Glaubenszeugnis und die Glaubenspraxis der Kirche. Es ist deshalb die Aufgabe von Verkündigung, Lehre und Unterweisung der katholischen Kirche, diese Dogmen nicht als Sondergut im Sinn von äußeren Zusätzen zum gemeinsamen Glauben, sondern als sachgerechten Ausdruck des gemeinsamen Christusglaubens verstehen zu lehren.

4.1 Maria als Zeichen der Begnadung

„Begnadete“ ist ein Titel, der Maria schon im Neuen Testament zugesprochen wird (Lk 1,28). Sie ist „voll der Gnade“, weil sie aufgrund von Gottes unergründlicher Erwählung Gnade bei ihm gefunden hat und weil sie sich im Glauben ganz auf Gottes Ruf eingelassen hat. Darin ist Maria zunächst ein Urbild jedes Erwählten, Glaubenden und Begnadeten. Sie sagt uns, daß Gott am Anfang jedes Menschen steht, ja daß er ihn von Ewigkeit her in seine Hand geschrieben und mit Namen gerufen hat. Gott umfaßt das Leben jedes Menschen mit unergründlicher erlösender Liebe. Indem er uns ins Dasein ruft, ruft er uns zugleich zur Gemeinschaft mit ihm.

Maria ist also ein Zeichen, daß Gott und seine Gnade all unserem Sein und erst recht all unserem Tun vorausgehen und ihm zuvorkommen, so daß wir nichts aus uns, alles aber aus Gott und in Gott sind. 237-239

Maria ist jedoch nicht nur Urbild der Erwählung und Begnadung jedes Christen; sie ist die Begnadete in einem ganz einmaligen Sinn, der sich aus ihrer einmaligen Stellung in der Heilsgeschichte ergibt. In ihr verdichtet sich in der Fülle der Zeit die Erwählung Israels. Die Israel gegebene Verheißung wird dadurch Wirklichkeit, daß sie an Stelle der ganzen Menschheit durch ihr Ja das Ja Gottes annimmt (Thomas von Aquin). Dieses „mir geschehe, wie du es gesagt hast“ (Lk 1,38) ist nicht ihre eigene moralisch-religiöse Höchstleistung; es ist nur als von der Gnade Gottes ermöglichte und getragene Antwort des Glaubens möglich. Maria, die durch ihr Ja das Kommen der Fülle der Gnade ermöglichte, muß also selbst „voll der Gnade“ sein. 169-170

Auf diesem Hintergrund wird das *Dogma* verständlich, das Papst Pius IX. im Jahr 1854 verkündete:

„Die seligste Jungfrau Maria blieb im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch einzigartiges Gnadengeschenk und Vorrecht des allmächtigen Gottes, im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechts, von jedem Fehl der Erbsünde rein bewahrt.“ (vgl. DS 2803; NR 479)

Dieses Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis“ Marias begegnet dem offensichtlich unausrottbaren Mißverständnis, als sei der Akt der Zeugung und der Empfängnis normalerweise etwas Beflecktes oder Befleckendes. Doch abgesehen davon, daß ein solches Mißverständnis der kirchlichen Lehre vom Gutsein der Schöpfung widerspricht, will der Glaubenssatz nichts über den religiös-sittlichen Zustand der Eltern Marias bei ihrer Empfängnis sagen, sondern lediglich etwas über die unbefleckt Empfangene selbst. Es soll gesagt werden, daß sie vom ersten Augenblick ihres Daseins an frei von der Erbsünde war. Sie wurde nicht wie die übrigen Menschen in die Gottesferne hinein empfangen, sondern von allem Anfang an ganz von der Liebe und Gnade Gottes umfassen. Deshalb war sie auch in ihrem späteren Leben ganz ohne persönliche Sünde. Sie 130-137

ist, wie die Ostkirche sagt, die „Ganz-Heilige“. Ganz, d. h. von allem Anfang an und in allen Dimensionen.

Es war ein langer und schwieriger Weg, der zu diesem Dogma führte. Große Heilige und Theologen standen im Für und Wider gegeneinander. Selbst ein Heiliger und glühender Marienverehrer wie Bernhard von Clairvaux wandte sich im 12. Jahrhundert gegen die Einführung des Festes von der Unbefleckten Empfängnis (8. Dezember). Das Grundproblem war: Wie läßt sich diese Glaubenswahrheit damit vereinbaren, daß Maria wie wir alle durch Jesus Christus, in dem allein Heil ist, erlöst wurde? Die Antwort, welche die Theologen aus dem Franziskanerorden, besonders Johannes Duns Scotus, schließlich gaben und die auch in die Dogmatisierung einging, lautete: Die Erlösungstat wirkt bei Maria voraus und hat bei ihr die Gestalt der Bewahrung von der Sünde. Ein solches Vorauswirken finden wir schon im Alten Bund, dort jedoch nur schattenhaft, bei Maria in Fülle. Dem ganzen Ja des Glaubens in der Fülle der Zeit entspricht die Fülle der Erlösungsgnade. Maria ist also ein Glied der erlösungsbedürftigen Menschheit. *Sie ist der vollkommene, urbildliche, reine Fall der Erlösung überhaupt.* In ihr und in ihr allein ist die Kirche ohne Makel und Runzel (vgl. Eph 5,27), die sonst erst eine endzeitliche Hoffnung ist, schon jetzt verwirklicht. So ist Maria, die Ganz-Heilige, Zeichen der erwählenden, berufenden und heiligenden Gnade für uns Sünder. Darum dürfen wir beten: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns Sünder...“

4.2 Maria als Zeichen der Hoffnung

Das jüngste marianische Dogma betrifft die *leibliche Aufnahme Marias in die himmlische Herrlichkeit*. Auch für dieses Dogma gibt es kein direktes biblisches Zeugnis; in der Tradition wird diese Glaubenswahrheit erst vom 6. Jahrhundert an bezeugt, zunächst in legendenhaften Berichten, die, obwohl sie historisch keinen Wert besitzen, dennoch eine Glaubensüberzeugung zum Ausdruck bringen. Wie das seit dem 5. Jahrhundert bekannte Fest „Mariä Heimgang“, später: „Mariä Himmelfahrt“ (15. August), zeigt, stimmt die Kirche seither über viele Jahrhunderte in dieser Glaubensüberzeugung überein. Insofern handelt es sich inhaltlich nicht um ein neues Dogma, sondern um eine jahrhundertealte Überlieferung. Sie hat indirekt und einschlußweise im Gesamtzusammenhang der Heili-

gen Schrift ihre Wurzeln. Im Lukasevangelium heißt es von Maria: „Selig ist die, die geglaubt hat“ (Lk 1,45). Weil sie die ganz Begnadete und ganz Glaubende war, gelten von ihr auch die Verheißungen des Glaubens in besonderer Weise: die Auferstehung zum ewigen Leben, das dem ganzen Menschen mit Leib und Seele verheißen ist.

In diesem Sinn hat Papst Pius XII. im Jahr 1950 das *Dogma* verkündet:

„Es ist eine von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit, daß die unbefleckte, immer jungfräuliche Gottesmutter Maria nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden ist.“ (DS 3903; NR 487)

In dieser Glaubenswahrheit geht es nicht um eine historische Überlieferung über Zeit, Ort und Umstände des Heimgangs Marias (Jerusalem oder Ephesus?). Über solche historische Einzelheiten wissen wir nichts Zuverlässiges. Es geht allein um eine Glaubensüberlieferung. Anders als bei der Auferstehung und Erhöhung (Himmelfahrt) Jesu Christi, die uns durch die Erscheinungen des Auferstandenen bezeugt werden, gibt es für die Aufnahme Marias in die himmlische Herrlichkeit keine Zeugen. Sie ist ein von Gott gewirktes Geschehen, aber kein historisch datierbares Ereignis. Sie ist nicht wie die Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi der Grund unserer Hoffnung auf Auferweckung, sondern nur deren Frucht und damit eine Bekräftigung unserer eigenen Hoffnung.

209-211

203-204

204-206;

406-407;

411-412

Zur Begründung dieses Glaubens kann man vor allem zwei Gesichtspunkte anführen. An erster Stelle kann man auf die besonders *enge Verbundenheit Marias mit Jesus Christus, ihrem Sohn*, und mit seinem Weg verweisen. Christusgemeinschaft ist Gemeinschaft des Kreuzes und der Auferstehung. Dazu sind grundsätzlich alle Christen berufen. Aufgrund ihrer einmaligen Verbundenheit mit Jesus Christus ist bei Maria bereits vorweggenommen, wozu wir erst berufen sind: die Auferstehung des Leibes. Der zweite Gesichtspunkt sieht Maria als die neue Eva, *die neue Mutter des Lebens*. Sie hat den Urheber des Lebens geboren und durch ihr Ja in besonderer Weise zum Sieg des Lebens über den Tod beigetragen. Von ihr gilt schon jetzt: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg“ (1 Kor 15,54). So

408-414

138; 167

leuchtet Maria durch ihre Verherrlichung als „Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran“ (LG 68).

Was bedeutet dieses Dogma für uns? In einer Situation, da die einen das Fleisch vergötzen und die anderen es hassen, weil sie sich hoffnungslos in Strukturen und Systeme eingesperrt fühlen, nützte es wenig, würde die Kirche nur Programme, Prinzipien und Appelle verkünden. Sie gibt uns in *Maria das leuchtende Urbild genuin christlicher Hoffnung*. Es ist eine Hoffnung für den ganzen Menschen. Auch das Fleisch wird gerettet. Aber es ist eine Hoffnung nicht durch Versinnlichung von unten und nach unten, sondern durch Verklärung und Verherrlichung von oben und nach oben. Diese Hoffnung gilt, weil Jesus Christus von den Toten erweckt wurde. Er ist der Anfang und der bleibende Grund. In Maria wird deutlich, daß diese Hoffnung für uns alle fruchtbar wird und daß sie die Vollendung des ganzen Menschen einschließt. So ist Maria Urbild für die Hoffnung aller Christen.

III. Für uns gekreuzigt

1. Der Weg Jesu ans Kreuz

1.1 *Wie kam es zum Tod Jesu am Kreuz?*

Seit den Tagen des Neuen Testaments gilt das Kreuz als *das* Zeichen des Heils. Schon bei der Taufe werden wir mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet; im Zeichen des Kreuzes erhalten wir immer wieder den Segen Gottes, mit ihm bezeichnen wir uns selbst. Das Kreuz ist *das* christliche Symbol, das wir öffentlich und privat aufstellen. Im Kreuz kommt nämlich die Herablassung Gottes, die in der Menschwerdung Jesu Christi und in seiner Geburt durch Maria begonnen hat, zu ihrem Ziel. Deshalb ist für Paulus das Wort vom Kreuz die *Zusammenfassung der ganzen christlichen Heilsbotschaft*. Paulus will nichts anderes „wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten“ (1 Kor 2,2).

Über allen diesen Aussagen dürfen wir freilich den *Anstoß des Kreuzes* nicht vergessen. Das Heilszeichen des Kreuzes ist zugleich ein Zeichen des Widerspruchs, das sehr viele Fragen aufgibt. Solche Fragen begegnen uns, wenn uns das Kreuz persönlich trifft: in schwerer Krankheit, unheilbarem Leiden, großen Enttäuschungen, Mißerfolgen und Schicksalsschlägen, in Unglück, Katastrophen und in der Begegnung mit dem Tod. Auch das einmalige Kreuz Jesu ist ein schweres Problem. Warum hat Gott gerade diesen Weg der Erlösung gewählt und den unschuldigsten aller Menschen, seinen eigenen Sohn, dem grausamen Tod am Kreuz preisgegeben? Ist Gott so rachsüchtig und grausam, daß er einen „Sündenbock“ braucht? Das Kreuz konfrontiert uns also erneut mit der Gottesfrage. Doch damit nicht genug. Vielen ist es auch eine schwere Frage, wie dieses einmalige Leiden und Sterben Jesu uns in unserem Leiden und Sterben, in unserer Schuld erlösen kann. Was heißt das eigentlich: Wir sind erlöst?

221-222

Fragen wir zunächst: Wie konnte es, *historisch gesehen*, zur Hinrichtung eines Mannes kommen, der nichts anderes als die Liebe Gottes verkündete und zur Liebe unter den Menschen aufrief, der Kranke heilte, Arme und Verzweifelte aufrichtete,

dabei aber Aufruhr und Gewalt verurteilte? Historisch lassen sich im Kräftespiel gesellschaftlicher Gruppen und politischer Strömungen genügend Gründe nennen, um die Beseitigung eines unbequemen Volksführers und lästigen Mahners begreiflich zu machen. Auch Johannes der Täufer hatte das Schicksal nicht weniger Gottesmänner und Propheten in Israel geteilt. Jesus geriet mit seiner Zuwendung zu unterdrückten Klassen, seiner Kritik an pharisäischer Gesetzesübung und sadduzäischer Tempelverwaltung, durch sein offenes Wort und sein provozierendes Verhalten in Konflikt mit den herrschenden und einflußreichen Kreisen seines Volkes. Doch auch die Menge des Volkes, die ihm als Arzt und Wundertäter zuströmte und seinen Predigten begierig zuhörte, drang nicht zu einem klaren und entschiedenen Glauben vor.

Der Verlauf und die Hintergründe des *Prozesses Jesu* vor dem Hohen Rat sind historisch nicht klar durchschaubar. Offensichtlich hat einer aus dem engeren Jüngerkreis Jesu, Judas Iskariot, Jesus gegen Geld den Hohenpriestern verraten. Wahrscheinlich haben die politisch einflußreichen Kreise des sadduzäischen Priesteradels dann die Auslieferung an das Gericht des wegen seiner rigorosen und provozierenden Amtsführung den Juden aufs äußerste verhaßten römischen Prokurators Pontius Pilatus betrieben. Der Ausgang des Prozesses ist durch den von allen Evangelien bezeugten überlieferten Kreuzestitel „König der Juden“ (Mk 15,26 par.) eindeutig. Während Jesus vom Hohen Rat aus religiösen Gründen verurteilt wurde, ließ ihn Pontius Pilatus als politischen Rebellen am Kreuz hinrichten. Dieses Zusammenspiel zeigt, daß man im Urteil über die „Schuld“ der Juden zurückhaltend sein muß. Auf keinen Fall ist das ganze jüdische Volk für die Verwerfung Jesu verantwortlich zu machen, und auch die damaligen jüdischen Autoritäten tragen nicht die Alleinschuld. Jüdische und römische Autoritäten haben Jesus gemeinsam zu Fall gebracht.

Jesus selbst mußte, zumal ihm das Schicksal Johannes des Täufers vor Augen stand, bei der wachsenden Feindschaft der maßgebenden Kreise mit seinem gewaltsamen Tod rechnen. Nach den Evangelien hat er seinen Tod vorausgesehen und in drei Leidensweissagungen als von Gott gewollten Heilstod gedeutet (vgl. Mk 8,31; 9,31; 10,33-34). In diese Leidensweissagungen ist jedoch bereits die Deutung der urkirchlichen Überlieferung eingegangen. Aber es gibt in anderen Sprüchen und

Reden Jesu (vgl. Mk 10,38-39; 12,1-8; Lk 12,50; 13,32-33) mancherlei Andeutungen, die eine Todesahnung Jesu nahelegen. Im Zusammenhang des Letzten Abendmahls ist ein Wort Jesu überliefert, das seine Todesgewißheit ebenso zeigt wie seine ungebrochene Überzeugung vom Kommen des Gottesreiches: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes“ (Mk 14,25; vgl. Lk 22,16.18). Dieses Wort zeigt, daß Jesus seinen Tod trotz aller menschlichen Erschütterung nicht als anonymes Schicksal, sondern als Willen seines Vaters angenommen hat: „Abba, Vater..., nicht was ich will, sondern was du willst, soll geschehen“ (Mk 14,36). Auch wenn, ja gerade wenn Jesus bei seinem Gang ins Leiden und in den Tod die verborgenen Gedanken Gottes noch nicht klar enthüllt waren – auch das gehört zu seiner Selbsterniedrigung –, hat er doch auch noch in diesem Dunkel den Willen des Vaters bejaht: „Obwohl er der Sohn war, hat er durch Leiden den Gehorsam gelernt; zur Vollendung gelangt, ist er für alle, die ihm gehorchen, der Urheber des ewigen Heils geworden“ (Hebr 5,8-9).

Es gibt nichts Menschenunwürdiges, das Jesus auf dem Weg des Kreuzes nicht erfahren hätte: grundlose Verhaftung, Verrat aus dem eigenen Kreis, Flucht der engsten Freunde, unmenschliche Verhöre und grausame Folterungen, falsche Anklagen, Meineide, politisches Herumschachern auf dem Rücken eines Unschuldigen und Wehrlosen, Verspottung, Verurteilung als Verbrecher und Krimineller, Verurteilung zum Tod, physischer Zusammenbruch unter dem Kreuz, Lästerungen, gaffende Sensationslüsternheit, Erfahrung der Gottverlassenheit. Hier gilt: „*Ecce homo!*“ „Seht, da ist der Mensch“ (Joh 19,5). Seht, was bringen Menschen alles fertig, und was können und müssen Menschen alles leiden!

1.2 Hat Jesus seinen Tod als Heilstod verstanden?

Wichtig für das Verständnis Jesu von seiner Person und von seiner Sendung ist vor allem die Frage, ob und wie Jesus selbst seinem Tod eine Heilsbedeutung beigemessen hat. Diese Frage läßt sich historisch nur schwer beantworten. In alle Überlieferungen sind bereits Deutungen der Urgemeinde mit eingeflossen. Es gibt jedoch schon rein historisch gute Gründe dafür, daß Jesus im Gehorsam gegen seinen Vater bis zum Ende

seinen Dienst für die Menschen durchgehalten hat. Von besonderer Bedeutung sind das Abendmahlsgeschehen und die Geschehen deutenden Worte. Zwar sind uns die Deuteworte Jesu nicht einheitlich überliefert; aber sie lassen sich nicht als bloße Rückübertragung aus der Eucharistiefeyer in der Urgemeinde erklären. In allen Überlieferungsformen wird vom „Bund“ (vgl. Mk 14,24; Mt 26,28) oder von dem „Neuen Bund“ (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25) gesprochen, den Jesus durch sein Blut begründet. In allen Texten steht auch das wichtige und beziehungsreiche Wort von der Hingabe „für euch“ oder „für viele“, d. h. im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift: „für alle“. „Viele“ bedeutet die Gesamtheit, für die sich der eine hingibt (vgl. Jes 53,11). Die Abendmahlsworte werden von besonderen Gesten des Mitteilens, des Verschenkens und der Hingabe begleitet. Das alles gibt einen Anhalt für die Überzeugung, daß Jesus seinen Tod als Heilstod verstanden hat und daß er über seinen Tod hinaus an die Jünger-gemeinschaft gedacht und ihr ein Gedächtnis seines Todes eingestiftet hat, das zugleich die Verheißung des künftigen Gottesreiches enthielt.

So ergibt sich, daß die Botschaft vom Kommen des Heils der Gottesherrschaft in einem inneren Zusammenhang mit dem Glauben an die Heilsbedeutung des Todes Jesu am Kreuz steht. Denn Jesu Verkündigung von der Nähe, ja vom zeichenhaften Anbruch der Gottesherrschaft verlangt die Annahme des göttlichen Heilsangebots durch die Hörer. Mit der Ablehnung seiner Botschaft und der Verwerfung seiner Person war eine neue Situation eingetreten. Jesus nimmt sie im Gehorsam als seine vom Vater bestimmte „Stunde“ an (vgl. Mk 14,35.41; Joh 12,23.27-28; 13,1; 17,1). Die Hartherzigkeit der Menschen vermag Gottes Heilspläne nicht umzustoßen. So eröffnet Gott mit der Hingabe seines Sohnes der Menschheit einen letzten Weg der Rettung.

Nur wenn man diesen äußersten Liebeserweis Gottes als Vollzug seiner strafenden Gerechtigkeit deutet und in Jesus nur den „Sündenbock“ für die Menschheit versteht, entsteht eine unerträgliche Spannung zwischen dem Gott, den Jesus verkündigte, und jenem, der seinen Tod zum Heil der Menschheit wollte. Aber eine solche Deutung verfehlt den tiefen Sinn, der im Sterben des Einen für die Vielen liegt: der äußerste Erweis der Liebe Gottes. „Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß

er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16; vgl. Röm 8,32).

2. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu am Kreuz

2.1 Gottes Heilswille

Der schändliche Tod Jesu am Kreuz war für jüdische Menschen ein Gottesgericht, ja ein Fluch (vgl. Gal 3,13), für die Römer eine Schmach und, wie nicht wenige Zeugnisse belegen, ein Grund zu Verachtung und Spott. Paulus schreibt:

„Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit.“ (1 Kor 1,22-23)

Es war deshalb eine schwierige Aufgabe für die urchristliche Verkündigung, mit diesem Skandal des Kreuzes Christi fertigzuwerden. Doch die Urkirche erinnerte sich an Jesu eigene Worte beim Letzten Abendmahl; im Licht der Auferweckung Jesu durch Gott wurde ihr vollends bewußt, daß dieser so anstößige Tod Jesu zwar auf der vordergründigen Ebene der Geschichte durch den Unglauben und die Feindschaft von Menschen bewirkt wurde, daß dahinter aber *Gottes Wille, Gottes Heilsplan, ja Gottes Liebe* steht. Sie erkannte im Weg Jesu durch Leiden und Tod ein göttliches „*Muß*“ (vgl. Mk 8,31; Lk 24,7.26.44), das bereits im Alten Testament vorgezeichnet ist. Deshalb heißt es bereits in einer der ältesten Überlieferungen des Neuen Testaments, die Paulus in seinen Gemeinden schon vorfand, als er sich bekehrte, Jesus Christus sei *gemäß den Schriften* für uns gestorben (vgl. 1 Kor 15,3).

Daraus ergaben sich verschiedene Ansätze, um den tieferen göttlichen Sinn des Todesgeschicks Jesu zu deuten: Nach einer frühen Deutung teilt Jesus das *Los der Propheten*, die von Israel abgelehnt und getötet worden waren (vgl. Lk 13,34; Mt 23,29-31.35). Darum erwartet ihn in Jerusalem, der Gottesstadt, der gewaltsame Tod; „denn ein Prophet darf nirgendwo anders als in Jerusalem umkommen“ (Lk 13,33). Der alte, von Markus übernommene Passionsbericht schildert Jesus als den

von den Menschen verfolgten *unschuldig leidenden Gerechten*; er sieht Jesu Schicksal in dem Leidenspsalm 22 vorgezeichnet. Von besonderer Bedeutung wurde das vierte Lied vom leidenden *Gottesknecht* im Jesajabuch (vgl. Jes 52,13–53,12), das vom Neuen Testament als auf Jesus Christus gerichtete Weissagung gedeutet wurde. So kann Paulus im Tod Jesu die unergründliche *Liebe Gottes* erkennen, der selbst seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns dahingegeben hat (vgl. Röm 8,32.39; Joh 3,16), um in ihm die Welt mit sich zu versöhnen (vgl. 2 Kor 5,18–19). Das Kreuz ist das Äußerste der sich selbst entäußernden Liebe Gottes.

2.2 Jesu stellvertretender Sühnetod

Der Hingabe Jesu durch Gott entspricht als Antwort Jesu eigene gehorsame Hingabe an den Willen des Vaters „für uns“. Diese Deutung des Todes Jesu als stellvertretende *Lebenshingabe* führt uns in die *innerste Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses*.

130–135 Dieser Gedanke ist freilich für uns zunächst nicht leicht nachvollziehbar. Deshalb ist es hilfreich, daran zu erinnern, daß der *Stellvertretungsgedanke* eine menschliche Grundgegebenheit, nämlich die solidarische Verbundenheit aller Menschen, aufgreift. Die Bibel nimmt diesen Gedanken auf und macht ihn in neuer Weise zu einem *Grundgesetz der gesamten Heilsgeschichte*: Adam handelt als Repräsentant der ganzen Menschheit und begründet die Solidarität aller in der Sünde, Abraham wird als Segen für alle Geschlechter berufen (vgl. Gen 12,3), Israel als Licht für die Völker (vgl. Jes 42,6). Die Heilige Schrift konkretisiert diese Idee durch den Gedanken vom stellvertretenden Leiden, der sich schon im vierten Gottesknechtlied findet:

„Er hat unsere Krankheit getragen
und unsere Schmerzen auf sich geladen...
Er wurde durchbohrt wegen unserer Verbrechen,
wegen unserer Sünden zermalmt.
Zu unserem Heil lag die Strafe auf ihm,
durch seine Wunden sind wir geheilt...
Denn er trug die Sünden von vielen
und trat für die Schuldigen ein.“
(Jes 53,4–5.12)

Der für die Bibel so zentrale Stellvertretungsgedanke ist besonders geeignet, um im Glauben verständlich zu machen, wie der Tod Jesu für uns Heilsbedeutung haben konnte. Die Folge der Solidarität der Menschen in der Sünde war ja die Solidarität aller im Todesschicksal. Darin zeigt sich vor allem die heil- und hoffnungslose Situation des Menschen. Indem nun Jesus Christus, die Fülle des Lebens, mit uns im Tod solidarisch wird, macht er seinen Tod zur *Grundlage einer neuen Solidarität*. Sein Tod wird nun für alle, die unter dem Schicksal des Todes stehen, zur Quelle neuen Lebens.

Wie die Abendmahlsberichte zeigen, geht die Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes Leiden und Sterben im Kern auf Jesus selbst zurück. Das zeigt auch das sehr alte Wort:

„Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ (Mk 10,45)

Die Deutung des Todes Jesu als stellvertretendes Leiden ist bereits in die älteste Gemeindeüberlieferung eingegangen (vgl. 1 Kor 15,3), und sie wird im Neuen Testament immer wieder aufgegriffen und vertieft (vgl. Joh 10,15; 1 Joh 4,10; 1 Petr 2,21–25; 1 Tim 2,6 u. a.). In besonderer Weise hat Paulus den Stellvertretungsgedanken aufgenommen und sogar von einem Platztausch zwischen Jesus Christus und uns gesprochen. Er geht so weit zu sagen, Jesus Christus sei für uns zum Fluch (vgl. Gal 3,13), ja, er, der Sündlose, sei für uns zur Sünde gemacht worden, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden (vgl. 2 Kor 5,21).

„Er, der reich war, wurde euretwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen.“ (2 Kor 8,9)

Dieser Gedanke vom „*wunderbaren Tausch*“ wurde von den 162 Kirchenvätern immer wieder aufgegriffen und variiert. Irenäus von Lyon sagt um das Jahr 200 von Jesus Christus: „der wegen seiner unendlichen Liebe das, was wir sind, geworden ist, damit er uns vollkommen zu dem mache, was er ist“. Nach Irenäus hat Jesus Christus als der neue Adam das ganze Menschengeschlecht in sich zusammengefaßt und es wieder mit Gott vereinigt.

In diesem Zusammenhang sind auch die uns heute so schwer verständlichen Aussagen vom Kreuz als *Sühne* und *Genugtuung* zu verstehen. Im Hintergrund der Vorstellung vom Tod bzw. vom Blut Jesu als Sühnemittler für unsere Sünden (vgl. Röm 3,25; 1 Joh 2,2; 4,10) steht wiederum die Vorstellung von einem großen solidarischen Ordnungszusammenhang des Volkes der ganzen Menschheit im Guten wie im Bösen. Weil die Sünde des einzelnen jeweils alle betrifft und die Ordnung des Volkes „vergiftet“, bedarf jede Schuld des sühnenden Ausgleichs. Da sich die Sünde gegen Gott richtet, kann jedoch der Mensch selbst diesen Ausgleich nicht leisten. Dies kann, wie vor allem Anselm von Canterbury (11. Jh.) dargelegt hat, nur Gott selbst leisten. Gott ist es, der Versöhnung stiftet und so einen neuen Anfang setzt (vgl. 2 Kor 5,18). So führt das Sühnemotiv zurück zum Stellvertretungsgedanken und zum Motiv der erbarmenden Liebe Gottes. Frömmigkeitsgeschichtlich ist der Stellvertretungs- und Sühnegedanke vor allem in der Theologie des Martyriums und in der Herz-Jesu-Frömmigkeit wirksam geworden.

352-356 Ebenfalls schwer verständlich ist für uns heute die biblische Idee vom *Opfer* Jesu. Davon spricht schon der Bericht von der Einsetzung des Abendmahls bei Matthäus und Markus, in dem er vom „Blut des Bundes“ spricht (Mk 14,24; Mt 26,28). Für Paulus ist Jesus das geopfert Paschalamm (vgl. 1 Kor 5,7), für Johannes das Lamm Gottes, „das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29). Wollen wir den tieferen Sinn des Opfergedankens verstehen, dann müssen wir uns klarmachen, daß es beim Opfer nicht primär auf die äußeren Opfergaben ankommt. Die dargebrachten Opfergaben sind nur als Zeichen der personalen Opferhaltung sinnvoll; diese innere Haltung muß sich freilich äußern und verleiblichen. Bei Jesus wird die personale Selbsthingabe ganz eins mit der Opfergabe; sein Opfer ist ein Selbstopfer; er ist Opferpriester und Opfergabe in einem. So war sein Opfer das vollkommene Opfer, die Erfüllung aller anderen Opfer, die nur schattenhafte Vorausbilder dieses einen, ein für allemal dargebrachten Opfers sind (vgl. Hebr 9,11-28). Deshalb kann der Hebräerbrief sagen, daß es bei diesem Opfer nicht um eine äußere, dingliche Opfergabe geht, sondern um die Selbsthingabe Jesu im Gehorsam gegenüber dem Vater (vgl. Hebr 10,5-10). Durch diese stellvertretende Ganzhingabe wird die Gott entfremdete Menschheit wieder ganz eins mit Gott. So ist Jesus durch sein einmaliges Opfer *der eine Mittler* zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5).

In allen diesen vielfältigen Aussagen geht es im Grunde um ein und dasselbe Thema. Sie wollen auf immer wieder neue Weise die zuvorkommende und rettende Liebe Gottes verkünden, die Jesus Christus durch seinen Gehorsam und durch seine Hingabe stellvertretend für uns ein für allemal ergriffen hat, um so Frieden zu stiften zwischen Gott und den Menschen wie zwischen den Menschen untereinander. So kann der Epheserbrief sagen: „*Er ist unser Friede*“ (Eph 2,14). In ihm sind die Entfremdungen, welche die Sünde zwischen Gott und dem Menschen, zwischen den Menschen und im Menschen selbst verursacht hat, wieder geheilt und versöhnt. So ist das Kreuz schließlich Zeichen des Sieges über alle Gott und den

Menschen feindlichen Mächte und Gewalten, ein Zeichen der Hoffnung.

2.3 Zeichen der Hoffnung

Die Botschaft vom Kreuz läßt sich *nicht trennen von der Auferstehung und Erhöhung des Herrn*. Das gilt besonders vom Johannesevangelium, wo die Erhöhung Jesu ans Kreuz zusammen gesehen wird mit seiner Erhöhung und Verherrlichung zur Rechten des Vaters. Kreuzigung, Erhöhung und Verherrlichung sind für Johannes also ein untrennbarer einheitlicher Vorgang (vgl. Joh 3,14; 12,34). Im Augenblick des Todes spricht Jesus das sieghafte „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30). So ist für Johannes das Kreuz zugleich das Gericht über die Welt und die widergöttlichen Mächte in der Welt (vgl. Joh 12,31). Das Kreuz deckt die Sünde, die Ungerechtigkeit und die Lüge auf und offenbart die größere Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit Gottes. Es ist Gottes Kraft und Weisheit. Durch das Kreuz hat Gott die Fürsten und Gewalten „entwaffnet und öffentlich zur Schau gestellt; durch Christus hat er über sie triumphiert“ (Kol 2,15).

Zu diesem sieghaften Charakter des Kreuzes gehört auch das Verständnis des Kreuzestodes Jesu als Lösepreis (vgl. Mk 10,45; 1 Tim 2,6). Der Apostel Paulus sagt: Wir sind um einen teuren Preis erkaufte worden (vgl. 1 Kor 6,20; 1 Petr 1,18-19). Damit wird der Tod Jesu als Befreiung aus der Sklaverei der Sünde (vgl. Röm 7; Joh 8,34-36), des Teufels (vgl. Joh 8,44; 1 Joh 3,8), der Weltmächte (vgl. Gal 4,3; Kol 2,20), des Gesetzes (vgl. Röm 7,1; Gal 3,13; 4,5) und vor allem des Todes (vgl. Röm 8,2) beschrieben. Die Freiheit *von* Mächten, die den Menschen so in Beschlag nehmen, daß sie ihn von seiner wirklichen Erfüllung abhalten, ist zugleich das Geschenk einer neuen Freiheit *für* Gott und für den Nächsten. Diese *christliche Freiheit* hat auch Konsequenzen für die politische und psychologische Befreiung; sie geht darin aber keineswegs auf. Die christliche Freiheit meint – wie Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute dargelegt hat – eine integrale Befreiung, die den ganzen Menschen in allen seinen Dimensionen umfaßt (vgl. EN 30-34). Eben deshalb ist sie kein rein diesseitiges Befreiungsprogramm. Sie ist vielmehr Befreiung durch Gott; denn ihr Ziel ist die Freiheit in Gott und in der Gemeinschaft mit ihm.

Die *Karfreitagliturgie* bringt diesen sieghaften befreienden Charakter der Passion Jesu Christi dadurch zum Ausdruck, daß das Kreuz in feierlicher Prozession in die Kirche getragen, vor der Gemeinde erhoben und von ihr verehrt wird:

„Seht das Kreuz, an dem der Herr gehangen,
das Heil der Welt. Kommt, lasset uns anbeten!“
(Gotteslob 204)

Als Zeichen des Sieges ist das Kreuz auch Zeichen der Hoffnung. Der aus dem 6. Jahrhundert stammende Kreuzeshymnus „*Vexilla regis prodeunt*“ bringt diese Hoffnungsgewißheit zum Ausdruck:

„Des Königs Fahne tritt hervor,
das Kreuz steigt aus der Nacht empor,
an dem das Leben für uns starb
und Leben durch den Tod erwarb.

O Kreuz, durch das uns Hoffnung sprießt,
in deinem Sieg sei uns begrüßt!
Vermehr' dem Frommen Gottes Gnad'
und tilg' der Sünder Missetat.“

Der Sieg des Kreuzes, der Sieg der Liebe über den Haß, die Gewalt, der Wahrheit über die Lüge, des Lebens über den Tod ist freilich noch verborgen unter seinem Gegenteil. Noch herrschen in der Welt Haß, Lüge und Gewalt. Das neue Leben ist uns nur in der Gestalt des Kreuzes geschenkt. Die „Hoffnungsgeschichte, in der sich Jesus als der lebendige Sohn Gottes erweist, ist keine ungebrochene Erfolgsgeschichte, keine Siegeregeschichte nach unseren Maßstäben“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,2). Nur auf dem Weg des Kreuzes ist uns der Sieg des Kreuzes verheißen. Denn gerade die Herablassung Gottes in die ganze Not menschlichen Leidens und Sterbens hat uns in dieser unserer konkreten Situation wieder mit Gott verbunden. So ist das Kreuz Zeichen der Hoffnung auf die endgültige Befreiung und den endgültigen Sieg Gottes. So beten wir bei der Kreuzwegandacht immer wieder:

„Wir beten dich an, Herr Jesus Christus, und preisen dich. Denn durch dein heiliges Kreuz hast du die Welt erlöst.“ (Gotteslob 775)

3. Christliches Leben im Zeichen des Kreuzes

Das Kreuz Jesu hat für das christliche Leben eine unmittelbar existentielle Bedeutung. Nachfolge Jesu ist nur als *Kreuzesnachfolge* möglich.

„Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst,
nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach.“
(Mk 8,34)

Durch die Taufe wird jeder Christ in das Todesleiden Christi hineingenommen, um einmal auch an seinem Leben Anteil zu erhalten (vgl. Röm 6,3-8). In der Feier der Eucharistie wird das Kreuz immer wieder vergegenwärtigt (vgl. 1 Kor 11,26). Das ganze Leben des Christen steht im Zeichen des Kreuzes. 333-334
352-356

„Wohin wir auch kommen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird. Denn immer werden wir, obgleich wir leben, um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar wird.“ (2 Kor 4,10-11)

Solche Kreuzesnachfolge kann vielfältige Gestalt annehmen: Verfolgung, Verleumdung, Armut, Gehorsam, selbstloser Dienst, innere und äußere Zucht, Trostlosigkeit und Trauer, Einsamkeit, Krankheit und Leiden, Sterben in seinen vielfältigen Formen.

Durch das Kreuz erhält auch die dunkelste Frage im Menschenleben, die Frage nach dem *Sinn des Leidens* und der Macht des Todes, eine Antwort. „Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel von Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns überwältigt“ (GS 22). Es ist keine Antwort, die alle Dunkelheit rational auflichtet, keine höhere Harmonie und keine pauschale Gesamtlösung. Das Kreuz darf auch nicht als Mittel der Vertröstung mißbraucht werden. Das Mitleiden Gottes am Kreuz verpflichtet den Christen, die Last der anderen mitzutragen und sich aktiv einzusetzen, wo immer es menschenmöglich ist, Leid vermeidbar oder begrenzt ist. Doch auch wenn wir alles getan haben, was in unseren Kräften steht, bleibt noch genug Leiden, das wir mit bestem Willen nicht verändern können. In dieser Situation ver- 402-403

mag das Kreuz den Menschen in der Nacht des Leidens und Sterbens aufzurichten; im Blick auf den gekreuzigten Jesus darf er „gegen alle Hoffnung voll Hoffnung“ sein (vgl. Röm 4,18). Denn nichts kann „uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8,39).

Bei allem Wissen um den Sieg des Kreuzes darf der Christ nicht triumphalistisch werden und *das bleibende Ärgernis des Kreuzes* nicht vergessen. Gerade unserer Epoche liegt das „Haupt voll Blut und Wunden, voll Schmerz und voller Hohn“ (Gotteslob 179) näher als das Kreuz als Siegeszeichen. Der Gekreuzigte bezeugt Gottes Liebe gerade für die Erniedrigten, Beleidigten, Unterdrückten, Hungernden, Vertriebenen, Gefolterten, für alle, die voll Angst sind und am Sinn ihres Lebens verzweifeln möchten. Die Seligpreisungen der Bergpredigt für die Armen, Trauernden, Gewaltlosen, nach Gerechtigkeit Hungernden (vgl. Mt 5,3–6; Lk 6,20–22) erfahren im Kreuz Jesu Christi ihre endgültige Bestätigung. In den Hungrigen, Fremden und Obdachlosen, Nackten, Kranken, Gefangenen ist der Gekreuzigte bleibend präsent (vgl. Mt 25,35–36.40). Diese Glaubensüberzeugung müßte uns Christen sensibel machen gegen die in unserer Gesellschaft wachsende Unempfindlichkeit gegenüber dem Leiden, gegen seine Verdrängung und Tabuisierung; sie sollte uns wieder leidens- und mitleidensfähig machen (vgl. Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,2). So ist das Kreuz nicht nur Kurzformel und Symbol des ganzen Evangeliums, sondern auch Echtheitszeichen des christlichen Lebens.

4. Hinabgestiegen in das Reich des Todes

Der Glaubensartikel vom Hinabstieg Jesu Christi in das Reich des Todes gehört zu den weithin vergessenen Glaubenswahrheiten; er ist den meisten Christen unverständlich und fremd. Früher hieß es gar: „Abgestiegen zu der Hölle.“ In diesen Aussagen klingt ein für uns heute überholtes dreistöckiges Weltbild an, vielleicht sogar mythische Motive vom Abstieg von Göttern in die Unterwelt. Was sollen wir heute mit solchen Aussagen anfangen?

Wir kommen dem im Glaubensbekenntnis gemeinten Sinn näher, wenn wir sehen, daß der unmittelbare Hintergrund dieser

Aussage die alttestamentliche *Vorstellung vom Totenreich* (scheol) darstellt. Dort führen die Abgeschiedenen nach damaliger Vorstellung ein Schattendasein. Ihre eigentliche Not ist, daß sie ausgeschlossen sind von Gott, daß sie in *Gottferne und Gottverlassenheit* leben (vgl. Ps 6,6; 88,11–13; 115,17). Wenn nun von Jesus gesagt wird, er sei in das Reich des Todes hinabgestiegen, dann heißt das nicht nur, daß er in unser allgemein-menschliches Todesschicksal eingegangen ist, sondern daß er auch eingegangen ist in die ganze Verlassenheit und Einsamkeit des Todes, daß er die Erfahrung der Sinnlosigkeit, die Nacht und in diesem Sinn die Hölle des Menschseins auf sich genommen hat. Im Glaubensartikel vom Abstieg in das Reich des Todes geht es also nicht um ein vergangenes Weltbild, sondern in der Sprache des damaligen Weltbilds um eine bleibende Tiefendimension des Menschen, die nicht erst im Jenseits auf uns wartet, sondern schon mitten in diesem Leben anhebt.

Die *kirchliche Tradition* hat den Glaubensartikel vom Abstieg Jesu in das Reich des Todes mit der Aussage des 1. Petrusbriefes begründet: „So ist er auch zu den Geistern gegangen, die im Gefängnis waren, und hat ihnen gepredigt“ (3,19; vgl. 4,6). Die Deutung dieses schwierigen Textes ist freilich umstritten. Ursprünglich war wohl nicht an eine Höllenfahrt, sondern an die Himmelfahrt gedacht. Die bösen Geister waren ja nach damaliger Vorstellung in der Luft zwischen Himmel und Erde angesiedelt. Sie wollen dem Menschen den Himmel verstellen und ihm das Leben zur Hölle machen. In diesem übertragenen Sinn hat die Deutung der kirchlichen Tradition durchaus ihr Recht. Durch seine Himmelfahrt hat Jesus die *Hölle besiegt* und uns den Weg zum Himmel, die Hoffnung wieder neu geschenkt. Schon früh hat man außerdem im Anschluß an die Aussagen im 1. Petrusbrief versucht, den Abstieg ins Totenreich und den Sieg über die bösen Mächte und Gewalten auszumalen. Man hat von einer Predigt Jesu in der Unterwelt, von einem Aufbrechen der Pforten der Hölle, einem Höllenkampf zur Befreiung und Erlösung der Verstorbenen, von einem triumphalen Siegeszug Christi durch den Hades gesprochen. Das alles überschreitet die unmittelbaren Aussagemöglichkeiten des Glaubens. Dennoch haben diese Bilder einen tieferen Sinn. Denn gerade die äußerste Passion, die äußerste Nacht des Gehorsams und die letzte Solidarität Jesu mit den Toten in ihrer Verlassenheit und Einsamkeit, das Eingehen in die ganze

Hölle des Menschseins bedeutet zugleich den *Sieg Gottes über den Tod und die Mächte der Finsternis und des Todes*.

So ist der Glaubensartikel vom Abstieg Jesu in das Reich des Todes *Heilsbotschaft*. Für die Ostkirche ist der österlich gedeutete Abstieg ins Totenreich sogar das zentrale Heilsereignis. Dieser Glaubensartikel besagt, daß in Jesu Tod Gottes Allmacht in die äußerste Ohnmacht einging, um so die Leere des Todes mit seinem Leben zu erfüllen und damit die Bande des Todes aufzusprennen. Der Glaubensartikel vom Abstieg Jesu in das Reich des Todes bringt damit nochmals zum Ausdruck, daß der Tod Jesu den Tod des Todes bewirkt und den österlichen Sieg des Lebens begründet hat. Die Solidarität Jesu mit dem allgemein-menschlichen Schicksal des Todes bringt außerdem die *Universalität des Heils* zum Ausdruck. In Jesu Tod sind auch die längst verstorbenen Generationen erlöst. Sein Heilstod gilt allen Leiden und Opfern der Geschichte. Durch ihn wird gerade den Kleinen und Ohnmächtigen, den längst Vergessenen, den vielen Namenlosen, deren Leid kein sozialer Fortschritt mehr versöhnt, Erlösung zuteil (vgl. Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,3). So weist das Geheimnis des Karstags bereits voraus auf den österlichen Sieg des Lebens über den Tod und auf die Erhöhung des Gekreuzigten zum Herrn der Welt.

227-228;
264-266

IV. Auferstanden – Aufgefahren in den Himmel

1. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“

Mit dem gewaltsamen und schimpflichen Tod Jesu am Kreuz schien alles aus zu sein. Die Evangelien spiegeln, etwa in der Erzählung von den Emmausjüngern (vgl. Lk 24,13-35), noch die Enttäuschung und Resignation der Jünger, die meinten, nun alle ihre Hoffnungen begraben zu müssen. Denn Jesus hatte seine „Sache“, das Kommen der Herrschaft Gottes, so sehr an seine Person gebunden, daß diese „Sache“ nach seinem Tod nicht einfach weitergehen konnte. Man konnte nicht Jesu Ideen und Ideale weiterpflegen und weitertragen, so wie man die Ideen und Ideale des Sokrates nach dessen Tod weitergeführt hat. Das war einem Juden schon deshalb unmöglich, weil er das Kreuz als Gottes Gericht verstehen mußte. Dennoch nahm das Evangelium von Jesus Christus schon bald nach dem Karfreitag mit einer kaum mehr vorstellbaren Dynamik seinen Lauf durch die ganze damals bekannte Welt. Wie konnte es zu diesem Umschwung kommen? Wie kann man diesen kraftvollen, bis heute fortwirkenden *Anfang des Christentums* erklären?

149-150

Nach dem übereinstimmenden Zeugnis des Neuen Testaments hat dieser Neuanfang seinen Grund in der Auferweckung Jesu oder, was sachlich dasselbe meint, in seiner Auferstehung. Ohne die Auferstehung Jesu wäre, so sagt uns der Apostel Paulus, die Verkündigung leer und der Glaube sinnlos; dann wären wir mit unserer Hoffnung erbärmlicher daran als alle anderen Menschen (vgl. 1 Kor 15,14.19). *Die Auferweckung Jesu ist also das Fundament und zusammen mit der Botschaft vom Kreuz das Zentrum des christlichen Glaubens*.

Mit der Botschaft von der Auferstehung Jesu haben viele freilich auch *Probleme*. Diese Botschaft steht im Konflikt mit der Erfahrung der harten Wirklichkeit, vor allem der Wirklichkeit des Todes. Nichts scheint so endgültig zu sein wie der Tod. So stellten sich von Anfang an Fragen. Die Evangelien berichten uns von anfänglichen Zweifeln, von Unglauben und Starrsinn

der Jünger Jesu. Besonders eindrucksvoll wird die Gestalt des „ungläubigen Thomas“ beschrieben (vgl. Joh 20,24-29). Diese Berichte zeigen uns, daß Fragen und kritisches Nachforschen auch angesichts der Osterbotschaft ihr Recht haben. Jesus selbst spricht zu Thomas: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29).

Schon in der Zeit des Neuen Testaments gab es Versuche, die Auferstehungsbotschaft und das leere Grab als Betrug der Jünger zu erklären (vgl. Mt 28,13). Seit der Aufklärung kam es neben der Betrugs- und Diebstahlhypothese zur Verwechslungs- und Scheintodhypothese. Oft wollte man den Osterglauben aus damaligen religiösen Ideen und Erwartungen ableiten (Evolutionshypothese) oder die Erscheinungen des Auferstandenen als rein subjektive Visionen (Halluzinationen) erklären. Doch alle diese rationalen „Erklärungen“ schaffen angesichts des eindeutigen und übereinstimmenden Zeugnisses des Neuen Testaments mehr Probleme, als sie lösen. Im Unterschied zum Neuen Testament rechnen sie von vornherein nur mit weltimmanenten Ursachen. Damit verfehlen sie aber die Perspektive Jesu und der Heiligen Schrift. Heute sind diese Hypothesen in der seriösen Theologie praktisch aufgegeben.

Heute werden neue Fragen gestellt. Es wird gefragt, wie die Auferstehungsbotschaft zu verstehen ist. Ist sie ein „objektives“ Geschehen in Raum und Zeit, aufgrund dessen der zuvor am Kreuz Gestorbene lebt? Doch wie lebt er? Keinesfalls kehrt der Auferstandene in das alte Leben zurück, sondern er lebt ein neues Leben aus Gottes Macht. Aber wie haben wir uns dieses neue Leben zu denken? Ist die Auferstehung nur ein Symbol bzw. eine Chiffre, welche die endgültige und bleibende Bedeutung des irdischen Jesus und seiner „Sache“ zum Ausdruck bringen soll? Ist sie gar nur eine Chiffre für die Unzerstörbarkeit des Lebens und der Liebe? Aber wäre mit solchen Deutungen die biblische Botschaft von der Auferstehung nicht gänzlich entleert? Was meint also der Glaubensartikel von der Auferstehung Jesu?

Der zentrale und fundamentale Charakter der Botschaft von der Auferstehung einerseits, die Fragen, die sie aufgibt, andererseits veranlassen uns, zunächst einmal genau auf das Zeugnis der Heiligen Schrift von der Auferstehung Jesu und von den Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern zu hören. Von dorthin können unsere Fragen eine Antwort finden.

2. Die biblischen Zeugnisse von der Auferstehung

2.1 Die frühen Auferstehungsbekenntnisse

Die Auferstehungsaussagen des Neuen Testaments zeichnen sich durch eine bemerkenswerte Zurückhaltung aus. Im Unterschied zu den späteren apokryphen Schriften und zu vielen künstlerischen Darstellungen kennt das Neue Testament kei-

nerlei Beschreibung des Vorgangs der Auferstehung selbst. Es berichtet auch an keiner Stelle, daß irgendein Mensch die Auferstehung beobachtet hat. So liegt auf dem Vorgang der Auferstehung der Schleier eines undurchdringlichen Geheimnisses.

Im Neuen Testament finden sich zunächst teilweise sehr alte, bereits fest geprägte Bekenntnisformeln, die den Auferstehungsglauben bezeugen (vgl. Röm 1,3-4; 10,9; Phil 2,6-11; 1 Tim 3,16). Vielleicht ist uns bei Lukas bereits ein alter liturgischer Zuruf überliefert: „Der Herr ist wirklich auferstanden und ist dem Simon erschienen“ (24,34). Ein sehr frühes Zeugnis von der Auferstehung ist die von Paulus den Korinthern ins Gedächtnis gerufene, bereits vorpaulinische Glaubensformel:

„Christus ist für unsere Sünden gestorben,
gemäß der Schrift,
und ist begraben worden.
Er ist am dritten Tag auferweckt worden,
gemäß der Schrift,
und erschien dem Kephas, dann den Zwölf.“
(1 Kor 15,3-5)

Nach diesem alten, rhythmisch gegliederten Bekenntnis handelt es sich bei der Auferweckung Jesu um eine völlig *einmalige Tat Gottes* an dem am Kreuz gestorbenen Jesus Christus. Deshalb gebraucht das Neue Testament neben dem uns geläufigen Wort Auferstehung oft den Begriff Auferweckung. Die Passivformulierung „auferweckt worden“ ist in der Heiligen Schrift die Umschreibung des den Menschen geheimnishaften Handelns Gottes, das sich jeder bildhaften Vergegenständlichung und begrifflichen Fixierung entzieht.

In dieser einmaligen und geheimnishaften Tat Gottes am Gekreuzigten sind *Glaube und Geschichte* aufs engste miteinander verbunden. Der irdische und gekreuzigte Jesus steht mitten in der Geschichte; auch die Zeugnisse der Apostel von den Erscheinungen des Auferstandenen sind geschichtliche Größen. Die Auferweckung Jesu als Machttat Gottes dagegen ist zwar durch seinen Tod geschichtlich fixiert, sie überschreitet aber den menschlich-geschichtlichen Erfahrungshorizont. Sie meint, daß der zuvor gekreuzigte Jesus von Nazaret durch

Gottes Tat in seiner Leiblichkeit in die Herrlichkeit Gottes aufgenommen wurde, daß er bei Gott lebt. Damit ist die Auferstehung kein „historisches Ereignis“ im üblichen Verständnis, d. h. ein Ereignis, das allgemein nachprüfbar, mit anderen Ereignissen vergleichbar, in den Gang der Geschichte eingeordnet und der Vernunft begreiflich gemacht werden könnte. Es ist freilich unaufgebar für den christlichen Glauben, daß Jesu Auferweckung in Zeit und Geschichte geschehen ist. Sie ist dabei unterschieden von den Wundern, die Jesus während seines irdischen Lebens gewirkt hat. Der Auferstandene kehrt ja nicht (wie etwa der Jüngling von Nain oder das Töchterchen des Jairus) in diese Welt und in dieses Leben zurück; er geht vielmehr in die nicht mit den Sinnen wahrnehmbare, zeitüberlegene Welt Gottes ein. So ist die Auferstehung ein im Raum der Geschichte erfolgtes, an der geschichtlichen Person Jesu von Nazaret sich vollziehendes, deren eigene Geschichte vollendendes und die Vollendung aller Geschichte einleitendes Geschehen, das grundsätzlich nur im Glauben zugänglich ist, weil es nur durch Gott möglich ist.

Diese eigentümliche Verschränkung von Glaube und Geschichte zeigt sich vor allem in der Bekenntnisaussage von der Auferstehung „am dritten Tag“. Für das Alte Testament ist der dritte Tag der Tag der Wende zum Besseren und zum Heil (vgl. bes. Hos 6,2; Jona 2,1). Nach dem Judentum läßt Gott die Gerechten niemals länger als drei Tage in Not. Diese Heilshoffnung ist in Jesus Christus in einem ganz ungewöhnlichen Maß erfüllt. Denn hier geschieht die Wende nicht innerhalb der Geschichte. So wird der ganze Ernst des Endes und des Scheiterns im Tod gewahrt. Aber es wird zugleich gesagt, daß sich eben in der letzten Ausweglosigkeit Gottes Macht und Treue bewährten und eine absolute Wende bewirkt haben. Indem der Tod durch den Tod besiegt wurde, ist in der Geschichte etwas alle Geschichte Überschreitendes geschehen.

Woher nimmt der Glaube diese Gewißheit? Die Glaubensgewißheit von der Auferstehung Jesu ist nach der zitierten Bekenntnisformel darin begründet, daß der Auferstandene vor von Gott erwählten Zeugen *erschieden* ist oder, wie man deutlicher übersetzen muß: „sich ihnen sichtbar machte“, „sich ihnen offenbarte“ (vgl. 1 Kor 9,1; Gal 1,16). Wieder gibt uns das Neue Testament keinerlei Beschreibung des konkreten Vorgangs der Erscheinung. Das Wie der Erscheinungen tritt völlig

in den Hintergrund gegenüber dem Wesentlichen, daß es sich nämlich um *personale Begegnungen* und um *Offenbarungsvorgänge* handelt, in denen sich der von Gott zum neuen Leben erweckte, in Gottes Herrlichkeit und Herrschaft eingesetzte Herr seinen Jüngern erschloß. Die mannigfachen Versuche, diese österlichen Erfahrungen rein natürlich und rein vernunftgemäß zu deuten und zu erklären, scheitern am klaren Zeugnis des Neuen Testaments. Die Erfahrungen der Jünger, für die sie nach sprachlichem Ausdruck suchen mußten, werden nämlich nur verständlich, wenn ihnen vom auferstandenen Herrn her eine Erschließungserfahrung zuteil wurde, in der sie Jesus, wie sie ihn aus seinem irdischen Leben kannten, in einer neuen Seinsweise wiedererkannten. Auch Paulus versteht seine Begegnung mit Christus vor Damaskus als ihn überwältigende, ihm gnadenhaft geschenkte Offenbarung des auferweckten, lebendigen, bei Gott weilenden Herrn (vgl. Gal 1,15–16; 1 Kor 9,1; 15,8–10; Phil 3,12). Er verkündigt nichts anderes als jene Männer, denen die ersten Erscheinungen zuteil wurden (vgl. 1 Kor 15,11).

So bringen die Erscheinungen des Auferstandenen ein Doppeltes zum Ausdruck: Der Auferstandene erscheint in die Welt hinein und nimmt damit die Jünger konkret in Anspruch. Aber er ist nicht mehr von dieser Welt; er erscheint in Gottes Herrlichkeit und bezeugt damit, daß Gott auf seiner Seite steht und daß er selbst in Gottes Herrschaft eingesetzt wurde. Indem der Gekreuzigte sich so als der Sieger über den Tod bekundet, erweist er sich als der Kyrios, als der Herr, mit dessen Verherrlichung die Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes endgültig bekräftigt wurde.

2.2 Die Ostererzählungen der Evangelien

Neben den knappen Osterbekenntnissen kennt das Neue Testament ausführlichere Ostererzählungen. Sie bilden den Abschluß der vier Evangelien. Während Markus nur von der Auffindung des leeren Grabes durch die zum Grab eilenden Frauen und von der Verkündigung des Engels berichtet (vgl. Mk 16,1–8), finden sich in den anderen Evangelien auch Erscheinungsberichte. Diese weichen aber sowohl in den Ortsangaben, bei der Nennung der Personen wie in den erzählerischen Einzelzügen nicht unerheblich voneinander ab. Diese Unterschiede müssen nach der literarischen Art dieser Erzäh-

lungen und nach der Zielsetzung der einzelnen Evangelisten beurteilt werden. Diese Erzählungen bezeugen nämlich den gemeinsamen Osterglauben der Gemeinden, indem sie ihn bereits gegenüber Zweiflern und Gegnern verteidigen und im Blick auf das Leben der Gemeinden in der Gegenwart des Herrn entfalten. Vor allem die Erscheinungen des Auferstandenen bei Mahlgemeinschaften (vgl. Lk 24,30.41–42; Joh 21,5.12–13) zeigen den Zusammenhang mit den urchristlichen Eucharistiefiern. In ihrer Unterschiedlichkeit und Vielschichtigkeit stellen diese Erzählungen also die grundlegende gemeinsame Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten nicht in Frage, sie bestätigen und bekräftigen diese vielmehr. Im Chor der Zeugen erfährt die Urkirche die Gewißheit der Auferstehung des Herrn und seiner bleibenden Gegenwart.

Eine eigene Überlieferung ist die vom Grabbesuch der Frauen am ersten Wochentag und vom Auffinden des *leeren Grabes* (vgl. Mk 16,1–8 par.). Trotz mancher kritischer Fragen besteht kein Grund, an der historischen Tatsache des leeren Grabes zu zweifeln. So findet sich denn auch im damaligen Judentum nirgends ein Versuch, diese Tatsache als solche zu bestreiten. Freilich ist das Leersein des Grabes und das Fehlen des Leichnams als solches, historisch gesehen, kein Beweis für die Auferstehung. Der kritischen Vernunft stehen vielmehr verschiedene Deutungsmöglichkeiten offen (Diebstahl, Betrug, Verlegung, Verwechslung u. a.). Für die Urkirche war das leere Grab denn auch nicht der Grund des Osterglaubens, wohl aber ein hinweisendes und bestätigendes Zeichen für die Osterbotschaft. Nur in Verbindung mit den Selbstoffenbarungen des Auferstandenen wird das leere Grab zum sprechenden Zeugnis dafür, daß der Gekreuzigte auferweckt und auch in seiner Leiblichkeit in die Herrlichkeit Gottes eingegangen ist. Daraus erwuchs schon früh die Verehrung des heiligen Grabes, das, an glaubwürdiger Stätte gelegen, ständig an die Auferstehung Jesu Christi erinnert.

412–413 Sowohl die teilweise etwas drastischen Erzählungen vom Essen mit dem Auferstandenen wie die Berichte vom leeren Grab sollen zeichenhaft die *Leiblichkeit der Auferstehung Jesu* zum Ausdruck bringen. Freilich machen die Erzählungen auch deutlich, daß es sich um eine Leiblichkeit besonderer Art handelt. Sie ist ganz vergeistigt und verklärt durch die Herrlichkeit Gottes und dennoch ganz real. Es ist verständlich, daß hier die

Ostererzählungen von der Sache her notwendig in vielfacher Hinsicht schwebend bleiben. Es handelt sich ja um Grenzaussagen, die etwas im Grunde nicht mehr Aussagbares in Worte fassen. Deshalb sind sie von einer eigentümlichen Spannung durchzogen: Einerseits ist der auferstandene Herr seinen Jüngern nahe, und doch entzieht er sich ihnen immer wieder. Diese eigenartige Mischung von Fremdheit und Vertrautheit bringt zum Ausdruck, daß im Ostergeschehen die dem Menschen absolut verborgene Herrlichkeit Gottes, in deren Geheimnis die Auferstehung sich ereignet, in die raum-zeitliche Geschichtswelt hereinbricht als Verheißung und als Hoffnung auf deren künftige Verklärung.

2.3 Die Zeugen der Auferstehung

Die Erscheinungen des Auferstandenen sind nicht rein private Erlebnisse der Apostel, sondern stets verbunden mit der *Sendung zum vollmächtigen missionarischen Zeugnis*. Sie erlauben deshalb kein distanziertes und neutrales, nur „objektives“ und allgemeines Betrachten, sondern fordern Glauben und Zeugnenschaft. Am großartigsten ist in dieser Hinsicht der Bericht des Matthäusevangeliums von der Erscheinung des Auferstandenen auf einem Berg in Galiläa:

„Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28,18–20)

Durch die Erscheinungen des Auferstandenen und durch die damit verbundene Sendung werden die *Apostel zum Fundament des Glaubens der Kirche* und zu den maßgeblichen Autoritäten für die Kirche aller Zeiten bestellt. Deshalb ist es von Bedeutung, daß jeweils Kephas bzw. Simon Petrus an erster Stelle genannt wird (vgl. 1 Kor 15,5; Lk 24,34; Joh 20,3–8; 21,15–19); er ist der Urzeuge des Auferstehungsglaubens.

Die Erscheinungen des Auferstandenen haben also auch eine *kirchenbegründende Bedeutung*. Sie zeigen, daß die Kirche von Anfang an und von ihrem Wesen her apostolisch ist. Denn es

gibt zum Zentrum der christlichen Verkündigung, zur Botschaft vom Tod und von der Auferstehung Jesu keinen anderen Zugang als das Zeugnis derer, denen sich der Auferstandene in seiner neuen Wirklichkeitsweise erschlossen hat. Ihr Zeugnis erhält dadurch Überzeugungskraft, daß alle Erst- und Urzeugen bereit waren, für ihre Botschaft in den Tod zu gehen und so ihr Glaubenszeugnis mit dem Blut zu besiegeln. Dennoch erspart dieses Zeugnis niemandem die Antwort eines waghenden Glaubens, der, wie der Apostel, das Risiko des Lebens eingeht in der Hoffnung auf das in der Auferstehung Jesu Christi angebrochene neue Leben. Gerade vom Osterglauben gilt das Wort des Auferstandenen: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!“ (Joh 20,29).

3. Die Bedeutung der Auferstehung

3.1 Erfüllung der Hoffnung

Bereits das älteste Zeugnis der Auferstehung deutet deren tieferen Sinn an. Es sagt: „Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift“ (1 Kor 15,4). Damit ist gesagt, daß die Auferstehung Jesu die Erfüllung der Verheißungen des Alten Testaments, die Erfüllung der Hoffnung Israels ist. Von Anfang an war Gott für Israel der lebendige Gott, der Herr über Leben und Tod (vgl. Num 27,16) und die „Quelle des Lebens“ (Ps 36,10). Bei ihm ist deshalb Hoffnung, daß er das Leben nicht endgültig dem Tode preisgibt.

„Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis;
du läßt deinen Frommen das Grab nicht schauen.
Du zeigst mir den Pfad zum Leben.
Vor deinem Angesicht herrscht Freude in Fülle,
zu deiner Rechten Wonne für alle Zeit.“
(Ps 16,10–11)

„Ich aber bleibe immer bei dir,
du hältst mich an meiner Rechten.
Du leitest mich nach deinem Ratschluß
und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit.“
(Ps 73,23–24)

405–406;
410–411

Diese Hoffnung bleibt im Alten Testament zunächst noch unbestimmt und offen. Erst im späteren Alten Testament, in einer Zeit der Unterdrückung, der blutigen Verfolgung und des Martyriums verdichtet sich diese Hoffnung zu der Erwartung der Auferweckung der Toten am Ende der Zeit (vgl. Dan 12,1–2; 2 Makk 7,9.11.14.22–23.29). Wenn deshalb das Neue Testament die für einen Juden unerhörte Aussage macht, Gott habe Jesus schon jetzt von den Toten auferweckt, dann sagt es damit: *Die Endzeit ist angebrochen*. Gott hat in Jesus Christus die Hoffnung endgültig wahr gemacht. Er hat damit auch die Botschaft Jesu vom Kommen der Herrschaft Gottes bestätigt. Jesu Tod war nicht ein sinnloses Ende, sondern der endgültige Anfang. In ihm hat die neue Schöpfung begonnen.

In der *Liturgie der Osternacht* wird die Botschaft von der Auferstehung Jesu als Erfüllung der Hoffnung nicht nur Israels, sondern der ganzen Schöpfung breit entfaltet. In der ersten Lesung erinnert die Liturgie an die erste Schöpfung. So wie Gott dort das, was nicht ist, ins Dasein ruft (vgl. Röm 4,17), so ruft er in der neuen Schöpfung die Toten zum neuen Leben. In der Auferweckung Jesu steht also Gott zu seiner Schöpfung; er gibt dem Leben recht gegenüber dem Tod. In der zweiten Lesung wird die Auferstehung als Erfüllung der Heilsgeschichte, die mit der Berufung Abrahams begonnen hat, verkündet. In der dritten Lesung erscheint die Auferstehung als Erfüllung der Befreiung Israels aus Ägypten; der Durchgang durch das Rote Meer ist Vorbild des Durchgangs Jesu durch den Tod zum Leben. Deshalb heißt es im Osterlob (Exsultet): „Dies ist die Nacht, die unsere Väter, die Söhne Israels, aus Ägypten befreit und auf trockenem Pfad durch die Fluten des Roten Meeres geführt hat.“ Schließlich deuten die weiteren Lesungen Ostern als die Erfüllung der prophetischen Verheißung auf die Erneuerung des auserwählten Volkes Israel durch ein neues Herz und einen neuen Geist.

Von der Auferstehung aus wendet sich der Blick jedoch nicht nur zurück, sondern noch mehr nach vorne. Jesus Christus ist ja der erste der Entschlafenen, derer, die zum neuen Leben erweckt werden (vgl. Apg 26,23; 1 Kor 15,20; Kol 1,18). In ihm ist die Zukunft neu und endgültig erschlossen und für alle endgültig Hoffnung aufgerichtet. Seine Auferstehung ist die Gewähr, daß am Ende das Leben über den Tod, die Wahrheit

399;
406-407;
411-417

über die Lüge, die Gerechtigkeit über das Unrecht, die Liebe über den Haß und selbst über den Tod siegen wird. Die Auferstehung Jesu Christi ist der Grund für die *Hoffnung auf unsere eigene Auferstehung* zum ewigen Leben (vgl. Röm 6,5; 1 Kor 15,12-22; Phil 3,11; 2 Tim 2,11). Diese Hoffnung betrifft nicht nur die Seele und den Geist des Menschen, sie ist Hoffnung auf eine Umgestaltung und Verwandlung auch unseres Leibes und des gesamten Kosmos. Nichts ist ausgenommen von dieser Hoffnung – allein das Böse. So besagt diese Hoffnung, daß auch das Wollen und das Tun des Menschen, wenn es aus Liebe geschieht, auch wenn es in der Geschichte scheitert, bleibend eingestiftet ist in die endgültige Wirklichkeit der neuen Schöpfung (vgl. GS 39).

3.2 Die Auferstehung Jesu als Offenbarung Gottes

55-56

Wenn das Neue Testament von der Auferweckung Jesu spricht, dann charakterisiert es diese immer als Machttat Gottes. Durch die Auferweckung Jesu offenbart Gott sich endgültig als Herr über Leben und Tod, der alles in der Hand hält, dem alles gehört, auf den unbedingter Verlaß ist im Leben und im Sterben. Schon das Alte Testament sagt:

„Der Herr macht tot und lebendig,
er führt zum Totenreich hinab
und führt auch herauf.“ (1 Sam 2,6)

So kann Paulus im Anschluß an das Judentum *Gott definieren als „Gott, der die Toten lebendig macht“* (Röm 4,17; vgl. 2 Kor 1,9). Die Formel „Gott, der Jesus von den Toten auferweckt hat“ (vgl. Röm 4,24; 8,11; 2 Kor 4,14; Gal 1,1 u.a.) wird geradezu zur neutestamentlichen Wesensdefinition Gottes. So wird in der Auferweckung Jesu endgültig und unüberbietbar offenbar, wer Gott ist: derjenige, dessen Macht Leben und Tod, Sein und Nichtsein umgreift, der lebendige Gott, der Leben ist und Leben schenkt, der schöpferische Liebe und Treue ist, auf den deshalb noch im Zerbrechen aller menschlichen Möglichkeiten unbedingter Verlaß ist.

40-42

Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist deshalb kein Zusatz zum Glauben, sondern der *Inbegriff des Glaubens an Gott*, die alles umfassende Macht des Lebens. In der Entscheidung für oder gegen den Osterglauben geht es letztlich darum, ob man

meint, aus seinen eigenen Möglichkeiten und denen der Welt leben zu können, oder ob man es wagt, sich im Leben und Sterben ganz auf Gott einzulassen, ganz von Gott her und auf ihn hin zu leben. Im Osterglauben geht es um die Grundentscheidung über die Ausrichtung und den Sinn des Daseins überhaupt, um die Frage, ob man mit dem Gottsein Gottes Ernst machen will. Paulus hat die Existenz aus der Kraft des Auferstehungsglaubens eindrucksvoll beschrieben:

„Von allen Seiten werden wir in die Enge getrieben und finden doch noch Raum; wir wissen weder aus noch ein und verzweifeln dennoch nicht; wir werden gehetzt und sind doch nicht verlassen; wir werden niedergestreckt und doch nicht vernichtet. Wohin wir auch kommen, immer tragen wir das Todesleiden Jesu an unserem Leib, damit auch das Leben Jesu an unserem Leib sichtbar wird. Denn immer werden wir, obgleich wir leben, um Jesu willen dem Tod ausgeliefert, damit auch das Leben Jesu an unserem sterblichen Fleisch offenbar wird.“
(2 Kor 4,8-11)

So ist der Apostel selbst in seinen apostolischen Mühen ein Aufleuchten (Epiphanie) der Wirklichkeit von Tod und Auferstehung Jesu Christi; wie er soll jeder Christ in seinem Leben, Wirken und Sterben Tod und Auferstehung Jesu Christi zum Ausdruck bringen. Er soll nach dem streben, was im Himmel ist, wo Christus zur Rechten Gottes sitzt; er soll seinen Sinn auf das Himmlische und nicht auf das Irdische richten (vgl. Kol 3,1-2). Das bedeutet, wie der Apostel Paulus selbst am besten zeigt, keine Geringschätzung der irdischen Güter oder ein Nachlassen im Einsatz für die Sache Gottes in dieser Welt. Es geht vielmehr darum, das Irdische auf die endgültige Zukunft auszurichten und aus der Hoffnung auf das Himmlische Kraft zu schöpfen für das Leben und Wirken in der Welt.

3.3 Die Auferstehung Jesu als Offenbarung und Verherrlichung Jesu Christi

Die Evangelien lassen immer wieder durchblicken, daß Jesus während seines irdischen Lebens nicht nur beim Volk, sondern auch bei seinen Jüngern auf Unverständnis stieß. Trotz aller besonderen und aufsehenerregenden Züge seines Wirkens, in denen das Einzigartige seiner Person und seiner Sendung her-

vortrat, war ihnen sein Geheimnis noch verborgen. Erst die Osteroffenbarungen führten sie zur klaren Erkenntnis und zur vollen Gewißheit, daß er der verheißene Messias, der Sohn Gottes, das Heil nicht nur für Israel, sondern auch für die Hei-
146 den ist. Die Evangelien sind bereits im Licht dieses Osterglaubens geschrieben und verbinden den Bericht von Jesu Worten und Taten mit der gläubigen Deutung.

Durch die Auferweckung hat Gott die Botschaft und den Anspruch Jesu bestätigt. Die Auferweckung Jesu, als Machttat Gottes verstanden, beseitigte vor allem den für die Juden sonst
143 unüberwindlichen Anstoß, daß der am Kreuz Getötete *der verheißene Messias*, der Christus Gottes sein soll. Der von den Führern seines Volkes Verworfenen und von den Menschen Hingerichteten wird durch die Auferweckung als der Unschuldige und Gerechte (vgl. Apg 3,14-15) und als der in seine messianische Machtstellung eingesetzte Davidsson erwiesen:

„Der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten...“ (Röm 1,3-4).

So wurde Jesus durch die Auferstehung zum herrscherlichen Messias, wenn auch in einem anderen Sinn, als es die Juden erwarteten. Das Kreuz war damit zwar nicht aller Anstößigkeit entzogen, es wurde aber einbezogen in Gottes Heilsplan (vgl. Mk 8,31; 1 Kor 2,7-9).

Mit der Auferstehung tritt auch das Verhältnis Jesu zu Gott in volles Licht. Wenn Jesus schon in seinem irdischen Leben seine einzigartige, unmittelbare Beziehung zu Gott, seinem Vater, ahnen läßt, geht den Jüngern am Auferstandenen, bei Gott weilenden und mit göttlicher Macht bekleideten Christus dieses *Geheimnis der Gottessohnschaft* vollends auf. Paulus ist es
75-80; 160-163 unumstößliche Gewißheit, daß Gott ihm vor Damaskus „seinen Sohn offenbarte“ (Gal 1,16). Der zuvor ungläubig zweifelnde Thomas fällt, als er dem Auferstandenen begegnet, auf die Knie und sagt: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28).

Alle Hoheitstitel und Würdenamen, mit denen die Urkirche ihren Glauben an die Person Jesu Christi zum Ausdruck brachte (Messias, Herr, Gottessohn, Gottesknecht u. a.), schöpfen ihre

Kraft und gewinnen ihren Sinn aus dem Glauben an seine Auferstehung. Sie ist der schöpferische Quellgrund der sich entfaltenden Christologie. Diese will nicht nur sagen, wer der irdische Jesus in der Vergangenheit war, ihr geht es vielmehr immer auch und sogar zuerst um den gegenwärtigen, erhöhten Herrn.

4. Aufgefahren in den Himmel

4.1 Erhöhung und Himmelfahrt

Die Bestätigung Jesu und seine Einsetzung in göttliche Machtstellung drückt das Neue Testament hauptsächlich mit dem Begriff *Erhöhung* und erhöhen aus. Es knüpft dabei an den von der Urkirche messianisch interpretierten Psalm 110 an: „Setze dich mir zur Rechten, und ich lege dir deine Feinde als Schemel unter die Füße“ (Ps 110,1). Die Botschaft, Jesus Christus sei zur Rechten Gottes erhöht worden, findet sich bereits in der „Pfingstpredigt“ des Petrus (vgl. Apg 2,34); sie durchzieht das ganze Neue Testament (vgl. Apg 5,31; 7,56; Röm 8,34; Eph 1,20 u. a.). Die Aussage, daß Jesus den Ehrenplatz neben Gott erhalten hat, ist selbstverständlich bildlich gemeint. Es soll damit gesagt werden, daß Jesus Anteil erhalten hat an der Herrlichkeit, Herrschaft, Macht und Göttlichkeit Gottes. Er ist nun „der Herr“ bzw. „unser Herr“ (vgl. 1 Kor 1,9; 6,17 u. a.). Die Erhöhung bedeutet also die Einsetzung Jesu in Gott-gleiche Machtstellung. Bereits in dem alten Christuslied des Philipperbriefes heißt es:

„Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: ‚Jesus Christus ist der Herr‘ – zur Ehre Gottes, des Vaters.“ (Phil 2,9-11)

Nach diesem Lied ist Jesus durch seine Erhöhung der *Kosmokrator*, der Weltenherrscher über Tote und Lebende (vgl. Röm 14,9). Ihm als dem Pantokrator ist alles, Himmel und Er-

de, auch die widergöttlichen Mächte und Gewalten, unterworfen. Auch wenn seine Herrschaft jetzt unter den Kämpfen und Bedrängnissen dieser Zeit noch verborgen ist, noch verdeckt durch das Böse in der Welt, ist sie doch unaufhaltbar. Christus „muß herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat“ (1 Kor 15,25). In der Offenbarung des Johannes wird er darum schon jetzt „König der Könige und Herr der Herren“ genannt (Offb 19,16).

Sachlich dasselbe meint Lukas mit der *Himmelfahrt Jesu* (vgl. Lk 24,50–51; Apg 1,9–10). Sie darf selbstverständlich nicht nach Art einer Weltraumfahrt verstanden werden. Die Wolke, die Jesus den Blicken der Jünger entzieht, ist schon im Alten Testament ein Symbol der machtvollen Erscheinung und Gegenwart Gottes. Gemeint ist also, daß Jesus in die raum- und zeitübersteigende Welt Gottes, in die Herrlichkeit Gottes eingegangen ist. Die Himmelfahrt erfolgt nach Lukas im Rahmen einer letzten Erscheinung des Auferstandenen, der bereits in die himmlische Welt eingegangen ist (vgl. Lk 24,26). Damit stellt die Himmelfahrt wie die Erhöhung kein von der Auferweckung gelöstes Geschehen dar, sondern hebt nur einen besonderen Aspekt hervor. Sie ist die letzte Erscheinung des Auferstandenen und macht den Jüngern deutlich bewußt, daß Jesus die Seinen mit seiner unmittelbar erfahrbaren Gegenwart verlassen hat (vgl. Lk 24,51), aber einst wiederkommen wird (vgl. Apg 1,11). Sie macht freilich auch deutlich, daß Jesus, indem er in die Herrlichkeit Gottes eingegangen ist, seinen Jüngern in neuer Weise, in der Weise Gottes, nahe ist. Jesus ist nun von Gott her und in der Weise Gottes bleibend mit uns.

Nach der Darstellung des Lukas liegen zwischen der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu Christi *40 Tage*. Die Zahl 40 bezeichnet nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift eine besonders heilige Zeit: 40 Jahre wanderte das Volk Israel durch die Wüste, 40 Tage weilte Mose auf dem Sinai „vor Gott“, 40 Tage war Elija unterwegs zum Berg Horeb, 40 Tage wurde Jesus in der Wüste erprobt. Die 40 Tage nach Ostern sind die Zeit, da der Erhöhte seinen Jüngern noch leibhaftig erschienen ist. Mit der Himmelfahrt hat nun eine neue Zeit begonnen: die *Zeit der Kirche*. In ihr ist der zu Gott Heimgekehrte den Seinen auf eine neue Weise nahe, indem er ihnen vom Vater her den Heiligen Geist sendet (vgl. Apg 2,4–5) und sie durch ihn mit der Kraft ausrüstet, sein Werk auf Erden weiter-

zuführen (vgl. Apg 1,8). Mit der heilsgeschichtlichen Aufeinanderfolge der Ereignisse von Auferweckung, Himmelfahrt und Geistausgießung will Lukas die Kontinuität der Zeit Jesu und der Zeit der Kirche ausdrücken. In den 40 Tagen überlappen sich sozusagen beide Zeiten. Damit ist die Zeit der Kirche mit der Zeit, da Jesus sichtbar auf Erden weilte, verklammert. So ist die Himmelfahrt Jesu Christi weniger ein Abschluß als ein neuer Anfang. Sie leitet die Zeit ein, in der Jesus Christus, der erhöhte Herr, durch seinen Geist sein Werk in der Kirche und in der Geschichte weiterführt.

4.2 Die Herrschaft Jesu Christi

Die Herrschaft des zur Rechten des Vaters erhöhten Jesus Christus wird in der Heiligen Schrift und in der kirchlichen Glaubensüberlieferung in vielfacher Weise beschrieben. In neuerer Zeit hat sich die Lehre vom *dreifachen Amt*, vom prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Jesu Christi eingebürgert. 275

1. *Das prophetische Amt Jesu Christi*. Im Neuen Testament wird Jesus öfter als der im Alten Testament verheißene Prophet (vgl. Dtn 18,15) bezeichnet (vgl. Apg 3,22; Joh 1,45; 6,14). Ebenso wird er oft Lehrer genannt (vgl. Mk 10,17 u. a.). Das vierte Evangelium nennt ihn das Licht der Welt (vgl. Joh 1,8; 8,12; 12,46), die Wahrheit (vgl. 14,6). Dazu ist er in die Welt gekommen, daß er für die Wahrheit Zeugnis ablegt (vgl. 18,37). So ist er die endgültige Wahrheit über Gott, den Menschen und die Welt; er ist unter den vielen Irrlichtern und Blendwerken in der Welt das Licht, das uns die Menschen und die Dinge unverstellt sehen läßt und uns in der Verfinsterung und Verblendung, die Folge der Sünde und Zeichen der Unheilssituation des Menschen sind, den Sinn unseres Daseins, den Sinn auch des Leidens und des Sterbens erschließt. Als *der* Prophet ist Jesus Christus der Schlüssel zum Verständnis des Menschen; ohne Jesus Christus kann der Mensch sich selbst und seine Welt nicht voll begreifen. In Jesus Christus offenbart Gott „dem Menschen den Menschen“ (GS 22). Nicht umsonst wird Jesus Christus in der Liturgie von Weihnachten und Epiphanie als das aufgehende Licht der Sonne, letztlich als Weltensonnenwende gefeiert. Die Liturgie der Osternacht begrüßt Jesus Christus im Symbol der Osterkerze mit dem dreifachen Ruf: „Lumen Christi“ – „Christus, das Licht!“ 124–125;
163–165

309-313 Das prophetische Amt Jesu Christi kommt in der *Verkündigung der Kirche* zur Geltung. Im Wort der Verkündigung ist der erhöhte Herr bleibend unter uns gegenwärtig. Aus diesem Grund wird bei festlichen Gottesdiensten das Evangelienbuch feierlich hereingetragen und verehrt. Die Gegenwart Jesu Christi im Wort beschränkt sich freilich nicht auf die gottesdienstliche Verkündigung, auch nicht auf die amtliche Verkündigung der Kirche. Jesus Christus ist überall gegenwärtig, wo sein Evangelium in Wort oder Tat bezeugt wird, wo immer seine Wahrheit im alltäglichen Familien- und Gesellschaftsleben zur Geltung kommt (vgl. LG 35).

185-187; 188-189 2. *Das priesterliche Amt Jesu Christi*. Schon das Neue Testament deutet die Hingabe Jesu an den Willen des Vaters und seinen stellvertretenden Dienst für uns als einen priesterlichen Dienst. Vor allem der Hebräerbrief beschreibt das Kreuz als ein für allemal dargebrachtes Opfer, durch das der erhöhte Christus „Priester auf ewig“ (Hebr 7,17.21. vgl. 23-24) ist. Er lebt nun allezeit, um für die Seinigen einzutreten (vgl. Hebr 7,25). Durch sein Opfer hat er ein für allemal Gott und die Menschen wie die Menschen untereinander versöhnt und uns *das neue Leben* geschenkt. Damit ist das durch die Sünde sich selbst entfremdete, in vielfacher Weise beschädigte Leben wieder heil geworden. Die durch Jesus Christus geschenkte Erfüllung des Lebens besteht freilich nicht in egoistischer Selbstverwirklichung, sondern in der sich selbst entäußernden Liebe. Dieser Sinn des Lebens wird schon im natürlichen Leben angedeutet. Denn alles, was lebt, lebt nur im Übergang in ein anderes; das Lebendige muß aus sich herausgehen, um sich zu erhalten. „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht“ (Joh 12,24). So gilt vollends vom neuen Leben in Jesus Christus: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben ... verliert, wird es retten“ (Mk 8,35).

347-348 Als Hoherpriester ist Jesus Christus vor allem in der *Feier der Eucharistie* gegenwärtig. Schon in den Ostergeschichten der Evangelien geschieht die Erscheinung des Auferstandenen im Zusammenhang von Mahlfeiern (vgl. Lk 24,30-31.36-42; Joh 21,9-14). Darüber hinaus ist die *ganze Liturgie* Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi (vgl. SC 7). In allen Sakramenten ist Jesus Christus der eigentliche Liturge und der eigentliche Spender. Das Priestertum Jesu Christi verwirklicht sich nicht

nur im Weihepriestertum, sondern auch im gemeinsamen Priestertum aller Christen, im Dienst der Laien, die durch ihr Gebet, ihren apostolischen Einsatz, ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, durch die Lasten des Lebens, wenn sie geduldig ertragen werden, Gott „geistige Opfer“ darbringen (1 Petr 2,5; vgl. Röm 12,1; LG 34).

3. *Das königliche Amt Jesu Christi*. In der alten Welt galt der König als Repräsentant Gottes, ja als Sohn Gottes; er repräsentierte die kosmische und politische Ordnung, innerhalb derer allein ein erfülltes menschliches Leben möglich war. Der König, das Reich, die Stadt, der Staat waren daher von alters her nicht nur politische Begriffe, sondern auch religiöse Hoffnungssymbole. Die alttestamentliche und neutestamentliche Botschaft von der Königsherrschaft Gottes greift diese Hoffnung auf. Da die Herrschaft Gottes in Jesus Christus, in seinem Kreuz und in seiner Erhöhung anbricht, kann Jesus Christus im Neuen Testament auch als König bezeichnet werden. Doch so wie er der Kreuzesmessias ist, so ist er auch der König am Kreuz (vgl. Mk 15,2.18.26; Joh 19,14-15.19-22). Das wird vor allem in der Szene deutlich, wo Jesus, von der größten Volksmenge verspottet, geschlagen, gedemütigt, blutüberströmt, mit der Dornenkrone auf dem Haupt, von Pilatus gefragt wird: „Bist du der König der Juden?“ Jesus bejaht diese Frage, aber er fügt sogleich hinzu: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt.“ Sein Königtum besteht darin, daß er für die Wahrheit Zeugnis ablegt und die Menschen in der Wahrheit sammelt (vgl. Joh 18,33-37). Allein in diesem Sinn ist er „der König der Könige und der Herr der Herren“ (1 Tim 6,15; vgl. Offb 19,6).

Aus dem Königtum Jesu Christi folgt also kein theokratisches Reich, sei es in der Kirche, sei es im Staat oder in der Gesellschaft. Die Königsherrschaft Jesu Christi ist *keine innerweltliche Utopie oder Ideologie*. Sie ist freilich auch keine rein innerliche, keine rein geistliche Größe und kein rein privat verstandenes Heil. Vielmehr will Jesus Christus mit seinem Geist, mit seiner Wahrheit und seinem Leben alles durchdringen, den Privaten wie den öffentlichen Bereich, die Welt der Familie wie die Welt der Arbeit und der Freizeit. Die Herrschaft Christi wird deshalb entsprechend dem II. Vatikanischen Konzil überall dort verwirklicht, wo Menschen die königliche Freiheit

147-148

191-192;
209-211

253-255;
262-264;
419;
429-430

160; 191: der Söhne und Töchter Gottes verwirklichen, wo sie durch
243-244; Selbstverleugnung und durch ein heiliges Leben das Reich der
254-255 Sünde in sich besiegen, wo sie ihren Leib nicht mehr von der
Sünde beherrschen lassen, sondern ihre Glieder „als Waffen
der Gerechtigkeit in den Dienst Gottes“ stellen (Röm 6,13). So
ist das Reich Christi ein Reich der Heiligkeit und der Gnade,
ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens (Prä-
fation des Christkönigsfestes). Indem die Christen alle Berei-
che der Welt „gemäß der Ordnung des Schöpfers und im Lich-
te seines Wortes durch menschliche Arbeit, Technik und Kul-
tur zum Nutzen wirklich aller Menschen“ entwickeln, „wird
Christus durch die Glieder der Kirche die ganze menschliche
Gesellschaft mehr und mehr mit seinem heilsamen Licht er-
leuchten“ (LG 36).

262-264 Das Reich Gottes bzw. das Reich Christi und das Reich der
Welt lassen sich also nicht äußerlich trennen; beide Größen
sind sowohl in der Kirche wie in der Gesellschaft und im Staat
miteinander vermischt. Der hl. Augustinus hat in seinem be-
rühmten Buch „Über den Gottesstaat“ gezeigt, daß die beiden
Reiche durch zwei Weisen der Liebe unterschieden sind:
Selbstliebe und Gottesliebe, Leben nach dem Fleisch und Le-
ben nach dem Geist. Wo immer also selbstlose Liebe ge-
schieht, sei es innerhalb der Kirche, sei es auch außerhalb der
258-259; Kirche, da bricht Christi Reich schon jetzt an. Die Kirche soll
262 Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug der Einheit der Men-
271 schen mit Gott und untereinander sein (vgl. LG 1). Die Aufga-
be der Christen und aller Menschen guten Willens ist es des-
halb, auf eine universale Zivilisation der Liebe hinzuwirken
(Paul VI.).

5. Er wird wiederkommen in Herrlichkeit

Mit der Auferstehung und Erhöhung Jesu Christi hat die neue
Welt und die neue Menschheit ein für allemal begonnen. Aber
das Reich Christi steht noch im Kampf mit den Mächten des
Bösen. Deshalb schließt das Christusbekenntnis der Kirche
mit einem *Ausblick der Hoffnung* auf die endgültige Voll-
endung der Herrschaft Jesu Christi: „Er wird wiederkommen
in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten.“

Dieses Bekenntnis zur Wiederkunft Jesu Christi und zum end-
zeitlichen Gericht wirft für uns heutige Menschen wiederum
viele *Fragen* auf. Wie können wir uns das angesichts unseres
heutigen evolutiven Weltbilds vorstellen? Können wir uns dar-
unter überhaupt noch etwas vorstellen? Wir können in diesem
Zusammenhang noch nicht auf diese Fragen eingehen und
müssen an späterer Stelle, wo ausführlich von der endzeitli-
chen Hoffnung die Rede sein wird, auf sie zurückkommen. In
diesem Zusammenhang geht es nur um die Frage, was die im
Glaubensbekenntnis formulierte Hoffnung hier und heute be-
deutet und welche Kraft sie besitzt, unser jetziges Leben und
unsere gegenwärtige Welt zu verwandeln.

Mit dieser Fragestellung treffen wir auch die *Intention des
Neuen Testaments*. Denn die Heilige Schrift ist nicht beson-
ders interessiert an irgendwelchen Spekulationen über das
Wann, Wo und Wie der Wiederkunft Jesu Christi. Im Gegen-
teil, sie weist solche Spekulationen zurück. Denn „jenen Tag
und jene Stunde kennt niemand, auch nicht die Engel im
Himmel, nicht einmal der Sohn, sondern nur der Vater“
(Mk 13,32). Es geht also nicht um Belehrung über eine nahe
oder ferne Zukunft, sondern um die *Entscheidung im Hier und
Heute* angesichts dieser Zukunft. „Seht euch also vor, und
bleibt wach! Denn ihr wißt nicht, wann die Zeit da ist“
(Mk 13,33). Die künftige Gerichtsentscheidung fällt im Grun-
de schon jetzt:

„Denn wer sich vor dieser treulosen und sündigen Gene-
ration meiner und meiner Worte schämt, dessen wird
sich auch der Menschensohn schämen, wenn er mit den
heiligen Engeln in der Hoheit seines Vaters kommt.“
(Mk 8,38; vgl. Joh 5,24)

Nicht nur das irdische Leben und Wirken Jesu, auch die Him-
melfahrt und Erhöhung Jesu Christi stehen in diesem *Zu-
kunftshorizont*. Die Zeit der Kirche, die mit der Himmelfahrt
beginnt, ist begrenzt durch die Wiederkunft Jesu Christi in
Herrlichkeit (vgl. Apg 1,11). So haben die Apostel den Auf-
trag, dem Volk zu verkündigen und zu bezeugen:

„Das ist der von Gott eingesetzte Richter
der Lebenden und der Toten.“ (Apg 10,42)

Diese und viele andere Aussagen des Neuen Testaments (vgl. Apg 17,31; Röm 14,9; 2 Tim 4,1; 1 Petr 4,5) werden zusammengefaßt durch die Aussage im Großen Glaubensbekenntnis: „Er wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten.“ Damit ist ausgesagt, daß die Herrschaft Christi, der *Sieg des Lebens und der Liebe*, die mit der Auferstehung und Erhöhung verborgen begonnen hat, endgültig ist und am Ende allgemein offenbar werden wird. Dann wird auch unsere Hoffnung auf das ewige Leben und die Auferstehung von den Toten in Erfüllung gehen.

426-431 Die Wiederkunft Jesu Christi und die Unterwerfung aller gottwidrigen Mächte und Gewalten dienen letztlich dem Ziel, daß *Gott am Ende alles in allem* sei (vgl. 1 Kor 15,28). Als im 4. Jahrhundert Marcell von Ankyra aus dieser Aussage die falsche Folgerung zog, Jesus Christus werde am Ende der Zeit seine menschliche Natur ablegen und in Gott zurückkehren, widersprach ihm das erste Konzil von Konstantinopel (381), indem es den Zusatz in das Glaubensbekenntnis aufnahm: „Seiner Herrschaft wird kein Ende sein“. Jesus Christus ist ja das endgültige Ja und Amen Gottes zu allem, was Gott verheißen hat (vgl. 2 Kor 1,20), das Ja und Amen zum Menschen und zur Welt. So hat auch die Menschheit Jesu Christi eine endgültige Bedeutung in Gott und für Gott. Deshalb wird die Herrschaft Jesu Christi ewige Herrschaft sein (vgl. Lk 1,33).

414; 419;
429-430 Auch dieser Glaubensartikel hat eine eminent *praktische Bedeutung*. Das Bekenntnis zum endzeitlichen Gericht Gottes durch Jesus Christus widerspricht einerseits unseren Fortschritts- und Harmonieträumen, mit denen wir gern unsere Vorstellung vom Heil verbinden. Der Gerichtsgedanke sagt, daß am Ende nicht alles glatt aufgeht; am Ende stehen vielmehr die endgültige Scheidung des Guten vom Bösen, der Sieg des Guten und die Verurteilung des Bösen. Das macht den Ernst der Entscheidung im Heute aus. Auf der anderen Seite drückt sich im Gerichtsgedanken auch „ein verheißungsvoller Gedanke unserer christlichen Botschaft aus: nämlich der spezifisch christliche Gedanke von der Gleichheit aller Menschen, der nicht auf Gleichmacherei hinausläuft, sondern der die Gleichheit aller Menschen in ihrer praktischen Lebensverantwortung vor Gott hervorhebt, der aber auch allen, die Unrecht leiden, eine unverlierbare Hoffnung zusagt. Dieser christliche Gleichheitsgedanke ist auf Gerechtigkeit für alle

aus und lähmt darum auch nicht das Interesse am geschichtlichen Kampf um Gerechtigkeit für alle, er weckt vielmehr immer neu das Verantwortungsbewußtsein für diese Gerechtigkeit. Wie anders sollten wir in seinem Gericht bestehen?“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,4).

Der hoffnungsvolle Blick nach vorn schärft also am Ende nochmals unseren Blick in die Gegenwart und auf unsere geschichtliche Verantwortung im Hier und Heute. Die Zukunft, die mit Jesus Christus endgültig begonnen hat, verwirklicht sich durch das Werk des Heiligen Geistes, der das Werk Jesu Christi in uns, in der Kirche und in der Welt gegenwärtig macht. Dies ist das Thema des dritten Teils des Glaubensbekenntnisses.

Dritter Teil

Das Werk
des Heiligen Geistes

I. Das neue Leben im Heiligen Geist

1. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes

1.1 Sind wir erlöst?

Die frohe Botschaft von der Erlösung der Welt durch Jesus Christus scheint durch den unerlösten Zustand der Welt wie von selbst widerlegt zu werden. Was bleibt von dieser Botschaft angesichts von himmelschreiendem Unrecht, Lüge, Gewalt, Hunger und Folter? Was bleibt angesichts Einsamkeit, Sinnlosigkeit, Treulosigkeit, Krankheit, Schuld und Sterben? Was bleibt angesichts unserer eigenen fortdauernden Sündhaftigkeit? Ist unsere Welt nicht im eigentlichen Sinn des Wortes gnadenlos? Ist Jesus also vergeblich gestorben?

Diese Fragen sind nicht neu. Sie sind so alt wie das Christentum selbst. Die christliche Botschaft vom Heil der Welt mußte sich von allem Anfang an gegenüber zwei anderen Antworten zur Wehr setzen. Da war und ist zunächst die *Antwort des Judentums*. Es teilt mit dem Christentum die messianischen Verheißungen des Heils. Aber während das Judentum noch auf den Messias und die messianische Zeit hofft, verkündet das Christentum, daß in Jesus der Christus, d. h. der Messias, schon erschienen und das Heil der Welt schon angebrochen ist. Damit setzt sich das Christentum auch in Gegensatz zu einer der einflußreichsten Strömungen der alten Welt, zur *Antwort der Gnosis*, die in neuen Formen heute wieder aktuell ist. Der Gnosis geht es nicht um die Erlösung *der* Welt, sondern um Erlösung *von* der Welt. Der Gnostiker will „aussteigen“ aus dem bösen System dieser Welt. Er flüchtet entweder in die reine Innerlichkeit, in die heile Natur oder durch mystische Ekstase in eine ganz andere Welt. Demgegenüber verkündet das Christentum, daß Gott diese Welt so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab und in die Welt sandte, damit sie durch ihn gerettet werde (vgl. Joh 3,16-17).

Die christliche Botschaft ist also eine Botschaft von einem *Heil, das nicht von dieser Welt, das aber doch das Heil der Welt ist* (vgl. Joh 17,11.14.16.18). Das Christentum spricht einerseits von einem Heil, das nicht *von* dieser Welt ist. Es bezeugt Heil

von Gott her. Allein Gott kann einen ganz neuen Anfang setzen; er allein kann auch die letzte Erfüllung des Menschen sein. Das Christentum bezeugt andererseits aber auch, daß dieses Heil in Jesus Christus ein für allemal *in der Welt* und *für die Welt* gegenwärtig ist. Doch wie kann diese Botschaft angesichts des Unheils in der Welt glaubwürdig bezeugt werden? Wo und wie begegnen wir der Wirklichkeit des Heils?

1.2 Der Heilige Geist als Wirklichkeit des Neuen Bundes

Auf die Frage nach der Wirklichkeit der Erlösung antwortet das kirchliche Glaubensbekenntnis im Anschluß an die Heilige Schrift: „Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht.“ Wie ist das gemeint?

80–83 Wie wir bereits gesehen haben, wird der Heilige Geist in der Heiligen Schrift als die schöpferische Macht allen Lebens verstanden. Er belebt alles, hält alles zusammen und lenkt alles auf das endzeitliche Heil hin. Er ist vor allem in *Jesus Christus* wirksam: in seiner Empfängnis, seiner Taufe, seinem öffentlichen Wirken, seinem Tod und seiner Auferweckung. In Tod, Auferweckung und Verherrlichung Jesu hat er den *Anfang der neuen Schöpfung* heraufgeführt. Sie wird einmal zur Vollenendung kommen in der Verklärung der gesamten Wirklichkeit. So ist Jesus der Christus, d. h. der mit dem Heiligen Geist Gesalbte. Nach dem Lukasevangelium wendet Jesus die Verheißung des Propheten auf sich an: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt“ (Lk 4,18; vgl. Apg 10,38; Joh 1,32). Unsere Erlösung und unser Heil bestehen darin, daß wir an der Geistfülle Jesu Christi teilhaben. Wir sind Christen, d. h. Gesalbte durch die Anteilhabe an der Geistsalbung Jesu Christi.

Diese Teilhabe an Jesus Christus wird uns durch den Heiligen Geist selbst geschenkt. Denn der Geist ist gesandt, um Jesus Christus, seine Person, sein Wort und sein Werk in der Geschichte immer wieder neu gegenwärtig zu machen. Dadurch wird alle Wirklichkeit vom Heiligen Geist, der der Geist Jesu Christi ist, durchdrungen. So kann Paulus sagen: „Der Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit“ (2 Kor 3,17). Damit ist gesagt: *Der Geist ist die wirksame Gegenwart und die gegenwärtige Wirksamkeit des erhöhten Herrn in der Kirche und in der Welt*. Er ist jedoch nicht nur

die Gabe des neuen Lebens in Jesus Christus, er ist auch der Geber dieser Gabe, eine eigene göttliche Person. Wo er wirkt, bricht das endzeitliche Reich der Freiheit schon jetzt an. Das im Glauben empfangene Geschenk des Heiligen Geistes ist die Wirklichkeit des neuen Bundes (Thomas von Aquin).

Was dies bedeutet, hat Lukas in seinem Bericht über die *Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten* zum Ausdruck gebracht (vgl. Apg 2,1–13). Für die Juden war das Pfingstfest ursprünglich ein Erntefest; im 1./2. Jahrhundert n. Chr. wurde daraus ein Erinnerungstag an den Bundesschluß am Sinai. Daran knüpft Lukas an. Er will mit dem Bericht von der Ausgießung des Heiligen Geistes den Anbruch der endgültigen Heilszeit, die Erfüllung der prophetischen Verheißung (vgl. Joel 3,1–3) und der Ankündigung Jesu (vgl. Apg 1,8) darstellen. Dabei bedient er sich biblischer Bilder, die schon für Gotteserscheinungen im Alten Testament, besonders am Sinai, gebraucht werden. Das Brausen des Sturmes zeigt die Kraft des Heiligen Geistes, der der Atem und Sturm des neuen Lebens ist, an. Die Feuerzungen, die sich auf jeden einzelnen der Versammelten niederlassen, deuten an, daß die Jünger zum Zeugnisgeben befähigt und ermutigt werden. Das Reden und Verstehen in fremden Sprachen weist zusammen mit der Völkerliste darauf hin, daß mit der weltweiten Mission, die den Jüngern aufgetragen ist, der babylonischen Sprachverwirrung ein Ende bereitet und die zerrissene Menschheit nun wieder geeint wird. Auf dem Weg der Mission sollen die Völker zu dem einen Volk Gottes gesammelt werden. So geht an Pfingsten die Verheißung in Erfüllung, wonach der Geist Gottes am Ende der Zeit über alles Fleisch, über groß und klein, jung und alt, Juden und Heiden ausgegossen wird (vgl. Joel 3,1–2; Apg 2,17–18; 10,44–48).

Im einzelnen wird die Wirklichkeit und Wirksamkeit des Geistes im Neuen Testament vielfältig beschrieben. Nach der *Apostelgeschichte* ist der Geist vor allem in der Mission der Kirche wirksam. Er ist es, der die Kirche auf den Weg der Mission führt und ihr immer wieder neue Missionsfelder und Missionsaufgaben erschließt. Er begleitet diesen Weg mit auffälligen Wundertaten und mit außerordentlichen Charismen wie Glossolie (Zungenreden) und Prophetie. Bei aller Betonung der Freiheit des Geistes kommt es Lukas aber auch darauf an, die Kontinuität in der Wirksamkeit des Geistes aufzuweisen; sie zeigt sich besonders in der brüderlichen Gemeinschaft der heidenchristlichen Gemeinden mit der Jerusalemer Urgemeinde.

Auch *Paulus* kennt außerordentliche Geistgaben. Der Nachdruck liegt bei ihm jedoch nicht auf den auffälligen Phänomenen, sondern auf dem alltäglichen christlichen Leben. Der Geist ist nicht sosehr die Kraft des Außerordentlichen als die Kraft, das Ordentliche in außerordentlicher Weise zu tun. Er erweist sich vor allem im Bekenntnis zu Jesus Christus (vgl. 1 Kor 12,3) und im Dienst zur Auferbauung der Gemeinde (vgl. 1 Kor 12–14). Paulus versteht den Geist aber auch als die treibende Kraft im Leben jedes Glaubigen. Sie sollen sich nicht vom Fleisch, sondern vom Geist leiten lassen (vgl. Gal 5,16–17; Röm 8,12–13) und Früchte des Geistes hervorbringen: „Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Selbstbeherrschung“ (Gal 5,22–23). So wirkt der Geist eine doppelte Offenheit des Menschen: die Offenheit des Menschen für Gott, die sich vor allem im Gebet äußert (vgl.

277–279

Gal 4,6; Röm 8,15–16.26–27), wie die Offenheit gegenüber dem Nächsten. Denn der selbstlose Dienst der Liebe ist die wahre christliche Freiheit (vgl. Gal 5,13). Darin zeichnet sich schon die Befreiung der Schöpfung von ihrer Vergänglichkeit und Knechtschaft ab, auf die sie harzt und hofft. Der Geist ist die Erstlingsgabe, die der christlichen Hoffnung einen sicheren Grund gibt (vgl. Röm 8,18–27).

Dieses vielfältige Zeugnis der Heiligen Schrift von der Wirklichkeit und Wirksamkeit des Heiligen Geistes läßt sich unter drei Gesichtspunkten zusammenfassen:

137–140 1. Der Heilige Geist, die Gabe und die Liebe Gottes in Person, erschließt uns die Wirklichkeit der Schöpfung. Bereits in der *Schöpfung ist Gnade in einem weiteren Sinn* wirksam. Deshalb ist für den gläubigen Menschen nichts einfachhin eine Selbstverständlichkeit; für ihn ist alles Gabe und Geschenk Gottes. Er kann auch in den unscheinbarsten und alltäglichsten Dingen, Begebenheiten und Begegnungen Spuren der Liebe Gottes und seines Geistes erfahren und dafür mit Freude und Dank erfüllt werden. Da der Geist alle Wirklichkeit auf ihre endgültige Vollendung hin ausrichtet, zeigt sich seine Wirklichkeit und Wirksamkeit vor allem dort, wo neues Leben geweckt wird, Wirklichkeit über sich hinausdrängt, vor allem im geschichtlichen Suchen und Streben der Menschen und Völker nach Leben, Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden. In besonderer Weise dürfen wir dort Spuren des Geistes erkennen, wo Menschen aus dem Gefängnis ihres Egoismus ausbrechen, in Liebe zueinanderfinden, einander vergeben und verzeihen, einander Gutes tun und helfen, ohne Gegenleistung zu erwarten oder gar zu fordern. Nicht in egoistischer Selbstverkrampfung, sondern im Geben, Schenken und Teilen findet der Mensch zu sich und zu seiner Erfüllung. Wo Liebe geschieht, da wird schon jetzt etwas von der endgültigen Vollendung und Verklärung der Welt vorweggenommen.

248–250 2. Seine tiefste Erfüllung findet der Mensch freilich erst dort, wo er als Person unbedingt und endgültig angenommen und bejaht ist. Solche absolute Liebe kann allein Gott schenken, und er schenkt sie, indem er sich selbst dem Menschen schenkt, ihn in seine Gemeinschaft und Freundschaft aufnimmt und ihn so im Heiligen Geist an seinem göttlichen Leben teilhaben läßt. Dadurch werden wir neue Schöpfung (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15). Wo dies geschieht, da sprechen wir von *Gnade im eigentlichen Sinn des Wortes*. Gnade ist also Freund-

schaft und Gemeinschaft mit Gott. Sie besteht darin, daß durch den Heiligen Geist Gottes Liebe in unsere Herzen ausgegossen ist (vgl. Röm 5,5; DS 1530; 1561; NR 801; 829). Die Heilige Schrift spricht sogar von der Einwohnung des Heiligen Geistes (vgl. 1 Kor 3,16; 6,19; 2 Kor 6,16), d. h. von seiner lebendigen Gegenwart in den Gläubigen. Durch die Einwohnung des Heiligen Geistes sind auch der Vater und der Sohn in uns gegenwärtig (vgl. Joh 14,23). Die Gnade bedeutet also, daß wir in das Leben und in die Liebe des dreifaltigen Gottes hineingenommen werden und daran teilhaben.

Diese Gottesfreundschaft wirkt sich in verschiedener Weise aus. Sie zeigt sich einmal im Menschen selbst. Der Heilige Geist heilt und heiligt ihn. Er heiligt ihn, indem er ihn mit Gott verbindet; dadurch macht er ihn zugleich heil und ganz; er bewirkt im Menschen Ordnung, Zucht und Maß. – Die Früchte des Geistes zeigen sich zum zweiten im mitmenschlichen Verhalten: in Freundlichkeit, Hilfsbereitschaft, Versöhnlichkeit, Selbstlosigkeit, aber auch im Einsatz für die Gerechtigkeit, ohne welche die Liebe hohl und leer wäre. – Der Geist wirkt außerdem Freundschaft und Gemeinschaft mit Jesus Christus. „Im Geist“ und „in Jesus Christus“ sind für Paulus austauschbare Aussagen. Diese Gemeinschaft mit Jesus Christus zeigt sich konkret im Lesen und Betrachten der Heiligen Schrift, im Bemühen um die Nachfolge Jesu im Sinn der Bergpredigt, in der Christusgemeinschaft in den Sakramenten und nicht zuletzt im Dienst an den notleidenden Brüdern und Schwestern, in denen wir Jesus Christus selbst begegnen (vgl. Mt 25,34–45). Schließlich wirkt der Geist Freude an Gott, am Gottesdienst und am Gebet. Besonders im Gebet läßt uns der Heilige Geist unsere Gotteskindschaft erfahren. Denn nur im Heiligen Geist können wir rufen „Abba, Vater“. „So bezeugt der Geist selber unserem Geist, daß wir Kinder Gottes sind“ (Röm 8,15–16). Weil die Gemeinschaft mit Gott die tiefste Erfüllung des Menschen ist, wird nach der Erfahrung aller großen Christen, vor allem der Heiligen, derjenige, der sich dem Wirken des Geistes öffnet, mit tiefem inneren Frieden, mit Trost und Freude erfüllt.

3. Alle diese Wirkungen des Heiligen Geistes sind nur ein erster Anteil an der künftigen Herrlichkeit (vgl. 2 Kor 1,22; Eph 1,14). Sie sind nur *Anfang und Vorwegnahme der endgültigen Vollendung*. So ist der Geist die Macht der Hoffnung und

die Kraft eines Lebens aus der Hoffnung. Aus diesem Grund gehört zur Erfahrung des Heiligen Geistes auch das Leiden an der noch unvollendeten Welt, das Leiden unter der Macht des Bösen in seinen vielfältigen Formen, Erfahrungen von Ungerechtigkeit, Ablehnung, Verfolgung, bis hin zum Martyrium, das auch heute für viele Christen in vielen Teilen der Welt eine konkrete Wirklichkeit darstellt. In solchen Situationen, die in der einen oder anderen Weise zu jedem Christenleben gehören, gibt uns der Geist die Kraft und ist er die Kraft zum Durchhalten und zum Widerstehen; er verleiht uns Tapferkeit und Großmut, damit wir uns allen Widerständen zum Trotz für Christus und sein Reich einsetzen. Er ist nicht zuletzt Kraft im Leiden und Sterben. Nicht zufällig wurden im Mittelalter viele Spitäler als Heilig-Geist-Spitäler bezeichnet. Das Kirchenlied faßt dies alles zusammen, indem es den Heiligen Geist als den Tröster bezeichnet: „Der du der Tröster wirst genannt“ (Gotteslob 245). Diese vielfältige Heilswirksamkeit des Heiligen Geistes kommt in vielen Liedern zum Ausdruck. Besonders eindrucksvoll ist ein Gebet des hl. Augustinus:

„Atme in mir,
du Heiliger Geist,
daß ich Heiliges denke.
Triebe mich,
du Heiliger Geist,
daß ich Heiliges tue.
Locke mich,
du Heiliger Geist,
daß ich Heiliges liebe.
Stärke mich,
du Heiliger Geist,
daß ich Heiliges hüte.
Hüte mich,
du Heiliger Geist,
daß ich das Heilige nimmer verliere.“

Wenn wir alles zusammenfassen, dann können wir sagen: Der Heilige Geist erschließt uns unseren Ursprung in Gott und seiner Gnade, und er macht uns Hoffnung auf Gott und sein Reich. Er wirkt aber auch schon in unserem gegenwärtigen Leben heilend und heiligend, versöhnend und tröstend. Diesen Ausgang und diese Rückkehr aller Wirklichkeit von Gott und zu Gott müssen wir nun im einzelnen bedenken.

2. Gottes ewige Vorherbestimmung zum Heil

Die erste und für alles Weitere grundlegende Aussage über die Begnadung des Menschen lautet: Gott hat uns von aller Ewigkeit her erwählt, berufen und angenommen. Gott ist dem Menschen mit seiner helfenden Gnade je schon zuvorgekommen. Bevor wir nach Gott und seiner Gnade fragten, bevor wir uns auf den Weg zu ihm machten und uns durch ein gutes Leben seiner würdig zu erweisen suchten, ja, noch bevor wir überhaupt waren, hat Gott uns schon aus reiner Liebe auserwählt und für seine Gemeinschaft vorherbestimmt. Er hat uns, wie der Anfang des Epheserbriefes sagt, von aller Ewigkeit her „mit allem Segen seines Geistes gesegnet“.

„Denn in ihm - Jesus Christus - hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, damit wir heilig und untadelig leben vor Gott; er hat uns aus Liebe im voraus dazu bestimmt, seine Söhne zu werden durch Jesus Christus und nach seinem gnädigen Willen zu ihm zu gelangen, zum Lob seiner herrlichen Gnade.“ (Eph 1,4-6)

Diese *Lehre von der Vorherbestimmung* (Prädestination) scheint jedoch vielen ein besonders dunkles Kapitel zu sein. Sie sehen darin einen verwegenen Versuch, in das verborgene Geheimnis des Willens Gottes einzudringen. In Wirklichkeit handelt es sich um eine wesentliche Ausdrucksgestalt des Evangeliums, also um eine aufrichtende, tröstende, helfende, *frohe Botschaft*. Denn das Ziel dieser Lehre ist nicht ein vorwitziges Eindringen in das Geheimnis des Willens Gottes, sondern die Gewißheit, „daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt, bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind“ (Röm 8,28), so daß nichts in dieser Welt uns trennen kann von der Liebe Gottes, die ist in Jesus Christus, unserem Herrn (vgl. Röm 8,39). Diese Botschaft kann ein letzter Halt sein in den Widerwärtigkeiten der Welt. Sie sagt, daß Gott in Jesus Christus von Ewigkeit her der Immanuel, der Gott mit uns und für uns ist.

Diese frohe Botschaft gilt grundsätzlich von allen Menschen. *Gottes Heilswille ist universal*. Gott „will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4). Er will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er umkehrt und am Leben bleibt (vgl. Ez 33,11; 2 Petr 3,9). Diese

Universalität des göttlichen Heilswillens ist vom II. Vatikanischen Konzil nochmals mit Nachdruck zur Geltung gebracht worden:

„Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“ (LG 16)

Die Erwählung und Berufung des Menschen, jedes Menschen, besagt freilich auch, daß Gott den Menschen als Menschen annimmt und ernst nimmt. Deshalb will er die freie Antwort und Zustimmung des Menschen. Ja, Gott macht in seiner Liebe die Verwirklichung seines Heilswillens von unserer Freiheit abhängig. Das bedeutet, daß wir durch unsere Schuld das Heil auch verfehlen können. Die *Vorherbestimmung im engeren Sinn* gilt darum nur denen, die mit Gottes Gnade das ewige Heil auch erlangen.

Leider hat sich diese frohe Botschaft in der Vergangenheit oft vermischt mit einer Angst erzeugenden Schreckensbotschaft. Im Anschluß an den hl. Augustinus, den großen Lehrer der Gnade, hat man aus einzelnen Aussagen der Heiligen Schrift über die Verstockung einzelner (vgl. Ex 7,3; 9,12; Jes 6,10; Mk 4,12; Röm 9,18), vor allem aus Aussagen des Apostels Paulus in Röm 9–11 oft die Lehre von der doppelten Vorherbestimmung abgeleitet: Die einen sind von Ewigkeit her zum Heil erwählt, die anderen sind nicht erwählt. Manchmal wollte man sogar wissen, daß nur die kleinere Zahl der Menschen zum Heil vorherbestimmt ist, während die Mehrzahl zur Masse der Verdammten gehört. Die Kirche hat jedoch diese extremen Vorherbestimmungslehren (etwa bei dem Mönch Gottschalk im 9. Jahrhundert oder bei Calvin im 16. Jahrhundert), wonach Gott bestimmte Menschen durch einen Willensakt zur Verdammung vorherbestimmt hat, abgelehnt. Die Kirche hat daran festgehalten: „Der allmächtige Gott will, daß alle Menschen ohne Ausnahme zum Heil kommen, auch wenn tatsächlich nicht alle gerettet werden. Daß die einen gerettet werden, ist Geschenk des Retters; daß andere verlorengehen, ist die Schuld derer, die verlorengehen“ (DS 623; vgl. 1567; NR 835). Jesus Christus ist nicht nur

für die Erwählten, auch nicht nur für die Gläubigen, sondern für alle Menschen gestorben (vgl. DS 2005; 2304; NR 875). Deshalb sagte man: Alle besitzen hinreichende Gnade, aber nicht bei allen wird die Gnade zur wirksamen Gnade.

Doch mit diesen an sich richtigen Abgrenzungen ist das *Problem* keineswegs gelöst. Die Frage ist ja: Wie ist der absolute Primat Gottes noch gewahrt, wenn das Wirksamwerden des Heilswirkens Gottes von der Zustimmung des Menschen abhängt? Umgekehrt: Muß das Nichterreichen des Heils letztlich nicht doch auf Gott zurückfallen, der allen Menschen zwar hinreichende Gnade, aber nicht allen Menschen wirksame Gnade schenkt? Wie soll man also die beiden Aussagen zusammenbringen, daß Gott einerseits das Heil aller Menschen will und es andererseits Menschen gibt, die aus eigener Schuld das Heil nicht erreichen? Wie verhalten sich *Gottes Vorherbestimmung und menschliche Freiheit*?

Um dieses schwierige Problem drehte sich der sogenannte *Gnadenstreit* im 16./17. Jahrhundert zwischen den Theologen aus dem Dominikanerorden und den Theologen aus dem Jesuitenorden. Der Papst ließ die Frage schließlich offen und verbot nur die gegenseitige Verketzerung. Das war eine weise Entscheidung. Denn so, wie die Frage damals gestellt wurde, war sie gar nicht zu lösen. Das Verhältnis von Gottes Freiheit und der Freiheit des Menschen ist für uns letztlich ein unauflösliches Geheimnis. Man kann das Verhältnis von Gott und des Menschen Freiheit nicht in der Weise bestimmen, daß man Gott das abzieht, was man dem Menschen gibt, oder umgekehrt. Gott ist in der Freiheit seiner Liebe so unendlich groß, daß er die endliche menschliche Freiheit nicht nur zuläßt, sondern sie ermöglicht, trägt, ermutigt, befreit und erfüllt. Dieses Verhältnis von Gott und Mensch ist uns in Jesus Christus erschlossen. Deshalb läßt sich auch das Problem der Vorherbestimmung nur von Jesus Christus her erhellen. Dieser Ausgangspunkt kam in der traditionellen Vorherbestimmungsdiskussion zu kurz, weshalb sie sich in viele nutzlose Fragestellungen verrante.

Ihrem ursprünglichen Sinn nach will die Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung ein Dreifaches sagen:

1. Der Ausgangspunkt der Lehre von Gottes Vorherbestimmung ist kein abstraktes Willensdekret Gottes, kein allgemeines Prinzip, sondern die konkrete *Erwählung in Jesus Christus* (vgl. Eph 1,4–6.11–12; 3,2–13). In Jesus Christus ist Gott reines Ja und nicht Ja und Nein zugleich. Deshalb stehen Erwählung und Verwerfung nicht parallel nebeneinander, es geht vielmehr allein um die Erwählung zum Heil. Das ist der Grund, weshalb wir nicht abstrakt und unbestimmt von der Vorherbestimmung, sondern konkret und bestimmt von der Vorherbestimmung zum Heil sprechen. Sie geschieht in Jesus Christus. Denn Gottes Erwählung bestimmt uns, „an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben“ (Röm 8,29). Gott hat

163–165

ihn für uns zur Sünde gemacht (vgl. 2 Kor 5,21); so sind alle, auch die Sünder, in Christus zum Heil berufen.

257-260; 272-274 2. Gottes Heilswille in Jesus Christus richtet sich nicht auf den isolierten einzelnen, sondern auf das *Volk Gottes* im ganzen, auf den einzelnen, insofern er eingebettet ist in die große Gemeinschaft des Gottesvolkes, als dessen Glied er das Heil erlangt (vgl. Dtn 7,7-8; 14,2 u. a.). Deshalb ist von Erwählung nicht im Singular, sondern im Plural die Rede (vgl. Eph 1,4-6; 1 Petr 1,1-2; 2,5-10). Die Erwählung des einen ist am Ende auch das Heil des andern (vgl. bes. Röm 11,31-32). Die Erwählung des einzelnen ist also immer auch *Erwählung zum stellvertretenden Dienst für die andern*. Darum ist die Erwählung kein Privileg derer, die das Heil „gepachtet“ haben, sondern Aussonderung zum Dienst am Heil aller. Auf die Frage, ob es nur wenige sind, die gerettet werden, antwortet Jesus mit einem Appell: „Bemüht euch mit allen Kräften, durch die enge Tür zu gelangen“ (Lk 13,24). Dieser Appell wird im Missionsauftrag des Auferstandenen zu einem Anruf, allen Geschöpfen das Evangelium zu verkünden (vgl. Mk 16,15). Deshalb darf es keine prädestinierten und privilegierten Familien, Völker oder Rassen, keine Herrenmenschen neben Menschen zweiten Ranges geben. Gegen eine solch falsch interpretierte Erwählungslehre weist uns die Heilige Schrift darauf hin, daß Gott gerade das Schwache erwählt, um das Starke zu beschämen (vgl. 1 Kor 1,26-28).

264-268 3. Für den *einzelnen* ist Gottes Vorherbestimmung der Inbegriff des Evangeliums. Denn sie besagt, daß es letztlich nicht auf das Wollen und Streben des Menschen, sondern allein auf das Erbarmen Gottes ankommt (vgl. Röm 9,16; Eph 2,8). So ist die Erwählungsgewißheit der größte Halt und der stärkste Trost. Aber sie durchkreuzt zugleich alle natürlichen Absicherungen und verweist uns ganz und gar auf Gottes Gnade. Gerade weil Gott auch das Wollen und Vollbringen wirkt, gilt es, das Heil in Furcht und Zittern zu wirken (vgl. Phil 2,12-13). Wo der Mensch dagegen der Gnade nicht entspricht, da wird sie ihm zum Gericht. Das Wort „viele sind gerufen, aber nur wenige auserwählt“ (Mt 22,14) zeigt, daß Erwählung kein sicherer Besitz, sondern als Gabe zugleich Aufgabe ist. Sie schließt die Verantwortung des Menschen nicht aus, sondern setzt sie ganz im Gegenteil frei und beansprucht sie aufs äußerste. Sie konfrontiert den Menschen mit der Möglichkeit,

241-242; 422-423 durch eigene Schuld sein Leben zu verfehlen und dem ewigen Verderben zu verfallen. Die Erwählungsgewißheit gibt darum keine Sicherheit, sondern ist letztlich eine *Hoffnungsgewißheit*. Sie stützt sich allein auf die Treue Gottes und hofft, daß er, der das gute Werk begonnen hat, es auch vollenden wird (vgl. Phil 1,6). So wie die Erwählung von Gott ausgeht, mündet sie darum am Ende wieder in den Lobpreis Gottes ein:

„O Tiefe des Reichtums,
der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!
Wie unergründlich sind seine Entscheidungen,
wie unerforschlich seine Wege!
Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt?
Oder wer ist sein Ratgeber gewesen?
Wer hat ihm etwas gegeben,
so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte?
Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin
ist die ganze Schöpfung.
Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen.“ (Röm 11,33-36)

3. Geschichtliche Verwirklichung der Gnade: Die Rechtfertigung des Sünders

3.1 *Gerechtigkeit und Rechtfertigung nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift*

Auf die Frage nach der Bedeutung der Gnade und des Heils in der Gegenwart antworten das Alte und das Neue Testament mit sehr unterschiedlichen Bildern und Begriffen. Die Heilige Schrift spricht von Leben, Licht, Friede, Freiheit, Gerechtigkeit, Versöhnung, Heiligung, Erlösung, Wiedergeburt u. a. Aus der Fülle dieser Bilder und Begriffe wurden durch den Einfluß des hl. Augustinus und noch mehr durch die Reformation besonders die Begriffe Gerechtigkeit und Rechtfertigung wichtig. Heute sind uns der ursprüngliche Sinn und die grundlegende Bedeutung dieser Begriffe nicht mehr unmittelbar verständlich. Wir müssen uns ihren ursprünglichen Sinn erst wieder mühsam erschließen. Deshalb müssen wir uns in diesem Kapitel zunächst auf die biblische und kirchliche Tradition einlassen. Erst im nächsten Kapitel können wir nach deren Bedeutung für heute fragen.

71 Das Thema Gerechtigkeit und Rechtfertigung spielt schon im *Alten Testament* eine große Rolle. Von besonderer Bedeutung ist das Urteil über Abraham anlässlich des Bundesschlusses: „Abram glaubte dem Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Gerechtigkeit an“ (Gen 15,6). Dieses Wort zeigt, daß Gerechtigkeit in diesem Zusammenhang die Bundestreue und das bundesgemäße Verhalten meint. Der Bund ist ja der große Gnadenerweis Gottes gegenüber Israel; er schenkt dem Volk wie dem einzelnen Leben und Lebensraum. Gerecht ist, wer zu diesem Bund und seiner Ordnung steht. Er ist recht vor Gott, recht im Verhältnis zu den anderen und vor sich. Doch schon die Propheten klagten Israel an, daß es seine Existenz nicht auf Gott und seinen Willen, sondern auf eigene Einsicht und Kraft gründen wollte. So ist die Gemeinschaft mit Gott am Unglauben Israels zerbrochen, es droht ihm das Gericht. Aber auch im Alten Testament ist die Gerichtsbotschaft nicht das letzte Wort (vgl. Hos 14,5). Stärker ist die Verheißung, daß Gott am Ende der Zeit Israel durch sein schöpferisches Handeln wiederherstellen und einen neuen Bund mit ihm schließen wird (vgl. Jer 31,31–33). So erwarten Teile des Judentums zur Zeit Jesu (Apokalyptik) das Offenbarwerden der Gerechtigkeit, d. h. der Bundestreue Gottes am Ende der Zeit.

146–155 Charakteristisch für *Botschaft und Auftreten Jesu* ist seine Kritik an der Selbstgerechtigkeit der Frommen seiner Zeit und seine Zuwendung zu den Sündern. Er ist „gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten“ (Mk 2,17; vgl. Lk 19,10). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn wird dieser vom Vater wieder in seine Sohnesrechte eingesetzt und gerechtfertigt (vgl. Lk 15,11–32). „Einigen, die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt waren und die anderen verachteten“ (Lk 18,9), erzählt Jesus das Gleichnis vom selbstgerechten Pharisäer und vom Zöllner. Vom Zöllner, der bekennt: „Gott, sei mir Sünder gnädig!“ (Lk 18,13), sagt Jesus: „Dieser kehrte als Gerechter nach Hause zurück, der andere nicht“ (Lk 18,14). Diese Botschaft führt Jesus dazu, Sünder in seine Gemeinschaft aufzunehmen und Mahlgemeinschaft mit ihnen zu halten (vgl. Mk 2,15–16; Mt 11,19; Lk 15,2; 19,7). Jesus verstand diese Mähler als Vorfeiern des endzeitlichen Hochzeitsmahles im Reiche Gottes. Die neue Gerechtigkeit, die Jesus verkündet, bedeutet also neue Gemeinschaft mit Gott und neue Gemeinschaft zwischen den Menschen. Weil Gott jeden Menschen, auch den Sünder, den Gottlosen, annimmt, können und müssen nun

auch die Menschen sich gegenseitig annehmen. Weil Gott uns rechtfertigt, brauchen wir uns nicht mehr selbst zu rechtfertigen, brauchen wir unser Leben nicht mehr selbst zu „leisten“.

Der Apostel *Paulus* hat die Botschaft Jesu besonders tief verstanden und sie in seiner *Botschaft von der Rechtfertigung der Sünder* gegenüber dem Judentum seiner Zeit geltend gemacht. Paulus suchte lange Zeit und mit Eifer die Gerechtigkeit durch das Halten der Vorschriften des Gesetzes. Er war „untadelig in der Gerechtigkeit, wie sie das Gesetz vorschreibt“ (Phil 3,6; vgl. Gal 1,14), bis ihm vor Damaskus Jesus Christus aufging (vgl. Apg 9,1–9; Gal 1,15–16) und er um Christi willen alles Bisherige als Verlust erkannte (vgl. Phil 3,7–8). Als den zentralen Inhalt des Evangeliums von Jesus Christus verkündete er nun:

„Jetzt aber ist unabhängig vom Gesetz die Gerechtigkeit Gottes offenbart worden, bezeugt vom Gesetz und von den Propheten: die Gerechtigkeit Gottes aus dem Glauben an Jesus Christus, offenbart für alle, die glauben.“ (Röm 3,21–22; vgl. 1,17)

„Denn wir sind der Überzeugung, daß der Mensch gerecht wird durch Glauben, unabhängig von Werken des Gesetzes.“ (Röm 3,28)

Diese Aussagen sind nur zu verstehen, wenn man erkennt, daß für Paulus mit *Kreuz und Auferstehung Jesu die große Wende* gekommen ist. Obwohl alle Menschen Sünder sind und den Bund Gottes gebrochen haben, hat Gott in Jesus Christus seine Bundestreue, seine Gerechtigkeit durchgehalten und aus reiner Liebe die Welt mit sich versöhnt (vgl. 2 Kor 5,18). Deshalb ist die Gerechtigkeit Gottes nicht an die Bedingungen des Gesetzes und an seine Erfüllung gebunden, sondern allein an den Glauben an Jesus Christus. Er ist für uns zur Gerechtigkeit gemacht worden (vgl. 1 Kor 1,30); in ihm wird uns Gottes Gerechtigkeit zuteil. Gottes Gerechtigkeit ist also nicht eine je nach Verdienst zuteilende, die Guten belohnende und die Sünder bestrafende Gerechtigkeit. Sie ist Gottes eigene Gerechtigkeit, seine Bundestreue und Liebe. Sie erweist sich als *schenkende und neuschaffende Gerechtigkeit*, welche die Sünder ohne Verdienst aus reiner Gnade gerecht macht. Dabei geht es nicht nur um den individuellen einzelnen. Schon der Abra-

hamsbund steht im Horizont einer universalen Verheißung (vgl. Gen 15,5-7); Abrahams Nachkommen sollen „Erben der Welt“ sein (Röm 4,13). Im Glauben, der sich gegen alle Hoffnung ganz auf Gott verläßt, wird ja die ursprüngliche Schöpfung wieder hergestellt (vgl. Röm 4,17-18). In der Aufrichtung der Bundesgerechtigkeit geht es also um die *Aufrichtung von Gottes neuer Gerechtigkeit in der Welt*, um das Kommen der Herrschaft Gottes, der Herrschaft der Liebe.

Was Paulus in der Auseinandersetzung mit den Juden seiner Zeit als Rechtfertigung des Sünders durch Gott verkündet, sagt er in anderen Zusammenhängen mit anderen Worten wie retten, erlösen, versöhnen. In anderen Schriften des Neuen Testaments finden sich wiederum andere Vorstellungen und Begriffe. Der Jakobusbrief sieht sich sogar veranlaßt, gegen Mißverständnisse der paulinischen Rechtfertigungslehre Stellung zu nehmen und zu betonen, daß der Glaube ohne Werke nutzlos ist (vgl. Jak 2,20). Das steht der Sache nach nicht im Widerspruch zu Paulus, denn auch nach Paulus müssen die Christen reich sein an „Frucht der Gerechtigkeit“ (Phil 1,11) und an „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22). Der Glaube muß in der Liebe wirksam sein (vgl. Gal 5,6). So ist deutlich, daß das Neue Testament die eine Botschaft vom Heil Gottes in Jesus Christus je nach den sich wandelnden Fragestellungen und Situationen in unterschiedlichen Bildern und Begriffen verkündet.

248-249 Diese unterschiedlichen Bilder und Begriffe stehen in einem tiefen sachlichen *Zusammenhang*: Der gemeinsame Ausgangspunkt ist *Jesu Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes*; sie ist zugleich das Heil der Menschen. In ihr wird Gottes Bunde treue, seine *Gerechtigkeit* trotz aller Untreue und Sünde der Menschen offenbar. In ihr kommt Gottes bedingungslose *Liebe* zur Geltung, weil Gott durch Jesus Christus jeden Menschen, der sich im Glauben auf diese Botschaft einläßt, ohne jede Ausnahme und ohne alle Bedingungen annimmt. Diese unbedingte Annahme bedeutet das Ende der Feindschaft mit Gott, *Vergebung der Sünden*, *Befreiung* von der Macht der Sünde, und das heißt zugleich: Befreiung von der Macht des Todes, von der Macht gesetzlichen Leistungsdrucks, der Sinnlosigkeit, Hoffnungslosigkeit, Verlorenheit. Positiv bedeutet die Annahme durch Gott neue *Gemeinschaft* und *Freundschaft mit Gott*, *Versöhnung* und *Frieden*. Indem dieser *neue Bund* im Blut Jesu (vgl. Mt 26,28; Mk 14,24) Wirklichkeit wird, bricht

die *neue Schöpfung* an, in der dem verlorenen Menschen ein neuer Lebensraum geschenkt wird. Sein Leben hat wieder Sinn, er ist im *Licht*. Er ist wiedergeboren zu einem *neuen Leben*. Wo so Gottes Herrschaft in der Liebe konkrete Wirklichkeit wird, da werden auch die Menschen untereinander versöhnt und in den *Dienst* der Gerechtigkeit, der Liebe und der Freundschaft gerufen. Dies alles ist gemeint, wenn wir von Rechtfertigung aus Gnade sprechen.

3.2 Die katholisch-evangelische Kontroverse

Rechtfertigung und Heiligung des Menschen wurden durch die Reformation des 16. Jahrhunderts zur Schicksalsfrage, an der die Einheit der abendländischen Christenheit zerbrach. Für die Reformation war die Rechtfertigungslehre „der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt“.

Wie kam es zu dieser folgenschweren Spaltung der Kirche? Welche Fragen des Glaubens standen und stehen zur Diskussion?

Historisch betrachtet haben *vielerlei wirtschaftliche, soziale, politische, geistige und geistliche Faktoren* zusammengewirkt. Durch das Aufkommen der Nationalstaaten zerbrach damals die Einheit der abendländischen Christenheit. Das beginnende 16. Jahrhundert war auch eine Zeit des geistigen Umbruchs. Man braucht nur an die Renaissance, den Humanismus und die revolutionären Neuentdeckungen von N. Kopernikus und Chr. Kolumbus oder die Erfindung der Buchdruckerkunst zu denken. In der Kirche gab es einflußreiche Reformbestrebungen, geistliche Erneuerungs- und Frömmigkeitsbewegungen (etwa die Devotio moderna). Insgesamt aber war *die Kirche am Ende des Mittelalters in eine schwere innere Krise geraten*. Päpste und Bischöfe waren vielfach in weltliche Händel und Interessen verstrickt; ihr persönliches Leben entsprach oft in keiner Weise ihrem geistlichen Amt. Die Seelsorge lag vielerorts darnieder. Die Volksfrömmigkeit war zu einem großen Teil veräußerlicht, manchmal sogar abergläubisch. In der Theologie bestanden große Unklarheiten. Solche Mißstände machten eine Reform an Haupt und Gliedern dringend notwendig. Doch diese äußeren Faktoren bildeten eher das Klima, in dem sich die Reformation vielerorts so rasch durchsetzen konnte. Die eigentlichen Ursachen liegen tiefer. Der hl. Clemens Maria Hofbauer († 1820) äußerte einmal, die Reformation sei entstanden, „weil die Deutschen das Bedürfnis haben und hatten, fromm zu sein“. Diesen *genuin religiösen Impuls der Reformation* darf man nicht übersehen. Das muß uns daran hindern, die Glaubensspaltung durch einseitige persönliche Schuldzuweisung zu „erklären“.

Der Ausgangspunkt der Reformation war *Martin Luthers* (1483-1546) Frage: „*Wie kriege ich einen gnädigen Gott?*“ Dies war für Luther eine Frage auf Leben und Tod, die ihn zutiefst aufwühlte und in Verzweiflung stürzte. Ging es ihm in dieser Frage doch um das rechte Stehen des Menschen vor Gott. Die Antwort fand er nicht in der Lossprechung im Bußsakrament, sondern in ei-

nem neuen Verständnis der Heiligen Schrift. Beim Lesen des Römerbriefs entdeckte er neu, was Gottes Gerechtigkeit (vgl. Röm 1,17) meint: nicht die den Menschen nach seinen Werken beurteilende und ihn für seine Sünden strafende Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit, die Gott um Christi willen aus reiner Gnade dem Menschen schenkt. Das Augsburger Bekenntnis formuliert die *Rechtfertigungslehre* so: „Die Menschen können vor Gott nicht gerechtfertigt werden durch eigene Kräfte, Verdienste oder Werke, sondern sie werden ohne ihr Zutun gerechtfertigt um Christi willen durch den Glauben...“ (CA 4). Diese Rechtfertigungslehre war für Luther und die Lutheraner fortan nicht ein Glaubensartikel neben anderen, sondern die *Mitte und das Kriterium des christlichen Glaubens*. Denn in diesem Artikel geht es darum, was Jesus Christus „für mich“ bedeutet. Weil es in diesem Artikel um Jesus Christus als den einzigen Mittler des Heils geht, kann man von ihm „nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden“ (Schmalkaldische Artikel).

Luthers Verständnis der Gerechtigkeit Gottes entsprach durchaus der katholischen Tradition. Indem er diese Lehre jedoch einseitig zum Kriterium des ganzen Glaubens machte, geriet er in der damaligen Situation schon bald in *Konflikt mit der bestehenden Kirchenordnung*. In seinen 1517 veröffentlichten 95 Ablaßthesen wandte sich Luther gegen die Ablaßpraxis des Dominikaners Tetzel, weil er darin eine falsche Auffassung von der Sündenvergebung sah. In den darauf folgenden Auseinandersetzungen berief sich Luther auf die im Sinn des Rechtfertigungsartikels angelegte „Schrift allein“. Damit war die Vollmacht der Kirche, die Schrift verbindlich auszulegen, in Frage gestellt. Luther erklärte den Papst, der die Predigt des im Sinn seiner Rechtfertigungslehre ausgelegten Evangeliums nicht zulassen wollte, zum Antichrist. Nicht Kirchenkritik war also der *Ausgangspunkt*, der zur reformatorischen Position führte, sondern Luthers Verständnis von der Autorität der Schrift und die aus ihr gewonnene Rechtfertigungslehre waren *Ausgangspunkt und Kriterium* der Kritik an der bestehenden Kirche, deren Sakramenten und Ämtern. Die gesamte Kirche wurde nun unter das Kriterium des Evangeliums von der Rechtfertigung allein aus Glauben gestellt. So kam es zum Bruch mit wesentlichen überlieferten Lebensformen der Kirche. Das *unterschiedliche Verständnis der Kirche, ihrer Sakramente und Ämter* trat immer deutlicher in den Vordergrund und erwies sich als der eigentliche Grund für den Bruch der Kirchengemeinschaft.

Neben Luther sind als Reformatoren auch Huldreich Zwingli (1484–1531) in Zürich und vor allem Johannes Calvin (1509–1564) in Genf zu nennen. Bei aller fundamentalen Übereinstimmung mit Luther setzte Calvin auch in der Rechtfertigungslehre einige andere Akzente. Anders als bei Luther war diese für ihn nicht die Leitperspektive aller Lehre; in seinem Hauptwerk „*Unterricht in der christlichen Religion*“ ordnete er sie der Lehre vom Heiligen Geist ein. Calvins leitender Gesichtspunkt war die *Ehre Gottes* und der Gehorsam gegenüber Gottes Ordnungen in allen Lebensbereichen. In diesen Anliegen stand er der katholischen Überlieferung nahe. Dagegen geriet er vor allem in der Lehre von der göttlichen Vorherbestimmung (Prädestination), aber auch in der Sakramentenlehre, besonders der Eucharistielehre, in scharfen Gegensatz zum katholischen Glaubensverständnis.

Eine erste *Reaktion der katholischen Kirche* erfolgte bereits durch die Verurteilung verschiedener Thesen Luthers in der Bannandrohungsbulle „*Exsurge Do-*

mine“ (1520). Das immer wieder geforderte und geplante, aber immer wieder verschobene allgemeine Konzil kam leider erst nach langem Hin und Her viel zu spät zustande. Das *Konzil von Trient* (1545–1563) verurteilte nicht die Personen der Reformatoren, auch nicht deren Lehre insgesamt; es belegte aber viele ihrer Thesen mit dem Anathem. Daneben leitete es eine der größten Reformen in der Geschichte der Kirche ein. Im Dekret über die Rechtfertigung (1547) (vgl. DS 1520–1583; NR 790–851) legte es im Anschluß an die katholische Tradition eine eigene Gesamtdarstellung der katholischen Rechtfertigungslehre vor. Im Unterschied zu Luther machte das Konzil die Rechtfertigungslehre jedoch nicht zum Kriterium und zur Perspektive des Ganzen, sondern entwickelte sie im Zusammenhang des Ganzen des überlieferten Glaubens und Lebens der Kirche.

Damit ist der *entscheidende Kontroverspunkt* deutlich geworden. Die Reformatoren waren überzeugt, mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben den ursprünglichen Sinn und die Mitte der Heiligen Schrift wieder entdeckt und gegenüber späteren Entstellungen des Evangeliums zur Geltung gebracht zu haben. Aber auch für die katholischen Theologen, die ihnen entgegentraten, besaß die Heilige Schrift unbedingte Autorität. Nicht die Heilige Schrift als solche, sondern die *rechte Auslegung der Heiligen Schrift* war das Problem. Die Fragestellung der Reformatoren war ja nicht unmittelbar die des Apostels Paulus im Römerbrief. Paulus verkündete in der Auseinandersetzung mit den Juden, daß das Heil ohne alle Vorbedingungen allein durch Jesus Christus geschenkt wird. In den Kontroversen des 16. Jahrhunderts dagegen ging es um eine innerchristliche Diskussion, bei der im Unterschied zur Situation des Paulus beide Seiten Jesus Christus als den einzigen Mittler des Heils anerkannten. Die Frage war nun, *was Jesus Christus „für uns“ bedeutet und wie das Heil Jesu Christi uns vermittelt wird*. Näherhin war die Frage, ob durch bestimmte als heilsnotwendig erklärte kirchliche Ordnungen nicht neue Bedingungen des Heils aufgestellt werden. Es ging um eine aktualisierende Übersetzung des zentralen Inhalts der Heiligen Schrift in eine veränderte Fragestellung hinein. Es stand also nicht einfach Schriftlehre gegen Kirchenlehre. Zur Diskussion stand vielmehr die rechte Auslegung und Aktualisierung der Lehre der Heiligen Schrift. Dabei stellte das Konzil von Trient der von ihrer persönlichen Glaubenserfahrung geprägten Schriftauslegung der Reformatoren die *Schriftauslegung durch das Wir der Kirche* entgegen.

3.3 Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung

Die Lehre von der Rechtfertigung ist heute für die meisten Christen nur schwer zu verstehen. Es wird darauf ankommen, die alten Formeln aufzubrechen und ihren sachlichen Gehalt neu herauszustellen. Im Grunde geht es dabei um die *Grundlagen der christlichen Existenz*. Die Botschaft von der Gnade ist ja in gewissem Sinn der Inbegriff des ganzen Christentums.

1. Die erste und grundlegende Aussage, welche die katholische Lehre von der Rechtfertigung im Anschluß an das Zeugnis der

248 Heiligen Schrift macht, betrifft *die absolute Unmöglichkeit* der Selbsterlösung des Menschen und *die absolute Notwendigkeit der Erlösung durch Jesus Christus*. Jesus Christus allein ist das Heil des Menschen; er ist „die Sonne der Gerechtigkeit“ (DS 1520; NR 790). Nach dem Johannesevangelium sagt Jesus: „Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen“ (Joh 3,5). „Denn getrennt von mir könnt ihr nichts vollbringen“ (Joh 15,5). Der hl. Augustinus weist darauf hin, es heiße nicht „Ihr könnt ohne mich wenig tun“, sondern „Ihr könnt nichts tun“. „Sei es also wenig oder viel, es kann nicht ohne den geschehen, ohne welchen nichts geschehen kann.“ Entsprechend lehrte das Trienter Konzil:

„Wer behauptet, daß der Mensch durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder in der Lehre des Gesetzes vollbracht werden, ohne die göttliche Gnade, die da ist durch Jesus Christus, vor Gott gerechtfertigt werden könne, der sei ausgeschlossen.“ (DS 1551; NR 819)

Damit ist festgehalten, daß zu jedem heilshaften Tun des Menschen die übernatürliche Gnade Gottes absolut notwendig ist. Das gilt auch vom ersten Heilsverlangen und vom Anfang des Glaubens und des Heils. Immer geht die Gnade dem Erkennen und Wollen des Menschen voran und begleitet sie. „Denn Gott ist es, der in euch das Wollen und das Vollbringen bewirkt, noch über euren guten Willen hinaus“ (Phil 2,13). Christliche Existenz ist ganz und gar verdankte Existenz, Existenz im Danken. In diesem Punkt besteht volle Übereinstimmung mit den Reformatoren. Gemeinsam beten wir in dem bekannten Heilig-Geist-Hymnus „Veni Sancte Spiritus“ (um 1200):

„Ohne dein lebendig Wehn
kann im Menschen nichts bestehn,
kann nichts heil sein noch gesund.“
(Gotteslob 244) (zit. CA 20)

Die These von der absoluten Notwendigkeit der Gnade zum Heilshandeln des Menschen beinhaltet *keinen grundsätzlichen moralischen oder kulturellen Pessimismus*. Sie bedeutet nach katholischer Lehre nicht, daß der Mensch im Zustand der Sünde ohne die Gnade keine sittliche Wahrheit erkennen und keine sittlich gute Tat vollbringen kann. Seine Erkenntniskraft und seine sittliche

Freiheit sind durch die Sünde zwar tief verwundet, aber nicht zerstört. Es soll also keineswegs die Möglichkeit beachtlicher sittlicher und kultureller Leistungen des Menschen bestritten werden. Ausgeschlossen ist lediglich der natürliche Optimismus in bezug auf das Heil. Denn die dem Sünder verbleibende sittliche Freiheit bezieht sich nur auf den Bereich des menschlich Guten, nicht auf das Heil des Menschen. Bei allen unterschiedlichen Akzentuierungen und trotz mancher überspitzter Formulierungen der Reformatoren ist in dieser Frage ein grundsätzliches Einverständnis möglich (vgl. CA 18).

Die Kontroverse geht vor allem darum, ob die Gnade den Menschen dazu befähigt, seiner Rechtfertigung zuzustimmen und dabei *mitzuwirken*. Die Reformatoren sprechen ausdrücklich vom „unfreien Willen“; für sie war die völlige Passivität des Menschen beim Rechtfertigungsprozeß grundlegend. Demgegenüber spricht das Trienter Konzil mehrfach von einer Mitwirkung (vgl. bes. DS 1554; NR 822). Es meinte damit freilich keine autonome Freiheit gegenüber Gott, sondern eine geschenkte Freiheit. Diese Sprechweise ist biblisch legitim. Der Apostel Paulus bezeichnet sich ausdrücklich als Gottes Mitarbeiter (vgl. 1 Kor 3,9; 2 Kor 6,1); er spricht von einem Wirken der Gnade „zusammen mit mir“ (1 Kor 15,10). Gott wahrt die Würde des Geschöpfes, die auch der Sünder nicht verliert. Er behandelt uns nicht wie tote Klötze; er respektiert uns als Menschen! Gottes Allwirksamkeit ist *keine Alleinwirksamkeit*. „Der dich ohne dich erschaffen hat, rechtfertigt dich nicht ohne dich. Also hat er dich ohne dein Wissen erschaffen, aber nur mit deiner Willenszustimmung rechtfertigt er dich“ (Augustinus). Diese Frage der geschöpflichen Mitwirkung beim Prozeß der Heilsmittlung stellt ein *Grundproblem* im Verhältnis zur Reformation dar. Der Sinn und das Ziel der Rechtfertigungslehre ist freilich auch nach katholischem Verständnis nicht der Ruhm des Menschen, sondern die Verherrlichung Gottes und seiner Gnade in Jesus Christus (vgl. DS 1528; 1583; NR 798; 851). Es gilt aber: Die Ehre Gottes aber ist der lebendige Mensch (Irenäus von Lyon). Deshalb gehören Verherrlichung Gottes und Ernstnehmen der Würde des Menschen zusammen. In dieser Gesamtperspektive können sich Katholiken und Protestanten finden, um die bestehenden Sachdifferenzen einer Lösung entgegenzuführen.

125; 133;
246–247

2. Das Wesen der Rechtfertigung wird im Neuen Testament als Wiedergeburt, neue Schöpfung, Erneuerung und Heiligung, als Versetzung aus dem Zustand des Todes in den des Lebens (vgl. 1 Joh 3,14), aus dem Zustand der Finsternis in den des Lichtes (vgl. Kol 1,13; Eph 5,8) beschrieben. Entsprechend definiert das Trienter Konzil die Rechtfertigung als

„die Überführung aus dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Annahme zum Gotteskind durch den zweiten Adam, Jesus Christus, unsern Heiland“.
(DS 1524; NR 794)

Die Rechtfertigung durch Gott bewirkt also *eine wirkliche und wesenhafte Umwandlung des Menschen*. Sie erklärt ihn nicht

248–252

nur gerecht, sondern macht, daß er gerecht *ist*; sie verändert ihn und schafft ihn neu. Dies schließt ein Doppeltes ein: die Vergebung der Sünden wie „die Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen“ (DS 1528; NR 798). Die *Rechtfertigung ist also zugleich Heiligung*, durch die wir im Heiligen Geist durch Jesus Christus Gemeinschaft haben mit Gott.

Nach Luther sind die Gerechtfertigten „*gerecht und Sünder zugleich*“. Damit will Luther die Paradoxie der christlichen Existenz ausdrücken, wonach auch der Gerechtfertigte noch unter der Sünde steht. In der Tat, gerade die größten Heiligen hielten sich immer für die größten Sünder. Dieser Tatsache suchte das Trienter Konzil in anderer Weise dadurch gerecht zu werden, daß es von einer bleibenden Neigung zur Sünde (Begierlichkeit) spricht. Von solchen Aussagen ausgehend, scheint heute vielen Theologen in diesem Punkt eine Verständigung möglich. Daß die verbleibenden unterschiedlichen Ausgangspunkte, Denk- und Redeformen, vor allem die Stellung der Rechtfertigungslehre innerhalb des Ganzen dennoch Konsequenzen haben, zeigt die spätere reformatorische Entwicklung, die sich vor allem im Konkordienbuch (1580), das zu den lutherischen Bekenntnisschriften zählt, niedergeschlagen hat. Das Konkordienbuch unterscheidet nämlich streng zwischen *Rechtfertigung und Heiligung*, während das Trienter Konzil (1545–1563) beides als eine Einheit sieht. Diese unterschiedlichen Aussagen haben wiederum Konsequenzen für das Verhältnis von Glaube und Werk, dem wir uns nun zuwenden müssen.

3. *Die Rechtfertigung des Menschen ist nur im Glauben möglich.* Dies ist die eindeutige Lehre der Heiligen Schrift. Im Schluß des Markusevangeliums heißt es ausdrücklich: „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden“ (Mk 16,16). Der Apostel Paulus hat, wie wir gesehen haben, die Bedeutung des Glaubens besonders deutlich hervorgehoben (vgl. Röm 1,17; 3,22.28). „Ohne Glauben aber ist es unmöglich, (Gott) zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und daß er denen, die ihn suchen, ihren Lohn geben wird“ (Hebr 11,6). So kann das Trienter Konzil erklären, daß

„der Glaube Beginn des Heils für den Menschen, Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung ist; ohne ihn kann ja niemand Gott gefallen (Hebr 11,6)“.
(DS 1532; NR 803)

40–43; 250–251 „Der Glaube ist also der *Anfang* des Heils, jedoch nicht nur ein Anfang, der jemals während dieses Zeitlebens, etwa nachdem bedeutende Fortschritte gemacht sind, wieder verlassen werden könnte; er ist zugleich die bleibende *Grundlage*, worauf das ganze Heilsgebäude errichtet wird; aber auch nicht et-

wa nur eine unterlegte Masse, mit welcher das übrige in keinem organischen Verband stünde, denn er ist die *Wurzel* der Rechtfertigung“ (J. A. Möhler). Dies alles ist möglich, weil der Glaube seinem tiefsten Wesen nach Einbezogenheit in die innerste Grundhaltung Jesu bedeutet. Christliche Existenz ist also Existenz im Glauben und aus dem Glauben.

Luthers berühmte Formel „*allein aus Glauben*“ ist darin begründet, daß für ihn der Glaube nicht nur der Anfang, sondern der Inbegriff des Heils ist. Dennoch hat Luther aus Furcht vor Werkgerechtigkeit es abgelehnt, daß zur Rechtfertigung ein von der Liebe bestimmter und bewegter Glaube notwendig sei. Die katholische Lehre versteht die Liebe freilich nicht als selbstgerechtes Werk des Menschen, sondern als Geschenk der Gnade. In diesem Sinn sagt sie, daß nur ein in der gnadenhaft geschenkten Liebe lebendiger Glaube rechtfertigt, während der „bloße“ Glaube ohne Liebe, das bloße Fürwahrhalten nicht rechtfertigt (vgl. DS 1559; NR 827). Versteht man dagegen den Glauben im vollen und umfassenden biblischen Sinn, den Glauben also, der Umkehr, Hoffnung, Liebe einschließt, dann hat diese Formel *auch einen guten katholischen Sinn*. Denn nach katholischer Lehre umfaßt der Glaube beides: das Vertrauen auf Gott aufgrund seiner in Jesus Christus erwiesenen Barmherzigkeit und das Bekenntnis zu diesem Heilswerk Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist (vgl. DS 1562; NR 830). Dieser Glaube ist niemals allein; er schließt vielmehr verschiedene andere Akte ein: Umkehr von der Sünde und Hinkehr zu Gott, Furcht Gottes wie Hoffnung auf Gott und Liebe zu Gott (vgl. DS 1559; NR 827). Das alles sind keine äußeren Zusätze und Ergänzungen zum Glauben, sondern Entfaltungen des inneren Wesens des Glaubens selbst.

4. Von besonderer Bedeutung war und ist erst recht heute die Frage nach der *Erfahrbarkeit der Rechtfertigungsgnade*. Selbstverständlich kann es keine objektive Sicherheit über die Gnade geben. Das ist schon dadurch ausgeschlossen, daß Gott, der Ursprung und der Inhalt der Gnade, dem Menschen ein undurchdringliches Geheimnis ist. Zwar ist Gottes Gnade und Barmherzigkeit für den, der glaubt, über jeden Zweifel erhaben; aber diese Gewißheit haben wir nur im Vollzug des Glaubens. Wenn wir dagegen auf uns selbst schauen, dann können wir wegen unserer Schwäche auch im Glauben niemals mit Sicherheit wissen, ob wir uns im Stande der Gnade befinden oder nicht (vgl. DS 1534; NR 804). Wir mögen uns vielleicht keiner Sünde bewußt sein, aber damit sind wir noch nicht gerechtfertigt (vgl. 1 Kor 4,4). Wir müssen uns deshalb „mit Furcht und Zittern“ um unser Heil bemühen (Phil 2,12). Aber wir dürfen im Blick auf die Barmherzigkeit Gottes *hoffen*, das Heil zu erlangen.

230-231; 422-423 Diese *Hoffnungsgewißheit* ist *zeichenhaft erfahrbar*. Paulus selbst mahnt: „Fragt euch selbst, ob ihr im Glauben seid, prüft euch selbst! Erfahrt ihr nicht an euch selbst, daß Christus Jesus in euch ist?“ (2 Kor 13,5). Thomas von Aquin nennt als solche Zeichen: die Freude an Gott und an den Dingen des Glaubens, die Distanz gegenüber der Verführungsmacht der Welt, das Gewissensurteil, keiner schweren Sünde schuldig zu sein. Der hl. Ignatius von Loyola hat in den Regeln zur Unterscheidung der Geister vor allem auf die Erfahrung des geistlichen Trostes hingewiesen: innerer Mut und innere Kraft, innere Ruhe, alles andere hintansetzende Liebe zu Gott, innere Freudigkeit und inneres Hingezogensein zu den geistlichen Dingen.

Für Luther war die *Frage der Heilsgewißheit* der Ausgangspunkt seiner reformatorischen Entwicklung. So war für ihn die Erfahrung der Heilsgewißheit untrennbar mit dem rechtfertigenden Glauben verbunden. Calvin sprach sogar von einer Prädestinationsgewißheit. Das *Konzil von Trient* (1545-1563) sah darin einen „leeren und unfrommen Vertrauensglauben“, der sich in der Sicherheit der Sündenvergebung gar noch seiner Sünden brüstet (DS 1533; NR 804). In der Sache sind sich die reformatorische Lehre und die katholische Tradition von der Hoffnungsgewißheit des Glaubens jedoch viel näher, als die scharfen Formulierungen von beiden Seiten nahelegen. Das *eigentliche Problem* liegt freilich tiefer. In Luthers Lehre der individuellen Glaubensgewißheit meldet sich ein Anliegen, das für die Neuzeit insgesamt grundlegend werden sollte: die neuzeitliche Gewißheitsproblematik. Indem das Trienter Konzil die Lehre von der individuellen Glaubensgewißheit abweist (vgl. DS 1562-1564; NR 831-832), deutet es auf die katholische Lösung des Gewißheitsproblems: Gewißheit ist nur in der Gemeinschaft der Kirche möglich, im wechselseitigen Zuspruch der Gnade und der aus ihr kommenden Hoffnung wie im gemeinsamen Getragensein von dem einen Wir des Glaubens und der Hoffnung.

5. Da die Rechtfertigung eine innere Erneuerung des Menschen ist, muß sie sich in einem neuen Leben auswirken. Mit dem „bloßen“ Glauben ist es nicht getan; der Glaube, der das ganze Leben auf Gott und seine Gnade gründet, wird ganz von Gott und seinem Willen in Anspruch genommen. So erweist sich das neue Leben im *Halten der Gebote*. Christliche Existenz ist Existenz im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes.

Im Alten Testament gehören zu dem von Gott aus Gnade gewährten Bund die Zehn Gebote, die Bundescharta (vgl. Ex 20; Dtn 5). Als Jesus nach dem Weg zum Leben gefragt wurde, antwortete er: „Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte

die Gebote!“ (Mt 19,17). Es genügt ihm nicht, „Herr! Herr!“ zu sagen, um in das Himmelreich einzugehen, es gilt vielmehr, den Willen des Vaters zu tun (Mt 7,21). Im Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger zeigt Jesus, daß die Vergebung der Schuld durch Gott die zwischenmenschliche Vergebung zur Folge haben muß (vgl. Mt 18,23-35). Wer Jesus liebt, der wird auch seine Gebote halten (vgl. Joh 14,15). Der Apostel Paulus hat aus der Befreiung von der Macht der Sünde die Folgerung abgeleitet, nunmehr nicht mehr Sklaven der Sünde zu sein, sondern als neue Menschen zu leben und seine Glieder „als Waffen der Gerechtigkeit in den Dienst Gottes“ zu stellen (Röm 6,13).

So ist es biblisch gut begründet, wenn das Trienter Konzil die Notwendigkeit und die Möglichkeit der Erfüllung der Gebote lehrt (vgl. DS 1536-39; NR 806-808). Das Konzil betont sogar, Jesus Christus sei nicht nur Erlöser, sondern auch Gesetzgeber (vgl. DS 1571; NR 839). Auch Paulus spricht ja vom „Gesetz Christi“ (Gal 6,2). Damit wehrt sich das Konzil im Sinn des Apostels Paulus gegen ein falsches Verständnis der christlichen Freiheit, das die Freiheit vom Gesetz als Vorwand für Eigensucht benutzt, statt die Freiheit als Selbstlosigkeit in der Liebe zu verstehen (vgl. Gal 5,13).

Zur Diskussion steht damit die *reformatorische Lehre von der „Freiheit eines Christenmenschen“*. Luther gebraucht die paradoxe Formulierung: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“ Das Augsburger Bekenntnis (1530) spricht vom „neuen Gehorsam“ und sagt: „Jener Glaube muß gute Früchte hervorbringen“ (CA 6). „Zu Unrecht werden die Unrigen beschuldigt, daß sie die guten Werke verbieten“ (CA 20). Näherhin kennen die Reformatoren einen *doppelten* (teilweise auch dreifachen) *Gebrauch des Gesetzes*: den bürgerlichen bzw. politischen zur Regelung des menschlichen Zusammenlebens und den theologischen als Ausdruck des Willens Gottes. In diesem letzteren Sinn überfordert das Gesetz den Menschen; es überführt ihn seiner Sünde und verweist ihn auf das Evangelium. Dieses befreit vom Gesetz und läßt ihn den Willen Gottes von innen heraus erfüllen.

Das Trienter Konzil hat die Lehre von der christlichen Freiheit nicht ausdrücklich behandelt. Sie hat aber auch eine gute *katholische Tradition*. Auch nach katholischem Verständnis ist das Gesetz Christi kein neuer Gesetzeskodex, sondern ein Gesetz des Geistes (vgl. Röm 8,2) und insofern ein Gesetz der Freiheit (vgl. Jak 1,25), das von innen heraus zur Erfüllung des Willens Gottes drängt. „Das Gesetz wurde gegeben, damit die Gnade gesucht würde; die Gnade wurde gegeben, damit das Gesetz erfüllt würde“ (Augustinus). In diesem Sinn nennt Thomas von Aquin das Gesetz des neuen Bundes ein Ge-

254

setz der Freiheit, weil es nicht von außen gegeben ist, sondern in der im Glauben empfangenen Gnade des Heiligen Geistes besteht. Der Unterschied zur reformatorischen Position ist nicht so sehr dogmatischer Art als ein solcher des konkreten christlichen Lebensvollzugs, des konkreten Weltverhältnisses und nicht zuletzt unterschiedlicher Sprach- und Denkform. Im katholischen Bereich wird die Entsprechung zwischen dem inneren Gesetz des Geistes und dem äußeren Gebot deutlicher herausgestellt. Deshalb ist die Bindung an die Gebote Gottes und (in anderer Weise) an die Ordnung der Kirche konkreter. Das kann die Gefahr des Legalismus mit sich bringen, wie die reformatorische Position in Gesetzlosigkeit umschlagen kann. Beide Positionen können sich ein gegenseitiges Korrektiv sein.

421-422 6. Der neuralgische Punkt der Rechtfertigungslehre ist die Frage der *Verdienstlichkeit der guten Werke*. Wird damit am Ende nicht doch wieder eine Werkheiligkeit und eine Selbstgerechtigkeit behauptet? Auf diese Frage ist zunächst zu antworten, daß Jesus selbst an vielen Stellen vom Lohn im Himmel (vgl. Mt 5,12; 19,29) und vom Gericht nach den Werken des Menschen spricht (vgl. Mt 25,34-35 u. a.). Dasselbe gilt vom Apostel Paulus (vgl. Röm 2,6; 1 Kor 3,8; 15,58 u. a.). Dabei geht es jedoch nicht um Werkgerechtigkeit. Vielmehr sind die Christen wie die Rebzweige am Weinstock; nur in Jesus Christus können sie Frucht bringen; ohne Jesus Christus dagegen können sie nichts vollbringen (vgl. Joh 15,5). *So sind auch unsere Verdienste letztlich seine Gnade.*

Das Trienter Konzil steht ganz auf dem Boden dieser Schriftaussagen, wenn es lehrt,

„das ewige Leben in Aussicht zu stellen zugleich als Gnade, die den Söhnen Gottes durch Christus Jesus erbarmungsvoll verheißen wurde, und als Lohn, der nach Gottes Verheißung für ihre guten Werke und Verdienste getreu zu erstatten ist“. (DS 1545; NR 815)

Von der Gnade heißt es: „Diese Kraft geht stets ihren Werken voraus, begleitet sie und folgt ihnen nach, und ohne sie könnten sie in keiner Weise Gott genehm und verdienstlich sein.“ (DS 1546; NR 816)

„So sei es doch ferne, daß ein Christ auf sich vertraue oder in sich seinen Ruhm suche und nicht im Herrn (1 Kor 1,31), dessen Güte gegen alle Menschen so groß ist, daß er seine eigenen Geschenke an sie zu ihren Verdiensten werden läßt.“ (DS 1548; NR 817)

Das zeigt: Die Gnade, die in unserem und durch unser Mittun wirksam wird, ist keine starre und statische Wirklichkeit, sondern etwas höchst Dynamisches, ja Dramatisches. Die Rechtfertigung wird zwar ein für allemal geschenkt und setzt doch einen *lebenslangen Prozeß* der Heiligung in Gang: Mit Hilfe der Gnade können und müssen wir uns auf die heiligmachende Gnade vorbereiten (vgl. DS 1525-1527; NR 795-797). Durch die in der Kraft der Gnade vollbrachten Werke kann die heiligmachende Gnade wachsen (vgl. DS 1635; NR 805). Die Gnade kann durch die Sünde aber auch verlorengehen (vgl. DS 1544; NR 814), wie sie durch die Umkehr wieder neu geschenkt wird (vgl. DS 1542-1543; NR 812-813). So ist das ganze Leben des Christen ein Kampf mit der Sünde und eine ständige Buße; immer wieder bedarf es der *Erneuerung* und der Vertiefung. Aber auch wenn wir alles getan haben, bleiben wir noch immer unnütze Knechte (vgl. Lk 17,10).

Die *reformatorische Polemik gegen Werkgerechtigkeit* war mit dem „allein aus Gnade“, „allein aufgrund des Glaubens“ notwendig verbunden. Aber auch die Reformatoren sprechen von Werken als Früchten des Glaubens und als dessen gewißmachende Zeichen. So sind die Werke nötig zum Heil, aber sie wirken nicht das Heil; sie haben vor Gott keinen Verdienstwert (vgl. CA 6; 20). Bezüglich der Verdienstlichkeit der Früchte der Rechtfertigung werden also deutlich unterschiedliche Aussagen gemacht (vgl. bes. DS 1581-1582; NR 849-850).

Dennoch scheint uns heute in der gemeinten Sache eine weit größere Nähe zu bestehen, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Diese *sachliche Nähe* kommt deutlich zum Ausdruck in dem *Weihegebet der hl. Theresia von Lisieux* „an die barmherzige Liebe des lieben Gottes“: „Ich will keine Verdienste für den Himmel anhäufen, ich will einzig um deiner Liebe willen arbeiten, in der alleinigen Absicht, dich zu erfreuen... Am Abend dieses Lebens werde ich mit leeren Händen vor dir erscheinen, denn ich bitte dich nicht, Herr, meine Werke zu zählen. Alle unsere Gerechtigkeiten sind befleckt in deinen Augen. Ich will mich also mit deiner eigenen Gerechtigkeit bekleiden und von deiner Liebe den ewigen Besitz deiner selbst empfangen.“ Ähnlich formulieren viele Orationen in der Eucharistie. Offensichtlich sind sich katholische und evangelische Christen also trotz unterschiedlicher dogmatischer Formulierungen immer dann sehr nahe, wenn sie nicht über Gott und über den Glauben sprechen, sondern im Glauben vor Gott stehen und aus ihrem Glauben heraus im Gebet zu Gott sprechen. Sind wir heute also einig in Sachen Rechtfertigung, über die sich unsere Väter im 16. Jahrhundert getrennt haben?

3.4 Einig in der Rechtfertigungslehre?

Wenn wir heute nach 450 Jahren auf die Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts über die Rechtfertigungslehre zurückschauen, dann müssen wir feststellen: Es ging damals um Fragen, die *bleibende Fragen* der Christen sind. Es wäre nicht gut um uns bestellt, würden uns diese Fragen heute nichts mehr bedeuten. Freilich spüren wir heute auch deutlich den *Abstand der Zeit*. Sowohl die Reformatoren wie die Väter von Trient waren Kinder ihrer Zeit, und sie sprachen die Sprache ihrer Zeit. Die katholische Seite war der Denk- und Sprechweise der mittelalterlichen Scholastik verpflichtet, Luther war in vielem von der Problematik des späten Mittelalters (Nominalismus) geprägt. So sprach man oft aneinander vorbei. Dazu kamen gegenseitige polemische Verzerrungen. Doch was in einer Zeit, da die Einheit zerbrach, von beiden Seiten oft in überscharfer Polemik gesagt wurde, sehen wir heute, da sich die Konfessionen wieder aufeinander zubewegen, ruhiger und sachlicher. So können wir heute viele Kontroversen, die durch sprachliche und sachliche Mißverständnisse entstanden sind, als Scheingegensätze erkennen. Wenn wir außerdem auf die in den widersprüchlichen Formulierungen gemeinte „Sache“, besonders auf den persönlichen Vollzug des Glaubens schauen, dann ergibt sich uns in vielen Fragen eine *erstaunliche Nähe und eine tiefe Gemeinsamkeit*. Dafür dürfen wir dankbar sein. Denn es ist der Geist Gottes selbst, der uns zusammenführt (vgl. UR 1; 4).

49-50; 53-54; 136; 237-245; 321; 349; 354-355

So hat die ökumenische Diskussion der letzten Jahrzehnte in der Rechtfertigungslehre zu großen Fortschritten geführt. Viele katholische und evangelische Theologen sind heute der Meinung, daß die Rechtfertigungslehre als solche die beiden Kirchen nicht mehr zu trennen brauche, sondern daß eine *Einigung in dieser Frage möglich sei*. In der Rechtfertigungslehre muß man ja jeweils zwei Gesichtspunkte zusammendenken: die Gnade Gottes und das von ihr ermöglichte Mittun des Menschen im Glauben und im Tun. Die katholische und die protestantische Lehre bezüglich dieser Verhältnisbestimmung schließen sich nicht grundsätzlich aus; sie decken sich zwar nicht, aber sie sind füreinander offen (vgl. Evangelischer Erwachsenenkatechismus, S. 431-432).

Der trotz dieser Annäherung noch bestehende Unterschied betrifft vor allem die *Stellung der Rechtfertigungslehre im Ganzen des Glaubens und des Lebens der Kirche*. Im Verständnis der Kirche, ihrer Sakramente und Ämter bestehen noch immer wesentliche Unterschiede. Das zeigt, daß die Auseinandersetzung vor 400 Jahren, schaut man auf den Gesamtzusammenhang der Rechtfertigungslehre, nicht nur Mißverständnisse und nur unterschiedliche Begrifflichkeiten, Denkformen und Akzentuierungen betroffen hat, so daß in Wirklichkeit beide Parteien dasselbe meinten. Es bestehen zwischen der Lehre der Reformatoren und der katholischen Lehre auch *Sachdifferenzen*.

In diesen Einzelfragen zeigt sich ein *unterschiedliches Gesamtverständnis des gemeinsamen christlichen Erbes*. Während die Reformation stärker den Bruch der Sünde und ihre bleibende Macht auch im Leben des Gerechtfertigten herausstellt, sieht die katholische Lehre mehr die Einheit von Schöpfung und Erlösung, die durch die Sünde zwar gestört, aber nicht zerstört wurde. Deshalb kann sie auch deutlicher die heilende und heiligende Bedeutung der Gnade und die Bedeutung des Mittuns des Menschen im Heilswerk herausstellen. Das ist der tiefere Grund, weshalb sie nicht nur in personalen Kategorien das Stehen des Menschen vor Gott und sein Verhältnis zu Gott beschreibt, sondern auch in seinhaften (ontologischen) Kategorien über die Wirklichkeit der Sünde wie über die neue Wirklichkeit der Gnade spricht.

Die Überwindung der noch bestehenden Unterschiede erfordert einen geduldigen *Dialog*, in dem alte Vorurteile und Mißverständnisse abgebaut und beide Seiten sich um ein tieferes gegenseitiges Verständnis bemühen, um so im gemeinsamen Gehorsam gegenüber dem Wort und Werk Jesu Christi auch untereinander zusammenzuwachsen. Dazu gehört auch das Bemühen, die Botschaft von Rechtfertigung und Heiligung des Menschen in Treue zur Heiligen Schrift und zur Glaubensüberlieferung in der Sprache unserer Zeit neu zu sagen. Dieser Aufgabe müssen wir uns nunmehr zuwenden.

4. Gnade als Anfang und Anbruch der neuen Schöpfung

4.1 Der neue Mensch

Die biblische Botschaft von der Gerechtigkeit Gottes, von seiner Treue und Liebe entspricht einer bleibenden Frage und Not des Menschen. Sie ist heute so aktuell wie je zuvor. Wir erfahren heute sogar besonders eindringlich, daß wir uns nicht aus eigener Kraft aus unserer gnadenlosen Situation befreien können. Was immer wir unternehmen, steht selbst unter dem Gesetz der allgemeinen Unheilssituation, der keiner aus eigener Kraft entrinnen kann. Jeder Versuch der Selbstbefreiung schafft deshalb neue Konflikte und Entfremdungen. So bewegen wir uns ohne die Erlösung wie in einem Teufelskreis. Trotzdem können die Menschen es nicht aufgeben, auf endgültige Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe zu hoffen. Dazu ist ein qualitativ neuer Anfang notwendig, der nicht aus unserer Unheilsgeschichte ableitbar sein kann. Das aber bedeutet: Heil ist nur von Gott her möglich.

Diesen neuen Anfang verkündet Jesus mit der Botschaft vom Kommen der Herrschaft Gottes. Sie ist für ihn der Inbegriff des Heils und der Gnade und muß deshalb auch der Ausgangspunkt und die Grundlage unseres Sprechens von Gnade und Heil sein. Das Kommen der Herrschaft Gottes ist ja gleichbedeutend mit dem Offenbarwerden der Treue, der Gerechtigkeit, der Huld, des Erbarmens, der Liebe Gottes. Sie schenkt dem Menschen neue Zukunft und damit einen neuen Lebensraum. Sie bringt Gerechtigkeit im Sinn der rechten Ordnung gegenüber Gott und den Menschen. Die Schrift kann auch sagen: Leben, Licht, Heil, Friede. Die Gnade der Gottesherrschaft schenkt also Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott und gibt Anteil an seinem Leben. Der Gott-Mensch Jesus Christus ist der neue Bund Gottes in Person, da in seiner Person Gottheit und Menschheit unlösbar und aufs innigste miteinander verbunden sind. In seinem Tod und in seiner Auferstehung ist das neue Leben endgültig erschienen, ist endgültig Hoffnung aufgerichtet worden. Deshalb ist er die urbildliche Verwirklichung der Gnade. Alle Begnadung des Menschen besteht darin, in die Wirklichkeit Jesu Christi hineingenommen zu werden. Durch die Gnade werden wir Adoptiv-Söhne und

-Töchter nach dem Bild des einen und einzigen Sohnes. Diese Gotteskindschaft verwirklicht sich im Heiligen Geist. Allein im Geist können wir Gott als „Abba, Vater“ anreden und sind wir untereinander Brüder und Schwestern. So besteht die Gnade letztlich darin, daß durch den Heiligen Geist die Liebe Gottes in unsere Herzen ausgegossen ist (vgl. Röm 5,5), daß der Heilige Geist in uns wohnt (vgl. Röm 8,9.11) und wir Tempel des Heiligen Geistes sind (vgl. 1 Kor 3,16-17; 6,19; Eph 2,22). Im Heiligen Geist durch Jesus Christus haben wir Anteil am Leben und an der Liebe des dreifaltigen Gottes. Damit ist die Verheißung des Alten Testaments in Erfüllung gegangen:

„Ich schließe mit ihnen einen Friedensbund; es soll ein ewiger Bund sein... Ich werde mitten unter ihnen für immer mein Heiligtum errichten, und bei ihnen wird meine Wohnung sein. Ich werde ihr Gott sein, und sie werden mein Volk sein.“ (Ez 37,26-27)

Nimmt man alle diese vielfältigen Aussagen zusammen, dann ergibt sich: Die Gnade ist keine dinghafte Größe. Gnade ist Gott selbst in seiner Selbstmitteilung an uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Gnade bedeutet deshalb im tiefsten, daß wir von Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist unbedingt angenommen, bejaht und geliebt sind und daß wir in dieser Liebe ganz eins sind mit ihm. Gnade ist also personale Gemeinschaft und Freundschaft mit Gott, personale Teilhabe am Leben Gottes. Diese unbedingte Annahme in der Begegnung mit der unendlichen Liebe Gottes ist die letzte und höchste Erfüllung des Menschen, das Heil des Menschen.

Die lebendige und schöpferische Gegenwart Gottes und die innige Gemeinschaft mit ihm setzen die von Gottes Gnade getragene Bereitung des Menschen für Gott voraus, und sie haben die innere Verwandlung des Menschen zur Folge. Die Liebe Gottes ist ja schöpferisch; sie gestaltet den Menschen um und heiligt ihn. So schenkt die Gnade dem Menschen ein neues Sein; sie ist das Geschenk der Wiedergeburt zum neuen Leben, die Wirklichkeit der neuen Schöpfung. Der hl. Augustinus sagt: „Weil du mich geliebt hast, machst du mich lebenswürdig.“ In diesem Sinn wirkt die personale Gemeinschaft mit Gott die Vergöttlichung des Menschen, die seine wahre Vermenschlichung ist. Denn in der Vergöttlichung findet der Mensch seine höchste Vollendung.

Wir können demnach unterscheiden zwischen der ungeschaffenen Gnade, Gott selbst in seiner liebenden Selbstmitteilung an den Menschen, und der *geschaffenen Gnade*, die der Bereitung des Menschen dient und die gleichsam die Ausstrahlung der Liebe Gottes im Menschen ist. Bei der geschaffenen Gnade kann man nochmals unterscheiden zwischen der bleibenden gnadenhaften Bestimmung der Person, die *heiligmachende Gnade*, und der Bestimmung einzelner Akte des Erkennens und Wollens, die *Aktgnade oder helfende Gnade* (Erleuchtungs- und Stärkungsgnade). Diese Unterscheidungen mögen manchen zunächst als nichtssagend erscheinen. Sie meinen im Grunde, daß die *eine* Gnade Gottes eine dynamische Wirklichkeit ist; sie ist das Geschehen einer das ganze Leben umfassenden Verwandlung des Menschen. Denn die Aktgnade dient entweder der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade, oder aber sie ist deren Auswirkung und Intensivierung im Tun des Menschen. In dieser prozeßhaften Weise nimmt die Gnade immer mehr vom Menschen Besitz. Deshalb wäre es falsch zu meinen, die Gnade sei sozusagen unser Besitz. Der hl. Bonaventura, neben dem hl. Thomas von Aquin der bedeutendste Kirchenlehrer des Mittelalters, gebraucht die Formulierung: „Gott haben bedeutet von Gott gehabt werden“. Die Gnade gehört nicht uns, vielmehr gehören wir durch die Gnade Gott. Die Gnade ist die Weise, wie wir schon jetzt in die Herrschaft Gottes hineingenommen und von ihr in Dienst genommen werden.

Leben aus der Gnade bedeutet Leben aus *Glaube, Hoffnung und Liebe*. Wir nennen sie die *göttlichen Tugenden*, weil sie uns von Gott geschenkt werden und weil sie Gott wiederum zum Ziel haben:

40-43 Im *Glauben* gründet der Mensch seine ganze Existenz auf Gott; er ist ihm Halt und Inhalt des Lebens. Diese Haltung vertrauenden Glaubens ist nur möglich als Antwort auf die geschichtliche Offenbarung der Treue und Verlässlichkeit Gottes. So ist der Glaube immer zugleich personaler Vertrauensglaube und inhaltlicher Bekenntnisglaube. Erst beides zusammen macht den lebendigen Glauben aus, der von der Liebe bewegt wird, im Unterschied zum bloßen Fürwahrhalten, dem toten *Glauben*. Ein solcher Glaube bedeutet für den Menschen *Licht*, das ihm Orientierung, Perspektive, Richtung, Sinn schenkt. Mit den „Augen des Glaubens“ sieht er mehr und tie-

fer, als er mit den natürlichen Augen und mit dem natürlichen Licht der Vernunft wahrnehmen kann. Zwar ist der Glaube als die personale Überantwortung an das Geheimnis Gottes von seinem Wesen her vom Dunkel umgeben, weil unsere Augen, solange wir noch nicht in der Schau Gottes leben, das übergroße Licht Gottes nicht fassen können und gleichsam von ihm geblendet werden; ja wir können in unserem Glauben durch Fragen und Zweifel angefochten werden. Dennoch ist die Gewißheit des Glaubens über alle Zweifel erhaben. Sie stützt sich nicht auf menschliche Einsicht, sondern auf die uns im Glauben „einleuchtende“ Wahrheit Gottes selbst, die uns auch die Wahrheit über uns selbst und über die Welt neu und endgültig erschließt. Der Glaube ist deshalb ein unschätzbares Gnadengeschenk für den Menschen.

In der *Hoffnung* richtet sich der Mensch aufgrund der im Glauben ergriffenen Treue Gottes ganz auf das in Jesus Christus bereits angebrochene kommende Reich Gottes aus; ihm ordnet er die irdischen Güter unter, um seinetwillen setzt er sie sogar hintan und erträgt in Tapferkeit und Geduld Leiden und Verfolgungen aller Art. Die christliche Hoffnung richtet sich sowohl gegen die Verzweiflung, die Vorwegnahme der Nichterfüllung wie gegen die Vermessenheit, d. h. jenes falsche Vertrauen in die eigene Tüchtigkeit und Leistung und in die irdischen Sicherheiten, die Vorwegnahme der Erfüllung. Die Hoffnung bewahrt vor allem vor der geistlichen Trägheit, dem Verharren im Diesseitigen und dem Widerwillen gegenüber dem Überschreiten der diesseitigen Welt mit ihren irdischen Erfüllungen, der Lustlosigkeit und Lauheit gegenüber dem religiösen Leben; sie befreit von der Dumpfheit und Satttheit des Alltags. Gegenüber allen diesen rein diesseitigen Einstellungen richtet sich die Hoffnung auf das je größere, alles umfassende und alles übertreffende höchste Gut, auf Gott selbst als der erst künftig voll offenbaren Erfüllung des Menschen und der Welt.

Die *Liebe* ist jene Freundschaft und Gemeinschaft mit Gott, in der der Mensch „mit ganzem Herzen und ganzer Seele“ Gott über alles liebt (Mk 12,30 par.) und schon jetzt ganz eins wird mit ihm. Die Liebe zu Gott ist das volle, uneingeschränkte, vorbehaltlose Ja zu Gott und zu seinen Geboten (vgl. Joh 14,15-17; 15,9-10; 1 Joh 1,3-6), ein Ja, wie es nur der Freund sprechen kann, weil er den Geliebten ganz kennt und

versteht (vgl. Joh 15,15). Solche Gottesliebe ist das Maß und die Vollendung des christlichen Lebens; wer ihrer ermangelt, ist geistlich ein Nichts (vgl. 1 Kor 13). In dem Maß, wie der Mensch sich in der Liebe zu Gott selbst vergißt und sich in liebender Hingabe auf Gott hin überschreitet, findet er in Gott auch seine wahre eigene Erfüllung; deshalb darf er in Gott und mit Gott auch die geschaffenen Güter lieben und sich ihrer erfreuen. Tugend ist Ordnung in der Liebe (Augustinus). Da Gott jeden Menschen absolut liebt, muß wahre Gottesliebe immer mit der Nächstenliebe verbunden sein (vgl. Mk 12,30-31 par.; Joh 13,34; 1 Joh 2,8-10; 1 Kor 13). Die Nächstenliebe ist sogar das Kriterium für die Echtheit der Gottesliebe (vgl. 1 Joh 4,20-21). Die Gottesliebe, die mit der Nächstenliebe verbunden ist, schenkt Freude, Friede und Mitleid; sie wirkt sich aus im Eifer und in der Leidenschaft für Gott und sein Reich. So nimmt der neue Mensch, der aus Glaube, Hoffnung und Liebe lebt, die volle Gemeinschaft mit Gott, in der neuen künftigen Welt vorweg.

Die Gnade des Heiligen Geistes und ihre Verwirklichung in Glaube, Hoffnung und Liebe sind ein erster Anteil an der künftigen Herrlichkeit in der Herrschaft Gottes (vgl. 2 Kor 1,22; Eph 1,14). Wir sind ja auf Hoffnung hin erlöst (vgl. Röm 8,24), und wir sind wiedergeboren zu einer lebendigen Hoffnung (vgl. 1 Petr 1,3). Die Gnade ist die schon jetzt gegenwärtige Kraft und Macht der künftigen Herrlichkeit. Deshalb bezeichnet die Theologie die Gnade als Anfang und Vorgesmack des ewigen Lebens und als Vorwegnahme der Schau Gottes „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12). Kardinal J. H. Newman hat diesen Sachverhalt in dem bekannten Vers ausgedrückt: „In der Gnade ist die Glorie in der Fremde; in der Glorie ist die Gnade daheim.“ So wie alle Gnade von Gott herkommt, führt sie auch wieder zu ihm und in sein Reich zurück.

4.2 Die erneuerte Welt

Der Anbruch des Reiches Gottes geschieht nicht nur in der Innerlichkeit des Herzens. Schon im Alten Testament geschieht Gottes Heilshandeln in konkreten geschichtlichen Ereignissen. Die Erwählung Israels durch Gott wird erfahren in der Befreiung aus der Sklaverei Ägyptens, in der Führung durch das Schilfmeer und durch die Wüste, im Einzug ins verheißene

Land, in der Errichtung des davidischen Königiums. Jesu Verkündigung der kommenden Herrschaft Gottes ist begleitet von wunderbaren Machttaten, Heilung von Kranken, Speisung von Hungrigen, Aufrichtung und Ermutigung von Hoffnungslosen. So ist die innere Gnade normalerweise mit der äußeren Gnade verbunden.

Dieser Zusammenhang zeigt sich in jedem Christenleben. Wir erfahren Gott und sein Heil normalerweise zunächst durch die Eltern, in der Familie, in der Begegnung mit anderen Menschen, in Liebe und Vergebung, in Worten, die ins Herz treffen, in besonderen guten wie bösen Lebenssituationen, aber auch in Büchern, in der Kunst, in der Natur. In solchen Erfahrungen leuchtet uns konkret auf, was Gnade ist: Vergebung und Geschenk eines neuen Anfangs, Befreiung von Schuld, Angst, Sinnlosigkeit. Positiv ausgedrückt: Liebe, Vertrauen, Wahrheit, Gemeinschaft und Freundschaft, Trost und Hoffnung. In alledem ist für den christlichen Glauben in menschlichen Erfahrungen jeweils mehr als nur Menschliches am Werk. Die menschliche Erfahrung ist Zeichen und Symbol dafür, daß Gottes Geist unter uns wirkt, um inmitten einer gnadenlosen Welt Gottes Reich heraufzuführen.

Gnade begegnet uns jedoch nicht nur von außen, sie wirkt auch wieder nach außen. In dem Maß, als Gott durch seinen Geist vom Menschen Besitz ergreift, wird und muß das neue Leben auch das Tun des Menschen bestimmen und sich im Tun der Wahrheit und der Gerechtigkeit, in Werken des Friedens und der Versöhnung auswirken. Das Leben aus der Gnade muß also zu Zeichen der beginnenden Erlösung der Welt führen. Das neue Leben Gottes muß in unserem Leben zeichenhaft konkret sichtbar werden; die Liebe zu Gott muß sich in der Liebe zum Nächsten verleblichen und konkretisieren.

213-214;
262-264;
419;
429-430

„Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder haßt, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht. Und dieses Gebot haben wir von ihm: Wer Gott liebt, soll auch seinen Bruder lieben.“ (1 Joh 4,20-21)

Was dies konkret bedeutet, hat die Tradition in der Aufzählung der sieben Werke der leiblichen und der sieben Werke der geistlichen Barmherzigkeit zusammengefaßt:

Die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken, die Nackten bekleiden, die Fremden beherbergen, die Kranken besuchen, die Gefangenen erlösen, die Toten begraben.

Die Unwissenden lehren, die Zweifelnden beraten, die Trauernden trösten, die Sünder zurechtweisen, den Beleidigern gerne verzeihen, die Unangenehmen ertragen, für alle beten.

160: 191;
243-244

Gegenwärtig versucht man, die beginnende Erlösung der Welt oft als *Befreiung* zu beschreiben. Dies geschieht nicht nur in der Theologie, sondern auch in lehramtlichen Aussagen, besonders in dem Apostolischen Schreiben von Papst Paul VI. über die Evangelisierung in der Welt von heute (1975). Dabei muß man das Wort *Befreiung* freilich in einem tiefen und umfassenden Sinn verstehen; man darf es also nicht auf politische oder psychologische Befreiung einengen. Die *Freiheit*, zu der Jesus Christus uns befreit hat (vgl. Gal 5,1), ist die *gnadenhaft von Gott geschenkte Freiheit*. Sie äußert sich vor allem im Danken, in Lob und Preis Gottes und seiner Heilstaten, im Abba-Sagen des Gebets. Die *Freiheit vor Gott* befreit zugleich zur *Freiheit und zum Dienst in der Welt*.

134-135

Konkret meint die *Befreiung durch Jesus Christus* Befreiung von der Sünde, vom Gesetz und vom Tod. Die *Freiheit von der Sünde* bedeutet, daß der unfrei machende Bann des Bösen gebrochen ist. Die Sünde verkörpert sich oft in drückenden und unterdrückten Strukturen, in entfremdenden menschlichen, wirtschaftlichen und politischen Konstellationen, die dann ihrerseits wieder Anlaß zu egoistischem Verhalten geben, zu Neid und Streit, zu Unfrieden und Gewalttätigkeit. Die *christliche Freiheit* muß sich darin bewähren, solche Unrechtssituationen nach Kräften zu verändern und Ordnungen der *Freiheit, der Gerechtigkeit und der Wahrheit* herbeizuführen. Die *gnadenhafte Befreiung vom Gesetz* meint Befreiung von Gesetzlichkeit aller Art. Gesetzlichkeit bedeutet, sein Leben allein durch Werke, Arbeit, Leistung, Erfolg, Ansehen, Macht zu erfüllen. Das erzeugt Überforderung, Druck und Streß. *Freiheit vom Gesetz* heißt also etwa, Freiräume und Freizeiten zu schaffen für Muße, Fest und Feier, für Geselligkeit und Erholung. Die *Befreiung vom Tod* kann und muß dazu führen, Lebensängste nach Möglichkeit abzubauen, Mut und Hoffnung zu wecken und gegen eine weit verbreitete lebensfeindliche

242-244

130;
401-410;
414

Mentalität dem Leben zu dienen, ihm Raum zu schaffen, es zu hegen und zu pflegen. Dazu gehört das Speisen der Hungrigen ebenso wie die Sorge für Behinderte und Alte sowie der Schutz des ungeborenen Lebens.

Das alles zeigt: Sowenig die christlich verstandene Befreiung auf die politische Befreiung eingeschränkt werden kann, so wenig meint sie doch eine rein innerliche Gesinnung oder eine rein private Praxis. Sie hat eine *politische Dimension* und schließt den Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden, Freiheit und Wahrheit notwendig ein. Der Christ muß sich für eine Ordnung des privaten und öffentlichen Lebens einsetzen, in der – in einem allgemeineren Sinn verstanden – Gnade kein leeres Wort ist. 17-18

Dies alles darf nicht in einem schwärmerischen Sinn mißverstanden werden. Mit alledem können wir das Reich Gottes nicht aufbauen; dieses ist Gottes Tat. Freilich will Gott unter uns und durch uns handeln. So begründet die Botschaft vom Reich Gottes zwar keine innerweltliche Utopie, sondern eine endzeitliche Hoffnung; diese will und soll aber schon in dieser Welt zeichenhaft konkret werden. Wir können nämlich in der Kraft des Heiligen Geistes und seiner Freiheit *Zeichen des kommenden Reiches Gottes* setzen und Gottes Herrschaft schon jetzt in dieser Welt in fragmentarischer Gestalt und in schattenhaften Vorentwürfen aufleuchten lassen. Natürlich nützt die Veränderung der äußeren Verhältnisse wenig, wenn sich nicht auch die Herzen der Menschen ändern; aber oft genug können sich die Herzen der Menschen kaum ändern, solange die Verhältnisse, menschlich betrachtet, alle Hoffnung niederhalten und egoistische und gewalttätige Haltungen und Handlungen erzeugen. Jedes Entweder-Oder ist hier fehl am Platz. Im christlich verstandenen Heil geht es um den ganzen Menschen und um die ganze Welt. Diese ganzheitliche Befreiung geschieht konkret dadurch, daß der Mensch aus der Macht der Sünde herausgerufen und in den neuen Lebenszusammenhang, in die Gemeinschaft der Glaubenden und Erlösten hineingerufen wird, dadurch, daß er Glied wird in der Kirche. Sie ist *das große Heilszeichen Gottes* in der Welt.

II. Die Kirche als Sakrament des Geistes

1. Schwierigkeiten mit der Kirche

Auf die Frage nach dem Ort des Heiligen Geistes antwortet das Glaubensbekenntnis der Kirche mit der Aussage: „Ich glaube (an) die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“. Die Kirche bekennt also, daß in ihr und durch sie der Geist Jesu Christi weiterwirkt in der Geschichte. Sie glaubt, daß sie der Ort, ja das Sakrament, d. h. das Zeichen und das Werkzeug des Wirkens des Heiligen Geistes ist.

Kaum eine andere Glaubensaussage erregt so viel Unverständnis, Widerspruch, ja Feindseligkeit wie diese. Auch viele praktizierende katholische Christen haben Schwierigkeiten mit der Kirche. Nicht wenige sagen: „Jesus, ja – Kirche, nein!“ Der *Haupteinwand gegen die Kirche* lautet, sie habe in ihrer Geschichte die ursprüngliche Botschaft Jesu verraten. Denn Jesus – so wird eingewandt – war arm und ist für die Armen eingetreten; die Kirche dagegen sei reich, paktiere mit den Reichen und Mächtigen und habe vor der sozialen Frage versagt. Jesus predigte die Liebe bis zur Feindesliebe; die Kirche dagegen sei intolerant und verfolge, wie vor allem die Inquisition zeigt, ihre Gegner mit brutaler Grausamkeit. Jesus rief die Menschen zur Nachfolge, vor allem zur praktischen Tat der Liebe; die Kirche dagegen verlange Gehorsam gegenüber unfehlbaren Dogmen. Jesus verhielt sich unbefangen, offen und verständnisvoll gegenüber Frauen; die Kirche dagegen habe die Frau abgewertet und die Sexualität verteufelt, sie mißgönne dem Menschen das Glück und vertröste ihn auf das Jenseits. Für andere wiederum ist die Kirche geistig, kulturell, wissenschaftlich rückständig und letztlich überholt.

Was soll ein katholischer Christ zu diesem „Sündenregister“ sagen? Er braucht nichts zu beschönigen oder zu vertuschen. Gerade die Kirche, die die Vergebung der Sünden verkündet, kann im Vertrauen auf Gottes Vergebung ihre eigene Schuld bekennen wie Papst Hadrian VI. beim Reichstag zu Nürnberg (1522/1523) oder Papst Paul VI. während des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965). Der Christ braucht also die *Schattenseiten der Kirchengeschichte* nicht zu leugnen. Er darf aber in aller Bescheidenheit auch an die *Lichtseiten* erinnern: an die Kirche der Märtyrer, die den Mächtigen widerstanden haben, an die Kirche der Heiligen, die das Evangelium in heroischer Weise gelebt haben, an Zeugen bis in unsere Gegenwart: Pater Maximilian Kolbe, Mutter Teresa und viele andere, an die Werke der Caritas, die es zu allen Zeiten gegeben hat, heute vor allem im Dienst an den Armen in der Dritten Welt, an den Beitrag der Kirche zum Frieden, sowohl im Mittelalter wie in der Gegenwart, an den Beitrag des Christentums zur Anerkennung der einmaligen Würde der Person, der Würde der Frau und der Freiheit des Gewissens. Man denke sich nur einen Augenblick die Kirche aus der Geschichte unserer abendländischen

Kultur weg und frage, was dann noch übrig bleibt. Man denke sich die sozialen und karitativen Einrichtungen der Kirchen in unserer gegenwertigen Gesellschaft weg und frage, wie es dann aussehen würde. Damit ist das Wichtigste noch gar nicht gesagt. Die Kirche hat vor allem bis heute die Erinnerung an Jesus Christus wachgehalten. Ohne sie gäbe es kein Evangelium und keine Heilige Schrift; ohne sie wüßten wir nichts von Jesus Christus und der Hoffnung, die er uns gebracht hat. 44

Weder einseitige Polemik noch einseitige Apologetik werden der Kirche gerecht. Doch Licht- und Schattenseite der Kirche in Geschichte und Gegenwart lassen sich nicht gegeneinander aufrechnen. Das letztentscheidende Urteil des Christen über die Kirche kann nur im Glauben gefällt werden. Nicht umsonst heißt es im Glaubensbekenntnis: „Ich glaube (an) die Kirche“. Die Kirche ist also einbezogen in unseren Glauben an Gottes Heil durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Sie ist letztlich *eine Wirklichkeit des Glaubens*. Der Glaubende bekennt, daß in der äußerlich sichtbaren, manchmal recht armseligen Gestalt der Kirche in geschichtlicher Vorläufigkeit und sündiger Gebrochenheit Gottes Geist am Werk ist. Der Glaube bestreitet also nichts und schließt nichts aus von dem, was an der Kirche sichtbar ist und stets der Reinigung und der Erneuerung bedarf; er sieht jedoch in der sichtbaren Wirklichkeit der Kirche eine tiefere und umfassendere Wirklichkeit am Werk. So gilt von der Kirche in verstärktem Maß, was der Apostel Paulus von sich selber sagt: Sie trägt die Reichtümer Jesu Christi in irdenen Gefäßen, damit deutlich wird, daß das Übermaß der Kraft von Gott kommt und nicht von uns (vgl. 2 Kor 4,7). 271

2. Die Kirche in der Geschichte Gottes mit den Menschen

2.1 Die Kirche in der Heilsgeschichte

Der Ursprung der Kirche reicht bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte zurück. Gott beruft und heiligt den Menschen ja nicht als isoliertes Individuum, sondern als ein Wesen, das auf Gemeinschaft angelegt ist und nur in Gemeinschaft seine Erfüllung finden kann (vgl. LG 9; GS 32). Niemand kann allein glauben und allein Christ sein; keiner kann sich das Evangelium selber sagen. Jeder ist darauf angewiesen, daß ihm der Glaube von anderen bezeugt wird und daß er von

anderen in seinem Glauben getragen und gestützt wird. Jeder ist hineingenommen in die große Kette der Glaubenden und in die Zeiten und Räume umgreifende Gemeinschaft der Glaubenden. So hat Gott von Anfang an die Menschen nicht als einzelne versprengte gläubige Seelen berufen, sondern ein Volk gesammelt, in dem und durch das jeder einzelne getragen wird und in dem er selbst die anderen trägt.

Die Sammlung des Volkes Gottes wird *seit Anfang der Welt vorausbedeutet*. Sie beginnt in dem Augenblick, da die Sünde die Gemeinschaft mit Gott und der Menschen untereinander zerstörte. Die Sammlung des Volkes Gottes ist sozusagen Gottes Gegenaktion zu dem durch die Sünde verursachten Chaos. Sie beginnt nach der Überzeugung der Kirchenväter bereits mit dem gerechten Abel und geschieht verborgen unter allen Völkern (vgl. LG 2; 13; 16). „Zu aller Zeit und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt (vgl. Apg 10,35)“ (LG 9).

Die *Vorbereitung* und die öffentliche Geschichte der Sammlung des Volkes Gottes beginnt mit der *Berufung Abrahams*, dem Gott die Verheißung gab, er werde Stammvater eines großen Volkes sein (vgl. Gen 12,2; 15,5-6). Die eigentliche Vorbereitung setzt mit der *Erwählung Israels* zum Eigentumsvolk Gottes ein (vgl. Ex 19,5-6; Dtn 7,6). Israel soll durch seine Erwählung Zeichen sein für die endzeitliche Sammlung aller Völker (vgl. Jes 2,1-5; Mi 4,1-4). Doch schon die Propheten klagen Israel an, weil es den Bund gebrochen hat und zu einer Dirne geworden ist (vgl. Hos 1; Jes 1,2-4; Jer 2 u. a.). Sie kündigen einen neuen Bund an, durch den Gott sich ein neues Volk erwählen wird (vgl. Jer 31,31-34).

146-155 An diese Verheißung knüpft *Jesus* an. Seine ganze Verkündigung und sein ganzes Auftreten stehen im Horizont des Reiches Gottes. Durch diese Botschaft leitet er die endzeitliche Sammlung Israels ein. Diese Sammlungsbewegung ist die *Grundlage* für die Kirche. Das wird vor allem daran deutlich, daß er aus dem weiteren Kreis seiner Jünger die Zwölf in seine engere Gemeinschaft berufen und in besonderer Weise an seiner Sendung zur Verkündigung beteiligt hat (vgl. Mk 3,13-19; 6,6b-13). Die Zahl zwölf ist nämlich nicht zufällig; die Zwölf sollen vielmehr die zwölf Stämme Israels repräsentieren (vgl. Mt 19,28; Lk 22,30). Die Zwölf sind deshalb auch die Grund-

296;
380-381

steine des neuen Jerusalem (vgl. Offb 21,12-14). Außerdem nimmt Jesus in den Mahlgemeinschaften, die er mit den Seinen feiert, die endzeitliche himmlische Mahlgemeinschaft vorweg. Dies geschieht vor allem beim letzten Mahl am Abend vor seinem Tod (vgl. Mk 14,22-25 par.). Die Eucharistiefeiern der Urgemeinde nehmen diese Mahlgemeinschaften Jesu auf und verwirklichen sie in der neuen Situation nach Tod und Auferstehung Jesu in neuer Weise. So ist die Kirche, ihre Verkündigung, die Feier der Eucharistie, die Vollmacht des apostolischen Amtes schon beim irdischen Jesus grundgelegt.

Ihre eigentliche Begründung hat die Kirche in *Kreuz und Auf-erweckung Jesu Christi*. Die kirchenbegründende Bedeutung des Kreuzes kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, daß in den eucharistischen Texten vom Blut des Bundes (vgl. Mk 14,24) bzw. des neuen Bundes (vgl. Lk 22,20; 1 Kor 11,25) die Rede ist. Der Tod Jesu ist demnach die Begründung des neuen Bundes und des Volkes Gottes im neuen Bund. Das Johannes-evangelium sagt, daß Jesus als der ans Kreuz und zur Rechten des Vaters Erhöhte alle an sich zieht (vgl. Joh 12,32). Das Blut und das Wasser, die aus der geöffneten Seite des gekreuzigten Jesus entströmen (vgl. Joh 19,34), symbolisieren nach der Auslegung der Kirchenväter die beiden Grundsakramente der Kirche: die Taufe und die Eucharistie. So kann man mit den Kirchenvätern sagen, die Kirche sei aus der Seitenwunde Jesu entstanden (vgl. SC 5). Das Kreuz darf nicht von der Auferstehung und ihrer kirchengründenden Bedeutung getrennt werden. Durch die Osterereignisse wurde die zerstreute Jüngerschar wieder gesammelt; zugleich erhielten die Osterzeugen die Sendung, alle Völker zu Jüngern Jesu zu machen und sie zu taufen (vgl. Mt 28,19-20). Schließlich wird die Gründung der Kirche durch die Ausgießung des Heiligen Geistes an *Pfingsten* vollendet und als das neue Volk Gottes aus den vielen Völkern der Erde öffentlich kundgemacht (vgl. Apg 2; LG 2; 5). Der Heilige Geist ist ja gleichsam das Lebensprinzip der Kirche.

Aus alledem folgt, daß die Kirche zwar nicht durch ein besonderes Wort oder durch einen besonderen Akt Jesu gegründet oder gestiftet worden ist. Die Kirche ist aber im Ganzen der Geschichte Gottes mit den Menschen begründet; sie erwächst der Gesamtdynamik der Heilsgeschichte. Man kann deshalb von einer *gestuften Kirchengründung* sprechen: vorausbedeutet

seit Anfang der Welt, vorbereitet durch die Geschichte des alten Bundesvolkes, grundgelegt durch das Wirken des irdischen Jesus, verwirklicht durch Kreuz und Auferstehung Jesu, geoffenbart durch die Ausgießung des Heiligen Geistes (vgl. LG 5).

Die Kirche, die im Ganzen der *schon* geschehenen Geschichte Gottes mit den Menschen begründet ist, ist *noch* unterwegs zu ihrer *endzeitlichen Vollendung*. Sie ist pilgernde Kirche, die in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt trägt; sie „zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19–22)“ (LG 48). In der Kirche sind aber die Kräfte des kommenden Reiches Gottes schon wirksam; besonders in der Feier der Liturgie wird die endzeitliche Verherrlichung Gottes schon jetzt vorweggenommen (vgl. LG 50–51; SC 8). Dennoch ist die Kirche noch nicht das Reich Gottes. Sie nimmt vielmehr an der Knechtsgestalt Jesu teil: Sie ist die Kirche der Armen und der Leidenden; sie ist die Kirche der Sünder, sie ist stets der Reinigung bedürftig und muß immerfort den Weg der Buße und der Erneuerung gehen; sie ist schließlich die verfolgte Kirche, die ihren Weg durch Prüfungen und Trübsale hindurch gehen muß (vgl. LG 8). So ist sie nur „Keim und Anfang“ des Reiches Gottes auf Erden (LG 5). Sie ist ein messianisches Volk und „für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (LG 9). Wir werden uns zu fragen haben, was dies für die Sendung der Kirche in Geschichte und Gesellschaft bedeutet.

2.2 Die Kirche in Geschichte und moderner Gesellschaft

Im Ursprung der Kirche wird bereits etwas von ihrem Wesen deutlich: Die Sammlung der Kirche zielt auf ihre Sendung in die Welt. Beides, *Sammlung und Sendung*, gehören untrennbar zusammen.

Die konkrete Verwirklichung der Sendung der Kirche hat im Laufe ihrer Geschichte unterschiedliche Gestalten angenommen. Die *frühe Kirche* wußte sich als ein neues, der Gottesherrschaft verpflichtetes Volk in der Welt der Völker. Sie stand als kleine Herde dem großen römischen Reich gegenüber. Sie wollte dem Kaiser geben, was des Kaisers ist (vgl. Mt 22,21), anerkannte loyal die staatliche Ordnung und schloß Kaiser und Reich in ihre Fürbitte ein. Sie wuß-

te freilich auch, daß sie nicht von dieser Welt ist (vgl. Joh 17,16) und daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen (vgl. Apg 5,29). Diese Einstellung führte in den *Christenverfolgungen* der ersten Jahrhunderte zu schweren Konflikten zwischen Staat und Kirche. Doch das Blut der Christen erwies sich als Same neuer Christen (Tertullian). Die wachsende Bedeutung des Christentums führte dazu, daß Kaiser Konstantin im Mailänder Edikt (313) das Christentum als erlaubte Religion anerkannte; sein Nachfolger Theodosius machte es 380 zur offiziellen Staatsreligion. Diese sogenannte *konstantinische Wende* bedeutet einen der wichtigsten Einschnitte der Kirchengeschichte. Die Kirche wurde zu einer staatlichen und gesellschaftlichen Macht und erlag oft genug auch der Versuchung der Macht und des Reichtums.

Im *Mittelalter* bildeten Kirche und Reich die eine Christenheit, in der Geistliches und Weltliches unlösbar miteinander verbunden waren. Die Bischöfe waren zugleich Reichsfürsten, der Kaiser und die Könige beanspruchten geistliche Vollmacht. Während sich im *Osten*, in Byzanz und später in Moskau ein vom Kaiser bestimmtes Staatskirchentum durchsetzte (Cäsaropapismus), kam es in der *Westkirche* schon früh zum Kampf um die Freiheit der Kirche vom Staat. Im Westen konstituierte sich die Kirche unter Führung des Papstes immer mehr als eine eigenständige, hierarchisch geordnete Größe. In dieser mächtigen „Papstkirche“ wurde der Ruf nach der Freiheit der Kirche schon bald zum Ruf nach der Freiheit von der äußeren hierarchischen Macht der Kirche, zum Ruf nach einem rein geistlichen Verständnis der Kirche. Besonders im späten Mittelalter wurde die Forderung nach Reform der Kirche an Haupt und Gliedern immer stärker. Da diese Reform nicht rechtzeitig gelang, kam es zu einer der schlimmsten Katastrophen der Christenheit, zur Kirchenspaltung im Gefolge der Reformation.

Luther unterschied zwischen dem weltlichen Regiment und der Kirche. Er kritisierte vor allem die Verbindung kirchlicher Ämter mit weltlichen Herrschaftsfunktionen. Die Kirche ist für ihn die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen. Sie ist überall dort, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente dem Evangelium gemäß verwaltet werden (vgl. CA 7). Deshalb wird die Kirche nicht wie ein weltliches Regiment durch äußere Gewalt regiert, sondern ohne alle Gewalt allein durch das Wort Gottes (vgl. CA 28). Zur Kirche gehören zwar äußere Verkündigung und Sakramentspendung und daher auch ein von Gott eingesetztes Amt (vgl. CA 5). Die Herrschaft Christi über die Kirche ist aber unter dieser empirischen Gestalt der Kirche verborgen. Die wahre Kirche ist nach Luther eine verborgene Größe. Die Folge dieser Unterscheidung zwischen der sichtbaren und der verborgenen Kirche war freilich, daß Luther den äußeren Schutz und die äußere Ordnung der Kirche den Fürsten anvertrauen mußte und so die Kirche bis in unser Jahrhundert in neuer Abhängigkeit von der weltlichen Gewalt brachte.

Nach katholischer Überzeugung gehören auch die sichtbare Seite der Kirche sowie deren sakramentale und hierarchische Verfassung zur wahren Kirche. So verstand sich die *römisch-katholische Kirche der Neuzeit* als eine gegenüber dem Staat eigenständige, sichtbare, hierarchisch verfaßte Größe. Im Gefolge der Aufklärung, der Französischen Revolution und der Säkularisation wurde sie nicht selten in die Rolle einer Burg im Belagerungszustand gedrängt. Dies war der geschichtliche Kontext des I. Vatikanischen Konzils (1869/1870) und seiner Definition des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Papstes.

Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) bedeutet wieder einen grundlegenden Einschnitt. Erstmals in ihrer Geschichte sieht sich die Kirche einer globalen und universalen Weltsituation konfrontiert. Ihre bisher weithin „abendländische“ Gestalt muß nunmehr zu einer „weltkirchlichen“ Gestalt werden. Dazu gehört auch, daß das Konzil bewußt Abschied genommen hat von der inzwischen auch geschichtlich überholten sogenannten konstantinischen Gestalt der Kirche.

213–214; 253–255; 262–264; 429–430
Der *Ausgangspunkt und die Grundlage* für die rechte Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und heutiger Welt ist die der Kirche aufgetragene Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes. Das bedeutet, daß das Ziel der Kirche das endzeitliche Heil ist, das erst in der künftigen Welt voll verwirklicht werden kann (vgl. GS 40). Die Kirche ist zwar als sichtbares Gefüge verfaßt (vgl. LG 8; GS 40), aber sie ist hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit von der politischen Gemeinschaft verschieden und an kein politisches System gebunden. Indem die Kirche ihre eigene und eigenständige Sendung herausstellt, anerkennt sie zugleich die *legitime Eigenständigkeit der weltlichen Sachbereiche*, besonders des Staates (vgl. GS 36; 56; 76; AA 7). Sie tritt für Religionsfreiheit als Ausdruck der Würde der Person ein (vgl. DH).

98–99
Diese *Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche von Kirche und Welt* (Gesellschaft, Kultur, Politik u. a.) bedeutet freilich keine Scheidung. Jesus Christus ist ja der Schlüssel und Mittelpunkt, das Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte; er ist der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und der Kultur konvergieren, der Mittelpunkt der Menschheit, das Alpha und das Omega (vgl. GS 10; 45). Aus dieser Botschaft fließen Auftrag, Licht und Kraft zum Aufbau der menschlichen Gemeinschaft (vgl. GS 42; AA 5). Deshalb nimmt die Kirche das Recht in Anspruch, „auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“ (GS 76; vgl. DH 14). Die „Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben gehört zu den schweren Verirrungen unserer Zeit... Man darf keinen künstlichen Gegensatz zwischen beruflicher und gesellschaftlicher Tätigkeit auf der einen Seite und dem religiösen Leben auf der anderen konstruieren. Ein Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr“ (GS 43).

Im Bereich der Welt soll die Kirche freilich nicht auf die Weise der Welt durch weltliche Mittel wirken; sie soll vielmehr die zeitliche Ordnung von innen her mit dem Geist des Evangeliums durchdringen. Sie ist „gewissermaßen der Sauerteig und die Seele der in Christus zu erneuernden ... menschlichen Gesellschaft“ (GS 40). Das Konzil zitiert den Brief an Diognet (2./3. Jh.): „Was die Seele im Leibe ist, das sollen in der Welt die Christen sein“ (LG 38). Hier liegen vor allem die Sendung und Verantwortung der christlichen Laien. Dabei muß jeweils sorgfältig unterschieden werden zwischen dem, was im Namen der Kirche für alle verbindlich gesagt und getan werden kann, und dem, wofür einzelne Christen als Glieder der menschlichen Gesellschaft aus ihrem christlichen Gewissen heraus in der Gesellschaft eintreten (vgl. LG 36; GS 76). Beim letzteren können Christen auf der Grundlage und innerhalb der Grenzen des gemeinsamen Glaubens auch zu einem unterschiedlichen Urteil kommen (vgl. GS 43).

Was ergibt sich daraus für den *Dienst der Kirche an der Welt*? Weil die Kirche mit Nachdruck darauf verweist, daß der Mensch allein in Gott seine Erfüllung findet (vgl. GS 21; 41), ist sie „Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person“ (GS 76). Damit vertritt die Kirche die Würde der menschlichen Person und deren Vorrang vor der Institution und vor den Sachgütern. Die christliche Botschaft von der Hoffnung auf die neue Erde und den neuen Himmel ist zugleich eine Ermutigung zum Einsatz in der Welt, weil alles, was in Liebe und aus Liebe getan wird, in gereinigter und verklärter Form eingehen wird in den endgültigen Bestand der Wirklichkeit (vgl. GS 39). Da die Kirche kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches und wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist, kann sie kraft dieser ihrer Universalität ein Band des Friedens und der Versöhnung zwischen den Menschen, zwischen den Rassen und Klassen, den Völkern und den Kulturen sein (vgl. GS 42). Mit alledem kommt der Kirche ein Wächteramt zu im Interesse der Würde des Menschen und der Einheit der Menschen. Immer wieder muß sie das Gewissen der Gesellschaft sein, wenn es um die grundlegenden Werte des Menschen und des menschlichen Zusammenlebens geht. Sie muß vor allem immer wieder auf die Vorläufigkeit der Welt hinweisen und so aller Verabsolutierung und Vergötzung irdischer Größen, sei es Geld, Macht,

Genuß, wehren. Auch damit dient sie der größeren Freiheit und Hoffnung des Menschen.

Bei einer solchen dialogischen Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt *erfährt auch die Kirche von der heutigen Welt vielfache Hilfe*. Denn die Kirche muß die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker aussagen und diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen verdeutlichen (vgl. GS 44). Dabei übernimmt und fördert die Kirche Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind; sie reinigt, kräftigt und hebt sie aber auch (vgl. LG 13). In dieser Weise können auch die Fragen einer Zeit, die profanen Wissenschaften, Literatur und Kunst vieles beitragen für ein genaueres, tieferes und zeitgemäßeres Verständnis des Glaubens (vgl. GS 62). Das zeigt nochmals: Die Kirche ist Volk Gottes auf dem Wege. Sie lebt und wirkt nicht nur in der Geschichte; sie hat selbst eine Geschichte. Sie muß immer neu wachsen zum Vollmaß der Fülle Christi (vgl. Eph 4,13).

2.3 Die Heilssendung (Mission) der Kirche

Bei all den vielen und einschneidenden Wandlungen, denen die konkrete Ausübung des kirchlichen Heilsauftrags je nach den Umständen von Ort und Zeit in der Geschichte unterlag, bleibt die Kirche doch in allen Zeiten und für alle Zeiten *das Sakrament des Heils* (vgl. LG 48). Alle Menschen sind zu ihr gerufen, allen ist sie zum Heil notwendig. Denn es gibt nur einen Mittler des Heils, Jesus Christus (vgl. Apg 4,12; 1 Tim 2,5). Nur wer an ihn glaubt und auf seinen Namen getauft wird, kann das Heil erlangen (vgl. Mk 16,16; Joh 3,5). Damit ist zugleich die *Heilsnotwendigkeit der Kirche* ausgesagt. Denn Glaube und Taufe sind die Tür, durch die wir in die Kirche eintreten.

„Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten.“ (LG 14; vgl. AG 7)

Diese positive Aussage, daß das Heil nur in und durch Jesus Christus möglich ist, daß man Christus aber in der Kirche begegnet, wird oft auch negativ formuliert: „Außerhalb der Kirche kein Heil“. Dieser Satz ist mißverständlich, und

er ist heute vielen sogar ganz und gar unverständlich. Sie fragen: Sollen wir wirklich glauben, daß alle Menschen guten Willens, die nie von Christus und Kirche gehört haben, aber gut, gerecht und fromm leben, in die Hölle fahren? Soll dies gar auch von den nicht römisch-katholischen Christen gelten? Wie soll eine solche Lehre vereinbar sein mit der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes gegenüber allen Menschen? Wie soll sie vereinbar sein mit der Solidarität der Christen mit allen Menschen?

Der Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil“ richtet sich *ursprünglich* mahnend an solche Christen, die in der Kirche sind und also um sie wissen, die aber drauf und dran sind, die Kirche zu verlassen. In diesem Zusammenhang will der Satz sagen, daß diejenigen, welche die Kirche verlassen, auch das Heil verlieren. Erst *später* bekam dieser Satz einen allgemeineren Sinn; er bezog sich jetzt auf alle, die tatsächlich nicht zur römisch-katholischen Kirche gehören. Manche Formulierungen sind sehr eng gehalten; das gilt vor allem von der Bulle „Unam sanctam“ von Papst Bonifaz VIII. (1302) (vgl. DS 875; NR 430) und vom Dekret des Konzils von Florenz für die Jakobiten (1442) (vgl. DS 1351; NR 381). Diese scharfen Formulierungen müssen auf dem Hintergrund des damaligen Weltbildes gesehen werden. Man ging davon aus, daß das Evangelium in aller Welt bezeugt ist und setzte deshalb voraus, daß es nur eigene Schuld des Menschen sein kann, nicht im Schoß der einen römisch-katholischen Kirche zu sein. Als man zu Beginn der *Neuzeit* neue Kontinente und vom Christentum völlig unberührte Kulturen entdeckte, stellte die Kirche schon 1713 fest, daß es auch außerhalb der sichtbaren römisch-katholischen Kirche Gnade gibt (vgl. DS 2429). Papst Pius IX. lehrte ausdrücklich, daß Gott denen seine Gnade nicht versagt, die nach ihrem Gewissen leben, aber ohne ihre Schuld die Kirche Christi nicht kennen, sondern den Willen Gottes so tun, wie sie ihn in ihrer Situation erkennen können (vgl. DS 2866). Pius XII. hat dies nochmals ausdrücklich festgestellt (vgl. DS 3869). Das *II. Vatikanische Konzil* hat diese Lehre bestätigt, weitergeführt und wesentlich vertieft. Es hat an die Aussage der Heiligen Schrift erinnert, daß Gott das Heil aller Menschen will (vgl. 1 Tim 2,4), aber auch, daß sich der Mensch den Heils willen Gottes zu eigen machen muß (vgl. LG 16).

Der Satz „Außerhalb der Kirche kein Heil“ meint also: *Die Kirche ist das eine allumfassende Heilssakrament*. Wer sie durch eigene Schuld ablehnt, kann nicht im Heil sein. Nicht im Heil ist freilich auch, wer der Kirche nur äußerlich, nur dem Leibe nach, nicht aber dem Herzen nach angehört. Wer aber ohne eigene Schuld die Kirche nicht kennt, der kann im Heil sein, wenn er den Willen Gottes nach bestem Wissen und Gewissen so tut, wie er ihn in seiner Situation konkret erkennt.

Da die Kirche das eine alle umfassende Heilssakrament ist, tatsächlich aber viele Menschen der Kirche ohne eigene Schuld nicht angehören, gibt es *verschiedene Weisen und Grade der Zugehörigkeit zur Kirche*. Der Gemeinschaft der Kirche *voll eingegliedert* sind diejenigen, die im Besitz des Geistes Christi „durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft“ mit ihr verbunden sind. Die Taufbewerber (Katechumenen), die

„getrieben vom Heiligen Geist, mit ausdrücklicher Willensäußerung um Aufnahme in die Kirche bitten, werden durch eben dieses Begehren mit ihr verbunden“ (LG 14). – „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grund *verbunden*“ (LG 15): durch die Schrift, durch das Glaubensbekenntnis der alten Kirche, durch einzelne Sakramente, teilweise durch das Bischofsamt und die Eucharistie. Dazu kommt die Gemeinschaft im Gebet und in anderen geistlichen Gütern sowie in den Gaben und Gnaden des Heiligen Geistes (vgl. LG 15). – Diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf die Kirche auf verschiedene Weise *hingebunden*. Dies gilt in erster Linie vom Volk des Alten Bundes, aber auch von den Muslimen, die sich zum Glauben Abrahams bekennen, schließlich von denen, die in Schatten und Bildern den unbekannt Gott suchen, ja sogar von denen, die nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch mit Hilfe der Gnade ein rechtes Leben zu führen sich bemühen (vgl. LG 16). Die Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi verwirklicht sich also in einer abgestuften Weise.

Die umfassende Heilsmöglichkeit aller Menschen entbindet die Kirche nicht vom *Auftrag zur Mission*. Denn durch die Sünde ist die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung gestört; oft vertauschten die Menschen die Wahrheit Gottes mit der Lüge und dienten der Schöpfung mehr als dem Schöpfer (vgl. Röm 1,21-25). Erst die Botschaft von Jesus Christus bringt das ursprüngliche Licht der Schöpfung wieder voll zum Leuchten; erst in ihm wird das tiefste Geheimnis des Menschen erschlossen (vgl. GS 22).

Heute begegnet die Mission vielen *Fragen und kritischen Einwänden*. Geschätzt werden im allgemeinen die kirchliche Entwicklungsarbeit und die Bemühungen der Missionskirchen, menschenunwürdige Verhältnisse zu beseitigen. Die Einwände sind vor allem, die Mission verdränge die einheimischen Religionen, zerstöre die gewachsenen Kulturen und Sozialstrukturen, sie entfremde die Menschen von ihren angestammten Lebensformen. So schaffe sie eine entfremdete Kirche, die ein Instrument zur Ausbreitung westlicher Kultur sei. Sie beschere damit anderen Kulturen unsere Krisen und Probleme. Zweifellos waren auch Missionare oft allzusehr Kinder ihrer Zeit, und nicht selten haben sie den anderen Völkern das Christentum in den westlichen Formen gebracht. Aber oft genug haben sie auch geholfen, den westlichen Kolonialismus und Imperialismus erträglicher zu machen. Von besonderer Bedeutung war et-

wa der Einsatz des hl. Petrus Claver († 1654) gegen den Sklavenhandel und für die Schwarzen, die pastorale Tätigkeit des hl. Turibius von Mogrovejo († 1606), des Patrons von Lima und Peru, sowie der Kampf des Bartolomé de Las Casas († 1566) für die Menschenrechte der Indianer.

In der Zwischenzeit hat sich die *Situation der Mission tiefgreifend gewandelt*. Einerseits ist es zu einer universalen Missionsituation gekommen, die auch unsere Verhältnisse betrifft. Auf der anderen Seite sind inzwischen in allen Kontinenten einheimische Ortskirchen entstanden, welche die Verantwortung für die Ausbreitung und Vertiefung des Christentums in ihrer jeweiligen Region eigenständig wahrnehmen. Die älteren Kirchen Europas und Nordamerikas müssen sie dabei personell wie finanziell unterstützen. Immer mehr erfahren sie aber auch, daß nicht sie allein die Gebenden, sondern auch die reichlich Empfangenden sind. Mission geschieht heute in einem *weltweiten Austausch zwischen den verschiedenen Ortskirchen*. Diese neuen Formen der Mission entsprechen der Tatsache, daß wir heute auf allen Gebieten auf einen weltweiten gegenseitigen Austausch angewiesen sind. Aber der wirtschaftliche und technologische Austausch allein schafft keine Menschheitsfamilie, und die Entwicklungshilfe, so dringend notwendig sie ist, löst die Sinnfragen nicht. Damit die Menschen aller Völker und Rassen Freunde werden, bedarf es einer Einheit der Herzen im Bekenntnis des einen Gottes (vgl. Gem. Synode, Missionarischer Dienst an der Welt).

Die eigentliche *Begründung der Mission* ist der Auftrag, den die Kirche vom Herrn selbst empfangen hat: „Geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern“ (Mt 28,19; vgl. Mk 16,15). Mission ist deshalb nichts Zusätzliches zur Kirche und schon gar nicht einigen Missionaren und Missionsschwestern vorbehalten. Alle Christen sind gerufen, Zeugnis zu geben. Die Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (vgl. AG 2). Denn die Mission, d. h. Sendung, beginnt in Gott selbst. Der Vater sendet den Sohn, dieser sendet den Heiligen Geist, und in der Kraft des Heiligen Geistes wissen sich seine Jünger dazu gesendet, die erfahrene Liebe und das Licht Gottes weiterzugeben. Die Mission ist so grundlegend, daß man sagen kann: Die Kirche entsteht aus der Mission und verwirklicht sich in der Mission.

Das *Ziel der Mission* ist nicht der Export westlicher Kultur, auch nicht die Ausbreitung der Kirche, so wie sie bei uns besteht, sondern „die Evangelisierung und die Einpflanzung der Kirche bei den Völkern und Gemeinschaften, bei denen sie noch nicht Wurzel gefaßt hat“ (AG 6). Einpflanzung will besagen, daß die Kirche jeweils tief in der Kultur und in den Lebensgewohnheiten eines Volkes verwurzelt sein soll (vgl. AG 15). In dem Maße, als der Reichtum Jesu Christi allen Völkern zuteil wird und umgekehrt die Reichtümer der Völker

und ihrer Kulturen in der Kirche heimisch werden, streben beide, Kirche und Welt, ihrer endzeitlichen Fülle entgegen. In diesem Sinn lehrt das II. Vatikanische Konzil: „Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht“ (AG 9).

2.4 Kirche als Ortskirche und als Weltkirche

Die Kirche lebt in Raum und Zeit. Sie verwirklicht die ihr von Jesus Christus ein für allemal gegebene Sendung nicht nur in den einzelnen Epochen ihrer Geschichte in verschiedener Weise. Sie verwirklicht ihr Kirche-Sein auch am jeweiligen Ort entsprechend den jeweiligen Lebensformen, Traditionen, sozialen, kulturellen, politischen Umständen und Mentalitäten. So ist die eine Kirche immer zugleich universale Weltkirche wie Kirche am Ort.

Wenn das Neue Testament von der Kirche spricht, meint es deshalb manchmal die universale Kirche, an anderen Stellen dagegen die jeweilige Ortskirche in Jerusalem, Korinth, Rom u. a. Der hl. Paulus spricht etwa von der „Kirche Gottes, die in Korinth ist“ (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1). Damit will er sagen, daß die Ortskirche von Korinth nicht nur ein Ausschnitt, gleichsam ein Verwaltungsbezirk der universalen Kirche ist; sie ist vielmehr die Kirche Gottes so, wie sie sich in Korinth repräsentiert und realisiert. Die Ortskirche verwirklicht also das Wesen der Kirche in einer Weise, wie es ihrer geschichtlichen Situation entspricht. Aber eben weil die *Ortskirche die Darstellung und Verwirklichung der einen Kirche Gottes* ist, kann sie nicht isoliert existieren, sondern nur in Gemeinschaft mit allen anderen Ortskirchen. Um diese Einheit und Gemeinschaft hat sich gerade der Apostel Paulus unter Einsatz seines Lebens bemüht.

In der ersten Zeit hatte diese Gemeinschaft ihren Mittelpunkt in der Jerusalemer Urgemeinde. Später ging dieser Vorrang auf die Kirche von Rom über, die bereits Ignatius von Antiochien (um 110) als Vorsteherin in der Liebe bezeichnet. Dabei stellte sich die Einheit der Kirche in den ersten Jahrhunderten vor allem in der Gemeinschaft (*communio*) der verschiedenen Ortskirchen dar. Sie geschah im Austausch des Glaubens, in

der gegenseitigen Zulassung zur Eucharistie, in der Fürbitte, in der Gastfreundschaft und im Briefverkehr der Bischöfe; die Synoden erwiesen sich schon bald als wichtige Instrumente und Ausdrucksformen der Gemeinschaft der Kirchen. Im zweiten Jahrtausend, nach dem Bruch der Kirchengemeinschaft mit den Kirchen des Ostens, bildete sich im Westen ein mehr monolithisches Einheitsverständnis heraus; die Ortskirchen traten mehr oder weniger als Teile der römischen Kirche in Erscheinung. Das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) hat die altkirchliche Idee der Gemeinschaft der Ortskirchen wieder aufgegriffen und erneuert. Es hat deutlich ausgesprochen, daß *die eine und einzige katholische Kirche nur in und aus den Ortskirchen* existiert (vgl. LG 23). Das Konzil hat die Ortskirchen als Teilkirchen bestimmt, „in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist“ (CD 11).

„Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort... das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das *Mysterium des Herrenmahls* begangen... In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der *Diaspora* leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird.“ (LG 26)

Entsprechend hat das Konzil sowohl in der Liturgie wie im gesamten Leben und in der gesamten Disziplin der Kirche wieder mehr Raum gegeben für eine *legitime Vielfalt innerhalb der Einheit der Kirche*. Es hat damit wieder deutlicher die *Katholizität* der Kirche zur Geltung gebracht (vgl. SC 13; 37; LG 13; 24; AG 19).

Unter einer Teil- bzw. Ortskirche versteht das II. Vatikanische Konzil in der Regel die Kirche unter der *Leitung* eines Bischofs, also eine Diözese, ein Bistum (vgl. CD 11). Für den einzelnen Christen ist jedoch die *Gemeinde*, unter der Leitung eines Priesters, normalerweise der unmittelbare Lebensraum, der ihn im Heiligen Geist das Wirken Christi erfahren läßt.

Auf diese Beheimatung in einer Gemeinde ist der einzelne Christ in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft dringend angewiesen, um in seinem Glauben bestehen zu können. So spricht das II. Vatikanische Konzil auch von der Ortsgemeinde und sagt, „daß diese zu Recht mit jenem Namen benannt werden kann, der die Auszeichnung des einen und ganzen Gottesvolkes ist: Kirche Gottes“ (LG 28; vgl. SC 42). Die Gemeinsame Synode beschreibt die Gemeinde folgendermaßen: „Die Gemeinde ist an einen bestimmten Ort oder innerhalb eines bestimmten Personenkreises die durch Wort und Sakrament begründete, durch den Dienst des Amtes geeinte und geleitete, zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an den Menschen berufene Gemeinschaft derer, die in der Einheit mit der Gesamtkirche an Jesus Christus glauben und das durch ihn geschenkte Heil bezeugen“ (Gem. Synode, Dienste und Ämter 2.3.2). Doch ähnlich wie das Bistum als Ortskirche nur innerhalb der Gemeinschaft der Gesamtkirche existieren kann, so ist auch die Ortsgemeinde auf die Gemeinschaft mit dem Bischof und dem Bistum angewiesen. Durch die Taufe sind wir Glieder der einen katholischen Kirche aller Zeiten und aller Orte.

Im allerweitesten Sinn verwirklicht sich die Kirche Christi überall, wo zwei oder drei im Namen Jesu beisammen sind (vgl. Mt 18,20). Die wichtigste Zelle der Kirche sind die *christlichen Ehen und Familien*, die das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich als *eine Art Hauskirche* bezeichnet (vgl. LG 11). Dem Aufbau und dem Wachstum der Gemeinde und der Kirche dienen aber auch vielerlei Gruppen, Kreise, Hausgemeinschaften, Basisgemeinschaften, geistliche Gemeinschaften am Ort sowie andere kirchliche Vereinigungen und Verbände. Sie helfen zur Einwurzelung und Beheimatung des einzelnen in der Gemeinde und in der Kirche.

Wenn die Kirche eine in Raum und in der Zeit so vielschichtige und vielfältige Größe darstellt, dann stellt sich jetzt um so mehr die Frage: Was ist die Kirche? Welches ist ihr bleibendes Wesen?

3. Das Wesen der Kirche

3.1 Die Kirche ist ein Geheimnis

Schon in den bisherigen Darlegungen wurde immer wieder deutlich: Die Kirche ist eine echt menschliche Größe, aber sie ist zugleich mehr als man sehen und feststellen kann. Letztlich kann man sie nur in der *Perspektive des Glaubens* angemessen verstehen. Denn die Wirklichkeit der Kirche gründet letztlich im Heilsratschluß Gottes des Vaters und im Heilswerk, das er durch Jesus Christus im Heiligen Geist wirkt. So ist die Kirche *eine einzige komplexe Wirklichkeit*. Auf der einen Seite ist sie sichtbare, irdische Kirche, die zur Erfüllung ihrer Sendung auch rechtlicher Ordnungen und Strukturen bedarf. Sie ist in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet und ist wirklich in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Auf der anderen Seite ist sie eine geistliche, d. h. vom Geist Christi erfüllte Wirklichkeit, die nur im Glauben voll erfaßt werden kann (vgl. LG 8). In ihr ist das Heilsgeheimnis Gottes, das mit Jesus Christus ein für allemal in die Welt gekommen ist, bleibend in konkreter Weise in der Geschichte präsent (vgl. Eph 3,3-12; Kol 1,26-27).

Um beides auszudrücken, lehrt das II. Vatikanische Konzil: Die Kirche ist in Jesus Christus *das Sakrament, d. h. das Zeichen und Werkzeug des universalen Heils der Menschheit* (vgl. LG 1; 9; 48; GS 42; 45; AG 1 u. a.). Das Sichtbare gehört also wesentlich zur Kirche; aber es ist nur Zeichen und Werkzeug für die geistliche Dimension der Kirche. Damit ist ein Doppelpes gesagt: Die Kirche ist Mittel zur Vergegenwärtigung und Weitergabe des Heils. Aber sie kann nicht allein von ihrer Funktion her bestimmt werden. Die Kirche ist mehr! Sie ist als vergegenwärtigendes Zeichen zugleich Frucht des Heilswerks. Sie ist das öffentlich gewordene Geheimnis des Heils in der Welt.

Dieser geheimnishaften Wirklichkeit der Kirche entspricht es, daß man ihr Wesen nicht auf einen einzigen Begriff bringen kann. Man kann die Kirche nur mit Hilfe einer *Vielzahl von einander ergänzenden Bildern und Begriffen* beschreiben, die alle jeweils eine Seite ihres Wesens zum Ausdruck bringen. Das Neue Testament nennt die Kirche: die Kirche Gottes,

Volk Gottes, Pflanzung und Ackerfeld Gottes, Herde, Bauwerk, Tempel, Haus Gottes, Familie Gottes – Kirche Jesu Christi, Leib Christi und Braut Christi – Tempel des Heiligen Geistes. Die Kirchenväter haben eine Reihe weiterer Bilder hinzugefügt und die Kirche vor allem als die Gemeinschaft der Glaubenden und als Gemeinschaft der Heiligen (d. i. der durch die Sakramente Geheiligten) bestimmt, eine Aussage, die auch in das Glaubensbekenntnis eingegangen ist. Inhaltlich bedeutungsvoll ist auch das griechische und lateinische Wort für Kirche; es lautet „ekklesia“ bzw. „ecclesia“ und bezeichnet die Kirche als Versammlung und als Gemeinde. Unser deutsches Wort „Kirche“ kommt von „kyriaké“ und meint „Haus des Herrn“; es drückt also die Zugehörigkeit der Kirche zum Herrn Jesus Christus aus und sagt, daß die Kirche die Kirche Jesu Christi ist.

Diese vielfältigen Bilder und Begriffe weisen in je verschiedener Weise auf Gott, den Vater, in dessen ewigem Ratschluß und Erwählung die Kirche gründet, auf Jesus Christus, Gottes Sohn, durch dessen Heilswerk sie in die Geschichte eintrat, und auf den Heiligen Geist, in dessen Kraft sie zusammengehalten wird, sich stets verjüngt und immerzu wirkt. „So erscheint die ganze Kirche“ – nach den Worten des II. Vatikanischen Konzils – „als ‚das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk‘“ (LG 4). Um dieses *trinitarische Geheimnis der Kirche* zu entfalten, halten wir uns im folgenden vor allem an die drei biblischen Bilder für die Kirche: Volk Gottes, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes.

3.2 Die Kirche ist das Volk Gottes

„Volk Gottes“ ist ein zentraler Begriff in den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche. Dieses Wort hat in den beiden letzten Jahrzehnten viel zur Erneuerung und Verlebendigung des Bewußtseins und des Lebens in der Kirche beigetragen. Es hat vor allem geholfen, eine individualistische Art und Weise, den Glauben zu leben, zu überwinden und das Bewußtsein zu festigen, daß in der Kirche alle mitverantwortlich sind. Denn wenn die Heilige Schrift die Kirche als Volk Gottes beschreibt, dann sagt sie damit, daß das Heil nicht dem isolierten einzelnen für sich allein gilt, sondern einer Gemeinschaft, in die der einzelne aufgenommen wird, um so persön-

lich am Heil Anteil zu erlangen. Diese Gemeinschaft entsteht nicht durch den nachträglichen Zusammenschluß religiös Gleichgesinnter. Ähnlich wie ein Volk oder eine Familie ist auch die Kirche dem einzelnen vorgegeben; der einzelne wird in die Kirche aufgenommen, wächst in sie hinein, wird von ihr getragen und übernimmt selbst Verantwortung für sie. Dies gilt grundsätzlich für alle Christen, für Amtsträger wie für Laien. Volk Gottes meint also nicht das Volk oder – wie man heute mißverständlicherweise oft sagt – die Basis im Unterschied zu den Amtsträgern, sondern alle Christen in ihrer Gesamtheit wie in der Vielfalt ihrer Gaben, Dienste und Ämter. *Kirche, Volk Gottes, das sind alle!*

291-295

Nun ist die Kirche aber kein Volk im gewöhnlichen Sinn des Wortes, keine Gemeinschaft, die durch gemeinsame Abstammung, Geschichte und Kultur verbunden ist. Sie geht auch nicht aus dem Volk als einer natürlichen und geschichtlichen Größe hervor; ebensowenig entsteht sie aus den Kräften einer bestimmten Gruppe oder Klasse. Die Kirche ist das *Volk Gottes*; d. h. sie ist das Volk, das Gott aus den Völkern auserwählt und berufen hat, sein Eigentumsvolk, mit dem er einen Bund geschlossen hat. Sie ist ein universales Volk in und aus allen Völkern, Rassen und Klassen. Sie ist zugleich ein heiliges Volk. Deshalb wird man in die Kirche nicht hineingeboren, sondern durch den Glauben und durch die Taufe, das Sakrament des Glaubens und der Wiedergeburt zum neuen Leben (vgl. Joh 3,5), eingegliedert. Wenn deshalb das Volk Gottes sich versammelt, dann geschieht dies nicht wie in einer bürgerlich-politischen Versammlung, um über die gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten und zu entscheiden, sondern um zu hören, was Gott entschieden, gesagt und getan hat, und um ihm für seine Heilsratschlüsse und seine Heilstaten zu danken. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Glaubenden, die sich versammelt als dankende und feiernde Kultgemeinde, in deren Mitte Gott selbst wirksam gegenwärtig ist und die in die Welt gesandt ist, um das Evangelium durch Wort und Tat zu bezeugen.

334-337

Die Grundverheißung an das *Gottesvolk des Alten Bundes* lautet: „Ich bin euer Gott, und ihr seid mein Volk“ (Lev 26,11-12; vgl. Ez 37,27; 2 Kor 6,16; Hebr 8,10; Offb 21,3). Diese Verheißung verbindet die Kirche mit Israel, dem *Gottesvolk des Alten Bundes*. Der Apostel Paulus hat diesen Zusammenhang

ausführlich dargestellt (vgl. Röm 9-11). Das II. Vatikanische Konzil hat sich nach einer langen Geschichte der Entfremdung, Verfeindung und der Schuld wieder zu dieser gemeinsamen Geschichte bekannt (vgl. NA 4). Ohne diesen Zusammenhang mit dem Alten Bund, in dem die Kirche vorbereitet und vorausgebildet wird (vgl. LG 9), kann man die Kirche nicht verstehen. Freilich muß man auch den Bruch sehen, der zwischen Israel und der Kirche, dem *Gottesvolk des Neuen Bundes*, besteht. Zum neuen Volk Gottes, dem neuen und wahren Israel, gehören auch die Heiden, die ursprünglich nicht Volk Gottes waren (vgl. 1 Petr 2,10). So ist erst in der *Kirche aus Juden und Heiden* (vgl. Eph 2,11-22) die Verheißung an Abraham wirksam geworden, daß in ihm alle Völker Segen erlangen werden (vgl. Gen 12,3; 18,18; 22,18; Gal 3,8).

Das Volk Gottes im Neuen Bund umfaßt also Menschen aller Völker und Rassen. „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus“ (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Weil die Kirche an keine besondere Form der Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist, sondern vielmehr die Völker, Kulturen, die Rassen und Klassen umgreift, kann sie Zeichen und Werkzeug der Einheit und des Friedens in der Menschheit sein (vgl. GS 42). Sie ist das *messianische Volk Gottes*, das Zeichen der Hoffnung für die Völker (vgl. LG 9).

263-264;
266-268

Als Zeichen und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit weist die Kirche über sich hinaus. Sie ist selbst *wanderndes Volk Gottes*, Volk Gottes unterwegs. Sie lebt in der Geschichte und hat selbst eine legitime Geschichte. Sie ist auf dem Weg und noch nicht am Ziel. So ist sie als Volk Gottes keine starre und statische, sondern eine dynamische Wirklichkeit, ein Zeichen der Hoffnung. Sie lebt in dieser Welt in der Diaspora und in der Fremde und hat keine bleibende Heimat (vgl. Jak 1,1; 1 Petr 1,1; 2,11; Hebr 3,7-4,11; 11,8-16.32-34). Sie darf sich deshalb nie auf Dauer einrichten; sie muß immer wieder neu aufbrechen zu dem, der außerhalb des Tores gelitten hat (vgl. Hebr 13,12). Am Ende, wenn Gott alles in allem sein wird, dann bedarf es der Kirche als Heilmittel nicht mehr. Bei allem Endgültigen und Bleibenden, das sie zu bezeugen hat, lebt die Kirche als Volk Gottes von der Proklamation, daß nicht sie selbst das endgültige Ziel ist.

274

3.3 Die Kirche ist der Leib Christi

Der Vergleich zwischen dem menschlichen Organismus und der menschlichen Gemeinschaft war in der Antike allgemein bekannt. So wie im Leib ein Glied nicht ohne die anderen Glieder sein kann, so auch im Staat. Paulus greift diesen Vergleich auf und wendet ihn auf die Kirche an: Die Kirche ist ein Leib in und mit vielen unterschiedlichen Gliedern. Sie alle brauchen einander; sie alle müssen einträchtig zusammenwirken und zusammenstehen (vgl. Röm 12,4-9). Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit, wenn ein Glied sich freut, freuen sich alle anderen mit ihm (vgl. 1 Kor 12,26). In besonderer Weise bedürfen die armen, schwachen und verfolgten Glieder der Solidarität aller in der Kirche (vgl. LG 8). Doch Paulus korrigiert auch das bekannte und beliebte Bild. Er sagt nicht: Wie im Leib – so auch in der Kirche, sondern: so auch der Christus (vgl. 1 Kor 12,12). Damit sagt er: Die Kirche entsteht nicht durch das Zusammenwirken ihrer Glieder; *die Kirche existiert ganz von Jesus Christus her*. Nur durch ihn und in ihm sind wir Glieder seines Leibes.

Deshalb können der Epheser- und der Kolosserbrief sagen: *Jesus Christus ist das Haupt des Leibes der Kirche* (vgl. Eph 1,22-23; 4,15-16; Kol 1,18; 2,19). Damit wird die Kirche nicht nur mit einem Leib verglichen; es wird vielmehr gesagt: *Die Kirche ist Jesus Christus in seinem Leib*. Der hl. Augustinus sprach vom ganzen Christus nach Haupt und Gliedern. Das heißt nicht, Jesus Christus und Kirche seien dasselbe. Beide gehören zwar untrennbar zusammen, aber die Kirche ist nicht einfachhin der fortlebende Christus, wohl aber lebt und wirkt *Jesus Christus in der Kirche fort*. Bei aller Einheit von Jesus Christus und Kirche bleibt Jesus Christus doch Haupt und Herr der Kirche; er ist der Kirche übergeordnet, sie ist ihm im Gehorsam untergeordnet. Die Kirche lebt von Jesus Christus her und auf ihn hin. Von ihm geführt und von ihm erfüllt, steht die Kirche Jesus Christus auch gegenüber. Dieses Gegenüber und liebende Zueinander von Jesus Christus und Kirche bringt das Neue Testament vor allem durch das Bild von der Kirche als der *Braut Jesu Christi* zum Ausdruck (vgl. Eph 5,25; Offb 19,7; 21,2.9; 22,17; vgl. schon Hos 2,21-22).

Die Teilhabe der Kirche an Jesus Christus geschieht in dreifacher Weise: als Teilhabe am prophetischen Amt, am hohepriesterlichen Amt, am heiligen Amt. 211-214

275

sterlichen Amt und am königlichen Hirtenamt. So geschieht die Auferbauung und das Wachstum des Leibes Christi durch die Verkündigung des Wortes Gottes, durch die Feier der Sakramente, besonders durch die Taufe und die Eucharistie, und durch den Hirtendienst.

309-313 Demnach ist die Kirche der Leib Christi, die Gemeinschaft derer, die das *Wort Gottes* hören und es der Welt bezeugen. Sie ist die Gemeinschaft der Glaubenden. Durch den Glauben werden wir ja in grundlegender Weise mit Christus verbunden.
324-327 Das Wort Gottes verleibt sich in den *Sakramenten*. Durch
334-337 die Taufe werden wir alle in dem einen Geist zu dem einen
358-360 Leib (vgl. 1 Kor 12,13). In der Eucharistie nehmen wir alle an dem einen Brot, dem einen eucharistischen Leib Christi teil und werden so zu einem Leib (vgl. 1 Kor 10,16-17). So wird „durch das Sakrament des eucharistischen Brotes die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht“ (LG 3; vgl. 7). Die Eucharistie ist deshalb „Quelle und Höhepunkt“ des ganzen christlichen und kirchlichen Lebens (vgl. LG 11). Sie ist nach einem Wort des hl. Augustinus „das Zeichen der Einheit und das Band der Liebe“ (vgl. DS 802; 1635; NR 375; 567; SC 47). Wir können freilich das eucharistische Brot nicht teilen, ohne zugleich das tägliche Brot miteinander zu teilen. Die Feier der Sakramente muß deshalb wirksam werden *in der Tat und in der Gemeinschaft der Liebe*. Wir begegnen Jesus Christus in den Armen, Schwachen, Ausgestoßenen, Verfolgten, in den Leidenden und Sterbenden (vgl. Mt 25,31-46). „Die Kosten, die uns dafür abverlangt werden, sind nicht ein nachträgliches Almosen, sie sind eigentlich die Unkosten unserer Katholizität, die Unkosten unseres Volk-Gottes-Sein, der Preis unserer Orthodoxie“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung IV,3).

157-158 Als der Leib Jesu Christi steht die Kirche „in einer nicht unbedeutenden Analogie zum Mysterium des fleischgewordenen Wortes. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“ (LG 8). In diesem umfassenden Sinn ist die Kirche der von Jesus Christus und seinem Geist erfüllte Raum, durch den er alles erfüllen will (vgl. Eph 1,23).

3.4 Die Kirche ist der Tempel Gottes im Heiligen Geist

Der Tempel bedeutete für die alte Welt den Ort der wirksamen Gegenwart Gottes in der Welt. Für Israel war es kennzeichnend, daß es lange Zeit keinen ortsfesten Tempel besaß; Gott war mitten unter seinem Volk bei seinem Weg durch die Wüste gegenwärtig. So kann auch das Neue Testament die Kirche bzw. die konkrete Gemeinde als Tempel, als Ort der Gegenwart Gottes und Jesu Christi bezeichnen. „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Die Kirche meint also nicht in erster Linie einen Bau aus toten Steinen, sondern einen *geistigen Bau aus lebendigen Steinen*, dessen Eckstein Jesus Christus ist (vgl. 1 Petr 2,4-5).

Die Gegenwart Gottes und Jesu Christi geschieht im Heiligen Geist. Durch den Heiligen Geist werden wir Volk Gottes des Neuen Bundes (vgl. Jer 31,31-33; Ez 11,19-20; 36,26-27). Durch den einen Geist werden wir auch ein Leib in Christus (vgl. 1 Kor 12,13-14). So kann Paulus sagen: 222-226

„Wißt ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wer den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben. Denn Gottes Tempel ist heilig, und der seid ihr.“
(1 Kor 3,16-17; vgl. 2 Kor 6,16; Eph 2,21)

Wenn das äußere Gefüge der Kirche Tempel und Wohnung des Heiligen Geistes ist, dann kann man auch sagen, der Heilige Geist sei ähnlich wie die Seele im Leib, *das ist das Lebensprinzip der Kirche* (Augustinus: vgl. LG 7). Aus dem Heiligen Geist muß sie leben und in ihm sich stets erneuern. Er ist es, der sie stets verjüngt und ihr immer neue Fruchtbarkeit und Lebenskraft verleiht. Er hält sie in der Wahrheit (vgl. Joh 14,26; 16,13-14; DV 7-9), er führt sie auf dem Weg der Mission (vgl. AG 4), er heiligt sie und alle ihre Glieder (vgl. LG 39-40). 266-268

In besonderer Weise ist der Heilige Geist das Prinzip der Einheit der Kirche in der Vielfalt der *Geistgaben* (vgl. 1 Kor 12,4-31a; Eph 4,3 u. a.; LG 12; UR 2). Die Fülle und der Reichtum der Geistgaben gehören zum Wesen der Kirche. Denn die Kirche lebt aus der Fülle des Geistes, der weht, wo 222-223; 229-230

er will (vgl. Joh 3,8). Das zeigt: Kirche und kirchliche Erneuerung kann man nicht einfach „machen“; man kann sie auch nicht einfach programmieren und organisieren. Das Entscheidende an der Kirche ist unverfügbar. Die Kirche muß deshalb immer wieder neu um den Geist beten, der sie verlebendigt, verjüngt und fruchtbar werden läßt.

Über das Wesen und Wirken der Geistgaben (Charismen) bestehen viele *falsche Vorstellungen*. Manche meinen, es handle sich vor allem um außerordentliche Gaben wie Ekstasen, Visionen, Wunder, Prophezeiungen, Zungenreden u. a. Paulus führt unter den Charismen jedoch auch Rede, die Weisheit oder Erkenntnis vermittelt, auf (vgl. 1 Kor 12,8), ferner die Tätigkeit von Aposteln, Propheten und Lehrern und andere Leitungs- und Hilfsaufgaben (vgl. 1 Kor 12,28). An anderer Stelle nennt Paulus auch die Ehelosigkeit: „Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so“ (1 Kor 7,7). Wichtig ist, daß die ordentlichen wie die außerordentlichen Geistgaben dem Aufbau der Gemeinde zugute kommen (vgl. 1 Kor 12,7; 14,5.12.26) und sich an die „Analogie des Glaubens“, an den gemeinsamen Glauben der Kirche halten (vgl. Röm 12,6).

Andere meinen, die außerordentlichen Gaben seien nur für die Anfangszeiten der Kirche bestimmt gewesen. Sie vergessen dabei, daß die Heiligen zu allen Zeiten außerordentliche Gaben empfangen, durch die sie zeichenhaft und stellvertretend für die anderen die Macht und Lebendigkeit des Geistes in der Kirche bezeugen sollten. Durch die charismatische Erneuerungsbewegung unserer Tage ist vieles jetzt in neuer Weise wieder bewußt geworden. – Schließlich darf man die Charismen, deren Lebendigkeit Paulus zu erhalten wünscht („Lösch den Geist nicht aus!“ 1 Thess 5,19), auch nicht überschätzen. Den mit reichen Geistgaben beschenkten Korinthern weist der Apostel einen „Höhenweg“, der über allen Charismen steht: die Liebe, die er mit beredten Worten preist (vgl. 1 Kor 13). Die Liebe ist die höchste Frucht des Heiligen Geistes (vgl. Gal 5,22).

295-299; 384
Charisma und Amt sind kein Gegensatz; sie können und müssen sich ergänzen und miteinander verbinden. Die kirchlichen Amtsträger dürfen charismatische Befähigung nicht für sich allein in Anspruch nehmen; andererseits dürften spontan auftretende Charismen nicht gegen fest umrissene, auf Dauer angelegte Ämter ausgespielt werden.

Die Urkirche hat die grundlegenden, unentbehrlichen Dienste der Apostel, Propheten und Lehrer in die Reihe der Charismen eingeordnet (vgl. 1 Kor 12,28) und „die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer“ als Gaben des erhöhten Herrn für seine Kirche angesehen (vgl. Eph 4,11). Nach den Pastoralbriefen wird den Amtsbewerbern bei der Handauflegung eine „Gnadengabe Gottes“ verliehen (vgl. 2 Tim 1,6; 1 Tim 4,14). Das Amt ist freilich nicht das einzige Charisma. Es ist deshalb auf das Zusammenwirken mit allen anderen Charismen angewiesen, wie auch diese auf das Amt und auf die Gemeinschaft mit dem Amt verwiesen sind. Sache des kirchlichen Amtes ist es, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess 5,19-21). Das charismatische Wesen der Kirche wäre also mißverstanden, wenn man es schwärmerisch verstehen und gegen die Ord-

nung in der Kirche ausspielen würde. Gerade in den Kapiteln, in denen Paulus am ausführlichsten darüber spricht, kommt es ihm ganz darauf an, den Gedanken der Einheit und der Ordnung herauszustellen (vgl. 1 Kor 12; 14). „Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern ein Gott des Friedens“ (1 Kor 14,33).

Gruppen, die einen neuen Aufbruch des Geistes verspüren, und die gefestigten amtlichen Strukturen der Kirche brauchen einander. Denn die Kirche bedarf, damit sie nicht erstarrt, immer wieder der Kräfte der Erneuerung; diese aber bedürfen zu ihrer kritischen Korrektur der kirchlichen Überlieferung, die den Glauben durch die Zeiten trägt, bis sich der Funke neu entzündet. In beidem wirkt der Geist Gottes, und Gottes Geist widerspricht sich nicht selbst. Das schließt fruchtbare Spannungen und klärende Konflikte nicht aus; aber es gilt auch das Wort: „Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält“ (Eph 4,3).

Nicht zuletzt aufgrund der Fülle, des Reichtums und der Vielfalt der Geistgaben in der Kirche stellt sich die Frage: Wo und wie kann man im Konflikt erkennen, wo die wahre Kirche ist, wo wirklich Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes sich verwirklichen? Welches sind die Kennzeichen der wahren Kirche?

4. Die Kennzeichen der Kirche

Auf die Frage nach den Kennzeichen der Kirche antwortet das Glaubensbekenntnis: „Ich glaube (an) die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“. Damit sind vier Wesenseigenschaften benannt, welche die Kirche kennzeichnen und sie als wahre Kirche erkenntlich machen. Selbstverständlich kann man mit ihrer Hilfe den nicht-katholischen Christen die wahre Kirche nicht einfach andemonstrieren. Das Bekenntnis zur wahren Kirche setzt Begegnung und Bekehrung voraus. Aber die vier Kennzeichen der Kirche ergeben zusammengenommen doch ein Gesamtgefüge, das durch seine innere Stimmigkeit und Sinnliche Überzeugungskraft hat und vermittelt.

4.1 Die Einheit der Kirche

Die Einheit und Einzigkeit der Kirche Jesu Christi ist tief im Geheimnis der Kirche begründet. Aus dem Bekenntnis zum einen Gott, zum einen Mittler Jesus Christus, zum einen, alles durchwaltenden Geist, folgt mit innerer Notwendigkeit die eine Kirche in dem doppelten Sinn, daß es nach dem Willen Je-

su Christi nur eine einzige Kirche gibt (Einzigkeit) und daß diese Kirche in sich eins ist (Einheit). So war es der letzte Wille Jesu:

„Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir.“ (Joh 17,21-23).

Im Epheserbrief finden wir dieselbe Begründung der Einheit und zugleich die Mahnung, die Gabe der Einheit als eine Aufgabe zu betrachten:

„Seid demütig, friedfertig und geduldig, ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ (Eph 4,2-6)

Beide Texte sagen: Die Einheit der Kirche ist kein bloßes Postulat, kein kirchenorganisatorisches Ziel, nicht etwas, das erst künstlich geschaffen werden müßte. Sie ist in Christus als Frucht des Geistes bereits Wirklichkeit. Die Gabe der Einheit ist freilich zugleich eine Aufgabe. Alle Spaltungen im Glauben sind deshalb letztlich Widerspruch gegen den Willen Gottes und die Wirklichkeit Jesu Christi; sie sind Ärgernis und Sünde. Sie verdunkeln das Erscheinungsbild der Kirche nach außen und versagen der Welt den Dienst der Einheit, des Friedens und der Versöhnung, welcher der Kirche aufgetragen ist. Wir dürfen uns deshalb mit der Zerrissenheit der Christenheit in verschiedene Konfessionen nicht abfinden.

268-269 Worn besteht die Einheit der Kirche? In der Apostelgeschichte wird bei der Beschreibung der Jerusalemer Urgemeinde darauf Wert gelegt, daß alle Gläubigen an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, ferner am Brechen des Brotes und an den Gebeten festhielten (vgl. Apg 2,42). Es war also eine Einheit im Glauben, in der Liebe und im Gottesdienst unter der Leitung der Apostel. Entsprechend spricht das II. Vatika-

nische Konzil vom dreifachen Band der Einheit: das Band des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft (vgl. LG 14).

Diese dreifache Einheit bedeutet keineswegs Uniformität. Innerhalb der umgreifenden Einheit ist eine Vielfalt der Verkündigungsweisen, Gottesdienst- und Frömmigkeitsformen, Theologien, Kirchengesetze, von Formen gesellschaftlichen Engagements und sozialen Dienstes möglich, ja wünschenswert. Anders könnte die Kirche nicht Menschen aus allen Völkern, Rassen, Kulturen, Sprachen, Denk- und Lebensformen vereinigen. Nur durch eine solche Vielfalt in der Einheit kann sie allen alles werden (vgl. 1 Kor 9,19-23). Die Gemeinschaft (communio) des Glaubens, der Sakramente, der Dienste und Ämter, die in der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Geist Jesu Christi gründet, verwirklicht sich also in vielfältigem Austausch und in gegenseitiger Anerkennung, in Solidarität untereinander und gegenüber dem umfassenderen Ganzen. Solche Vielfalt in der Einheit ist zu unterscheiden von einer grenzenlosen Vielheit, von einem unverbindlichen Pluralismus, bei dem es sich nicht mehr um eine vielgestaltige Ausprägung des einen und selben, sondern um unversöhnliche Gegensätze handelt, wo die fruchtbaren, ja lebensnotwendigen Spannungen zu starren und unvereinbaren Gegensätzen werden. Ließe man in der Kirche Unvereinbares nebeneinander stehen und bestehen, dann würde sich die Einheit der Kirche auflösen; die Kirche würde dann ihre Konturen verlieren und könnte nicht mehr Zeichen für die Welt sein.

Gestalten solcher die Einheit aufhebender Vielheit sind Häresie und Schisma. Während das Schisma die Einheit der gelebten Gemeinschaft, besonders der Gottesdienstgemeinschaft, 360 aufhebt, verletzt die Häresie die Einheit im einen Glauben, was dann notwendig zum Abbruch der Gottesdienstgemeinschaft führt. Freilich ist nicht jede irrtümliche Meinung schon eine Häresie; zur Häresie wird sie erst dadurch, daß einer hartnäckig am Irrtum festhält und sich darauf versteift. Häresie setzt also persönliche Schuld voraus. Das bedeutet, daß man bei den von der katholischen Kirche getrennten Christen nicht ohne weiteres von Häresie sprechen kann. Im einzelnen kann es zur Häresie sowohl durch ein Zuviel wie durch ein Zuwenig kommen, durch Abstriche wie durch Übertreibungen und Gegensätze, durch das einseitige Herausstellen und die Verabsolutie-

rung einer Teilwahrheit wie durch die Leugnung einer verbindlichen Glaubenswahrheit.

Bei solchen Spaltungen spielen gewöhnlich auch weltliche Faktoren (nationale, politische, kulturelle, soziale und rassische Spannungen) eine Rolle, ebenso wie persönliche Veranlagungen (Rechthaberei, Rivalität, Selbstbehauptungswille, Hochmut u. a.). Das alles stellt jedoch nur einen Teilaspekt dar. Die großen Spaltungen im Glauben der Vergangenheit geschahen auch aus Verantwortung für die unverfälschte Heilsbotschaft, weil man der Überzeugung war, sich um der Wahrheit des Evangeliums willen trennen zu müssen. Sie lassen sich deshalb auch nicht allein durch Buße und Schuldbekennnis überwinden; das gemeinsame Bemühen um das rechte Verständnis des Evangeliums muß hinzukommen. Die Einheit der Kirche muß eine *Einheit in der Wahrheit* sein; Liebe ohne Wahrheit wäre unwahr und unwahrhaftig.

269: 303
235-237

Spaltungen hat es in der Kirchengeschichte von allem Anfang an gegeben. Vor allem zwei Spaltungen haben zu einem bis heute dauernden Bruch geführt: die *Trennung zwischen Ost- und Westkirche* im Jahr 1054, die eine lange dauernde gegenseitige Entfremdung besiegelte, und die *abendländische Kirchenspaltung* im 16. Jahrhundert im Gefolge der Reformation, die ihrerseits wiederum zahlreiche Spaltungen hervorgebracht hat.

Nach einer langen Epoche der Polemik, der Kontroverse und der konfessionellen Abkapselung kam es in der *ökumenischen Bewegung* unseres Jahrhunderts wieder zu einer gegenläufigen Bewegung. Unter der ökumenischen Bewegung versteht man die vom Heiligen Geist geleitete Reue über die Spaltung der Kirche, die Besinnung auf das allen Christen Gemeinsame, das Bemühen um die Überwindung der noch bestehenden Unterschiede und das Bestreben, die sichtbare Einheit der Kirche wiederherzustellen (vgl. UR 1; 4).

Hervorragende Ereignisse in der ökumenischen Bewegung sind die Konstituierung des „Ökumenischen Rates der Kirchen“ im Jahr 1948 und das II. Vatikanische Konzil (1962-1965), durch das sich die katholische Kirche auch offiziell dem ökumenischen Anliegen verpflichtet hat. Maßgebend und grundlegend dafür ist das Dekret über den Ökumenismus, für die katholische Kirche in Deutschland außerdem der Beschluß der Gemeinsamen Synode „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“.

261:
336-337

Die *glaubensmäßige Grundlage des Ökumenismus* ist selbstverständlich kein Relativismus, der bestreitet, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist (vgl. LG 8). Die Einheit ist deshalb auch keine unsichtbare Größe „hinter“ den getrennten Kirchentümern, noch kann man sich die Einheit nach Art verschiedener Zweige an einem einzigen Stamm vorstellen. Die Überzeugung der katholischen Kirche, die eine wahre Kirche Jesu Christi zu sein und die Fülle der Heilmittel zu besitzen, schließt jedoch nicht aus,

„daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8). Zu dieser Gemeinsamkeit gehören: die Heilige Schrift als Grundlage und Norm des Lebens und Handelns, die altkirchlichen Glaubensbekenntnisse, die Taufe als Eingliederung in den Leib Christi, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere Gaben des Heiligen Geistes (vgl. LG 15; UR 3). Bei den orthodoxen Kirchen des Ostens kommen hinzu: die Eucharistie als Sakrament der Einheit und das Bischofsamt als Dienst der Einheit. So kann das II. Vatikanum von den getrennten Kirchen und Gemeinschaften sagen, daß trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, der Geist Christi sie gewürdigt hat, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen (vgl. UR 3).

Aus alledem ergibt sich, daß das *Motiv* der ökumenischen Bewegung nicht die in der gegenwärtigen Welt häufig anzutreffende Gleichgültigkeit sein kann, welche die überlieferten Lehrunterschiede als unverständlich und überholt betrachtet. Das Motiv kann allein der Gehorsam gegenüber dem Willen Jesu Christi und gegenüber dem Drängen des Heiligen Geistes sein. Der Weg der ökumenischen Bewegung führt folglich nicht über pragmatische Kompromisse oder einen falschen Irrenismus, welcher die Wahrheit des Evangeliums und die Reinheit der kirchlichen Lehre verdunkelt oder verwässert. Der Ökumenismus setzt vielmehr eigene Erneuerung durch Gebet, Bekehrung und Heiligung voraus.

Von zentraler Bedeutung ist das private und öffentliche Gebet um die Einheit der Christen. Der ökumenische Weg führt über den Dialog und die Zusammenarbeit zum Abbau von Vorurteilen und Mißverständnissen, zu einem besseren Sich-Kennen und Verstehen, zum Bemühen um ein gemeinsames Verständnis der christlichen Wahrheit und womöglich auch der noch bestehenden trennenden Unterschiede. Das *Ziel* der ökumenischen Bewegung ist die Einheit der Kirche. Damit ist nicht eine uniformistische Einheitskirche gemeint, sondern eine Einheit, die vielfältige Ausprägungen zuläßt und dadurch die Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft ermöglicht. Dieses Bemühen um die Einheit der Kirche dient zugleich der Einheit, der Versöhnung und dem Frieden der Welt.

4.2 Die Heiligkeit der Kirche

Die Heiligkeit der Kirche scheint in erheblicher Spannung zur konkreten Erfahrung der Kirche zu stehen. Niemand kann bestreiten, daß es in der Kirche Sünde gibt. Der Glaube erkennt jedoch auch eine tiefere Dimension der Kirche. Aus der Sicht des Glaubens gehört die *Heiligkeit der Kirche zu ihrem tiefsten Wesen*. Denn Gott, der Urgrund der Kirche, ist der Heilige schlechthin (vgl. Jes 6,3); er erwählt und schafft sich ein heiliges Volk (vgl. Ex 19,6; 1 Petr 2,9). Jesus Christus, „der Heilige Gottes“ (Mk 1,24 u. a.), hat sich für die Kirche hingegeben, um sie „rein und heilig zu machen“ (Eph 5,26). Schließlich ist die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes selbst heilig (vgl.

1 Kor 3,17). So werden die ersten Christen in der Heiligen Schrift als „die Heiligen“ bezeichnet (vgl. Apg 9,13.32.41; Röm 8,27; 1 Kor 6,1 u. a.). Dennoch gab es von Anfang an Schwächen, Auseinandersetzungen, ja Skandale, die wir sowohl von der Jerusalemer Urgemeinde wie vor allem von der Gemeinde in Korinth wissen. In welchem Sinn ist also die Heiligkeit der Kirche gemeint?

Im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift meint Heiligkeit nicht primär ethische Vollkommenheit, sondern *Ausgesondertsein aus dem Bereich des Weltlichen und Zugehörigkeit zu Gott*. In diesem Sinn leben die Christen und die Kirche zwar in der Welt, aber sie sind nicht aus der Welt (vgl. Joh 17,11.14-15). Die Kirche ist heilig, weil sie von Gott her und auf ihn hin ist. Sie ist heilig, weil ihr der heilige Gott, der von aller Welt Verschiedene, unbedingt die Treue hält und nicht den Mächten des Todes, der Vergänglichkeit der Welt anheimgibt (vgl. Mt 16,18). Sie ist heilig, weil Jesus Christus unauflöslich mit ihr verbunden ist (vgl. Mt 28,20) und weil ihr die machtvolle Gegenwart des Heiligen Geistes bleibend verheißen ist (vgl. Joh 14,26; 16,7-9). Sie ist heilig, weil ihr die Güter des Heils bleibend gegeben und zum Weitergeben aufgegeben sind: die Wahrheit des Glaubens, die Sakramente des neuen Lebens, die Dienste und Ämter.

Aus der „objektiven“ Heiligkeit muß die ethische Verwirklichung, die „subjektive“ Heiligkeit, folgen. „Seid heilig, weil ich heilig bin“ (Lev 11,44; vgl. 45; 1 Petr 1,16; 1 Joh 3,3). Vor allem die Briefe des Apostels Paulus sind voll mit der Mahnung, aus dem neuen Sein der Gnade den neuen Wandel und das neue Tun folgen zu lassen (vgl. Röm 6,6-14; 8,2-17 u. a.) und das ganze Leben zu einem Gottesdienst zu machen (vgl. Röm 12,1). Zu dieser Heiligkeit sind alle Christen berufen, unabhängig davon, ob sie Laien oder Amtsträger sind, in der Welt oder in einer religiösen Gemeinschaft leben, verheiratet oder unverheiratet sind (vgl. LG 39-42). Von allen gilt: „Das ist es, was Gott will: eure Heiligung“ (1 Thess 4,3).

Solche Heiligkeit ist kein Werk und keine Leistung, sondern Frucht des Heiligen Geistes und seiner Gaben. Sie besteht nicht primär in außerordentlichen oder gar auffälligen Taten, sondern in außerordentlicher Treue, Liebe und Geduld im ordentlichen und alltäglichen Leben, in der Verherrlichung Got-

tes und im Dienst an den Nächsten, besonders im Ertragen von Leiden, Verfolgungen und Widerwärtigkeiten aller Art. „Durch diese Heiligkeit wird auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben gefördert“ (LG 40). Obwohl das Ziel der christlichen Heiligkeit für alle Christen dasselbe ist, gibt es doch unterschiedliche Wege und Formen, dieses Ziel zu erreichen. In allen christlichen Ständen ist nämlich eines entscheidend: die radikale Erfüllung des Hauptgebotes, Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben (vgl. Mk 12,30-31; Joh 13,34; 15,12; 1 Kor 13).

Das *Leben nach den evangelischen Räten* (freiwillige Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen, Armut und Gehorsam) ist eine besondere Form des christlichen Lebens, das der Berufung zur Heiligkeit zu entsprechen sich bemüht. Es ist in Wort und Beispiel Jesu, der selbst jungfräulich, arm und gehorsam lebte, begründet und wurde von der Kirche stets hoch geschätzt. Der *Ordensstand* beruht auf dem gemeinschaftlichen und durch die Gelübde auf Dauer angelegten Leben nach den evangelischen Räten. Das Ordensleben wurzelt in der Taufe, entspringt aber einem besonderen Ruf und einer besonderen Gnade, die zum besonderen Dienst für Gott und für die Menschen frei macht und verpflichtet. So sind die Orden ein wichtiges, ja unverzichtbares Zeichen der Heiligkeit der Kirche (vgl. LG 43-47; PC 5). Die Kirche verdankt ihnen viele geistliche Impulse, apostolischen und karitativen Einsatz, aber auch kulturelle, wissenschaftliche u. a. Beiträge. Sie können gerade heute gegenüber einem oft einseitigen Aktivismus und der Gefahr, im Materiellen aufzugehen, wichtige Zeichen erfüllter menschlicher und christlicher Freiheit sein. Die verschiedenen und sehr vielfältigen Orden haben je nach ihrer besonderen Berufung und Geschichte ihre Eigenprägung. Sie können mehr beschaulich oder mehr apostolisch und karitativ ausgerichtet sein. In neuerer Zeit sind zu den bisherigen Lebensgemeinschaften der evangelischen Räte die *Säkularinstitute* hinzugekommen, in denen Frauen und Männer, Laien und Kleriker mitten in der Welt und als Sauerteig der Welt nach den evangelischen Räten leben (vgl. PC 11).

Zu allen Zeiten hat es in der Kirche Menschen gegeben, die in einer überzeugenden, ja heroischen und von der Kirche anerkannten Weise diese Heiligkeit gelebt haben. Wir nennen sie *die Heiligen* (im engeren Sinn des Wortes). Sie sind die hervorragenden Repräsentanten der Kirche: denn an ihnen kann man am besten ablesen, was Kirche ist. Sie sind der glaubwürdige Ausweis ihrer Heiligkeit. Sie sind zugleich Maßstab und Vorbild des christlichen Lebens. Weil sie mit uns im einen Leib Christi, in der Gemeinschaft der Heiligen verbunden sind, dürfen wir sie um ihre Fürbitte anrufen.

Die heilige Kirche schließt immer auch die Sünder ein und kann insofern auch *Kirche der Sünder* genannt werden. Sie muß jeden Tag beten: „Vergib uns unsere Schuld“ (vgl. Mt 6,12). Deshalb hat sich die Kirche immer wieder gegen rigoristische Strömungen gewandt, die entgegen der Mahnung des Evangeliums schon jetzt das Unkraut vom Weizen scheiden (vgl. Mt 13,24-30) und eine Kirche der Reinen aufrichten wollten. Demgegenüber hielt die Kirche daran fest, daß auch die getauften Sünder zur Kirche gehören und die Kir-

che erst am Ende der Zeit die Kirche „ohne Flecken und Falten“ (vgl. Eph 5,27) sein wird. In dieser Welt aber bedürfen die Kirche und alle ihre Glieder täglich der Buße. Das II. Vatikanische Konzil sagt: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8).

Die Spannung zwischen der Heiligkeit der Kirche und der Sündigkeit ihrer Glieder kann zuweilen ein erschreckendes Ausmaß annehmen und – etwa im späten Mittelalter – Situationen hervorbringen, in denen das Antlitz der Kirche selbst schwer entstellt ist. Auf der anderen Seite ist die Geschichte der Kirche von *Reform- und Erneuerungsbewegungen* geprägt; dazu gehören vor allem die verschiedenen Mönchs- und Ordensbewegungen. Die Grenze zwischen legitimer und illegitimer Reform verläuft dort, wo unveränderliche Wesensstrukturen der Kirche verändert werden sollen. Sie müssen der Kirche als heilig, d. h. als unantastbar gelten. Man kann und muß sie erneuern, aber man kann und darf sie nicht verändern oder gar abschaffen. Die Seele solcher Erneuerung der Kirche ist die persönliche Umkehr durch die Erneuerung des Lebens aus dem Geist des Evangeliums. Durch solche private und öffentliche Buße wie durch Erneuerung aus dem Glauben erweist die Kirche ihre Heiligkeit. Nur auf diese Weise kann sie glaubwürdiges Zeichen der Anwesenheit des heiligen und heiligenden Gottes in der Welt sein.

4.3 Die Katholizität der Kirche

Das Wort „katholisch“ findet sich noch nicht im Neuen Testament. Ignatius von Antiochien (um 110) wendet es erstmals auf die Kirche an (Brief an die Smyrner 8,2). Es meint ursprünglich: „was dem Ganzen entspricht“. Gemeint ist ein Doppeltes: die ganze, weltweite und universale Kirche, welche den ganzen, wahren und echten Glauben verkündet. Die wahre Kirche ist also katholisch im Unterschied zu den Gemeinschaften, die nur einen Teil der Wahrheit ausschneiden oder nur für ein bestimmtes Volk, eine bestimmte Kultur, eine bestimmte Schicht und dergleichen Kirche sein wollen.

Diese Lehre von der Katholizität der Kirche ist der Sache nach biblisch bestens begründet. Denn nach der Heiligen Schrift ist Gott selbst die allumfassende Wirklichkeit, die in Jesus Christus die ganze Fülle ihrer Gottheit wohnen ließ, um alles mit sich zu versöhnen (vgl. Kol 1,19–20) und alles zusammenzufassen (vgl. Eph 1,9–10). Die Kirche ist durch den Heiligen Geist der von Jesus Christus erfüllte Raum, mit dem Christus das All erfüllt (vgl. Eph 1,23). Zur Fülle der Heilsbotschaft und Heilswirklichkeit gehört es, daß sie ihren ganzen

Reichtum nur dadurch offenbaren kann, daß sie eingeht in die ganze Vielfalt der Völker und ihrer Kulturen (vgl. Eph 3,8–12; Kol 1,24–28). „Die Kirche ist katholisch“ heißt also: Sie verkündet *den ganzen Glauben und das ganze Heil für den ganzen Menschen und die ganze Menschheit*; alle Heilswahrheiten und alle Heilmittel haben in ihr ihre Heimat.

Konkret verwirklicht sich die Katholizität der Kirche *in dreifacher Weise*:

1. Die Kirche ist katholisch, weil sie in die ganze Welt gesandt ist, um das Evangelium allen Geschöpfen zu verkünden (vgl. Mk 16,15; Mt 28,19–20). Sie ist zu *allen Völkern und Kulturen, allen Rassen und Klassen* gesandt und muß einerseits allen ihren Reichtum mitteilen und andererseits von den Reichtümern aller selbst bereichert werden (vgl. LG 13).
2. Die Kirche ist katholisch, indem sie *Kirche am Ort*, Kirche in einem ganz bestimmten geschichtlichen Raum und zugleich *universale Weltkirche* ist.
3. Jede Ortskirche und die Kirche insgesamt bedürfen in ihrer eigenen Mitte einer *Fülle von Gaben, Diensten, Ständen*, d. h. Gruppen, die das Christsein unterschiedlich, im Stand der Ehe oder im Ordensstand, als Laie oder als Kleriker verwirklichen.

Katholizität meint also nicht monotone Uniformität, sondern vielfarbigen Reichtum, im recht verstandenen Sinn auch Spannungsreichtum. Die katholische Kirche ist ein offenes und kein geschlossenes System, bei dem man alles von einem einzigen Prinzip ableiten könnte. Jeder Teil und jedes Element, jede Gruppe und jede Bewegung muß freilich, um als katholisch gelten zu können, den Spannungsbogen zu den anderen Teilen und Elementen aushalten und in Gemeinschaft mit ihnen bleiben.

Die Katholizität ist *Gabe und Aufgabe* zugleich. Denn die Kirche ist das messianische Volk Gottes, das, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils ist (vgl. LG 9). Die schon bestehende Katholizität will also durch missionarische Einpflanzung der Kirche in allen Völkern und Kulturen erst noch

281-283 voll verwirklicht werden. Dies gilt auch noch unter einem zweiten Gesichtspunkt. Die Katholizität der Kirche wird nämlich verdunkelt durch die Existenz anderer Kirchen und Kirchengemeinschaften, die ihrerseits den Anspruch auf Katholizität erheben. Durch solche Spaltungen verliert die Kirche nicht ihre Katholizität, aber sie erschweren es der Kirche, die ihr eigene Fülle der Katholizität „unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen“ (UR 4). Voll verwirklichte Katholizität ist also nur möglich auf dem Weg der Ökumenizität. Diese führt, recht verstanden und recht verwirklicht, nicht zu Abstrichen am Katholischen, sondern zur vollen Verwirklichung des Katholischen.

4.4 Die Apostolizität der Kirche

Die Evangelien berichten übereinstimmend, daß Jesus Christus seine vom Vater empfangene Sendung den Aposteln weitergegeben und sie beauftragt hat, an seiner Stelle in der Kraft des Heiligen Geistes das Evangelium allen Völkern zu verkünden bis zur Vollendung der Welt.

„Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“ (Mt 28,18-20; vgl. Mk 16,15-20; Lk 24,47-48; Apg 1,8).

„Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ (Joh 20,21)

„Wer euch hört, der hört mich, und wer euch ablehnt, der lehnt mich ab; wer aber mich ablehnt, der lehnt den ab, der mich gesandt hat.“ (Lk 10,16)

So ist die Kirche, deren Grund Jesus Christus ist, bleibend auf das von Jesus Christus gesetzte *Fundament der Apostel* gebaut und für immer an ihr Zeugnis gebunden (vgl. Mt 16,18; Eph 2,20; Offb 21,14; LG 19). Sie kann wahre Kirche Jesu Christi nur sein, wenn sie apostolische Kirche ist und über die Zeiten hinweg die Identität mit dem apostolischen Anfang bewahrt.

Doch wie ist das möglich? Die Apostel, deren Zeugnis „bis zur Vollendung der Welt“ gilt, sind für ihr Zeugnis in den Tod gegangen und haben es mit ihrem Blut besiegelt. Wo begegnen wir also heute dem Wort der Apostel? Wie können sie gegenwärtig sein bis zum Ende der Zeit? Mit dieser Frage berühren wir den *neuralgischen Punkt in der ökumenischen Auseinandersetzung* um die wahre Kirche.

236; 247;
261;
300-301;
321

Um weiterzukommen, müssen wir zuerst fragen: *Was und wer ist ein Apostel?* Wir sind gewöhnt, von zwölf Aposteln zu sprechen. In der Tat hat Jesus die Zwölf in seine besondere Nachfolge und in seinen besonderen Dienst berufen (vgl. Mk 3,13-19; 6,6b-13). Nach Ostern nannte man Apostel die *Erstzeugen der Auferstehung des Herrn*, die vom Auferstandenen in alle Welt gesandt wurden, um die frohe Botschaft zu verkünden (vgl. 1 Kor 9,1-2; 15,7-8). Dazu gehörten außer den Zwölfen vor allem der Apostel Paulus (vgl. Gal 1,1; 2 Kor 1,1 u. a.), aber auch Jakobus, der Bruder des Herrn (vgl. Gal 1,19). Daneben gibt es im Neuen Testament noch einen *weiteren Begriff von Apostel*: Männer und Frauen, die als Abgesandte von Kirchen im missionarischen Dienst stehen. So sprechen wir noch heute etwa von Bonifatius als dem Apostel der Deutschen, von Cyrill und Methodius als den Aposteln der Slawen. Doch dies ist ein abgeleiteter und uneigentlicher Gebrauch des Wortes Apostel. Im eigentlichen Sinn ist das Apostolat einmalig, weil an die unmittelbare und weitweite Sendung des Auferstandenen gebunden. Die Apostel sind darum ein für allemal grundlegend für die Kirche. Das führt uns erneut zu der Frage: Wie können die Apostel und ihr Wort gegenwärtig sein bis zur Vollendung der Welt?

258-259;
296;
380-381
203-204

Im *Neuen Testament* finden sich deutliche Hinweise, wie die apostolische Sendung in der nachapostolischen Zeit weitergeführt werden soll. Es bezeugt, daß die Apostel noch zu ihren Lebzeiten nicht nur Helfer eingesetzt, sondern auch Männer beauftragt haben, nach ihrem Tod ihr Werk zu vollenden und zu kräftigen, damit die ihnen anvertraute Sendung bis ans Ende der Zeiten fort dauern kann. Dies geht deutlich aus der Abschiedsrede hervor, die Paulus nach der Apostelgeschichte in Milet vor den Presbytern der Gemeinde von Ephesus gehalten hat:

„Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat. Ich weiß: Nach meinem Weggang werden reißende Wolfe bei euch eindringen und die Herde nicht schonen. Und selbst aus eurer Mitte werden Männer auftreten, die mit ihren falschen Reden die Jünger auf ihre Seite ziehen.

Seid also wachsam, und denkt daran, daß ich drei Jahre lang Tag und Nacht nicht aufgehört habe, unter Tränen jeden einzelnen zu ermahnen. Und jetzt vertraue ich euch Gott und dem Wort seiner Gnade an, das die Kraft hat, aufzubauen und das Erbe in der Gemeinschaft der Geheiligten zu verleihen.“ (Apg 20,28–32)

Auch die Pastoralbriefe (1. und 2. Brief an Timotheus, Brief an Titus) bezeugen diese Weitergabe der apostolischen Sendung. Wahrscheinlich stammen diese Briefe von einem Paulusschüler; dieser bezeugt, daß Paulus den Timotheus und Titus beauftragt hat, das anvertraute Gut und die reine und gesunde Lehre treu zu bewahren (vgl. 1 Tim 4,16; 6,20; 2 Tim 1,14; 4,3 u. a.), selbst wieder anderen Männern die Hände aufzulegen und in den apostolischen Dienst zu stellen (vgl. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6; 2,2; Tit 1,5). So zeichnet sich bereits im Neuen Testament der Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit ab. Daß dies erst in den späteren Schriften des Neuen Testaments geschieht, ist leicht verständlich, weil die Frage, wie es nach dem Tod der Apostel weitergehen soll, sich erst unmittelbar vor oder nach deren Tod ausdrücklich gestellt hat.

Von Anfang an hat die *Tradition der Kirche* die Hinweise des Neuen Testaments aufgegriffen. Bereits bei Clemens von Rom (um 95) und Ignatius von Antiochien (um 110) ist der Gedanke einer apostolischen Nachfolge lebendig; schon Hegesipp (um 180) stellt Bischofslisten auf, und bei Irenäus von Lyon (um 180) und bei Tertullian (um 200) finden wir schon eine ausführliche Theologie der apostolischen Nachfolge. Das II. Vatikanische Konzil faßt die Lehre von Schrift und Tradition zusammen, wenn es lehrt, „daß die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind“ (LG 20). In ihnen ist die den Aposteln verliehene Sendung, ja Jesus Christus selbst, bleibend in der Kirche anwesend (vgl. LG 21).

Man darf die Lehre von der apostolischen Nachfolge nicht mißverstehen. Sie will nicht sagen, die Bischöfe seien neue Apostel. Das Apostelamt ist einmalig, aber bestimmte apostolische Funktionen müssen entsprechend dem Wort Jesu Christi über die Zeit der Apostel hinaus weitergeführt werden. Man muß also *unterscheiden zwischen dem einmaligen Apostelamt und dem bleibenden apostolischen Amt*. Nur in letzter Hinsicht sind die Bischöfe Nachfolger der Apostel. Diese Nachfolge darf nicht rein äußerlich im Sinn einer bloßen Kette

der Handauflegungen oder einer ununterbrochenen Besetzung der Bischofssitze mißverstanden werden. Sie muß vielmehr *im Gesamtzusammenhang* gesehen werden:

1. Sie steht im Zusammenhang der Weitergabe des apostolischen Glaubens und ist an ihn gebunden. Die Sukzession ist die Gestalt der Tradition, und die Tradition ist der Gehalt der Sukzession. Ein Bischof, der aus dem apostolischen Glauben herausfällt, verliert eo ipso das Recht auf Ausübung seines Amtes.
2. Die apostolische Nachfolge eines einzelnen Bischofs steht im Zusammenhang mit der apostolischen Nachfolge des gesamten Kollegiums der Bischöfe. Die Zwölf waren ja in ihrer Gesamtheit Repräsentanten Israels. So folgt das Kollegium der Bischöfe dem Kollegium der Apostel nach. Als Glied des gesamten Episkopats steht der Einzelbischof in der apostolischen Sukzession. Deshalb geschieht nach altkirchlicher Tradition die Weihe eines Bischofs jeweils durch mindestens drei Bischöfe.
3. Die Kirche insgesamt ist apostolisch. Deshalb steht die apostolische Sukzession im Dienst der Kirche. Dies kommt vor allem in der Praxis zum Ausdruck, daß ein Bischof für den Dienst in einer bestimmten Ortskirche geweiht wird.

Die Kirche ist also apostolisch, wenn in ihr der Glaube der Apostel dadurch lebendig und fruchtbar ist, daß die apostolische Sendung, die dauern soll bis zur Vollendung der Tage, weitergeführt wird. *Gestalt und Gehalt der apostolischen Sendung lassen sich nicht trennen*. Deshalb kann die Apostolizität der Kirche nicht allein durch die Treue zu den apostolischen Schriften bewahrt werden. Es bedarf der lebendigen und vollmächtigen apostolischen Bezeugung des in die Schrift eingegangenen apostolischen Glaubens. Nur wo beides gegeben ist, ist wahre Kirche Jesu Christi. Deshalb muß nun abschließend noch von den Diensten und Ämtern in der Kirche die Rede sein.

5. Dienste und Ämter in der Kirche

5.1 Das gemeinsame Priestertum aller Getauften

Wir sagten es schon: Kirche, das sind alle getauften Christen. Alles bisher Gesagte gilt also nicht nur von Papst und Bischöfen, von einer „Klerikerkaste“ oder einer kirchlichen „Funktionärsschicht“, die man oft mit dem völlig verkehrten Wort „Amtskirche“ bezeichnet. Die Wahrheit, daß alle getauften Christen Kirche sind, war freilich lange Zeit weithin verges-

sen, und noch heute klagen viele Pfarrer über die Schwierigkeit, Laien als Mitarbeiter zu gewinnen, wie umgekehrt viele Laien, die mitarbeiten möchten, sich beklagen, daß ihnen zu wenig Möglichkeit für eine verantwortliche Mitarbeit zugestanden wird. Eine Besinnung auf das gemeinsame Priestertum aller Getauften und auf die gemeinsame Verantwortung aller in der Kirche und für die Kirche tut also not.

Die *Magna Charta* des gemeinsamen Priestertums aller getauften Christen findet sich im 1. Petrusbrief:

„Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen... Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Einst wart ihr nicht sein Volk, jetzt aber seid ihr Gottes Volk.“
(1 Petr 2,5.9-10; vgl. Offb 1,6; 5,10; 20,6)

333; 341
211-214

Das II. Vatikanische Konzil hat diese Wahrheit vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften neu herausgestellt und gesagt, daß *alle Christen durch Taufe und Firmung teilhaben am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Jesu Christi*, so daß alle beauftragt und befähigt sind, beizutragen zum Wachstum und zur Heiligung der Kirche (vgl. LG 30-38; AA 1-8). Das Konzil hat mit Bedacht hinzugefügt, daß diese Wahrheit gerade in der heutigen Zeit von besonderer Bedeutung ist (vgl. LG 30). Sie ist eine wesentliche Grundlage der gegenwärtigen pastoralen Erneuerung.

Wer und was ist ein Laie? In unserer Alltagssprache bezeichnen wir als Laien einen Nicht-Fachmann, also einen, der von einer Sache nichts versteht, oder einen Dilettanten, bestenfalls einen Amateur, der zwar gewisse Kenntnisse und Fähigkeiten besitzt, aber eine Sache nicht von Grund auf kennt. Anders in der Kirche! Hier ist das Wort Laie eine Würdebezeichnung. Denn Laie ist, wer durch die Taufe Jesus Christus und der Kirche eingegliedert ist. Die Laien unterscheiden sich von den Klerikern nicht dadurch, daß sie weniger Christen oder Christen zweiter Klasse sind, sondern dadurch, daß sie keine amtli-

che Sendung in der Kirche haben, von den Ordensleuten dadurch, daß sie in der Welt leben und wirken. Ihnen ist der „Weltcharakter“ in besonderer Weise eigen. Das II. Vatikanische Konzil lehrt:

„Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu machen. Ihre Aufgabe ist es also in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen.“ (LG 31; vgl. GS 43)

Diese Weltverantwortung der Laien bringt eine wesentliche Dimension der Kirche zum Ausdruck. Die Kirche ist ja wesentlich Kirche in der Welt und für die Welt. Der Dienst der Kirche darf also nicht nur oder auch nur primär in der Gemeinde gesehen werden. Das wäre eine schlimme Verkürzung. Vor allem Ehe und Familie sind ein wichtiger Bereich des Apostolats der Laien. Sie sind Ursprung und Fundament der menschlichen Gesellschaft (vgl. AA 11) wie Kirche im Kleinen, eine Art Hauskirche (vgl. LG 11). Dazu kommen der Bereich der Erziehung, das soziale Milieu, der Arbeitsplatz, Wissenschaft, Kunst, Literatur, Wirtschaft und Politik. In diesen gerade heute wichtigen Bereichen wird die Sendung der Kirche primär von den Laien ausgeübt. Da die Gnadengaben (Charismen) den jeweiligen Nöten der Kirche angepaßt sind (vgl. LG 12), wird man sagen können, daß die Kirche heute vor allem charismatischer Laien im Bereich der Wissenschaft, der Kunst, der Technik, der Politik, der Erziehung, der Publizistik u. a. bedarf, damit der christliche Glaube in sichtbarer und wirksamer Beispielhaftigkeit inmitten der Welt vorgelebt

und damit offenbar wird, was die Heilswirklichkeit für die wahre Gestalt der menschlichen Gemeinschaft bedeutet.

Die besondere Weltverantwortung der Laien schließt nicht aus, daß die Laien auch zur *Mitwirkung und Mitverantwortung in der Kirche* berufen sind. Im Gegenteil, das Apostolat der Laien bezieht sich sowohl auf die Kirche wie auf die Welt (vgl. AA 9). Sie sollen die Probleme, die Hoffnungen und Erwartungen, aber auch die Ängste und Sorgen der Welt in der Kirche präsent machen und zugleich nach Antworten aus dem Geist des Evangeliums suchen. Sie sollen sich also um einen selbstverantwortlichen Glauben bemühen und aus dem Glauben heraus das Leben der Gemeinde und der Kirche insgesamt mitbestimmen. Die Gemeinden müssen immer mehr zu Gemeinden werden, die in gemeinsamer Verantwortung aller sowie in unvertretbarer Verantwortung jedes einzelnen ihr Leben in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche selbst gestalten (vgl. Gem. Synode, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 1.3.2). Wir brauchen also gerade heute den mündigen Laien, mündig freilich im Glauben und in der Liebe. Dabei ist von besonderer Wichtigkeit, daß die *Frauen* in allen Bereichen des Apostolats der Laien einen ebenbürtigen Platz einnehmen (vgl. AA 9).

278-279 Die Mitverantwortung der Laien in der Gemeinde und in der Kirche kann in *sehr unterschiedlicher Weise* geschehen. Jeder hat sein Charisma! Die einen bemühen sich um Vorbereitung und Mitgestaltung des Gottesdienstes, besonders als Lektor, Akolyth, Cantor, Kommentator, andere um katechetische oder um karitative und soziale Dienste, um Betreuung von einzelnen Gruppen, Gemeindebezirken, Familien, einzelnen, wieder andere um die Durchführung besonderer Aktionen. Daneben gibt es die verantwortliche Mitarbeit in Gruppen, Kreisen, Vereinen und Verbänden. Ganz besonders ist das stellvertretende Gebet und das stellvertretende Leiden zu nennen; beides leistet einen unersetzlichen Beitrag zur Wirklichkeit der Kirche und ihrer Einheit mit dem leidenden Christus. Einzelne Laien können auch in verschiedener Weise zur unmittelbaren *Mitarbeit am Apostolat des kirchlichen Amtes* berufen und durch besondere Beauftragung zu bestimmten kirchlichen Diensten bestellt werden, sei es ehrenamtlich oder hauptamtlich, beruflich oder nebenberuflich (vgl. LG 33). Besonders in den ganz schwierigen Situationen der Kirche „treten die Laien, soweit es ihnen möglich ist, an die Stelle der Priester“ (AA 17). In der Kirche in Deutschland nehmen Laien vor allem als Pastoral- oder Gemeindefereferenten an manchen amtlichen Aufgaben der Kirche teil (vgl. Gem. Synode, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 3.3).

Auch in der Kirche gibt es eine *Entsprechung von Rechten und Pflichten*. Das neue Kirchenrecht hat sie deutlich herausgestellt (vgl. CIC can. 208-231). Das Grundrecht aller Christen besteht darin, „aus den geistlichen Gütern der Kir-

che vor allem die Hilfe des Wortes und der Sakramente von den geweihten Hirten reichlich zu empfangen“. Sie haben außerdem das Recht, ihre Bedürfnisse und Wünsche vorzutragen und entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und Stellung, die sie einnehmen, „bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären“. Die Gläubigen sollen ihren Hirten in dem, was sie in Ausübung ihrer Sendung sagen und tun, bereitwillig folgen; umgekehrt sollen aber auch die Hirten die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern und deren klugen Rat suchen. Sie sollen vor allem die gerechte Freiheit, die allen im irdischen, bürgerlichen Bereich zusteht, sorgfältig anerkennen. Aus solchem „vertrauten Umgang zwischen Laien und Hirten kann man viel Gutes für die Kirche erwarten“ (LG 37).

Die Mitarbeit und Mitverantwortung der Laien bedarf auch bestimmter *Institutionen und Gremien*. Diese sollen nach dem Willen des II. Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode auf allen Ebenen kirchlichen Lebens eingerichtet werden (vgl. CD 27; AA 26; Gem. Synode, Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für die Sendung der Kirche). Diese Gremien sollen anstehende Probleme zeitig wahrnehmen, sozusagen auf die Signale des Heiligen Geistes achten; sie sollen Informationen sammeln und weitergeben, die verschiedenen Dienste inspirieren und koordinieren, die gemeinsame Arbeit beraten, planen, für ihre Durchführung besorgt sein und nach ihrer Durchführung in einen Erfahrungsaustausch darüber eintreten. Soll dies alles nicht in einer aktionistischen, sondern in einer geistlichen Weise geschehen, dann werden sie sich immer wieder zu gemeinsamem Gebet und Gottesdienst versammeln müssen. Das macht deutlich, daß in der Kirche nicht der Amtsträger allein alles planen, beherrschen, organisieren, entscheiden und machen soll. Doch damit stehen wir am entscheidenden Punkt: Wie verhält sich das gemeinsame Priestertum aller getauften Christen zum Amt in der Kirche?

5.2 Das Amt in der Kirche

Die Schwierigkeiten, die viele mit dem Amt in der Kirche haben, sind teilweise darin begründet, daß das deutsche Wort „Amt“ unpersönlich klingt. Es läßt uns an eine anonyme obrigkeitliche Behörde denken; entsprechend denken wir beim Wort Amtsträger zunächst an einen unpersönlichen Funktionär. Nur selten ist man sich bewußt, daß im ursprünglichen Sinn Amtmann soviel wie Dienstmann im Sinn des Boten und Botschafters bedeutet. Es ist freilich eine Tatsache, daß das kirchliche Amt im Laufe der Geschichte manchmal herrscherliche, obrigkeitliche und beamtenhafte Züge angenommen hat, vor allem seit die Bischöfe durch Kaiser Konstantin den Staatsbeamten gleichgestellt wurden und im Mittelalter sogar Reichsfürsten waren. Freilich gab es immer auch selbstlose und eifrige Seelsorger, sowohl unter den Priestern wie unter den Bischöfen und Päpsten. Sie haben ihr Amt im Sinn des Neuen Testaments nicht als Herrschaft, sondern als selbstlo-

sen Dienst eines Boten, als personalen Zeugendienst verstanden.

258-259
380-381
203-204

Genauere Auskunft über Wesen und Struktur des kirchlichen Amtes erhalten wir, wenn wir nach der *Stiftung Jesu Christi* und nach deren Auslegung im Neuen Testament wie in der kirchlichen Überlieferung fragen. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments verkündete Jesus zwar dem ganzen Volk, aber er berief die Zwölf in seine engere Nachfolge und ließ sie in besonderer Weise teilhaben an seiner Sendung (vgl. Mk 3,13-19; 6,6b-13). Der Auferstandene erschien „nicht dem ganzen Volk, wohl aber den von Gott vorherbestimmten Zeugen“ (Apg 10,41) und sandte sie aus in alle Welt (vgl. Mt 28,18-20). So gibt es nach dem Willen Jesu Christi neben der gemeinsamen Berufung und dem gemeinsamen Dienst aller die besondere apostolische Berufung und den besonderen apostolischen Dienst in der Kirche.

Besondere Dienstämter gab es in der Kirche *von Anfang an*. Verständlicherweise stand in der Urkirche und in den frühen Gemeinden zunächst die Autorität der Apostel im Vordergrund; die Frage der nachapostolischen Ämter stellte sich ausdrücklich erst unmittelbar vor oder nach deren Tod. Doch schon Paulus erwähnt Vorsteher und Sich-Mühende (vgl. 1 Thess 5,12), Episkopen und Diakone (vgl. Phil 1,1). In der Apostelgeschichte hören wir vor allem von Presbytern. Anfangs bestand also eine Vielgestaltigkeit der Ämterstrukturen und -bezeichnungen. Doch schon bald gewinnt das Verkündigungs- und Leitungsamt in Fortführung der Tätigkeit der Apostel eine wesentliche Bedeutung. Die Evangelisten, Hirten und Lehrer (vgl. Eph 4,11) sorgen auf dem Fundament der Apostel und Propheten (vgl. Eph 2,20) für den Aufbau des Leibes Christi, d. i. der Kirche. Sie gewährleisten die Kontinuität mit dem apostolischen Ursprung und sollen die Einheit aller Glaubenden fördern (vgl. Eph 4,13). In Apg 20,17-38 und vor allem in den Pastoralbriefen beginnen sich die unterschiedlichen Ämterstrukturen bereits zu vereinheitlichen. Diese Entwicklung kam erst in der unmittelbar nachneutestamentlichen Zeit zum Abschluß. Ignatius von Antiochien (um 110) bezeugt uns schon das dreieggliederte Amt: ein Bischof als Leiter der Ortskirche, die Presbyter, die ihn dabei unterstützen, und die Diakone, die neben bestimmten liturgischen Funktionen vor allem karitative Dienste wahrnehmen.

Das II. Vatikanische Konzil (1962-1965) faßt die Auslegung der Stiftung Jesu durch die Heilige Schrift und die Tradition zusammen: „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt, von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen“ (LG 28). Die Fülle des Amtes kommt den *Bischöfen* zu, die „aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als

Hirten der Kirche getreten sind“ (LG 20). Die *Priester* nehmen am Amt des Bischofs Anteil (vgl. LG 28). Dies geschieht durch die Verkündigung, die Spendung der Sakramente, besonders die Feier der Eucharistie, und durch den Hirtendienst (vgl. PO 4-6). Die *Diakone* üben innerhalb des Amtes die Diakonie im Wort, in der Liturgie und in der Liebestätigkeit aus (vgl. LG 29).

Alle kirchlichen Ämter müssen in der Nachfolge und nach dem Auftrag Jesu Christi als *Dienst* verstanden werden. Die Mahnung Jesu ist hier völlig klar und eindeutig:

„Ihr wißt, daß die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen mißbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele.“ (Mk 10,42-45)

Das II. Vatikanische Konzil hat den *Dienstcharakter des kirchlichen Amtes* nochmals deutlich herausgestellt:

„Um Gottes Volk zu weiden und immerfort zu mehren, hat Christus, der Herr, in seiner Kirche verschiedene Dienstämter eingesetzt, die auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet sind. Denn die Amtsträger, die mit heiliger Vollmacht ausgestattet sind, stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle, die zum Volke Gottes gehören und sich daher der wahren Würde eines Christen erfreuen, in freier und geordneter Weise sich auf das nämliche Ziel hin ausstrecken und so zum Heile gelangen.“ (LG 18)

Der Dienst des kirchlichen Amtes setzt freilich *Sendung und Vollmacht* voraus. So wie Jesus Christus seine Sendung vom Vater empfangen hat, so hat er sie seinen Jüngern gegeben (vgl. Joh 20,21; 17,18). Niemand, kein einzelner und keine Gemeinde, kann sich ja das Evangelium selber verkünden; erst recht kann sich niemand die Gnade selber geben. Das Evangelium muß zugesprochen, die Gnade muß gegeben und geschenkt werden. Das setzt bevollmächtigte Boten voraus, de-

211-214 ren Botschaft im Wort Christi gründet (vgl. Röm 10,14-17). Die Vollmacht des kirchlichen Amtes gründet also nicht in der Beauftragung durch die Kirche oder die Gemeinde, sondern in der Sendung durch Jesus Christus. *Das kirchliche Amt tut seinen Dienst im Namen, ja in der Person Jesu Christi.* Jesus selbst sagt: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10,16). Paulus ruft an Christi Statt (vgl. 2 Kor 5,20). So nimmt das Amt teil am dreifachen Amt Jesu Christi; Christus selbst ist es, der durch seine Boten spricht und handelt (vgl. LG 21; 28; PO 1-2).

Aus dieser Wesensbestimmung des kirchlichen Amtes ergibt sich die *Verhältnisbestimmung zwischen dem kirchlichen Amt und der Kirche bzw. der Gemeinde*, genauer: zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem besonderen Priestertum des Dienstes. Das II. Vatikanische Konzil lehrt:

„Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes... unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil.“ (LG 10)

Damit ist nicht gemeint, der Amtsträger sei ein besserer bzw. höherer Christ als der „gewöhnliche“ Laie. Im Gegenteil, bezüglich des Christseins sind beide grundsätzlich gleichgestellt; es gibt sogar viele Laien, welche durch ihr heiligmäßiges Leben die Amtsträger tief beschämen. Der Unterschied zwischen dem gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und dem Priestertum des Dienstes liegt nicht auf der Ebene der persönlichen Heiligkeit, sondern auf der Ebene des Dienstes und der Sendung. In diesem Sinn sind beide nicht graduell, sondern wesentlich unterschieden. Denn die Sendung des Amtes läßt sich nicht aus der der Gemeinde ableiten; sie kommt von Jesus Christus.

Zusammenfassend kann man sagen: Das kirchliche Amt steht *der Gemeinde gegenüber*, wie es *zugleich in der Gemeinde* steht. Diese Spannung zwischen dem „in“ und dem „gegenüber“ ist unaufhebbar und darf in keiner Richtung eingeebnet werden. Denn wie alle anderen Christen bedarf der Amtsträger täglich der Vergebung. Er wird vom Glauben der Kirche und der Gemeinden getragen und muß mit allen anderen Charismen und

Diensten in der Kirche zusammenarbeiten. Seine Sendung stellt ihn aber auch der Kirche bzw. Gemeinde gegenüber. Dadurch sind die Amtsträger „innerhalb der Gemeinde des Gottesvolkes in bestimmter Hinsicht abgesondert, aber nicht, um von dieser, auch nicht von irgendeinem Menschen, getrennt zu werden“. Ihr Dienst verlangt zwar, daß sie sich dieser Welt nicht gleichförmig machen (vgl. Röm 12,2); er erfordert aber zugleich, „daß sie in dieser Welt mitten unter den Menschen leben“ (PO 3). 278-279

Der Dienstcharakter des kirchlichen Amtes kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß das Amt nie einem einzelnen allein, sondern dem einzelnen nur in Gemeinschaft mit anderen Amtsträgern als Teilhabe an dem einen gemeinsamen Amt übertragen wird. Man spricht von der *Kollegialität des Amtes*. So hat jeder einzelne Bischof sein Amt innerhalb des Kollegiums der Bischöfe in Gemeinschaft mit und unter dem Bischof von Rom, dem Nachfolger des hl. Petrus (vgl. LG 22-23; CD 4). Jeder Priester hat sein Amt innerhalb des Presbyteriums einer Diözese unter der Leitung des Bischofs (vgl. LG 28; PO 7-8). Gerade heute kann kein einzelner Priester und kein einzelner Bischof sein Amt abgesondert und als einzelner hinreichend erfüllen, sondern nur in brüderlicher Verbundenheit und Zusammenarbeit mit den andern, die denselben Dienst ausüben. Diese gemeinsame Verantwortung kommt institutionell vor allem im Priesterrat einer Diözese, in den Bischofskonferenzen und in der Bischofssynode zum Ausdruck. 304-305; 384-386

Bei aller grundsätzlichen Festigkeit der kirchlichen Lehre bestehen in der gegenwärtigen Kirche bezüglich des kirchlichen Amtes einige schwerwiegende Probleme, die wir hier nur andeuten, aber nicht vollständig behandeln können. Das II. Vatikanische Konzil hat den *Diakonat als eigenständige, auf Dauer angelegte Weihestufe* wieder erneuert (vgl. LG 29). In der nachkonziliaren Erneuerungsbewegung sind 1972 die sogenannten niederen Weihen durch die Beauftragung zum Lektor und Akolyth ersetzt worden. Daneben sind eine *Vielzahl von neuen Diensten* in der Kirche entstanden. Sie haben das Leben der Kirche und der Gemeinden wesentlich bereichert; ihr Dienst ist aus dem Alltag der Kirche nicht mehr wegzudenken. Doch das Eigenprofil des Diakonats wie der neuen Dienste ist noch nicht in allem hinreichend geklärt. Vor allem ist die Zuordnung der neuen Dienste zum kirchlichen Amt in mancher Hinsicht noch klärungsbedürftig. Erste wichtige Klärungen für den Bereich der Kirche in Deutschland wurden durch die Gemeinsame Synode gegeben. 382-383

Eine andere vieldiskutierte Frage ist das Problem der *Zulassung der Frauen zum Priesteramt*. In ihrer menschlichen und christlichen Würde sind Frauen

den Männern ebenbürtig. Deshalb sollen Frauen in allen Bereichen des Apostolats der Laien einen ebenbürtigen Platz einnehmen (vgl. AA 9). Bei den neuen Diensten leisten Frauen schon jetzt einen unersetzlichen Beitrag. Die römische Kongregation für die Glaubenslehre hat 1976 jedoch erneut festgestellt, daß der katholischen Kirche aufgrund des Beispiels Jesu wie aufgrund der gesamten kirchlichen Tradition die Zulassung der Frau zum priesterlichen Amt nicht möglich erscheint. Dies ist keine letztverbindliche dogmatische Entscheidung. Die Argumente aus Schrift und Tradition haben freilich erhebliches Gewicht und müssen in der Kirche gegenüber den Argumenten aus der Forderung nach gesellschaftlicher Gleichberechtigung von Mann und Frau eindeutig das Übergewicht haben. Anders als die Frage des Priestertums stellt sich die Frage nach der *Zulassung von Frauen zum sakramentalen Diakonat*. Sie bedarf jedoch noch weiterführender Diskussion, vor allem aber einer Konzeptsbildung in der gesamten Kirche.

Nach dem Konzil kam es zu einer breiten Diskussion um die Frage der „*Demokratisierung*“ der Kirche. Nach allem bisher Gesagten ist in der Kirche die Einführung der Volkssouveränität oder des Mehrheitsprinzips ausgeschlossen. In der Kirche entscheidet nicht die Mehrheitsmeinung, sondern das Evangelium Jesu Christi, das bestimmten beauftragten Zeugen in besonderer Weise anvertraut ist. Anders ist es, wenn man an einen gewissen demokratischen Stil und an manche demokratische Verfahrensweisen denkt. Sie können zur Aktivierung der Gemeinden beitragen, mehr Mitarbeit ermöglichen, den Informationsfluß verbessern und die Voraussetzungen dafür schaffen, daß Entscheidungen, die nach eingehender Beratung getroffen wurden, bereitwilliger angenommen und verwirklicht werden. Dieser Aufgabe dienen die Gremien der gemeinsamen Mitverantwortung in der Kirche.

236; 247; Die Frage des Amtes in der Kirche betrifft auch einen der wichtigsten *Lehrunterschiede zwischen der römisch-katholischen Kirche und den aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen und Kirchengemeinschaften*. Die Bedeutung dieser Frage ergibt sich vor allem daraus, daß gegenseitige Anerkennung des Amtes eine Voraussetzung für Eucharistiegemeinschaft darstellt (vgl. UR 22). Dabei geht es vor allem um die göttliche Stiftung des Amtes, um die sakramentalität der Ordination bzw. Priesterweihe, um die apostolische Nachfolge, die bischöfliche Struktur des Amtes und nicht zuletzt um das Petrusamt. In allen diesen Fragen ist man in der Zwischenzeit im ökumenischen Gespräch zu bemerkenswerten, wenngleich noch nicht vollständigen Gemeinsamkeiten gekommen (vgl. „Das geistliche Amt in der Kirche“; das Dokument von Lima „Taufe, Eucharistie und Amt“). Auch in der Frage des Petrusamtes in der Kirche haben sich weiterführende Ansätze gezeigt, obwohl gerade in dieser Frage die Diskussion nach wie vor sehr schwierig ist. So ist in der Ämterfrage noch ein gemeinsamer Lern- und Reflexionsprozeß zwischen den getrennten Kirchen notwendig. Dabei muß man sich bewußt sein, daß sich in der Ämterfrage die *grundsätzliche Frage der Sichtbarkeit der Kirche und ihrer sakramentalen Bedeutung* zuspitzt. Es geht also nicht um ein isoliertes Problem. Dennoch braucht man auch in dieser Frage nicht hoffnungslos zu sein. Denn auch wenn nach katholischer Lehre die Grundstrukturen des kirchlichen Amtes durch göttliche Stiftung der Kirche vor- und aufgegeben sind, so zeigt die Geschichte doch auch, daß das Bleibende gerade bei den Ämtern sehr eng mit geschichtlich Bedingtem verbunden ist. So darf man hoffen, daß in Zukunft durch Rückbesinnung auf den Ursprung und die Ge-

schichte wie durch Entsprechung zu den gegenwärtigen pastoralen Erfordernissen Wandlungen und Erneuerungen möglich sein werden. Maßgebend muß freilich die Stiftung Jesu Christi sein.

5.3 Das Petrusamt als Dienst der Einheit

Primat und Unfehlbarkeit des Petrusamtes gelten allgemein als typisch für das katholische Verständnis der Kirche. Während die anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften darin ein schweres Hindernis für die ökumenische Verständigung sehen, sieht die katholische Kirche darin einen besonders wichtigen Dienst der Einheit in der Kirche. Keine andere Kirche hat bisher ein vergleichbares überzeugendes *Modell der sichtbaren Einheit* vorgelegt. Das ist freilich kein Grund für einen Triumphalismus. Denn Petrus, der aufgrund der Verheißung des Herrn der Felsengrund der Kirche ist, war auch der wankelmütige Jünger, der den Herrn verleugnet hat; auch dies hat die Geschichte des Papsttums bestimmt. Um das bleibend Gültige vom geschichtlich Wandelbaren beim Papsttum zu unterscheiden, spricht man heute meist vom Petrusamt. Damit ist der biblische Grund von Primat und Unfehlbarkeit des Papsttums angegeben.

Die herausgehobene Stellung des Petrus begegnet uns in vielen wichtigen Texten und Überlieferungen des *Neuen Testaments*, die verschiedenen Räumen entstammen, ein unterschiedliches Alter haben und praktisch allen Epochen angehören, in denen die Schriften des Neuen Testaments entstanden sind. Die drei ersten Evangelien berichten übereinstimmend, daß Petrus der von *Jesus* zuerst Gerufene und zuerst Gesandte war (vgl. Mk 1,16–20 par.); er ist es, welcher die Jüngerkataloge anführt (vgl. Mk 3,16 par.). Petrus war offenkundig schon zu Lebzeiten Jesu *Repräsentant und Sprecher der übrigen Jünger*. Mit seiner Berufung war eine Namensänderung verbunden. Er, der ursprünglich Simon hieß, erhält von Jesus den Namen Kephas, griechisch: Petros, deutsch: Fels. In der Antike war der Name nicht einfach „Schall und Rauch“; er drückte vielmehr das Wesen und die Wesensfunktion der Menschen und der Dinge aus. Petrus erhielt also vom Herrn die Aufgabe, der erste felsige Grund der Jünger und der Kirche zu sein. Er soll seine Brüder stärken (vgl. Lk 22,32).

Dieser Auftrag wurde vom Auferstandenen bestätigt. In den Osterberichten begegnet uns Petrus jeweils als der *Erstzeuge der Auferstehung* (vgl. 1 Kor 15,5; Lk 24,34; andeutend auch Mk 16,7 par.). Entsprechend kommt dem Petrus nach dem Zeugnis der ersten zwölf Kapitel der Apostelgeschichte wie auf dem Apostelkonzil in Jerusalem (Apg 15,1-35) die erste Autorität zu. Als Petrus in Antiochien schwach wurde, hat ihm Paulus ins Angesicht widerstanden (vgl. Gal 2,14). Dennoch hat Paulus die Autorität des Kephas anerkannt (vgl. Gal 1,18; 2,7-9) und sich bis zum Einsatz seines Lebens um die Einheit bemüht, weil er wußte, daß er sonst ins Leere gelaufen wäre (vgl. Gal 2,2). Daß die Autorität des Petrus auch noch über seinen Tod hinaus galt, zeigen vor allem die dreimal bekräftigte Übertragung des Hirtenamtes auf Petrus durch den Auferstandenen (vgl. Joh 21,15-17) sowie die beiden Briefe, die unter dem Namen des Petrus in das Neue Testament eingegangen sind. Diese Texte gestatten nicht die Interpretation, daß Petrus nur als Hauptzeuge des irdischen Wirkens Jesu und als Erstzeuge der Auferstehung Ansehen gewann.

Die wichtigste neutestamentliche Petrusstelle ist das von Matthäus überlieferte *Wort Jesu vor Casarea Philippi* als Antwort auf das Messiasbekenntnis des Petrus:

„Ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwältigen. Ich werde dir die Schlüssel des Himmels geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein.“ (Mt 16,18-19)

Dieser Text wirft für die Auslegung Fragen auf. Auch wenn ihn viele Schriftausleger im jetzigen Wortlaut nicht dem irdischen Jesus selber zuschreiben, so sind Auftrag und Vollmacht des Petrus, wie wir gesehen haben, doch im Wirken Jesu verankert. Dreierlei wird in diesem Text von Petrus ausgesagt: 1. Petrus selbst und nicht nur der von Petrus bezeugte Glaube ist das Fundament der Kirche. Das Zeugnis des Petrus kann vom Zeugen Petrus nicht abgelöst werden. 2. Die Schlüsselgewalt bedeutet die Vollmacht zur Verwaltung des Hauses Gottes, das die Kirche ist. 3. Die Vollmacht, zu „binden und zu lösen“, bedeutet die Vollmacht verbindlicher Lehrentscheidung.

verbunden mit der Disziplinargewalt zur Wahrung der Einheit der Kirche.

Offenkundig ist in allen diesen Texten nicht ausdrücklich von einer *Nachfolge in den amtlichen Funktionen des Petrus*, also von einem Petrusamt in der Kirche, die Rede. An dieser Stelle liegt der entscheidende Kontroverspunkt in der Diskussion mit den nicht römisch-katholischen Kirchen und Kirchengemeinschaften. Doch wenn man davon ausgeht, daß sowohl das Matthäusevangelium wie das Johannesevangelium und die beiden Petrusbriefe nach dem Märtyrertod des Petrus im Jahr 64 in Rom geschrieben sind, hat man einen deutlichen Hinweis darauf, daß die Petrusfunktion auch noch über den Tod des historischen Petrus hinaus von nicht nur historischer, sondern auch von aktueller Bedeutung war. Dazu kommt, daß Mt 16,18 von der Zukunft spricht („Auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“) und die endzeitlichen Auseinandersetzungen zwischen den Mächten des Todes und der neuen, durch Jesus Christus in die Welt gekommenen Macht des Lebens im Blick hat. So stellt sich die Frage der Fortdauer des petrinischen Amtes in der Kirche ähnlich wie bei der Frage der Fortdauer des apostolischen Amtes überhaupt. Es ist bis zur Vollendung der Zeit von aktueller Bedeutung für die Kirche. Es gibt also schon innerhalb des Neuen Testaments Hinweise für eine Fortdauer der Funktion des Petrus als Felsengrund der Kirche und als bleibender Garant des Glaubens (vgl. Lk 22,32).

Da der Apostel Petrus wahrscheinlich im Jahr 64 in Rom den Märtyrertod erlitten hat, kam der *römischen Kirche* schon sehr früh eine besondere Autorität zu. Schon Ignatius von Antiochien (um 110) nennt sie „Vorsteherin in der Liebe“. Die Kirche von Rom war für die anderen Kirchen Vorbild und Kriterium des Glaubens. Sei es, daß man Rom als Entscheidungsinstanz anrief oder daß es selbst die Initiative ergriff, Rom wußte sich in besonderer Weise verantwortlich für die universale Kirche. Eine *besondere Autorität des Bischofs von Rom* finden wir vom 4. Jahrhundert an; voll ausgeprägt ist die Primatslehre bereits bei Papst Leo dem Großen (5. Jh.). Gehalt und Gestalt der altkirchlichen Primatslehre hatten ihren Schwerpunkt freilich auch schon vor der Kirchentrennung mit dem Osten in der *lateinischen Kirche* des Westens. Für die *orthodoxen Kirchen* des Ostens ist der Primatsanspruch des *Bischofs von Rom* bis heute der entscheidende Grund für die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung von 1054. Die Verbreitung des Primats im Westen entsprang freilich nicht in erster Linie römischer Machtgier, sondern der Verantwortung für die Freiheit und Einheit der Kirche. Dieser Vorrang wurde oft mehr von außen an Rom herangetragen, als von Rom selbst gefordert. Einen lehramtlichen Ausdruck fand diese Praxis zunächst durch das zweite Konzil von Lyon (1274) (vgl. DS 861; NR 929) und durch das Konzil von Florenz (1439) (vgl. DS 1307; NR 434). Die Polemik der *Reformatoren* gegen den Papst als Antichrist sowie die Bedrängnisse, in welche die Kirche durch die Französische Revolution und die Säkularisation kam, trugen zu einer um so stärkeren Herausstellung des päpstlichen Primats bei. Der eigentliche Grund dieser Lehre liegt nach katholischer Auffassung freilich in den Zeugnissen der Offenbarung selbst.

Die Definition des Jurisdiktionsprimats des Papstes und die Unfehlbarkeit des Lehramts des römischen Bischofs gescha-

56; 261 hen durch das I. Vatikanische Konzil (1869/1870). Bezüglich des *Jurisdiktionsprimats* lehrt das Konzil:

„Wer also sagt, der römische Bischof habe nur das Amt einer Aufsicht oder Leitung und nicht die volle und oberste Gewalt der Rechtsbefugnis über die ganze Kirche – und zwar nicht nur in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in dem, was zur Ordnung und Regierung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche gehört –; oder wer sagt, er habe nur einen größeren Anteil, nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Gewalt, oder diese seine Gewalt sei nicht ordentlich und unmittelbar, ebenso über die gesamten und die einzelnen Kirchen wie über die gesamten und einzelnen Hirten und Gläubigen, der sei ausgeschlossen.“ (DS 3064; NR 448)

314-317 Da die Leitung der Kirche vor allem durch die Verkündigung des Wortes Gottes geschieht, hängt der Jurisdiktionsprimat des Papstes eng mit der *Lehre von der Unfehlbarkeit* seines Amtes zusammen. Die entsprechende Definition lautet:

„Wenn der römische Bischof in höchster Lehrgewalt (ex cathedra) spricht, das heißt, wenn er seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltend, in höchster, apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er aufgrund des göttlichen Beistandes, der ihm im hl. Petrus verheißen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs sind daher aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“ (DS 3074; NR 454)

299; 384-385 Das II. Vatikanische Konzil hat beide Dogmen bestätigt (vgl. LG 18; 23; 25). Aber es hat beide Dogmen auch in den größten Zusammenhang eingeordnet, in die Verantwortung und Unfehlbarkeit der gesamten Kirche (vgl. LG 12) und besonders in den *Zusammenhang des ganzen Kollegiums der Bischöfe* (vgl. LG 22-23; 25). Danach hat nicht nur der Papst „volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche“; das Kollegium der Bischöfe „ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bi-

schof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche... Die höchste Gewalt über die ganze Kirche, die dieses Kollegium besitzt, wird in feierlicher Weise im ökumenischen Konzil ausgeübt... Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt lebenden Bischöfen ausgeübt werden, sofern nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung der räumlich getrennten Bischöfe billigt oder frei annimmt, so daß ein eigentlich kollegialer Akt zustande kommt“ (LG 22).

Dem Bischof von Rom als Nachfolger des Apostels Petrus kommt also ein besonderer *Dienst der Einheit* zu. Diesen Primat hat er nicht über der Kirche, sondern in der Kirche als Haupt des Bischofskollegiums. Seine Autorität ist deshalb niemals unbegrenzt und absolut; sie ist vielmehr an die Grundstruktur der Kirche gebunden, d. h. an das Evangelium und die kirchliche Überlieferung, die sakramentale und die bischöfliche Struktur der Kirche. Der Bischof von Rom soll nicht seinen persönlichen Glauben, sondern den Glauben der Kirche verbindlich vertreten; er soll mit seiner Autorität die Autorität und die Verantwortung der Bischöfe nicht verdrängen oder gar ersetzen, sondern diese vielmehr bestärken und verteidigen. Das I. Vatikanische Konzil lehrt deshalb: Das Petrusamt ist von Jesus Christus eingesetzt, damit „der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei“, um ihm „ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft“ zu geben (DS 3050; NR 436; vgl. LG 18). So ist das Petrusamt Dienst an der Einheit, die eine Einheit in der Vielheit der Ortskirchen ist. Durch das Petrusamt kann die universale Kirche konkret sprechen und handeln, in ihm findet sie zugleich ihre höchste personale Repräsentanz. Es würde der Kirche und wohl der Christenheit insgesamt etwas fehlen, wenn dieser Petrusdienst nicht da wäre, etwas, das für die Kirche wesentlich ist.

Die beiden Dogmen des I. Vatikanischen Konzils stellen den Abschluß einer langen geschichtlichen Entwicklung auf der Grundlage des Offenbarungszeugnisses der Heiligen Schrift dar. Wie nicht zuletzt das II. Vatikanische Konzil zeigt, ist die Geschichte des Papsttums mit dem I. Vatikanum jedoch nicht zu Ende, sondern zugleich an einen neuen Anfang gekommen.

268-270;
280-282;
359-360

Vor allem seit dem letzten Konzil erkennt man deutlicher, daß Jesus Christus der Kirche im Petrusamt zwar ein wichtiges Zentrum ihrer Einheit gegeben hat, daß dies aber nicht notwendig einen verfassungsmäßigen Zentralismus und einen Uniformismus begründet. Man kann und muß vielmehr die wesentlichen und bleibenden Funktionen des Petrusamtes unterscheiden von den viel weitergehenden geschichtlich gewachsenen Funktionen, die der Papst vor allem als Patriarch der lateinischen Kirche innehat. Deshalb könnte eine Wiederaufnahme der vollen Kirchengemeinschaft mit den von Rom getrennten Patriarchaten der Ostkirche diesen in einem weitestgehenden Maß ihre liturgische und disziplinäre Eigenständigkeit belassen, wie das Beispiel der mit Rom unierten Ostkirchen zeigt.

Wir müssen uns freilich bewußt sein, daß im Petrusamt die Wahrheit und die Einheit der Kirche in konkreter Weise zum Ausdruck kommen. Deshalb wird das Petrusamt immer auch ein *Zeichen des Widerspruchs* sein. Doch dies gehört zum Wesen der Kirche, welche die Fleischwerdung des Wortes Gottes bezeugt. Dieselbe leibhaftige Konkretheit begegnet uns noch unmittelbar in der Verkündigung und in den Sakramenten der Kirche, denen die kirchlichen Ämter dienend zugeordnet sind. Diesem Thema müssen wir uns nunmehr ausführlich zuwenden. Dabei wird nochmals der Dienstcharakter der Kirche und ihrer Ämter deutlich werden.

III. Gemeinschaft der Heiligen – durch Wort und Sakrament

1. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen

Das Apostolische Glaubensbekenntnis fügt dem Bekenntnis zur einen heiligen Kirche hinzu: „Ich glaube ... die Gemeinschaft der Heiligen“. Diese Aussage, die sich seit dem 4. Jahrhundert im Credo findet, deren Wurzeln aber im Neuen Testament selbst liegen, lenkt unseren Blick nochmals auf das, was in der Kirche wesentlich ist. Sie konfrontiert uns mit der Frage, woraus die Kirche lebt und worum es in ihr geht. *Die ursprüngliche Bedeutung* dieser Bekenntnisaussage ist nämlich: Die Kirche ist die *Gemeinschaft am Heiligen*; sie existiert durch die gemeinsame Anteilhabe an den Gütern des Heils, besonders an der Eucharistie. Nach dem Neuen Testament wird die Kirche aufbaut durch die gemeinschaftliche Anteilhabe am Glauben an das Evangelium (vgl. Phlm 6), durch die gemeinschaftliche Feier der Sakramente, besonders durch die Anteilhabe am Leib und Blut Jesu Christi (vgl. 1 Kor 10,16) und durch die Anteilnahme an der Not der Brüder (vgl. Röm 15,26; 2 Kor 8,4; Hebr 13,16). Die Kirche wird also Wirklichkeit durch das *Wort* des Evangeliums, durch die *Sakramente* und durch den gemeinsamen *Dienst* der Liebe. Vor allem ist es die *eucharistische Gemeinschaft*, welche die über die Erde zerstreute Kirche durch die Teilhabe an dem einen Leib des Herrn zu *einer* Kirche verbindet.

324–327
358–360

Durch die gemeinsame Anteilhabe *am* Heiligen werden wir untereinander zur Gemeinschaft *der* Heiligen zusammengefügt. Auch diese vor allem *spätere Bedeutung* will nochmals sagen, worauf es in der Kirche ankommt: *Die Kirche ist eine Gemeinschaft* (communio). Weil es Ämter in der Kirche gibt, kann man die Kirche auch als hierarchische Gemeinschaft bezeichnen. Der entscheidende Gesichtspunkt des Glaubensbekenntnisses ist jedoch ein anderer. Es geht bei der Gemeinschaft der Heiligen um eine Gemeinschaft, an der alle, das ganze Volk Gottes, teilhaben. Es geht um die Gemeinschaft mit Jesus Christus (vgl. 1 Kor 1,9), um die Gemeinschaft im Heiligen Geist (vgl. Phil 2,1; 2 Kor 13,13). Sie ist eine Gemein-

schaft mit dem Vater und dem Sohn (vgl. 1 Joh 1,3.6). Sie ist aber auch eine Gemeinschaft im Leiden (vgl. Phil 3,10) wie eine Gemeinschaft im Trost (vgl. 2 Kor 1,5.7) und in der künftigen Herrlichkeit (vgl. 1 Petr 1,4; Hebr 12,22-23). Diese Gemeinschaft ist zugleich Gabe und Aufgabe. Denn nur wenn wir im Licht leben und die Wahrheit tun, haben wir Gemeinschaft miteinander (vgl. 1 Joh 1,7).

Die Gemeinschaft der Heiligen umfaßt Gläubige aller Völker und Zeiten. Denn durch Jesus Christus und im Heiligen Geist werden wir zu einer Gemeinschaft untereinander verbunden, zu der nicht nur die jetzt lebenden Gläubigen, sondern auch die Gerechtfertigten aller Zeiten gehören. Die Gemeinschaft der Heiligen umfaßt darum *die Kirche auf der Erde, die Seligen im Himmel und die Verstorbenen im Läuterungszustand*. Sie alle bilden den einen Leib Jesu Christi, in dem alle Glieder füreinander vor Gott einstehen. Deshalb verehren wir die Heiligen des Himmels nicht nur als leuchtende Vorbilder des Glaubens; wir rufen sie auch um ihre Fürsprache an (vgl. DS 1821; NR 474). Desgleichen beten wir für die Verstorbenen im Läuterungszustand. Am intensivsten wird unsere Einheit mit der himmlischen Kirche in der Liturgie verwirklicht, wenn wir zusammen mit allen Engeln und Heiligen gemeinsam das Lob von Gottes Herrlichkeit und das Werk seiner Erlösung feiern (vgl. SC 104; LG 50-51). „Die Gemeinschaft der Heiligen ist das Gegengift und Gegengewicht zur babylonischen Zerstreuung; sie bezeugt eine so wunderbare menschliche und göttliche Solidarität, daß es einem menschlichen Wesen unmöglich ist, nicht auf alle übrigen zu antworten, zu welcher Zeit sie auch leben und wohin sie zu leben auch gerufen sein mögen. Der geringste unserer Akte wiederhallt in unendliche Tiefen hinein und läßt alle Lebendigen und Toten erbeben“ (L. Bloy). In besonderer Weise gedenken wir dieser Gemeinschaft der Heiligen am Fest Allerheiligen (1. November) und am Gedenktag Allerseelen (2. November).

Die ältere und die spätere Deutung des Bekenntnisses zur Gemeinschaft der Heiligen lassen sich also leicht miteinander verbinden. Da von der vornehmlich späteren Deutung der Sache nach bereits ausführlich die Rede war, als wir von der Kirche als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes gesprochen haben, konzentrieren wir uns jetzt auf den ursprünglichen Sinn dieser Aussage. In diesem ursprünglichen

Sinn stellt sie nicht nur eine Näherbestimmung des Bekenntnisses zur Kirche dar; sie führt dieses Bekenntnis vielmehr zugleich weiter, indem sie uns sagt, wodurch die Kirche konkret zum Volk Gottes, zum Leib Christi und zum Tempel des Heiligen Geistes wird und wie sie konkret die Gemeinschaft mit dem Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist erlangt. Sie sagt uns: Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen wird auf-erhoben und sie verwirklicht sich immer wieder neu durch die Gemeinschaft am Heiligen: durch die Verkündigung des Evangeliums, durch die Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie, und durch den Dienst der Liebe.

2. Das Wort als hörbares Sakrament

2.1 Die Heilsbedeutung des Wortes

Im allgemeinen Verständnis wird das Wort häufig nur als Mittel des Gedankenaustausches, der Information oder der Belehrung angesehen. In der Wortflut unserer Zeit sind wir oft der vielen Worte müde und dem Wort gegenüber abgestumpft. Worte, denen keine Taten entsprechen, gelten als hohl und leer, ja als unehrlich und unwahrhaftig. Aber wir erfahren oft auch, was das rechte Wort zur rechten Zeit für uns und für andere bedeuten, wie es die Situation erhellen und verändern kann. Wir alle sind auf solche Worte der Anerkennung, des Trostes, des Vertrauens, der Ermutigung, der Freundschaft und der Liebe angewiesen. Oft kann uns ein einziges Wort eine ganze Welt erschließen. Vor allem die Innenwelt des andern, die Tiefe seiner Person ist uns in erster Linie durch sein Wort zugänglich. Im Wort teilen Menschen einander nicht nur etwas mit, im Wort teilen sie sich selber mit. So kann schon das menschliche Wort einen *tätigen und wirksamen Charakter* haben.

Das gilt in unvergleichlich höherem Maße vom Wort Gottes. Schon das Alte Testament sieht im Wort Gottes eine schöpferische Macht, die alle Dinge ins Sein rief (vgl. Gen 1,3-2,4a) und sie im Sein erhält (vgl. Ps 147,15-18). In höchster Weise wohnt die schöpferische Kraft des Wortes Gottes im personalen „Wort“, dem Sohn Gottes. „Durch ihn ist alles geworden, und ohne ihn wurde nichts, was geworden ist“ (Joh 1,3). In der Heilsgeschichte offenbart Gott durch sein Wort nicht nur, wer

er ist, sondern auch, was er in Gnade für uns tut, ja, in seinem Wort handelt er heilhaft auf uns hin und an uns. So hat auch das heilsgeschichtliche *Wort Gottes Tatcharakter; es bewirkt, was es sagt*. Denn in seinem Wort ist Gott selbst lebendig gegenwärtig, Heil schaffend und richtend, begründend und zur Entscheidung und Tat herausfordernd. In seinem Wort begegnet uns Gott selbst in seiner heilschaffenden Macht. Dieser Tatcharakter des Wortes Gottes kommt an vielen Stellen der Heiligen Schrift zum Ausdruck:

„Denn wie der Regen und der Schnee vom Himmel fällt und nicht dorthin zurückkehrt, sondern die Erde trinkt und sie zum Keimen und Sprossen bringt, wie er dem Sämann Samen gibt und Brot zum Essen, so ist es auch mit dem Wort, das meinen Mund verläßt: Es kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern bewirkt, was ich will...“ (Jes 55,10-11)

„Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert; es dringt durch bis zur Scheidung von Seele und Geist, von Gelenk und Mark; es richtet über die Regungen und Gedanken des Herzens; vor ihm bleibt kein Geschöpf verborgen, sondern alles liegt nackt und bloß vor den Augen dessen, dem wir Rechenschaft schulden.“ (Hebr 4,12-13)

78; 160-163
Im Neuen Testament erhält der tathaft-heilswirksame Charakter des Wortes Gottes die höchste Steigerung dadurch, daß *Jesus Christus* als das ewige, in der Zeit Fleisch gewordene Wort Gottes bezeugt wird. „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen“ (Joh 1,4); „aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade“ (Joh 1,16). In Jesus Christus ist Gottes Wort nicht nur hörbar, sondern auch sichtbar geworden. In der Lesung und Verkündigung seines Wortes ist er in tätiger und heilswirksamer Weise bleibend in der Kirche gegenwärtig (vgl. SC 7).

52; 212
Weil in Jesus Christus Gottes Wort unüberbietbar, endgültig und ganz ergangen ist, bleibt es fortan in der Kraft des Heiligen Geistes *in der Kirche präsent*. Der Geist der Wahrheit, der die Worte Jesu bezeugt und erschließt, wird bei den Jüngern bleiben und in ihnen sein (vgl. Joh 14,17.26). Die Kirche hat von Jesus Christus den Auftrag, das ein für allemal ergangene

Wort Gottes treu zu bewahren, immer tiefer in es einzudringen, um es lebendig allen Menschen zu verkünden und auszuliegen. Die Kirche beansprucht deshalb das Recht, das Wort Gottes unabhängig von jeglicher menschlichen Macht immer und überall allen Völkern zu verkünden. Das Zeugnis des Wortes Gottes ist grundsätzlich allen Christen aufgetragen. In ausgezeichneter Weise sind die Apostel und diejenigen, die mit und nach ihnen mit der Aufgabe der Verkündigung betraut sind, gesandt, das Evangelium allen Völkern zu verkünden (vgl. Mt 28,19-20; Mk 16,15). Der Heilige Geist wird sie dabei an alles erinnern, was Jesus gesagt und getan hat, und sie in die ganze Wahrheit führen (vgl. Joh 14,26; 16,13-14).

Aufgrund der wirksamen Gegenwart Jesu Christi im Heiligen Geist ist die Verkündigung des Wortes Gottes nicht nur ein Wort über Gott, sondern Wort „von Gott her und vor Gott“ (2 Kor 2,17). Es ist nicht Menschen-, sondern Gotteswort (vgl. 1 Thess 2,13), „Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1 Kor 1,24), Wort des Heils (vgl. Apg 13,26) und der Gnade (vgl. Apg 14,3). Durch dieses Wort werden wir zum neuen Leben geboren (vgl. Jak 1,18; 1 Petr 1,23). So versteht sich der Apostel Paulus als Gesandter an „Christi Statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt“ (2 Kor 5,20). In der Verkündigung des Wortes Gottes ist also Gott selbst in der Welt präsent durch Jesus Christus im Heiligen Geist.

Das katholische Glaubensbewußtsein hat immer an der Heils- und Gnadenhaftigkeit des Wortes Gottes festgehalten. In der Liturgie wurde immer die Gegenwart Jesu Christi im Wort gefeiert. Man sprach von dem zweifachen Tisch, dem Tisch des Wortes und dem Tisch des Leibes Christi (vgl. DV 21; PO 18). Der heilige Augustinus bezeichnete das Wort als *hörbares Sakrament*. Zu ihrer vollen Bedeutung gelangte diese Überzeugung freilich erst in neuerer Zeit. Anregungen durch die reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften trugen mit dazu bei. Das II. Vatikanische Konzil brachte die Überzeugung von der Bedeutung des Wortes Gottes klar zum Ausdruck (vgl. LG 9; DV 1-10; 21-26; AG 9; 15). Papst Paul VI. sagte in seinem Apostolischen Schreiben über die Evangelisierung in der Welt von heute (1975):

„Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität. Sie ist da, um

272-273;
291-294
289

zu evangelisieren, d. h. um zu predigen und zu unterweisen...“ (EN 14)

Es besteht eine mehrfache *wechselseitige Beziehung zwischen Kirche und Verkündigung*. Die Kirche entsteht aus der Verkündigung des Evangeliums; sie ist deren unmittelbares sichtbares Ergebnis. Die Kirche ist ihrerseits aber auch gesandt zum Dienst der Verkündigung. Als Trägerin der Evangeliumsverkündigung beginnt sie damit, sich selbst zu evangelisieren. „Als Gemeinschaft von Gläubigen, als Gemeinschaft gelebter und gepredigter Hoffnung, als Gemeinschaft brüderlicher Liebe muß die Kirche unablässig selbst vernehmen, was sie glauben muß, welches die Gründe ihrer Hoffnung sind und was das neue Gebot der Liebe ist“ (EN 15). Die Kirche ist ferner Hüterin der Frohbotschaft, die es zu verkündigen gilt. Schließlich entsendet die Kirche, die selber gesandt und für das Evangelium gewonnen ist, wiederum Glaubensboten. „Sie sollen nicht ihre eigene Person oder ihre persönlichen Ideen predigen, sondern ein Evangelium“, für das sie in Dienst genommen sind (EN 15).

272-273;
291-294
266-268

Wenn Menschen das Evangelium des Heils verkünden, so geschieht dies im Auftrag, im Namen und mit der Gnade Jesu Christi. „Wie soll aber jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?“ (Röm 10,15). Diese *Sendung* kommt grundsätzlich der Kirche insgesamt und allen Christen zu. Die ganze Kirche ist missionarisch, und das Werk der Evangelisierung ist eine Grundpflicht des Gottesvolkes (vgl. AG 35). Sie kommt in hervorragender Weise den Bischöfen, Priestern und Diakonen zu und ist deren erste und vornehmste Aufgabe. Das bedeutet, daß die Verkündigung des Evangeliums niemals das individuelle und isolierte Tun eines einzelnen ist, es ist vielmehr *ein zutiefst kirchliches Tun*. Wenn aber jemand das Evangelium im Namen der Kirche verkündet, die es ihrerseits im Auftrag des Herrn tut, dann ist kein Verkünder des Evangeliums absoluter Herr seiner Glaubensverkündigung, so daß er darüber selbst nach seinen persönlichen Maßstäben und Ansichten entscheiden könnte. Er muß es vielmehr in Gemeinschaft mit der Kirche und ihren Hirten tun (vgl. EN 60).

Die Bezeugung des Wortes Gottes bzw. des Evangeliums geschieht im einzelnen auf sehr *vielfältige Weise*: durch Predigt, Katechese, liturgisch-sakramentale Zeichen, durch Bücher

und Zeitschriften, Bilder und künstlerische Gestaltungen, durch die Massenmedien und nicht zuletzt durch das einfache und spontane alltägliche Zeugnis in Wort und Tat, durch das Zeugnis des Lebens. Die dichteste Form der Verkündigung ist die Homilie; sie stellt einen Teil der Liturgie dar (vgl. SC 35) und ist deshalb den Bischöfen, Priestern und Diakonen vorbehalten. Andere Formen der Predigt sind, wenn es notwendig ist und angeraten erscheint, mit besonderer Beauftragung durch den Bischof auch Laien möglich.

Die Verkündigung muß die ein für allemal ergangene Botschaft des Evangeliums jeweils neu in die Sprache der Zeit übersetzen und auf die Fragen und Schwierigkeiten der Menschen ausrichten. So hat die Verkündigung immer eine *dialogische Struktur*. Der Mensch ist zwar nicht das Maß der Verkündigung, wohl aber deren Adressat. Auch gehören die fundamentalen Menschenrechte, die Würde und die Freiheit der menschlichen Person, die Gerechtigkeit in der menschlichen Gesellschaft, Wert und Wesen der Familie u. a. zur Verkündigungsaufgabe der Kirche. Schließlich muß sich die Verkündigung aller Mittel, die einer bestimmten Zeit zur Verfügung stehen (Schulen, Akademien, Massenkommunikationsmittel u. a.), bedienen (vgl. CD 12-14; PO 4). Das über alles Entscheidende ist jedoch, daß wir nichts anderes verkünden als Jesus Christus und diesen als den Gekreuzigten (vgl. 1 Kor 2,2).

2.2 Lehre und Lehramt der Kirche

Das Wort Gottes wird uns schon im Neuen Testament auch in Gestalt der Lehre bezeugt (vgl. Röm 6,17; 2 Tim 4,2; Tit 1,9). Schon im Neuen Testament finden wir feste Lehr- und Bekenntnisformeln. Die Verantwortung für die rechte Lehre wird vor allem denen anvertraut, die in der Nachfolge der Apostel die Leitung der Kirche innehaben:

„Achte auf dich selbst und auf die Lehre; halte daran fest! Wenn du das tust, rettest du dich und alle, die auf dich hören.“ (1 Tim 4,16)

„Halte dich an die gesunde Lehre, die du von mir gehört hast; nimm sie dir zum Vorbild; und bleibe beim Glauben und bei der Liebe, die uns in Christus Jesus ge-

schenkt ist. Bewahre das dir anvertraute kostbare Gut durch die Kraft des Heiligen Geistes, der in uns wohnt.“ (2 Tim 1,13–14)

„Ich beschwöre dich bei Gott und bei Christus Jesus, dem kommenden Richter der Lebenden und der Toten, bei seinem Erscheinen und bei seinem Reich: Verkünde das Wort, tritt dafür ein, ob man es hören will oder nicht; weise zurecht, tadle, ermahne in unermüdlicher und geduldiger Belehrung.“ (2 Tim 4,1–2)

304–305 Aus solchen Aussagen des Neuen Testaments hat sich die katholische *Lehre und Praxis des Lehramtes* entwickelt. Die Aufgabe des lebendigen Lehramts in der Kirche ist es, das Wort Gottes verbindlich zu erklären. Deshalb steht das Lehramt „nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist“ (DV 10). Aufgabe des Lehramts ist es, „zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen“ (DH 14). Dieses Lehramt kommt allein den Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Papst zu. Es kann in doppelter Weise ausgeübt werden: in *ordentlicher Weise* (ordentliches Lehramt), wenn die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, obwohl in der Welt räumlich getrennt, jedoch im Glauben und in ihrer Sendung eins, den Glauben einmütig verkünden, in *außerordentlicher Weise* (außerordentliches Lehramt), wenn die Bischöfe auf einem ökumenischen Konzil vereint als Lehrer und Richter in Fragen des Glaubens und der Sitten sprechen oder wenn 304 der Bischof von Rom, als Haupt des Bischofskollegiums, kraft seines Amtes als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet (vgl. LG 25).

„Mit göttlichem und katholischem Glauben ist also all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche in feierlichem Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird.“ (DS 3011; NR 34)

Bei den Kontroversen, in denen die Einheit des Glaubens in der Kirche in Gefahr ist, haben die Bischöfe Recht und Pflicht

zur verbindlichen Entscheidung. Wo die Bischöfe in universaler Übereinstimmung untereinander und in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom den Offenbarungsglauben als endgültig verpflichtend vortragen, kommt ihrem Zeugnis Letztverbindlichkeit und *Unfehlbarkeit* zu. Unfehlbar ist also nicht der einzelne Bischof, sondern nur das gesamte Bischofskollegium in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom bzw. der Bischof von Rom als Haupt des Bischofskollegiums.

Das Wort *Unfehlbarkeit* ist sprachlich nicht ganz eindeutig; es löst fast unwillkürlich Vorstellungen von Makellosigkeit, Vollkommenheit in jeder Hinsicht oder gar von Sündlosigkeit aus. Fehlen aber ist menschlich, so sagt man, und auch der Papst und die Bischöfe sind als Menschen davon nicht ausgenommen. Deshalb versucht man seit längerem, das mißverständliche und für manche gar anstößige Wort unfehlbar durch andere zu ersetzen. Man spricht von Unverirrlichkeit, Untrüglichkeit, Irrtumsfreiheit. Der Sache nach geht es darum, daß mit Jesus Christus die *Wahrheit Gottes geschichtlich unüberbietbar und endgültig in die Welt gekommen* ist und daß sie der Kirche aufgrund der bleibenden Gegenwart des Herrn und seines Geistes für immer verheißen ist. Als Kirche des lebendigen Gottes ist sie Säule und Grundfeste der Wahrheit (vgl. 1 Tim 3,15). Deshalb ist es Grundüberzeugung aller christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, daß die Kirche nie endgültig aus der Wahrheit Jesu Christi herausfallen kann; wäre dies der Fall, dann hätte die Lüge über Gott und seine Wahrheit gesiegt. Nach katholischer Überzeugung wäre diese Verheißung freilich irgendwie vage, gäbe es keinen *konkreten Mund dieser Wahrheit*, so daß sie in bestimmten verbindlichen Glaubensaussagen konkret werden kann. Gerade im Streitfall oder im Fall einer anstehenden Entscheidung ist es notwendig, daß die Kirche ihren Gläubigen die Gewißheit gibt, daß, wer sich auf ihr Wort einläßt, sich auf die Wahrheit selbst einläßt. Anders wäre die Kirche in Gefahr, zu einem bloßen Diskussionsforum zu werden und nicht mehr die Gemeinschaft der Zeugen zu sein, die mit letztem Ernst für die Wahrheit des Glaubens eintritt. Die katholische Kirche ist überzeugt, daß ihr im Petrusamt als Haupt des Bischofskollegiums bzw. im Bischofskollegium in Gemeinschaft mit dem und in Unterordnung unter das Petrusamt dieser Hort und dieser Mund der Wahrheit gegeben sind.

Diese Glaubensüberzeugung will freilich *im größeren Zusammenhang* richtig verstanden werden. Drei Punkte sind von Bedeutung:

1. Unfehlbar im eigentlichen Sinn des Wortes ist *allein Gott und sein Wort*. Die Kirche und das kirchliche Lehramt sind untrüglich allein in der vom Heiligen Geist geleiteten Auslegung des ein für allemal gegebenen Wortes Gottes und der damit notwendig zusammenhängenden Wahrheiten. Die Unfehlbarkeit der Kirche reicht deshalb so weit, wie die Offenbarung Gottes es erfordert; sie bezieht sich nur auf Glaubens- und Sittenfragen, nicht aber etwa auf politische, naturwissenschaftliche und ähnliche Fragen (vgl. LG 25).

2. Das Lehramt steht *im Zusammenhang der Unfehlbarkeit der gesamten Kirche* (vgl. LG 12). Es hat seine Vollmacht zwar nicht durch „Delegation von unten“, aber es ist auf den Glauben der Kirche verwiesen, nicht nur sofern dieser

Ziel der Entscheidung, sondern auch sofern dieser Maßstab für sie ist. Bei der Feststellung des Glaubens der Kirche muß das Lehramt alle menschlichen Mittel der Wahrheitsfindung anwenden. Der Beistand des Geistes bewahrt es vor Irrtum, aber es ist ihm keine positive Inspiration oder gar eine neue Offenbarung verheißen. Wenn das Dogma deshalb formuliert, solche Entscheidung des römischen Bischofs seien „aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche“ unwiderruflich (DS 3074; NR 454), dann bedeutet dies nicht, daß der Papst könne sich vom Glauben der Kirche lösen; gemeint ist lediglich, daß seine Entscheidungen nicht nachträglich etwa durch ein allgemeines Konzil rechtlich ratifiziert werden müssen. Der Papst ist sich bei solchen Entscheidungen sozusagen der Zustimmung der Kirche gewiß. Das schließt nicht aus, daß solche Entscheidungen faktisch umfassender Rezeption bedürfen, damit sie in der Kirche Lebenskraft und geistliche Fruchtbarkeit erlangen.

3. Die Ausübung des Lehramts geschieht nur in relativ seltenen und *außerordentlichen Fällen* auf dem Weg einer unfehlbaren Lehrentscheidung. Der Papst oder ein Konzil müssen eigens zu erkennen geben, wenn sie eine solche Entscheidung treffen; wer behauptet, es liege eine solche Entscheidung vor, muß dies im Einzelfall beweisen. Im Normalfall ist die Unfehlbarkeit und Irrtumslosigkeit des Lehramtes „eingebettet“ in das alltägliche Leben und Verkünden der Kirche, in ihr Gebet, den Gottesdienst, die Spendung der Sakramente und in die brüderliche Hilfe (vgl. LG 25). So wurden etwa die zentralen und fundamentalen christlichen Wahrheiten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses nie formell definiert, aber immer geglaubt und gelehrt, was diesem Bekenntnis auch ohne formelle Definition eine unumstößliche Autorität in der Kirche verleiht.

Die Bischöfe und der Papst sind auch dann *authentische Zeugen und Lehrer* der Wahrheit des Evangeliums, wenn sie nicht mit letzter Verbindlichkeit und unfehlbar sprechen. Deshalb müssen die Gläubigen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs und erst recht des Bischofs von Rom in Glaubens- und Sittensachen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhängen (vgl. LG 25).

272-273; 291-295 211-212 382 Die Bischöfe können ihre lehramtliche Aufgabe nur in *Gemeinschaft mit der gesamten Kirche* erfüllen. Denn das ganze Gottesvolk nimmt an dem prophetischen Amt Christi teil; die Gesamtheit der Gläubigen empfängt vom Heiligen Geist den übernatürlichen Glaubenssinn (vgl. LG 12). In besonderer Weise nehmen die *Priester* am prophetischen Amt Christi teil; sie sind Mitarbeiter am Verkündigungs- und Lehramt der Bischöfe (vgl. PO 4). Ferner bedürfen die Bischöfe, zumal heute, zur Ausübung ihres Auftrags der Zusammenarbeit mit den *Theologen*. Diese sollen den Glauben der Kirche wissenschaftlich durchdringen, indem sie ihn vom Zeugnis der Heiligen Schrift und der kirchlichen Überlieferung her interpretieren

und dem Verstehen der Zeit zugänglich machen. Die Theologie steht also auf der Grundlage und unter der Norm der kirchlichen Lehre. Sie bedarf aber zur Verwirklichung ihres besonderen Auftrags eines angemessenen Raumes der Freiheit in der Kirche; man kann sogar von einer wissenschaftlichen Eigenständigkeit sprechen (vgl. CIC can. 809). Die Ausübung des bischöflichen Lehramtes geschieht also in vielfältigem Austausch des Glaubens mit den Gläubigen, den Priestern und den Theologen. Es steht nicht zuletzt im Zusammenhang mit dem liturgisch-sakramentalen Leben der Kirche.

3. Die Sakramente als sichtbares Wort

3.1 Die Sakramente als Zeichen des Glaubens

Wir Menschen existieren in Leib und Seele. Der Leib wird von der Geistseele durchlebt und durchformt, und die Seele drückt sich im Leib aus. Deshalb gehört es zum Wesen des Menschen, daß er seine inneren Überzeugungen, sittlichen Grundhaltungen, seine Stimmungen und Gefühle leibhaftig zum Ausdruck bringt in Worten, Bildern, Symbolen, Handlungen. Da Gott ein Gott der Menschen ist, schenkt er uns sein Leben und seine Liebe in dieser leib-seelischen Ganzheit. Er spricht zu uns und handelt an uns durch sein Wort und durch geschichtliche Taten (vgl. DV 2). Auch der Glaube, mit dem wir Gott antworten, ist nicht nur eine innere Überzeugung oder eine Angelegenheit des Herzens; er drückt sich nicht nur in Worten aus, sondern auch in Bildern und Symbolen, in Handlungen und in Riten, in Liedern und in anderen künstlerischen Gestaltungen.

Die Sakramente sind solche *sinnenhaften Gestalten der Gnade* und der Liebe Gottes. Sie sind, wie der heilige Augustinus lehrt, sichtbar gewordenes Wort. Auf der anderen Seite sind sie, wie uns der heilige Thomas von Aquin sagt, auch *Zeichen, mit denen wir unseren Glauben bekennen*. Das II. Vatikanische Konzil sagt von den Sakramenten, daß sie den Glauben nicht nur voraussetzen, sondern ihn auch nähren, stärken und anzeigen; „deshalb heißen sie Sakramente des Glaubens“ (SC 59).

Das *Verhältnis von Glaube und Sakrament* ist heute eines der Hauptprobleme der gesamten Pastoral. Denn in unseren Ge-

meinden haben wir es nicht selten mit Getauften zu tun, die, soweit man das beurteilen kann, Nicht-Glaubende sind. Das ganze Gefüge der Sakramente, besonders das Verhältnis von Glaube und Sakramenten gerät damit aus den Fugen. Dieses Problem spitzt sich außer bei der Säuglingstaufe vor allem bei der Erst-Beichte, Erst-Kommunion, Firmung und vor allem bei der Ehe zu. Kann man Nicht-Glaubenden die Sakramente spenden? Ohne ein Minimum von innerer Offenheit für den Glauben ist ein gültiger und erst recht ein fruchtbringender Sakramentenempfang nicht möglich. Die pastorale Aufgabe besteht vor allem darin, den schwachen Glauben zu stärken. Von daher verbieten sich Rigorismus und Laxismus in gleicher Weise. Das zeigt nochmals die Wichtigkeit einer lebendigen Gemeindekatechese, besonders einer gründlichen Sakramentenvorbereitung.

Weil die Sakramente sichtbar gewordenes Wort sind, gehören zu jedem sakramentalen Zeichen zwei Bestandteile, die eine innere Einheit bilden: das sakramentale Wort und das sakramentale Zeichen im engeren Sinn. Entsprechend sagt der Epheserbrief von der Taufe, Jesus Christus habe sich für die Kirche hingegeben, „um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen“ (Eph 5,26). Was damit angedeutet ist, brachte der heilige Augustinus auf die prägnante Formel: „Es tritt das Wort zum Element, und es entsteht das Sakrament.“ Bei der sakramentalen Handlung im engeren Sinn wird wiederum ein Wort gesprochen, etwa bei der Taufe: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“, oder bei der Eucharistie die Einsetzungsworte Jesu. Dieses sakramentale Wort gilt sogar als die Seele des Sakraments (sogenannte Form des Sakraments). Das sakramentale Zeichen im engeren Sinn besteht nicht allein in einem körperlichen Element wie Wasser, Brot, Wein, Öl, sondern in einer Handlung: Abwaschen mit Wasser, Essen des Brotes, Salben mit Öl, manchmal nur in einer Handlung: Akte der Buße beim Bußsakrament, Ja-Wort bei der Ehe (sogenannte Materie des Sakraments). Diese Zusammengehörigkeit von Wort und Sakrament kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß zur sakramentalen Feier außer im Notfall ein Wortgottesdienst gehört: liturgische Begrüßung, Lesung aus der Heiligen Schrift, Gesang, Gebet, Segen und liturgische Entlassung.

Betrachtet man die Struktur des sakramentalen Zeichens etwas tiefer, dann wird deutlich, daß sakramentale Handlungen menschliche Grundsituationen (Anfang eines neuen Lebens, Mahl, Krise durch schwere Schuld u. a.) aufnehmen und sie symbolisch darstellen. Dabei handelt es sich um Situationen, in denen der Mensch schon natürlicherweise nach Sinn, Leben, Heil fragt. Durch das Sakrament werden diese menschlichen Grundsituationen geheiligt; sie werden in das Geheimnis Jesu Christi, in sein Leben und Sterben, seine Auferstehung und Erhöhung hineingenommen, so daß wir daran Anteil erhalten. *Die Sakramente begleiten also unser ganzes Leben in allen seinen wichtigen Situationen und Stationen.* Sie sind als Glaubenszeichen zugleich Christuszeichen, durch die Jesus Christus in unserem Leben konkret und menschlich ganzheitlich Gestalt gewinnen will.

3.2 Die Sakramente als Christuszeichen

Das Sakrament Gottes für die Menschen, in dem die Gnade Gottes in ihrer ganzen Fülle erschienen ist, ist Jesus Christus. *Jesus Christus* ist darum *das Ursakrament*, von dem alle einzelnen Sakramente Ausfaltungen und Konkretisierungen sind. Die Kirche weiß sich wie der Apostel Paulus nur als Dienerin Jesu Christi und als Verwalterin von Gottes Geheimnissen (vgl. 1 Kor 4,1). Sie kann darum Sakramente nicht in eigener Vollmacht einsetzen. Die *Einsetzung der Sakramente* kann nur auf Jesus Christus, den einen Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5), zurückgehen. Deshalb ist es verbindliche Lehre der Kirche:

Alle Sakramente des Neuen Bundes sind durch Jesus Christus eingesetzt worden. (Vgl. DS 1601; NR 506)

Mit dieser Lehre ist nicht gemeint, daß Jesus während seines irdischen Lebens alle Sakramente ausdrücklich eingesetzt hat, wie dies etwa von der Eucharistie gilt. Die ausdrückliche Einsetzung kann auch durch den erhöhten Herrn geschehen, wie etwa bei der Taufe. Wir brauchen auch nicht in jedem Fall an ein ausdrückliches Stiftungswort oder einen ausdrücklichen Stiftungsakt Jesu zu denken. Wenn die Kirche dennoch davon ausgeht, daß alle Sakramente der Intention Jesu Christi entsprechen, dann deshalb, weil Jesus Christus durch den Heiligen Geist bleibend in der Kirche gegenwärtig ist, um sein ein

für allemal geschehenes Heilswerk auszulegen und zu vergegenwärtigen. So dürfen wir von vornherein gar nicht erwarten, daß Jesus Christus selbst schon alle Einzelheiten des Ritus festgelegt hat; es genügt, wenn die Sakramente ihrem allgemeinen Wesen nach im Ganzen des Heilswerkes Jesu Christi grundgelegt sind.

Das von Jesus Christus Grundgelegte bedarf also der Auslegung in der apostolischen Überlieferung, die in der Kirche lebendig erhalten und vergegenwärtigt wird. So gilt von der Einsetzung der Sakramente durch Jesus Christus, was von der ganzen Verkündigung und vom gesamten Heilswerk Jesu Christi gilt, daß sie uns nämlich *nur im Zeugnis der Kirche faßbar* sind. Deshalb stellt es keinerlei Verlegenheit, sondern im Grunde etwas der Sache Gemäßes dar, wenn die Kirche die einzelnen Sakramente zwar von Anfang an vollzogen, aber erst im Lauf der Geschichte ausdrücklich als solche erkannt und von anderen Riten klar unterschieden hat. Daraus folgt, daß die Kirche das Wesen der Sakramente nicht verändern darf; sie kann und muß aber die liturgische Gestalt der Sakramente ausgestalten und dem Verständnis der jeweiligen Zeit und Kultur anpassen (vgl. DS 1728; NR 519; SC 62).

Das Gesagte ist vor allem für die *Siebenzahl der Sakramente* von Bedeutung. Zwar gehören alle sieben Sakramente seit unvordenklichen Zeiten zum Leben der Kirche. Auch die orthodoxen Kirchen stimmen in dieser Praxis mit der katholischen Kirche überein. Aber eine ausdrückliche Zusammenfassung und eine entsprechende Lehre von der Siebenzahl der Sakramente finden wir erst im 12. Jahrhundert. Seither ist es ausdrückliche Lehre der Kirche:

Es gibt in der Kirche Jesu Christi sieben von Jesus Christus eingesetzte Sakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Sakrament der Weihe und der Ehe. (Vgl. DS 860; 1310; 1601; NR 928; 501; 506)

Diese Aufzählung darf nicht rein quantitativ verstanden werden. Die sieben Sakramente bilden eine *organische Einheit*, in deren Mitte Taufe und Eucharistie stehen. Die kirchliche Überlieferung unterscheidet deshalb zwischen den beiden „großen Sakramenten“: Taufe und Eucharistie und den „kleinen Sakramenten“, die auf die Vollendung (Firmung) oder

Wiederherstellung (Buße, Krankensalbung) des durch die Taufe begründeten und auf die Eucharistie hingebundenen neuen Lebens in Jesus Christus hinzielen oder der natürlichen und gnadenhaften Auferbauung des Volkes Gottes dienen, das in der Eucharistie seinen Mittelpunkt hat (Weihe, Ehe).

Die Frage der Einsetzung und der Zahl der Sakramente gehört zu den klassischen Themen der *konfessionellen Unterscheidung* zwischen der katholischen und der protestantischen Lehre. Im Unterschied zur katholischen Kirche kennen die Reformatoren nur zwei Sakramente (Taufe und Abendmahl), manchmal auch drei Sakramente (Taufe, Abendmahl und Buße). Dabei spielt für die Reformatoren u. a. die Frage eines ausdrücklichen Einsetzungswortes Jesu eine entscheidende Rolle. Durch die moderne neutestamentliche Forschung ist jedoch deutlicher geworden, daß man nicht so scharf trennen kann zwischen dem Wort Jesu und dem Zeugnis der Urgemeinde, gerade bei den Sakramenten spielt die apostolische und die nachapostolische Überlieferung eine wichtige Rolle. Durch diese Einsichten hat sich das Problem der Einsetzung der Sakramente entschärft. Zur Frage der Einsetzung durch Jesus Christus kommt die unterschiedliche Bestimmung des Sakramentsbegriffs. Das hat zur Folge, daß die evangelischen Kirchen manche der Handlungen, die in der katholischen Kirche als Sakramente gelten, als Segenshandlungen betrachten (z. B. Konfirmation, Trauung, Ordination, Krankensegnung). Heute besinnt man sich gemeinsam darauf zurück, daß Jesus Christus das eine *Ursakrament* ist, das im Wort der Verkündigung und in den verschiedenen Sakramenten und Segenshandlungen der Kirche entfaltet und den Menschen nahegebracht wird. Auch diese Einsicht hat zu einer Annäherung der Standpunkte geführt. Es ist jedoch über viele dieser wichtigen Fragen bislang ökumenisch noch kaum diskutiert worden (vgl. Evangelischer Erwachsenenkatechismus, S. 1124–1125).

Der Christusbezug der Sakramente beschränkt sich nicht auf die Einsetzung am Anfang. Der erhöhte Herr ist uns in den Sakramenten und durch sie bleibend nahe mit seiner Gnade, seinem Erbarmen, seiner Versöhnung und seinem neuen Leben. *Jesus Christus ist der eigentliche Spender der Sakramente.* Jesus Christus also ist es, wie wiederum der heilige Augustinus lehrt, der tauft, der konsekriert und der die Sünden vergibt (vgl. SC 7). So begegnen wir in den sakramentalen Symbolen Jesus Christus selbst; die Sakramente sind personale Christusbegegnung. Der heilige Papst Leo der Große sagt uns: „Was an Christus sichtbar war, ist übergegangen in die Sakramente.“

Indem Jesus Christus selbst heilschaffend in den Sakramenten gegenwärtig ist, macht er auch sein Heilswerk, besonders seinen Tod und seine Auferstehung, aus deren Kraft allein wir Gnade und Heil erlangen, gegenwärtig. Durch die Sakramente werden wir also *hineingenommen in das Pascha-Mysterium*

236; 247

212–213

Christi (vgl. SC 6). Der heilige Thomas von Aquin hat dargelegt, daß diese Hineinnahme in das Geheimnis Jesu Christi und seines Heilswerkes eine dreifache Dimension besitzt. Erstens: Die Sakramente sind *Erinnerungszeichen* an das ein für allemal geschene Werk unserer Erlösung. Dabei meint Erinnerung im Sinn der Heiligen Schrift nicht nur ein subjektives Daran-denken, sondern ein erinnerndes Gegenwärtig-setzen. So kann die Liturgie in den Fest-Antiphonen singen: „Heute ist Christus geboren“, „Heute führte der Stern die Weisen zum Kind in der Krippe“, „Heute erschien der Heilige Geist den Jüngern im Zeichen des Feuers“. Als Erinnerungszeichen sind die Sakramente zweitens *Heilszeichen*, die uns das gegenwärtige Heil anzeigen und schenken. In der Liturgie, besonders in der Eucharistie, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung (vgl. SC 2). Doch das jetzt geschenkte Heil ist nur Angeld und Vorwegnahme des endzeitlichen Heils in der neuen Welt (vgl. SC 8). Deshalb sind die Sakramente drittens *prophetisch-vorausweisende Zeichen der Hoffnung*. Die Liturgie ist Vorfeier der himmlischen Liturgie. In der Fronleichnam-Antiphon kommen alle drei Dimensionen zum Ausdruck: „O heiliges Mahl, in dem Christus unsere Speise ist: Gedächtnis seines Leidens, Fülle der Gnade, Unterpfand der künftigen Herrlichkeit.“

3.3 Die Sakramente als Heilszeichen

Als Gestalten des Wortes und der Gnade wie als Gestalten der Begegnung mit Jesus Christus sind die Sakramente zugleich Zeichen des Heils und der Gnade. Das Neue Testament spricht von einer Wiedergeburt *aus* dem Wasser und dem Heiligen Geist (vgl. Joh 3,5), von einer Rettung *durch* das Bad der Wiedergeburt (vgl. Tit 3,5), einer Reinigung *durch* das Bad des Wassers im Wort (vgl. Eph 5,26). Die Sakramente weisen also auf das Heil nicht nur äußerlich hin; *sie enthalten und schenken das Heil, das sie bezeichnen* (vgl. DS 1310; 1606; NR 501; 511; SC 59). Im Anschluß an den heiligen Augustinus bestimmt deshalb das Trienter Konzil das Sakrament als

„sinnenfälliges Zeichen einer heiligen Sache und sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade.“ (DS 1639; NR 571)

Die Sakramente wecken und stärken nicht nur den Glauben, sondern schenken auch die Gnade, die sie bezeichnen; sie sind

nicht nur Glaubensmittel, sondern auch Gnadenmittel (vgl. DS 1605; NR 510; SC 59; LG 11).

Die katholische Lehre spricht darüber hinaus davon, daß die Sakramente die Gnade schenken *kraft der vollzogenen sakramentalen Handlung* (ex opere operato) (vgl. DS 1608; NR 513). Diese Formel wird oft mißverstanden. Sie meint keine mechanische oder magische Wirksamkeit der Sakramente. Denn der eigentliche Grund und die Kraft, in der die Sakramente allein wirken, ist das Heilswerk Jesu Christi; Jesus Christus ist auch der eigentliche Spender der Sakramente (vgl. SC 7). Auf seiten des Menschen setzt die Heilswirksamkeit der Sakramente den Glauben voraus; ja, vom Maß der Offenheit und Bereitschaft des Menschen hängt das Maß der Gnade, das wir empfangen, ab. Aber der Glaube wirkt nicht die Gnade, er empfängt sie; er empfängt sie durch das Sakrament als zeichenhaft wahrnehmbare Gestalt der Christusbegegnung. Allein dies ist mit der genannten Formel gemeint. Sie drückt also nicht das Ganze des katholischen Sakramentenverständnisses aus und muß deshalb im Gesamtzusammenhang der katholischen Sakramentenlehre gedeutet werden.

Worin besteht nun das Heil bzw. die *Gnade der Sakramente*? Wir können bei der Antwort auf diese Frage all das voraussetzen, was wir über die Wirklichkeit der Erlösung und der Gnade bereits gesagt haben. Die Sakramente *schänken uns also die Liebe Gottes*, in der sich uns der Vater selbst *mitteilt durch Jesus Christus im Heiligen Geist*. Im einzelnen kann man eine doppelte Wirkung der Sakramente unterscheiden: Die Sakramente geben uns Anteil an Amt und Sendung Jesu Christi, und sie geben uns Anteil an seinem Leben.

Der *Anteil an Amt und Sendung Jesu Christi* ist gemeint mit dem *sakramentalen Prägema* (sakramentaler Charakter), eine Bezeichnung, die manchmal mißverstanden wird. Sie meint, daß uns Taufe, Firmung und Weihe (vgl. DS 1313; 1609; NR 504; 514) an Amt und Sendung Jesu Christi *teilhaben lassen* und uns so für Jesus Christus und seine „Sache“ *endgültig in Dienst nehmen*, so daß wir davon bleibend geprägt und gleichsam besiegelt sind. Sie können deshalb nicht wiederholt werden. Durch die genannten Sakramente werden wir *in je spezifischer Weise dem Priestertum Jesu Christi gleichgestaltet*. Sie nehmen uns also in Dienst zur Verherrlichung Gottes

224-225;
248-250

333; 341;
384

und zum Heil der Menschen. Damit kommt zum Ausdruck, daß es in den Sakramenten nie nur um das private Heil des einzelnen geht, sondern immer auch um das Heil der Welt und um die öffentliche Verherrlichung Gottes.

Die Teilhabe an der Sendung Jesu Christi kann freilich nur dann in der rechten Weise ausgeübt werden, wenn wir auch *am Leben, Sterben und an der Auferstehung Jesu Christi teilhaben*. So zielen alle Sakramente darauf hin, uns durch die sakramentale Gnade am Pascha-Mysterium Jesu Christi teilhaben zu lassen, damit wir im Heiligen Geist durch Jesus Christus in das Leben und in die Liebe Gottes hineingenommen werden. Jedes Sakrament schenkt oder stärkt diese eine Gnade in der Weise und in der Ausprägung, wie es dem jeweiligen sakramentalen Zeichen, der von ihm dargestellten menschlichen Situation und wie es dem Sinn des jeweiligen Sakraments entspricht. So wird in den Sakramenten gesamt-menschlich konkret, was wir in allgemeiner Weise bereits ausführlich über die Wirklichkeit der Gnade gesagt haben.

Aus dieser Heilsbedeutung der Sakramente ergibt sich, daß die Sakramente für die Gläubigen *zum Heil notwendig* sind (vgl. DS 1604; NR 509). Sie sind weder überflüssig noch eine feierliche Verzierung oder ein bloßes Bekenntnis zur brüderlichen Zusammengehörigkeit. Zu einem bewußten und entschiedenen Christsein gehört der regelmäßige Empfang der Buße und der Eucharistie, verbunden mit der Bemühung um einen personalen Mitvollzug aus dem Glauben heraus. Die sakramentale Praxis ist zwar nicht das einzige, aber doch ein wesentliches Kriterium für ein ernsthaftes christliches Leben.

3.4 Die Sakramente als Zeichen der Kirche

Außer im Notfall werden alle Sakramente im Zusammenhang einer liturgischen Feier spendet. Die Sakramente haben ihren Ort also innerhalb der liturgisch versammelten und feiernden Gemeinde.

Die *Liturgie* ist nicht nur ein äußerer Vollzug von Riten und Zeremonien; in ihr geht es auch nicht primär um Belehrung und Aktion. In der Liturgie handelt Jesus Christus selbst; sie ist Vollzug seines Priestertums. Jesus Christus aber handelt in der Kirche und durch die Kirche. In der das Wort Gottes ver-

kündenden, Gott Dank sagenden, „in Freude und Einfalt des Herzens“ (Apg 2,46) das Vermächtnis des Herrn feiernden, opfernden, fürbittenden und auf die Ankunft des Herrn hoffenden Gemeinde ist Jesus Christus selbst gegenwärtig. Die Liturgie ist also der öffentliche Gottesdienst des ganzen mystischen Leibes Jesu Christi, des Hauptes und der Glieder. In ihr wird durch sinnenfällige Zeichen das Heil des Menschen wirksam bezeichnet und zugleich Gott in gemeinschaftlicher und öffentlicher Weise verherrlicht (vgl. SC 7).

Der letzte Grund, weshalb die Sakramente ihren Ort innerhalb der liturgisch feiernden Gemeinde haben, besteht darin, daß *die Kirche in Jesus Christus das universale Sakrament des Heils* ist (vgl. LG 48 u. a.). Die einzelnen Sakramente sind als Christuszeichen zugleich Zeichen der Kirche. Durch die Sakramente wird die Kirche einerseits aufgebaut; andererseits drückt sich in den einzelnen Sakramenten die sakramentale Zeichenhaftigkeit der Kirche konkret aus. So begegnet uns Jesus Christus und sein Heil in den Sakramenten durch die Gemeinschaft der Glaubenden. Das geschieht entweder dadurch, daß wir durch die Sakramente in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen (Taufe) und zu voll mitverantwortlichen Gliedern der Kirche gemacht werden (Firmung), oder indem diese Gliedschaft vertieft und vollzogen wird (Eucharistie) und eine besondere Sendung in der Kirche gegeben wird (Weihe, Ehe) oder indem sie wieder voll hergestellt wird, wenn sie durch die Sünde gestört wurde (Buße, Krankensalbung). Die Sakramente sind also Zeichen, welche die Heilsbedeutung der Kirche ausdrücken; durch sie wird die Kirche aber auch als Heilszeichen immer wieder neu aufgebaut, durch sie wächst und erneuert sich die Kirche. In der sakramentalen Feier ist die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen in dem oben dargestellten doppelten Sinn des Wortes, die Gemeinschaft der durch die Sakramente geheiligten Menschen.

Die Sakramente haben also *Gemeinschaftscharakter*. Sie sind nicht private Handlungen, sondern liturgische Feiern der Kirche selbst (vgl. SC 26). Dies gilt in besonderer Weise von der Feier der Eucharistie, dem Zeichen der Einheit und dem Baad der Liebe (vgl. SC 47). Bei der Feier der Sakramente sollen deshalb die Gläubigen nicht nur als stumme Zuschauer, sondern auf ihre Weise bewußt, tätig und mit geistlichem Gewinn teilnehmen (vgl. SC 11; 14 u. a.). Dieser Gemeinschaftscharak-

ter der Sakramente kommt nicht zuletzt dadurch zum Ausdruck, daß die Spendung der Sakramente ein dialogisches Geschehen ist. Außer bei der Kommunion des zelebrierenden Priesters kann sich niemand ein Sakrament selber spenden; es wird ihm gespendet. So bedarf es bei jedem Sakrament eines Spenders, der im Auftrag und im Namen Jesu Christi, des eigentlichen Spenders, die sakramentale Handlung vollzieht, und des Empfängers, der das Sakrament im Glauben annimmt.

Der *Spender des Sakraments* muß ausdrücklich von Jesus Christus gesandt und beauftragt sein. Deshalb ist die Spendung der Sakramente – außer im Fall der Nottaufe und beim Sakrament der Ehe – dem Amt in der Kirche vorbehalten (vgl. DS 1610; NR 515). Das ist auch der Grund, weshalb Laien zur Kommunionausteilung einer eigenen Beauftragung durch den Bischof bedürfen. Da die Sakramente Zeichen und Feiern der Kirche sind, ist zur *Gültigkeit* der Sakramente außerdem erforderlich, daß der Spender das wesentliche Zeichen des Sakraments in der rechten, d. h. in der Kirche festgelegten Weise vollzieht und daß er ferner die Absicht hat zu tun, was die Kirche tut (vgl. DS 1312; 1611; NR 503; 516). Deshalb ist etwa eine Taufe, die nicht in trinitarischer Form gespendet wird, oder eine Taufe zum Scherz nicht gültig; ebenso ungültig ist das Ja-Wort bei der Ehe, bei dem wesentliche Inhalte des kirchlichen Verständnisses der Ehe ausgeschlossen werden. Für die *würdige Spendung* der Sakramente ist es notwendig, daß der Spender sich bemüht, das zu leben, was er sakramental vollzieht. Deshalb sagt der Bischof bei der Priesterweihe: „Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst, und stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes.“ Zur gültigen Spendung eines Sakraments ist die subjektive Heiligkeit und Rechtgläubigkeit des Spenders jedoch nicht erforderlich (vgl. DS 1612; NR 517). Zwar haben verschiedene schwärmerische Bewegungen schon in der alten Kirche und bis heute immer wieder versucht, die Gültigkeit der Sakramente von der persönlichen Heiligkeit und Glaubwürdigkeit des Spenders abhängig zu machen. Doch damit ist verkannt, daß die Sakramente ihre Kraft nicht aus der menschlichen Heiligkeit des Spenders, sondern aus dem Heilswerk Jesu Christi schöpfen und daß Jesus Christus selbst der eigentliche Spender des Sakramentes ist, der sich auch unwürdiger Diener bedienen kann. Andernfalls entstünde in der Gemeinde eine ständige Unruhe und Ungewißheit; die Gemeinde müßte immer fragen und nachforschen, ob der Priester auch würdig ist; das führte notwendig zur Bildung von Schwarmgemeinden und zur Auflösung der Einheit der Kirche. Alle Großkirchen, auch die Lutheraner und die Reformierten, haben sich für die „Objektivität“ der kirchlichen Heilsvermittlung entschieden.

357–358 Für den *Empfänger des Sakraments* sind zu einem würdigen und *fruchtbringenden Empfang* ein lebendiger Glaube und ein gläubiges Bereitsein (Disposition) für die sakramentale Gnade notwendig. Ein unwürdig empfangenes Sakrament wirkt nicht das Heil, sondern das Gericht (vgl. 1 Kor 11,27–29). Deshalb müssen wir uns für den Empfang der Sakramente in der rechten Weise bereiten: durch Besinnung, Gebet, Buße. Ist diese positive Disposition nicht gegeben, so ist für einen *gültigen Empfang* auf jeden Fall die Intention, das Sakrament zu empfangen, notwendig. Unter physischem oder psychischem

Zwang kommt also kein gültiges Sakrament zustande. Das ist etwa für die Gültigkeit der Priesterweihe und der Ehe von Bedeutung. Dagegen ist für die bloße Gültigkeit weder die persönliche Rechtgläubigkeit noch die persönliche Heiligkeit erforderlich. Allein das Bußsakrament macht hier eine Ausnahme. So kann etwa ein Nichtkatholik (sofern er getauft ist) gültig das Sakrament der Ehe und ein Unwürdiger gültig die Priesterweihe empfangen, solange beide nicht positiv den Empfang des Sakramentes und seine wesentlichen Gehalte direkt ausschließen. Das alles zeigt noch einmal, daß die Sakramente nicht magische oder mechanische Zaubermittel, sondern Sakramente des Glaubens sind.

3.5 Die Sakramentalien

Die Sakramente sind nicht nur punktuelle Ereignisse in unserem Leben. Sie müssen vorbereitet werden und sich auswirken in der „Liturgie der Welt“. Die *Heiligung des Alltags* geschieht in erster Linie durch den Gottesdienst des Lebens aus dem Glauben heraus (vgl. Röm 12,1). Doch dazu bedarf der Mensch auch und gerade in unserer industrialisierten, wissenschaftlich und technisch rationalen Welt der Zeichen, die ihn an Gott erinnern und ihn seines Segens vergewissern. Nur durch solche Zeichen kann eine Atmosphäre des Glaubens geschaffen werden, in der uns immer wieder bewußt wird, daß unser ganzes Leben auf Gott hingeordnet und in ihm geborgen ist. Wenn solche Zeichen fehlen, verarmt das christliche Leben.

Zu diesem Zweck hat die Kirche Sakramentalien eingesetzt. Darunter versteht man *heilige Zeichen, die den Sakramenten ähnlich sind*. Sie sind jedoch nicht wie die Sakramente von Jesus Christus, sondern von der Kirche eingesetzt; sie bringen Früchte, vor allem geistlicher Art, hervor, freilich nicht wie die Sakramente kraft ihres Vollzugs, sondern kraft der Fürbitte der Kirche und der Mittätigkeit des Empfängers. Sie schenken auch nicht unmittelbar die heiligmachende Gnade, sondern bereiten uns auf deren Empfang vor und bringen sie zur Auswirkung. Durch diese Zeichen werden die verschiedenen Bereiche und Situationen des Lebens geheiligt (vgl. SC 60). „Die Wirkung der Liturgie der Sakramente und Sakramentalien ist also diese: Wenn die Gläubigen recht bereit sind, wird ihnen nahezu jedes Ereignis ihres Lebens geheiligt durch die göttliche Gnade, die ausströmt vom Pascha-Mysterium des Leidens, des Todes und der Auferstehung Christi, aus dem alle Sakramente und Sakramentalien ihre Kraft ableiten. Auch bewirken sie, daß es kaum einen rechten Gebrauch der materiellen Din-

250

ge gibt, der nicht auf das Ziel ausgerichtet werden kann, den Menschen zu heiligen und Gott zu loben“ (SC 61).

Zu den Sakramentalien gehören in erster Linie die *Segnungen* für die verschiedenen Bereiche des Lebens. Sie bringen zum Ausdruck: Der Mensch ist segenbedürftig. Er verlangt nach Heil, Schutz, Glück und Erfüllung seines Lebens. Darum sprechen sich Menschen gegenseitig Segen zu: Sie wünschen sich Gutes. Vor allem aber erhoffen und erbitten sie Segen von Gott. Gott ist die Quelle alles Guten und allen Segens in der Schöpfung und in der Geschichte des Heils. Jesus Christus ist die Fülle des Segens. Die Heilige Schrift bezeugt, daß Jesus „umherzog, Gutes tat und alle heilte“ (Apg 10,38); er schloß Kinder in seine Arme und segnete sie (vgl. Mk 10,16); er legte Kranken die Hände auf (vgl. Lk 4,40); denen, die ihn hörten, brach er das Brot und segnete es (vgl. Mk 6,41). In Christus sind die Christen von Gott dem Vater „mit allem Segen seines Geistes gesegnet“ (Eph 1,3) und zugleich berufen, zu segnen und Segen zu erlangen (vgl. 1 Petr 3,9). Die Kirche vermittelt den Segen deshalb unter Anrufung des Namens Jesu. Jede Segnung ist ein Lobpreis Gottes und eine Bitte um seinen Segen. Der eigentliche Segensgestus bei allen Segnungen ist das Kreuzeszeichen. So setzen Segnungen zumindest beim Spender den Glauben voraus. Damit ist ein magisches Mißverständnis der Segnungen grundsätzlich ausgeschlossen.

Am bekanntesten und am „alltäglichsten“ und zugleich zutiefst biblisch begründet ist der Tischsegen (Tischgebet). Eine größere Bedeutung hat auch der Wettersegen mit der Bitte um gute Witterung und Gedeihen der Früchte der Erde, die Segnung eines Hauses oder einer Wohnung, der Reisesegen, der Krankensegen u. a. Oft sind solche Segnungen mit altem Brauchtum verbunden wie die Segnung des Johannesweins, der Blasiussegen, der Speisesegen an Ostern, die Kräutersegnung am Fest der Aufnahme Mariens in den Himmel u. a. Die Segnung des Weihwassers, das bei den anderen Segnungen verwendet wird (z. B. Kreuze und Rosenkränze) und das wir auch sonst im Alltag benutzen können, soll uns an das Taufwasser erinnern und uns so helfen, die gesamte Schöpfung von der Sklaverei und Verlorenheit zu befreien (vgl. Röm 8,21) und mit dem neuen Leben in Jesus Christus zu erfüllen. Das kommt vor allem beim sonntäglichen Taufgedächtnis, der Segnung und Ausspendung des Weihwassers zum Ausdruck.

Mit bestimmten Segnungen ist eine Wirkung bleibender Art verbunden. Durch sie werden Personen oder Dinge aus dem profanen Bereich ausgesondert und ganz für Gott und für den Gottesdienst geweiht. In diesen Fällen spricht man zumeist von einer *Weihe*. Als Weihe von Personen ist – im Unterschied zu der sakramentalen Weihe der Bischöfe, Priester und Diakone – besonders die Abtsweihe, die Mönchs- und Jungfrauenweihe von Bedeutung. Als Weihe von Dingen ist vor allem die Weihe einer Kirche, eines Altars, liturgischer Geräte u. a. zu nennen.

111–112; 150; 155 Wenn die Kirche amtlich und vollmächtig im Namen Jesu Christi um den Schutz vor den Anfechtungen des bösen Feindes und um Befreiung von seiner Macht bittet, spricht man von *Exorzismus*. Jesus hat ihn selbst geübt (vgl. Mk 1,25 u. a.). Auch Vollmacht und Auftrag der Kirche zum Exorzismus stammen von Jesus Christus selbst (vgl. Mk 3,15; 6,7.13; 16,17). In einfacher Form wird der Exorzismus bei der Taufe, bei der Weihe des Weihwassers u. a. gebraucht.

Der feierliche, sogenannte große Exorzismus darf nur mit Erlaubnis des Bischofs vorgenommen werden. Dabei ist mit Klugheit und Nüchternheit streng nach den von der Kirche aufgestellten Kriterien vorzugehen. In keinem Fall ist der Exorzismus ein Ersatz für ärztliche Bemühungen.

Die Sakramentalien und das damit oft verbundene Brauchtum haben ihren Sinn in der Hinführung zu den Sakramenten, besonders zur Eucharistie, in der Ausschmückung und Ausdeutung der Liturgie der Sakramente und in deren Fruchtbarmachung im christlichen Alltag. Sie sind aber niemals selbst das Zentrum. Von diesem Zentrum, von der Feier der Sakramente, muß jetzt ausführlich die Rede sein.

IV. Die sieben Sakramente

1. Die Taufe

1.1 Die Taufe – Sakrament des Glaubens

Als Petrus nach der Ausgießung des Heiligen Geistes an Pfingsten Jesus Christus, den Gekreuzigten, als Herrn und Messias verkündete, da traf es seine Hörer mitten ins Herz, und sie fragten ihn und die übrigen Apostel: „Was sollen wir tun, Brüder? Petrus antwortete ihnen: Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung seiner Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (Apg 2,37–38). Dieser Text zeigt, daß Bekehrung zu Jesus Christus von allem Anfang an mit der Taufe auf den Namen Jesu Christi verbunden war. Schon immer war in der Kirche die Taufe das *Eingangstor und die Grundlage des gesamten Christseins*. Sie ist mit der Firmung und der Eucharistie zusammen das Sakrament der christlichen Initiation, der Einführung und Einweihung in das Christsein (vgl. SC 71).

Die kirchliche Glaubensüberlieferung kennt viele *Vorbilder und Vorzeichen für die Taufe* schon im Alten Testament. So verstand die Kirche das Schweben des Schöpfergeistes Gottes über den Urfluten ebenso wie die Errettung der Sippe des Noach aus den Wassern der Sintflut und die Errettung des Volkes Israel beim Durchzug durch das Rote Meer als Hinweise auf die Wirklichkeit und Bedeutung der Taufe. Grundlegend für die Urkirche wurde die Tatsache, daß Jesus sich der *Johannestaufe* unterzogen hat und dabei als Sohn Gottes und als der geisterfüllte Messias proklamiert wurde (vgl. Mk 1,9–11 par.). Die Johannestaufe ist sozusagen das letzte Angebot Gottes an Israel, bevor der als nahe erwartete Gerichtstag anbricht. Das Neue an der *urchristlichen Taufpraxis* gegenüber der Johannestaufe bestand darin, daß die christliche Taufe „auf den Namen Jesu Christi“ vollzogen wurde. Sie verhiess nicht allein Rettung aus dem künftigen Gericht, sondern schenkte schon jetzt Anteil am Heil, das durch Tod und Auferstehung Jesu Christi wie durch die Ausgießung des Heiligen Geistes bereits erschienen war. Die christliche Taufe ist also vorbereitet im Alten Testament, grundgelegt in Jesu eigener

Taufe, sie schöpft ihre Kraft aus Tod und Auferweckung Jesu wie aus der Sendung des Geistes, und sie wird gespendet *im Auftrag und in der Vollmacht des auferstandenen und erhöhten Herrn*:

„Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe.“ (Mt 28,18–20; vgl. Mk 16,15–16)

Aus diesem Ursprung ergibt sich, daß die christliche Taufe vor allem *Zeichen des Glaubens, d. h. das Zeichen der Bekehrung und der Lebenswende hin zu Jesus Christus und des Bekenntnisses zu ihm* ist. Deshalb geht seit altkirchlicher Zeit der Taufe von Erwachsenen eine längere Zeit der Einführung in den Glauben und in das Leben aus dem Glauben (Katechumenat) voraus. Vor der Kindertaufe soll ein Taufgespräch mit den Eltern und Paten, die das getaufte Kind später in den Glauben einführen sollen, stattfinden. Bei der Tauffeier selbst muß der Täufling bzw. müssen die Eltern und die Paten dem Bösen (bzw. dem Satan) widersagen und den Glauben an Gott, den allmächtigen Vater, an Jesus Christus und an den Heiligen Geist bekennen. Aufgrund dieses Bekenntnisses wird die Taufe gespendet „im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“. Der Glaube ist jedoch nicht nur für den Empfang der Taufe notwendig; aus der Taufe ergibt sich vielmehr die *Aufgabe eines lebenslänglichen Wachsens und Reifens im Glauben*. Zum Zeichen dafür erneuert die Gemeinde bei der Feier der Osternacht jedes Jahr das Taufbekenntnis.

1.2 Die Taufe – Sakrament des neuen Lebens

Das *Zeichen der Taufe* besteht im Abwaschen mit Wasser und im Aussprechen des Namens des dreifaltigen Gottes über dem Täufling: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Das Wasser ist Symbol der Reinigung wie Symbol des Lebens. Es bringt die doppelte Frucht der Taufe zum Ausdruck: *Reinigung von der Sünde und Geschenk des neuen Lebens*. Die Taufe wäscht und reinigt uns von der Sünde (vgl. 1 Kor 6,11; Apg 22,16). Sie löst uns aus der verhängnisvollen Schicksalsgemeinschaft aller Menschen

130-137 unter der Macht der Sünde und befreit uns von der Erbsünde wie von allen bisher begangenen persönlichen Sünden. Positiv ausgedrückt ist die Taufe Wiedergeburt zum neuen Leben (vgl. 231-247 Joh 3,3.5; Tit 3,5; 1 Petr 1,3.23). Sie schenkt Rechtfertigung und Heiligung (vgl. 222-226 1 Kor 6,11), sie gibt uns die Gabe des Heiligen Geistes (vgl. Apg 2,38; 1 Kor 12,13) und das Geschenk der heiligmachenden Gnade. Sie macht uns zu Kindern Gottes und damit auch zu Erben Gottes und Miterben Christi (vgl. 248-250 Röm 8,17; DS 1316; NR 531; LG 11). Das neue Leben wirkt sich aus in Glaube, Hoffnung und Liebe, die uns durch die Taufe ebenfalls eingegossen werden. Weil die Taufe das Licht des Glaubens schenkt, kann sie in der Heiligen Schrift auch als Erleuchtung bezeichnet werden (vgl. Hebr 6,4; 10,32). Deshalb wird bei der feierlichen Taufe dem Täufling die Taufkerze überreicht: „Empfange das Licht Christi.“

Aus dieser umfassenden Heilsbedeutung ergibt sich die *Heilsnotwendigkeit* der Taufe.

„Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden.“
(Mk 16,16)

„Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes kommen.“
(Joh 3,5)

264-266 Die Kirche lehrt die Heilsnotwendigkeit der Taufe nur für diejenigen, denen die Taufe verkündet wurde und die die Möglichkeit hatten, sich für die Taufe zu entscheiden. Da Gott das Heil aller Menschen will (vgl. 1 Tim 2,4-6), kann ein Mensch, der nach seinem Gewissen lebt und den Willen Gottes so tut, wie er ihn konkret erkennt, und der deshalb gewiß die Taufe begehrt hätte, wenn er um ihre Bedeutung gewußt hätte, aufgrund einer solchen „*Begierdetaufe*“ das Heil erlangen.

Die Vergebung der Sünden und die Gabe des neuen Lebens ist uns konkret durch Jesus Christus geschenkt worden. Deshalb schenkt uns die Taufe *Teilhabe an der Sendung und am neuen Leben Jesu Christi*. Nach dem Neuen Testament wird die Taufe „auf den Namen Jesu Christi“ gespendet (Apg 2,38; vgl. 10,48; Röm 6,3; Gal 3,27 u. a.). Damit ist gemeint, daß wir in der Taufe an den Herrn Jesus Christus übereignet und seinem Herrschaftsbereich unterstellt werden.

Die *Teilhabe an der Sendung Jesu*, nämlich an seinem dreifachen Amt als Priester, Prophet und König, kommt bei der Feier der Taufe vor allem durch die Salbung mit Chrisam, dem Zeichen prophetischer, priesterlicher und königlicher Würde, zum Ausdruck. So begründet die Taufe das *gemeinsame Priestertum aller Christen* (vgl. LG 10; 33; AA 3). Jeder Getaufte soll in seinem Leben, in Familie und Beruf Jesus Christus bezeugen und vergegenwärtigen. So wie Jesus Christus das Werk der Erlösung ein für allemal getan hat, so werden auch wir in der Taufe ein für allemal in seinen Dienst gestellt. Sie prägt der Seele des Täuflings ein bleibendes „*unauslöschliches geistiges Prägemaß*“, den „Taufcharakter“, ein. Damit ist gemeint, daß der Getaufte ein für allemal Jesus Christus zugeeignet und bleibend von ihm berufen, geprägt und gesandt ist. Zwar kann der Getaufte durch die Sünde und im Extremfall durch Abfall vom Glauben der Taufe untreu werden und das uns in Jesus Christus und im Heiligen Geist geschenkte neue Leben verlieren. Die Berufung, die Indienstnahme und die Prägung durch Jesus Christus bleiben jedoch bestehen. Deshalb ist die Taufe einmalig und kann nicht wiederholt werden.

Die *Teilhabe am neuen Leben Jesu Christi* durch die Taufe ist vor allem vom Apostel Paulus entfaltet und gedeutet worden als *Hineingenommenwerden in Tod und Auferweckung Jesu Christi*: 191-193; 204-206

„Wißt ihr denn nicht, daß wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft wurden, auf seinen Tod getauft worden sind? Wir wurden mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod; und wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so sollen auch wir als neue Menschen leben. Wenn wir nämlich ihm gleich geworden sind in seinem Tod, dann werden wir mit ihm auch in seiner Auferstehung vereint sein.“
(Röm 6,3-5; vgl. Kol 2,12)

Weil wir durch die Taufe hineingenommen wurden in das Pascha-Mysterium Jesu Christi, in seinen Tod und in seine Auferstehung, sollen wir als Christen tot sein für die Sünde und leben für Gott. So ist die Taufe die *Grundlage des ganzen christlichen Lebens wie des christlichen Sterbens*. Aufgrund der Taufe gilt: Christ, werde, was du bist! Das ganze christliche Leben muß deshalb eine ständige Bekehrung und ein ständi- 363-367

ger Kampf mit den Mächten der Sünde sein wie ein beständiges Wachsen im neuen Leben, in Glaube, Hoffnung und Liebe. Dazu gehören auch *Askese*, d. h. das beharrliche Bemühen, alles abzulegen, was nicht dem Geist Jesu Christi entspricht, und die Einübung ins Christsein, d. h. das Bemühen, dem Bild Jesu Christi gleichgestaltet zu werden und in seiner Kraft zu erstarken (vgl. Phil 3,10; Röm 8,29; Kol 3,9–10). Als Mittel dazu nennt die kirchliche Überlieferung Fasten, Gebet und Almosen (vgl. Tob 12,8; Mt 6,1–18). Ebenso gehört zum Leben des Getauften, daß er schon jetzt in vorläufiger Weise teilnimmt an dem verkärten Leben des auferstandenen Herrn in Erfahrungen der Gewißheit, des Trostes und der Freude bis hin zu den mystischen Formen der Erfahrung der Gemeinschaft und der Freundschaft mit Gott. Eine besondere Ausprägung des in der Taufe geschenkten neuen Lebens ist das Leben nach den evangelischen Räten in freigewählter Armut und Ehelosigkeit sowie im Leben aus dem Gehorsam gemäß der Regel einer geistlichen Gemeinschaft. Die höchste Erfüllung der Taufe und zugleich die Höchstform christlicher Existenz in der Nachfolge Jesu ist das *Martyrium*, die Hingabe des eigenen Lebens für Jesus Christus und die Brüder und Schwestern. Die Kirchenväter sprachen von der Bluttaufe; sie ist nach der Wassertaufe die zweite Eintauchung (Tertullian).

285

1.3 Die Taufe – Eingliederung in die Kirche

Wie der einzelne Mensch nur in Gemeinschaft lebensfähig ist, so bedarf auch der einzelne Christ, der in der Taufe zum neuen Leben wiedergeboren wird, des bergenden Lebensraumes des ganzen Volkes Gottes, der Kirche. Die Taufe wurde deshalb von Anfang an als Eingliederung in die Kirche verstanden (vgl. Apg 2,41.47 u. a.; DS 1314; NR 528; LG 11). Sie ist *das grundlegende Sakrament der christlichen Initiation* (Einführung, Einweihung). Das hat seinen tiefsten Grund darin, daß die Taufe uns in die Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus versetzt und uns dem *Leib Christi* eingliedert. Indem wir alle durch die eine Taufe mit Christus verbunden werden, werden wir in Christus auch untereinander verbunden. So entsteht durch die Taufe das Volk Gottes des Neuen Bundes, das alle natürlichen Grenzen der Völker, Kulturen, Klassen, Rassen wie des Geschlechts überschreitet. Paulus kann deshalb sagen:

265–266

275–276

„Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt.“ (1 Kor 12,13)

„Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus (als Gewand) angelegt. Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“ (Gal 3,27–28; vgl. Kol 3,11)

„Seid demütig, friedfertig und geduldig, ertragt einander in Liebe, und bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. *Ein* Leib und *ein* Geist, wie euch durch eure Berufung auch *eine* gemeinsame Hoffnung gegeben ist; *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.“ (Eph 4,2–6)

Durch die eine Taufe sind wir eingegliedert in die Gemeinschaft der Kirche aller Zeiten und aller Orte. Die Eingliederung in die Kirche findet konkreten Ausdruck in der Aufnahme in die Gottesdienstgemeinde, in eine *Gemeinde* also, die „zu Recht mit jenem Namen benannt werden kann, der die Auszeichnung des einen und ganzen Gottesvolkes ist: Kirche Gottes“ (LG 28). Deshalb soll die Taufe in der Regel in der Pfarrkirche im Rahmen der Feier des Sonntags, einige Male im Jahr auch innerhalb der Eucharistiefeier stattfinden. Die Taufe Jugendlicher und Erwachsener soll möglichst in der Osternacht gespendet werden.

269–270

Da die Taufe in die Gemeinschaft der Kirche eingliedert, ist die *feierliche liturgische Spendung der Taufe Sache des kirchlichen Amtes*. In der alten Kirche war die Spendung der Taufe sogar das Vorrecht des Bischofs. Erst später ging die feierliche Spendung der Taufe auch auf die Priester und Diakone über. Da die Taufe jedoch heilsnotwendig ist, kann *im Notfall jeder Christ*, ja jeder Mensch, also auch ein Ungetaufter, die Taufe gültig spenden, wenn er dies in der Form und gemäß der Absicht der Kirche tut (vgl. DS 1315; NR 530; LG 17). Der eigentliche Spender der Taufe ist ja Jesus Christus selbst (vgl. SC 7).

Zum kirchlichen Charakter der Taufe gehört auch, daß die *gesamte Gemeinde verantwortlich* ist für den Glauben des Neuge-tauften. Eine besondere Verantwortung kommt dabei den Taufpaten zu. Durch die eine Taufe sind alle Brüder und Schwestern. Diese grundlegende Einheit aller Getauften über alle natürlichen Schranken hinweg muß konkret werden durch gegenseitige Hilfeleistung, durch Austausch von irdischen wie geistlichen Gaben. Vor allem die Armen, Kranken, Behinder-ten und Fremden müssen einen Ehrenplatz in der Gemeinde einnehmen. Seit altchristlicher Zeit galt die Gastfreundschaft als wichtiger Ausdruck der gemeinsamen Verbundenheit in Christus durch die eine Taufe. In der Regel des hl. Benedikt heißt es: „Alle ankommenden Gäste sollen wie Christus aufge-nommen werden, weil dieser selbst einst sprechen wird: Ich war ein Fremder, und ihr habt mich aufgenommen.“ So soll der Getaufte, der auf Erden ein Fremdling und Gast ist und keine bleibende Stätte hat, in der weltweiten Kirche überall zu Hause sein.

Durch die eine gemeinsame Taufe sind wir auch mit den ge-tauften Christen, die nicht zur Gemeinschaft der römisch-ka-tholischen Kirche gehören, verbunden. Nach mancherlei Aus-einandersetzen hat die Kirche sich bereits im Ketzertauf-streit im 4. Jahrhundert und im Donatistenstreit im 5. Jahrhun-dert für die Gültigkeit der in der rechten Form außerhalb der katholischen Kirche gespendeten Taufe ausgesprochen. So ist die *Taufe die Grundlage der ökumenischen Gemeinschaft* und der ökumenischen Bemühung um die volle Kirchengemein-schaft, die vor allem in der Eucharistiegemeinschaft zum Aus-druck kommt. In diesem Sinn konnte das II. Vatikanische Konzil sagen:

„Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christenna-mens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nach-folger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehr-fachem Grund verbunden.“ (LG 15)

„Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewis-sen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche.“ (UR 3)

„Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Aus-gangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekennt-nis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließ-lich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.“ (UR 22)

Man kann heute ohne Schwierigkeiten davon ausgehen, daß die in den ortho-doxen Kirchen, in der altkatholischen Kirche, der anglikanischen Kirche und in den evangelischen Großkirchen gespendete Taufe im Vollzug und in der In-tention der in der katholischen Kirche gespendeten Taufe entspricht und also gültig ist. Deshalb ist die früher übliche bedingte Taufe bei Konversionen un-zulässig. Als gültig anerkannt ist auch die Taufe der Baptisten, Methodisten, Mennoniten, der Herrnhuter Brüdergemeinde, der Siebentage-Adventisten. Umstritten ist die Gültigkeit bei der Neuapostolischen Kirche und bei den Mormonen. Die Taufe der Zeugen Jehovas ist sicher keine christliche Taufe im Sinne des Neuen Testaments. Heilsarmee, Quäker, Christian Science ken-nen keine Taufe.

1.4 Die Frage der Säuglingstaufer

Am Anfang der Kirche steht selbstverständlich die Erwachsenentaufe. Dies ist in den Missionsgebieten der Kirche bis heute so geblieben. Die Taufe unmün-diger Kinder kann immer erst in der zweiten Generation zum Problem bzw. zur Praxis werden. Im Neuen Testament selbst gibt es dafür keine direkten Zeugnisse. Das Neue Testament spricht jedoch mehrfach von der Taufe eines ganzen „Hauses“, d. h. ganzer Familien samt ihrem Gesinde (vgl. Apg 16,15.33–34; 18,8; 1 Kor 1,16). Es ist möglich, daß dabei auch Kinder mit ein-geschlossen waren. Die ersten ausdrücklichen und klaren Zeugnisse für die Säuglingstaufer finden sich vom 2. Jahrhundert an. So ist die Taufe unmündi-ger Kinder sowohl in der Kirche des Ostens wie des Westens eine *Praxis seit unvordenklichen Zeiten*. Verschiedene Päpste und Synoden, vor allem das Trienter Konzil (vgl. DS 1514; 1626–1627; NR 356; 544–545), haben diese Lehre und Praxis bestätigt und verteidigt.

In unserem Jahrhundert ist eine *neue Diskussion über die Säuglingstaufer* aufge-kommen. Als Argument gegen die Säuglingstaufer weist man oft auf die ge-wandelte gesellschaftliche Situation hin. In der älteren christlichen und kon-fessionell einheitlichen Gesellschaft – so sagt man – war die religiöse Erzie-hung der Kinder sichergestellt. In unserer pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft dagegen kommen sehr viele als unmündige Kinder Getaufte spä-ter nie zu einem bewußten und persönlichen Glaubensakt. Außerdem sieht man in der Taufe von unmündigen Kindern oft auch einen Angriff auf deren individuelle Freiheit; deshalb wollen manche die Taufe auf ein Alter verschie-ben, in dem der junge Mensch selbst entscheiden kann.

Auf diese kritischen Anfragen an die Praxis der Kirche läßt sich antworten, daß die gesellschaftliche Situation für die Kirche nur einen hinweisenden Wert haben kann, aber nicht letztlich normgebend sein darf. Die Sendung der Kirche muß zwar in den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen verwirklicht werden, sie darf sich jedoch nicht den gesellschaftlichen Normen unterstellen, sondern muß sich einzig und allein an der Sendung Jesu Christi orientieren. Zum andern: Eine religiöse und weltanschaulich freie Erziehung wäre eine völlige Illusion. Eltern und Erzieher prägen und beeinflussen heranwachsende Kinder auf jeden Fall, entweder durch ihren Glauben oder durch ihre Indifferenz, die in einer religiös vermeintlich freien und neutralen Erziehung zum Ausdruck kommen würde. Schließlich kann man fragen, ob hinter der heutigen Infragestellung der Säuglingstaufe nicht ein individuell verengtes Glaubensverständnis steht, das nicht mehr sieht, daß der Glaube in das Miteinander und in die Gemeinschaftlichkeit der Kirche eingebettet ist. Ja, man muß fragen, ob das Argument vom personalen, sich selbst verpflichtenden Glauben den Glauben nicht als eigenes Werk und als vorher zu erbringende Leistung mißversteht und ob damit nicht der Geschenkcharakter des Glaubens und der Taufe übersehen wird.

Positiv lassen sich vor allem *drei Gesichtspunkte zur Begründung der Praxis der Säuglingstaufe* geltend machen:

1. Das durch die Taufe begründete Christsein ist freie, unverdiente Gnade, mit der Gott all unserem Tun zuvorkommt und unser Leben von Anfang an umgibt (vgl. 1 Joh 4,10.19; Tit 3,5) und deren wir aufgrund der Erbsünde auch von allem Anfang an bedürfen. Diese allem Tun und Verdienst zuvorkommende Gnade kommt bei der Säuglingstaufe besonders deutlich zum Ausdruck. Die Kirche und die christlichen Eltern würden deshalb dem Kind ein wesentliches Gut vorenthalten, würden sie ihm nicht bald nach seiner Geburt das Sakrament der Taufe schenken.

2. Der Glaube ist grundsätzlich auf die Gemeinschaft der Gläubigen verwiesen und auf sie angewiesen. Die Säuglingstaufe artikuliert besonders deutlich das Angewiesensein und Einbezogenensein in die tragende Gemeinschaft, ohne die das Kind auch menschlich nicht lebensfähig ist. So ist das unmündige Kind durch seine Eltern und auch durch seine Paten hineingenommen in die ganze Gemeinschaft der Glaubenden, die für dieses Kind vor Gott und vor den Menschen einzutreten hat. Das ist auch der Grund, weshalb ein unmündiges Kind nur dann getauft werden darf, wenn von den Eltern oder Verwandten die spätere christliche Erziehung gewährleistet ist. Ist diese Gewähr nach menschlichem Ermessen nicht gegeben, dann muß die Taufe in kluger Weise aufgeschoben werden.

3. Der Glaube ist kein punktuell Geschehen, sondern ein Wachstumsprozeß. So gibt es für den getauften Christen die Aufgabe eines lebenslangen Hineinwachsens in Christus und in den Glauben an ihn. Schon im Neuen Testament gibt es nicht nur die Bewegung, die vom Glauben zur Taufe hinführt und in ihr die dichteste Form seiner Verleiblichung findet (vgl. Apg 8,12–13; 18,8; 10,47 u. a.). Es gibt auch die umgekehrte Bewegung, in der die bereits Getauften an ihre Taufe erinnert und immer tiefer in die Taufwirklichkeit eingeführt werden (vgl. Röm 6,3–4; 1 Kor 6,9–11; Eph 5,8–9; 1 Petr 2,1–5). Schließlich ist die Taufe nicht nur Zeichen des Glaubens, sondern auch dessen Kraftquelle; sie ist das Sakrament der Erleuchtung. Als solche ist sie der Anfang eines Weges und eines lebenslangen Wachstums im Glauben.

Aus dieser Begründung ergibt sich die Notwendigkeit einer erneuerten *Taufpastoral*. Im Grunde besteht das gesamte pastorale Bemühen in der Hinführung zur Taufe und in der Entfaltung des in der Taufe grundgelegten neuen Lebens im einzelnen Christen wie in der Gemeinde. Zur Taufpastoral im engeren Sinn gehören das Erwachsenenkatechumenat, im Hinblick auf die Kindertaufe das Taufgespräch mit den Eltern und Paten, die Seelsorge an Brautleuten und jungverheirateten Eheleuten, die Aktivierung der Verantwortung der ganzen Gemeinde für die Glaubenserziehung der Kinder. In diesem Zusammenhang ist vor allem von Bedeutung die Erneuerung der Gemeindekatechese, durch die heranwachsende Kinder in den Glauben und das Leben der Kirche eingeführt werden sollen (vgl. Gem. Synode, Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral 2–3). Das Sakrament dieses Wachstums ist die Firmung.

2. Die Firmung

Ähnlich wie jedes Leben muß auch das in der Taufe grundgelegte christliche Leben wachsen und reifen. Dieser Wachstumsprozeß ist Frucht der Gnade Gottes. Der Stärkung und Vollendung der Taufe dient vor allem das Sakrament der Firmung. Es ist, obwohl ein eigenes Sakrament, doch eng mit der Taufe verbunden und soll das in der Taufe Grundgelegte entfalten, bekräftigen und vollenden. Diese enge Zusammengehörigkeit von Taufe, Firmung und Eucharistie als den drei Sakramenten der Initiation (Einführung, Einweihung) wurde durch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) erneut herausgestellt (vgl. SC 71).

330

Schon die Taufe schenkt uns den Heiligen Geist. Damit steht das ganze christliche Leben von allem Anfang an im Zeichen

332

222-226 des Geistes Gottes. Schon das *Neue Testament* deutet auch eine von der Taufe verschiedene Geistverleihung durch Handauflegung an. Die Apostelgeschichte berichtet uns:

„Als die Apostel in Jerusalem hörten, daß Samarien das Wort Gottes angenommen hatte, schickten sie Petrus und Johannes dorthin. Diese zogen hinab und beteten für sie, sie möchten den Heiligen Geist empfangen. Denn er war noch auf keinen von ihnen herabgekommen; sie waren nur auf den Namen Jesu, des Herrn, getauft. Dann legten sie ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist.“ (Apg 8,14-17; vgl. 19,6; Hebr 6,2)

In diesem Text ist ein Doppeltes gesagt: Durch die Handauflegung der Apostel wird die zunächst relativ eigenständige Gemeinde von Samaria fester mit der Kirche von Jerusalem, dem Zentrum der Einheit, verbunden. Zugleich wird durch die Handauflegung den dortigen Christen in besonderer Weise die Gabe des Heiligen Geistes geschenkt. Damit klingen bereits zwei Motive an, die für das Sakrament der Firmung von Bedeutung wurden: *engere Verbindung mit der Kirche und Stärkung durch die Kraft des Heiligen Geistes.*

An diese Unterscheidung zwischen Taufe und Handauflegung konnte die *kirchliche Überlieferung* anknüpfen. Historisch betrachtet ist die Entwicklung recht kompliziert verlaufen. Während im Osten die Salbung im Mittelpunkt stand, stellte der Westen die Handauflegung in den Vordergrund; sie wurde schon bald mit einer Salbung verbunden bzw. als in der Salbung enthalten betrachtet. Beides, Handauflegung und Salbung, bildete zunächst mit der Taufe zusammen eine Gesamthandlung oder, wie Bischof Cyprian (3. Jh.) sagte, ein Doppelsakrament. Doch während die Taufe immer mehr vom Priester gespendet wurde, blieb im Westen die Firmung dem Bischof vorbehalten. Das führte in der lateinischen Kirche des Westens, als die Kindertaufe zur Normalform der Taufe und die Diözesen größer wurden, zu einer zeitlichen Trennung von Taufe und Firmung.

Das *Zeichen der Firmung* hat eine wandlungsreiche Geschichte erlebt, wobei aber die Bedeutung einer Mitteilung des Heiligen Geistes unverändert blieb. Bei der vom letzten Konzil angestoßenen Erneuerung der Firmung durch Papst Paul VI. im Jahr 1971 wurde festgelegt: Die Firmung wird gespendet durch Salbung mit Chrisam auf die Stirn unter Auflegung der Hand. Dabei werden die Worte gesprochen: „Sei besiegelt durch die Gabe Gottes, den Heiligen Geist.“

Die *Salbung mit Öl* ist ein uraltes Zeichen. Sie bedeutet nicht nur Reinigung und Kräftigung, sondern auch Ermächtigung und gibt Kraft, Macht und Glanz. Sie findet sich von alters her bei der Einsetzung von Königen und Priestern (vgl. 2 Sam 2,4.7; 5,3.17 u. a.). In diesem Sinn ist Jesus der Christus, d. h. der mit Heiligem Geist Gesalbte. Durch die Firmung nehmen die Christen, d. h. die Gesalbten, in vollerm Maß an Jesu Christi königlicher und priesterlicher Vollmacht und an seiner messianischen Geistfülle teil. Die *Handauflegung* bedeutet Besitzergreifung und zugleich Segen und Bevollmächtigung. Sie besagt, daß der Firmling vollkommen für Jesus Christus und die Kirche in Anspruch genommen wird und daß ihm zugleich eine Verantwortung übertragen wird, nämlich in der Kraft des Heiligen Geistes als Zeuge Jesu Christi den Glauben durch Wort und Tat zu verbreiten und zu verteidigen und so zum Aufbau und Wachstum des Leibes Christi, der Kirche, beizutragen.

So deutet das Zeichen der Firmung bereits auf die durch das Sakrament geschenkte Gnadengabe hin. Zunächst läßt uns die Firmung intensiver *teilhaben an der Sendung Jesu Christi und der Kirche*. Sie bestellt uns zu öffentlichen Zeugen des Glaubens und sendet uns zur verantwortlichen Mitarbeit in der Kirche. Da dies wie bei der Taufe ein für allemal geschieht, prägt auch die Firmung der Seele ein *unauslöschliches geistiges Prägemaß*, den Firmcharakter, ein als Zeichen bleibenden Indienst-genommen-Seins von Jesus Christus. Deshalb kann die Firmung wie die Taufe nur einmal empfangen werden (vgl. DS 1609; NR 514).

Die *Geistgabe der Firmung* wird in dem Gebet, das der Bischof unter Ausbreitung der Hände vor der Handauflegung und Chrisamsalbung spricht, das zur Vollgestalt des Ritus gehört und zum umfassenden Verständnis des Sakraments beiträgt, ausgedeutet: „Allmächtiger Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus, du hast diese Christen in der Taufe von der Schuld Adams befreit, du hast ihnen aus dem Wasser und dem Heiligen Geist neues Leben geschenkt. Wir bitten dich, Herr, sende ihnen den Heiligen Geist, den Beistand. Gib ihnen den Geist der Weisheit und der Einsicht, des Rates, der Erkenntnis und der Stärke, den Geist der Frömmigkeit und der Gottesfurcht. Durch Christus, unseren Herrn.“ Aus dieser Fülle der Geistgaben hat die Tradition der Kirche vor allem entfaltet, daß durch

die Firmung „der Heilige Geist zur Stärkung gegeben wird... , damit der Christ mit Mut Christi Namen bekenne“ (DS 1319; NR 554). Der Heilige Geist macht den Gefirmten vollkommener Jesus Christus ähnlich und stärkt ihn, für Jesus Christus Zeugnis abzulegen zur Auferbauung seines Leibes in Glaube, Hoffnung und Liebe. So ist die Firmung *Entfaltung, Bestärkung und Fülle des schon bei der Taufe geschenkten Heiligen Geistes*, verbunden mit der Sendung zu verantwortlichem Einsatz in der Kirche zum Dienst an den Menschen.

Der erstberufene *Spender der Firmung* ist der Bischof (vgl. LG 26). Die Spendung durch den Bischof, der die Fülle des Amtes in der Kirche innehat, verdeutlicht auch die engere Verbindung des Gefirmten mit der Kirche und die Verantwortung, die der Gefirmte durch das Zeugnis für Jesus Christus in der Kirche und für die Kirche übernimmt. Wenn der Bischof wegen der Größe der Diözese nicht häufig genug in einzelne Pfarreien kommen kann, kann auch ein vom Bischof beauftragter Priester, in der Regel ein engerer Mitarbeiter des Bischofs, in der Verantwortung für die Diözese und die Weltkirche die Firmung spenden. Bei Lebensgefahr eines noch nicht gefirmten Getauften ist der Pfarrer und sogar jeder Priester zur Spendung der Firmung bevollmächtigt und verpflichtet. Dasselbe gilt für einen Priester, der jemanden, der dem Kindesalter entwachsen ist, tauft oder als bereits Getauften in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche aufnimmt.

Lange Zeit hat die Firmung nur eine geringe Rolle im Bewußtsein der Christen gespielt. In jüngster Zeit gibt es Bemühungen um eine eigene *Firmpastoral*. Die Gemeinsame Synode hat dazu wichtige Anstöße gegeben. Die Firmvorbereitung ist Aufgabe der gesamten Gemeinde. Sie soll im Zusammenhang mit der Katechese in kleineren Gruppen gehalten und durch gemeinsame Erlebnisse und Aktionen (Einkehrtage, Wochenendfahrten, soziale Aufgaben u. a.) unterstützt werden. Dabei ist die Mitarbeit von geeigneten Laien hilfreich; die Eltern und die Firmpaten (möglichst dieselben wie die Taufpaten) sollen dabei mitwirken. Es ist darauf zu achten, daß sich am Ende der Vorbereitung jeder Firmbewerber bewußt und freiwillig selbst zur Firmung anmeldet. Die Feier der Firmung soll in einem festlichen eucharistischen Gottesdienst der ganzen Gemeinde geschehen. Dabei wiederholen und bekräftigen die Firmlinge vor der gesamten Gemeinde ihr Taufbekenntnis. Der die Spendung der Firmung abschließende Friedensgruß bringt die engere Verbindung des Gefirmten mit der Kirche zum Ausdruck. Deshalb sollen die Gefirmten durch Jugendgruppen u. a. lebendig in das Leben der Gemeinde einbezogen werden. Die Übernahme von Laiendiensten in der Gemeinde soll den Gefirmten, die durch die Firmung voll in die Kirche eingegliedert sind, vorbehalten bleiben (Gem. Synode, Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral B.1.2.6).

Eine besondere Frage ist das *Firmalter*. Es handelt sich hier weniger um ein dogmatisches Problem als um eine pastorale Ermessensfrage. In den ersten Jahrhunderten wurde die Firmung unmittelbar nach der Taufe gespendet. In der Ostkirche ist dies bis heute so geblieben. Auch in der lateinischen Kirche des Westens bilden bei der Erwachsenentaufe Taufe, Firmung und erstmalige Zulassung zur Eucharistie eine Einheit. Bei der Kindertaufe wird die Firmung jedoch auf ein späteres Alter verschoben, nach der kirchenrechtlichen Ordnung bis zum Unterscheidungsalter. Entsprechend wollen heute manche auch bei uns die alte Reihenfolge Taufe – Firmung – Eucharistie wieder herstellen und treten deshalb für ein Firmalter von etwa sieben Jahren ein. Andere treten dafür ein, die Firmung jungen Erwachsenen zu spenden, also in einem Alter, da sie sich eigenständig und endgültig für Jesus Christus und die Kirche entscheiden können.

Es gibt aber auch gute Gründe für die gegenwärtige bei uns gültige Praxis, die Firmung etwa im 12. Lebensjahr zu spenden. Dazu sagt die Gemeinsame Synode: In diesem Alter kann das Kind bereits manches von der Bedeutung der Firmung erkennen und verwirklichen und deshalb sinnvoll um dieses Sakrament bitten. Es beginnt, sich aus der kindlichen Welt und dem kindgemäßen Glauben herauszulösen und geht die ersten Schritte eines bewußten Glaubens. In seiner Weise kann und muß es bereits Zeuge für Jesus Christus sein. Das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe kann es in seinem Bereich als Verpflichtung annehmen und befolgen. In diesem Alter kann es über Jugend- und Ministrantengruppen in seiner Weise bereits aktiv am Leben der Gemeinde teilnehmen. Die wichtigste Form der Teilnahme ist die Mitfeier der Eucharistie. Durch sie findet die Eingliederung in die Kirche ihren Abschluß und ihren Höhepunkt.

3. Die Eucharistie

3.1 Die Eucharistie – Danksagung an den Vater

Die Eucharistie ist *Quelle und Höhepunkt* des christlichen und des kirchlichen Lebens (vgl. LG 11). Schon von der Jerusalemer Urgemeinde berichtet uns die Apostelgeschichte: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten“ (Apg 2,42; vgl. 46). Besonders am ersten Tag der Woche, dem Herrentag (vgl. Offb 1,10), versammelten sich schon die frühen Gemeinden zum Brotbrechen (vgl. Apg 20,7; 1 Kor 16,2). Der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien sagt uns bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts, Christsein heiße „gemäß dem Sonntag“ leben. Kurz danach gibt uns der Märtyrer Justin eine anschauliche Beschreibung der urchristlichen sonntäglichen Eucharistiefeier. „Am Sonntage aber halten wir alle gemeinsam die Zusammenkunft, weil er der erste Tag ist, an welchem Gott durch Umwandlung der Finsternis und des Urstoffes die

Welt schuf, und weil Jesus Christus, unser Erlöser, an diesem Tage von den Toten auferstanden ist.“ Im Grunde ist es bis heute so geblieben. Die sonntägliche Eucharistiefeyer ist der wichtigste Ausdruck des christlichen Lebens und des Lebens einer christlichen Gemeinde (vgl. SC 106). Aber auch die Eucharistiefeyer am Werktag ist für den einzelnen wie für die Gemeinde von großer Bedeutung.

Diese zentrale Stellung der Eucharistie ist durch die *liturgische Bewegung* in unserem Jahrhundert neu bewußt geworden. Durch die schon unter Papst Pius XII. begonnene, durch das II. Vatikanische Konzil geforderte (vgl. SC 47–49) und durch die Einführung des neuen Meßbuchs durch Papst Paul VI. im Jahr 1969 vollzogene Erneuerung der liturgischen Gestalt der Eucharistiefeyer ist der innere Mitvollzug und die tätige Mitfeier der gesamten Gemeinde wesentlich gefördert worden. Man kann deshalb die Förderung und Erneuerung der Liturgie in unserem Jahrhundert „als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung“ und „als ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ bezeichnen (SC 43).

Um die Eucharistie von ihrer innersten Wesensmitte her zu verstehen, müssen wir nach ihrem Ursprung in Jesus Christus, insbesondere nach ihrem Zusammenhang mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu, seinem Tod und seiner Auferstehung fragen. Denn die von allem Anfang an bestehende eucharistische Praxis der Kirche geht auf Jesus Christus selbst zurück und ist durch ihn begründet. Näherhin können wir von einer dreifachen *Begründung der Eucharistie bei Jesus Christus* sprechen: Sie wird vorbereitet in der Mahlgemeinschaft des irdischen Jesus, sie ist grundgelegt im letzten Mahl Jesu am Abend vor seinem Tod, und sie wird bekräftigt in den österlichen Erscheinungen des auferstandenen Christus im Zusammenhang von Mählern seiner Jünger.

153–154 Die *Mahlgemeinschaften*, die Jesus während seines irdischen Lebens mit seinen Jüngern gehalten hat, waren Vorfeier und Vorwegnahme des schon von den Propheten verheißenen Mahls der Endzeit, des himmlischen Hochzeitsmahles. Sie waren zugleich Zeichen für die Aufnahme der Verlorenen in die endgültige Heilsgemeinschaft. Verherrlichung Gottes und Vergebung der Sünden gehörten schon hier eng zusammen. Die Mähler Jesu waren also Zeichen des anbrechenden eschatolo-

gischen Heils (schalom), der neuen Gemeinschaft mit Gott und der Gemeinschaft untereinander. – Das *letzte Mahl*, das Jesus am Abend vor seinem Leiden mit seinen Jüngern gehalten hat, hatte demgegenüber einen besonderen Charakter. Denn was der Herr in der Nacht, da er verraten wurde, tat, war zugleich etwas Neues. Beim Lob- und Dankgebet nahm Jesus in den Gesten der Austeilung von Brot und Wein und durch die begleitenden und deutenden Worte seine Hingabe im Tod „für die vielen“ vorweg und ließ seine Jünger daran teilnehmen. Zugleich sah er seinen bevorstehenden Tod im Licht des endgültigen Kommens des Reiches Gottes: „Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes“ (Mk 14,25). – Durch *Kreuz und Auferstehung Jesu* fanden die Abendmahlsworte Jesu ihre Bekräftigung. So erschien Jesus nach der Auferstehung seinen Jüngern wieder bei Mahlgemeinschaften. Am eindrucksvollsten wird dies in der Begegnung der beiden Jünger mit dem Auferstandenen auf dem Weg nach Emmaus beschrieben; sie erkannten ihn, als er das Brot brach (vgl. Lk 24,13–35; vgl. 36–43; Joh 21,1–14). Dieses Brotbrechen war in der Urgemeinde wiederum von eschatologischer Vorfriede geprägt (vgl. Apg 2,46).

Die neutestamentlichen Texte vom Letzten Abendmahl (vgl. Mk 14,22–25; Mt 26,26–29; Lk 22,14–20; 1 Kor 11,23–26) stellen uns heute viele *historische Fragen*, auf die wir in diesem Zusammenhang nicht im einzelnen eingehen können. Keiner dieser Texte stimmt wörtlich mit den anderen überein. Sie zeigen bereits Spuren späterer liturgischer Prägung und theologischer Reflexion. So sind diese Texte Zeugnisse dafür, daß die Urkirche das Vermächtnis des Herrn von allem Anfang an lebendig aufgegriffen hat. Dies wäre jedoch ohne Anhalt am letzten Mahl und am Auftrag Jesu schwerlich zu erklären. Auch wenn wir den genauen Hergang und den genauen ursprünglichen Wortlaut dessen, was Jesus bei seinem letzten Mahl gesagt hat, nicht mehr in allen Einzelheiten rekonstruieren können, so lassen sich diese Berichte doch nicht einfach als nachträgliche Projektion aus der Praxis der Urgemeinde in die Situation des irdischen Jesus verstehen. Der Bericht des Markusevangeliums trägt deutlich unmittelbar historisch erzählende Züge; auch der von Paulus überlieferte Text geht auf eine sehr alte Überlieferung, die Paulus bereits in den Gemeinden vorfand, zurück. Vor allem der Ausblick auf das endgültige Kommen des Reiches Gottes (vgl. Mk 14,25; Lk 22,16.18) kann als ursprüngliches Wort des Herrn beim Letzten Abendmahl nicht bezweifelt werden.

So ergibt sich für das Verständnis der Eucharistie: Sowohl die Mähler des irdischen Jesus wie das Letzte Abendmahl und die eucharistischen Mähler der Urgemeinde stehen *im Zeichen der kommenden Herrschaft Gottes*. Die Feier der Eucharistie

nimmt das himmlische Hochzeitsmahl (vgl. Offb 19,9) vorweg. Deshalb hat jede Eucharistiefeier österlichen Charakter. Wir feiern sie seit den Tagen der Urkirche vor allem am Sonntag als dem Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist (Erstes, Zweites und Drittes Hochgebet). So ist die *Eucharistie vorwegnehmende Teilhabe an der himmlischen Liturgie und Vor-geschmack der künftigen Herrlichkeit*. Sie ist Zeichen der Verheißung und der Hoffnung der neuen von aller Knechtschaft befreiten, verklärten Schöpfung. In ihr wird offenbar und in Zeichen vorweggenommen, was einmal sein wird, wenn Gott alles und in allem ist (vgl. 1 Kor 15,28). Wer deshalb vom eucharistischen Brot isst, der hat schon jetzt das ewige Leben, und er wird auferweckt am Letzten Tag (vgl. Joh 6,54). Wie das Manna im Alten Bund ist die Eucharistie Speise und Wegzehrung des Gottesvolkes des Neuen Bundes (vgl. 1 Kor 10,3-4). Aber das Manna in der Wüste war nur ein Vorzeichen des wahren Gottesbrot, das vom Himmel herabgestiegen ist und der Welt das Leben gibt (vgl. Joh 6,33). Wer von diesem Brot isst, wird in Ewigkeit nicht sterben (vgl. Joh 6,49-50.58).

Weil wir in der Eucharistie die österliche Befreiung von der Macht des Todes und das Geschenk des neuen, des ewigen Lebens feiern, ist die Eucharistie mehr als ein bloßes Mahl. Sie ist ein „Opfer des Lobes“ (Erstes Hochgebet; vgl. Hebr 13,15), in dem das eine Opfer Jesu am Kreuz vergegenwärtigt und die künftige Herrlichkeit vorweggenommen wird. Wir nennen sie deshalb schon seit dem 2. Jahrhundert *Eucharistie, d. h. Danksagung*. In ihr bringen wir Gott, dem Vater, Lob und Dank dar für alle Gaben der Schöpfung wie der Erlösung. Ihr Sinn ist darum *Heil (shalom) und Leben in der Anbetung und Verherrlichung Gottes*. Dieser Lobpreis kommt vor allem in der Präfa-tion und im Sanctus zum Ausdruck. Am Schluß des Hochgebets wird er zusammengefaßt im Großen Lobpreis:

„Durch ihn und mit ihm und in ihm
ist dir, Gott, allmächtiger Vater,
in der Einheit des Heiligen Geistes
alle Herrlichkeit und Ehre
jetzt und in Ewigkeit.“

Ausdruck der eschatologischen Freude sind auch der Gesang, die Gewänder, die ganze Festlichkeit und Feierlichkeit, die künstlerische Gestaltung und der Schmuck bei der Feier der

Eucharistie. Gerade in unserer auf Leistung, Nutzen und Durchsetzung bedachten Zeit sind innerweltlich zweckfreies Festen und Feiern wichtige Zeichen der neuen Welt, auf die wir hoffen. Gerade heute bedürfen wir einer erneuerten Sonntagskultur, in deren Mitte die Feier der Eucharistie steht (vgl. Gem. Synode, Gottesdienst 2). Wirkliche Festfeier, die mehr ist als Zerstreung und Belustigung, setzt nämlich die Gewißheit voraus, daß die Macht des Bösen und des Todes überwunden ist. So gilt die Freude und die Danksagung bei der Eucharistie dem Pascha Jesu Christi, seinem Durchgang durch den Tod zum Leben, in den wir bei dieser Feier einbezogen werden. Dadurch wird uns bei der Eucharistie auch Mut und Hoffnung geschenkt, um in aller Schwachheit bis ans Ende in Leiden und Kämpfen durchzuhalten. Deshalb betete die Urkirche bei der Feier der Eucharistie:

„Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen um
deines Namens willen, hast Speise und Trank gegeben
den Menschen zum Genusse, damit sie dir danken; uns
aber hast du gegeben geistliche Speise und Trank und
ewiges Leben durch Jesus, deinen Knecht.
Vor allem sagen wir dir Dank, daß du allmächtig bist.
Dir sei Ehre in Ewigkeit!

Gedenke, o Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen aus allem
Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe. Und führe
sie heim von den vier Winden, die geheiligte, in dein
Reich, das du ihr bereitet hast.
Denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit.

Es komme die Gnade und vergehe diese Welt!
Hosanna dem Gotte Davids ... Marána tha (komm,
Herr).
Amen.“ (Did 10,3-6)

3.2 Die eucharistische Gegenwart Jesu Christi

Das von Jesus verkündete und verheißene Reich Gottes ist in Wort, Werk und Person Jesu Christi bereits Gegenwart geworden. Die feiernde Vorwegnahme des Reiches in der Eucharistie geschieht deshalb durch die Gegenwart Jesu Christi selbst.

212-213; 319-320 Die *Gegenwart Jesu Christi* geschieht in der Eucharistiefeier in *vielfacher Weise*: Jesus Christus ist gegenwärtig in der feiernden Gemeinde. „Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Gegenwärtig ist Jesus Christus in seinem Wort wie in der Person dessen, der den priesterlichen Dienst vollzieht. Denn Jesus Christus selbst ist es, der zu uns spricht, der uns zum eucharistischen Mahl einlädt, der in der Eucharistie handelt, sich dem Vater hingibt und sich uns schenkt. Jesus Christus ist in der Eucharistie aber vor allem dadurch gegenwärtig, daß das eucharistische Lobgebet als Segensgebet über Brot und Wein gesprochen wird und Jesus Christus kraft dieser Worte unter den eucharistischen Gestalten wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig wird (vgl. SC 7). Diese wirkliche Gegenwart Jesu Christi ist das Herzstück der Eucharistie, deren Vorrang vor den anderen Sakramenten darin besteht, daß sie uns nicht nur die Frucht der Heilstat schenkt, sondern die Quelle des Heils, Jesus Christus selbst, in einer ganz besonderen Weise vergegenwärtigt.

Die wahre und wirkliche Gegenwart Jesu Christi unter den Gestalten von Brot und Wein ist nach der Glaubenslehre der Kirche begründet in dem Wort Jesu: „*Das ist mein Leib*“ – „*Das ist mein Blut*“ (Mk 14,22.24 par.). „Leib“ meint im semitischen Sprachgebrauch nicht nur einen Teil am Menschen, sondern die ganze konkret-leibhaftige Person. Wenn es heißt: „Das ist mein Leib für euch“ (1 Kor 11,24) bzw.: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird“ (Lk 22,19), dann wird deutlich, daß es um die Gegenwart der Person Jesu Christi in ihrer Selbsthingabe für uns geht. Ähnlich meint das Wort „Blut“ im Semitischen die Lebenssubstanz des Menschen. Das Blut, „das für viele vergossen wird“ (Mt 26,28), meint also Jesus selbst in seiner Lebenshingabe für uns. Indem die Kirche diese Worte des Herrn am Abend vor seinem Tod in seinem Auftrag wiederholt, berichtet sie nicht nur vom Letzten Abendmahl, sie verkündet vielmehr „den Tod des Herrn, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Solche Verkündigung meint eine feierliche Ansage, die das wirkt, was sie sagt. So ist das Sprechen des Einsetzungsberichtes ein im Namen und in der Person Jesu Christi gesprochenes Segensgebet über Brot und Wein, durch welches *unter den Gestalten von Brot und Wein Leib und Blut Jesu Christi, d. h. die konkret-leibhaftige Person Jesu Christi in ihrer Selbsthingabe für uns gegenwärtig wird.*

Die Vergegenwärtigung Jesu Christi in der Eucharistie ist keine magische oder mechanische Handlung. Sie geschieht vielmehr durch ein im Namen Jesu Christi an Gott den Vater gerichtetes *Gebet um die Gabe des Heiligen Geistes* (Epiklese). Jesus hat ja zeit seines Lebens alles im Heiligen Geist getan; in ihm hat er sich vor allem zum Opfer dargebracht (vgl. Hebr 9,14). Durch den Heiligen Geist ist er bleibend in der Kirche und in der Welt gegenwärtig. Auch die eucharistische Gegenwart Jesu Christi geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes. Darum betet der Priester, bevor er die Einsetzungsworte spricht:

„Sende deinen Geist auf diese Gaben herab und heilige sie, damit sie uns werden Leib und Blut deines Sohnes, unseres Herrn Jesu Christus.“ (Zweites Hochgebet)

Im Lauf ihrer Geschichte mußte die Kirche die wirkliche Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie mehrfach verteidigen und zugleich tiefer klären. Bereits im *ersten und im zweiten Abendmahlsstreit* im 9. bzw. im 11. Jahrhundert hatte sich die Kirche gegen ein rein geistiges und rein symbolisches Verständnis der Eucharistie zur Wehr zu setzen. Auf der anderen Seite mußte sie sich damals ebenso gegen ein grob-sinnliches Mißverständnis abgrenzen, *ähnlich* wie es die Leute von Kafarnaum hatten, die meinten, man könne in der Eucharistie Christus empfangen, so wie man natürliches Brot ißt (vgl. Joh 6,52). Gegenüber beiden Mißverständnissen lehrte das IV. Laterankonzil (1215) die Wesensverwandlung von Brot und Wein in der Eucharistie. In den Auseinandersetzungen mit den Reformatoren im 16. Jahrhundert mußten diese Fragen in neuer Weise wieder aufgegriffen werden. *Luther* hielt zwar gegenüber dem rein symbolischen Verständnis von *Zwingli* entschieden an der wirklichen Gegenwart von Leib und Blut Jesu Christi „in und unter dem Brot und Wein“ (Großer Katechismus) fest. Aber er verwarf die katholische Lehre von der Wesensverwandlung wegen der damit verbundenen *begrifflichen Probleme* und wandte sich gegen die Fortdauer der Gegenwart Jesu Christi über die Abendmahlsfeier hinaus, weil das Abendmahl für den Gebrauch der Gemeinde eingesetzt sei. *Calvin* lehnte auch die Gegenwart „in und unter Brot und Wein“ ab und lehrte, der zum Himmel erhöhte Jesus Christus sei beim Empfang des Abendmahls durch den Heiligen Geist gegenwärtig. Erst in unserem Jahrhundert kam es zu einer gewissen Verständigung zwischen Lutheranern und Reformierten und zu einer gegenseitigen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft (Leuenberger Konkordie). Eine *ökumenische Annäherung*, aber noch keine volle Übereinstimmung wurde auch zwischen der lutherischen und der katholischen Lehre erreicht (Das Herrenmahl; in einem größeren ökumenischen Kontext: das Lima-Dokument). Vor allem in der Frage der fortdauernden Gegenwart Jesu Christi besteht aber noch kein Konsens.

Gegenüber den im Laufe der Geschichte aufgetretenen Mißdeutungen mußte die Kirche die *wahre, wirkliche und wesentliche Gegenwart* Jesu Christi herausstellen und andererseits

80-83;
222-223

doch sagen, daß diese Gegenwart als „Geheimnis des Glaubens“ ganz einmaliger und unvergleichlicher Art ist. Um zugleich die Wahrheit wie das Geheimnis der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie festzuhalten, gebrauchten das IV. Laterankonzil (1215) und das Trienter Konzil (1551) den Begriff der Wesensverwandlung (Transsubstantiation). In jüngerer Zeit haben die Päpste Pius XII. und Paul VI. diese Ausdrucksweise verteidigt und bekräftigt (vgl. DS 3891; NR 617–620).

„Sein Leib und Blut ist im Sakrament des Altares unter den Gestalten von Brot und Wein wahrhaft enthalten, nachdem durch Gottes Macht das Brot in den Leib und der Wein in das Blut wesensverwandelt sind.“ (DS 802; NR 920)

Die Kirche lehrt und bekennt „offen und ohne Rückhalt, daß in dem erhabenen Sakrament der heiligen Eucharistie nach der Weihe (Konsekration) von Brot und Wein unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und wesentlich unter der Gestalt jener sichtbaren Dinge gegenwärtig ist.“ (DS 1636; NR 568)

„Durch die Weihe von Brot und Wein vollzieht sich die Wandlung der ganzen Brotsubstanz in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Weinsubstanz in die Substanz seines Blutes. Und diese Wandlung ist von der katholischen Kirche zutreffend und im eigentlichen Sinn Wesensverwandlung (transsubstantiatio) genannt worden.“ (DS 1642; NR 572)

Die *Lehre von der Wesensverwandlung* bei der Eucharistie will keine rationale Erklärung des nur im Glauben erfaßbaren Geheimnisses der Eucharistie sein. Sie will vielmehr gegen einseitige Auslegungen der Einsetzungsworte Jesu deren wörtliche Deutung wahren. Diese Lehre besagt, daß die wirkliche und wesenhafte Gegenwart Christi nicht das erfahrungsmäßige Erscheinungsbild von Brot und Wein (Größe, Geruch, Geschmack, chemische Zusammensetzung u. a.) verändert, daß man also die Gegenwart Christi in der Eucharistie auch nicht raumhaft verstehen darf. Der Glaube an die wirkliche Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie bezieht sich damit nicht auf den Bereich dessen, was der naturwissenschaftlichen Be-

trachtung zugänglich ist und was in den Naturwissenschaften als Substanz bezeichnet wird. Die Dinge sind ja schon natürlicherweise mehr als das, was man greifen, messen, berechnen kann. Die Gegenwart Christi betrifft das der menschlichen Erfahrung nicht zugängliche Wesen (Substanz) von Brot und Wein. Brot und Wein verlieren in der Eucharistie ihre natürliche Seins- und Sinnbestimmung als leibliche Nahrung und erhalten eine neue Seins- und Sinnbestimmung. Sie sind nun wirklichkeitserfüllte Zeichen der personalen Gegenwart und des personalen Sich-Schenkens Jesu Christi. In den sinnhaften Zeichen von Brot und Wein verkörpert sich die sich uns mitteilende und schenkende Liebe Jesu Christi derart, daß unter diesen Gestalten Jesus Christus in seiner Hingabe „für uns“ gegenwärtig ist. So will das Wort „Wesensverwandlung“ festhalten, daß in der Eucharistie unter den Zeichen von Brot und Wein eine neue, *die* neue Wirklichkeit gegenwärtig wird.

Gottes Handeln in Jesus Christus geschieht ein für allemal. Dem entspricht die *fortdauernde Gegenwart Jesu Christi* in der Eucharistie über die eucharistische Feier hinaus. Die katholische Kirche hat an der fortdauernden eucharistischen Gegenwart Jesu Christi immer festgehalten. Das kommt vor allem in dem alten Brauch zum Ausdruck, die bei der eucharistischen Feier übriggebliebenen Elemente ehrfürchtig aufzubewahren und die Kommunion außerhalb der Eucharistiefeier den Kranken zu bringen (vgl. DS 1645; NR 574). Der ursprüngliche und primäre Sinn der Aufbewahrung der Eucharistie ist also die Krankenkommunion bzw. die Wegzehrung für die Sterbenden. Die Austeilung der hl. Kommunion außerhalb der Eucharistiefeier und die Verehrung und Anbetung des unter den eucharistischen Gestalten bleibend gegenwärtigen Herrn kommen erst in zweiter Linie hinzu. Zu diesen Formen eucharistischer Frömmigkeit außerhalb der Eucharistie gehören vor allem die eucharistische Anbetung, eucharistische Prozessionen, besonders das Fronleichnamfest, sowie privates Gebet vor dem Allerheiligsten. Sie verbreiteten sich erst im Mittelalter und haben ihren Sinn in der Vorbereitung und in der Auswirkung der eucharistischen Feier, näherhin in der Kommunion (vgl. DS 1643; NR 573; SC 47). Werden diese Formen eucharistischer Frömmigkeit in diesem Zusammenhang verstanden, dann haben sie eine bleibende Bedeutung in der Kirche (vgl. DS 1644). Sie bedürfen deshalb im Leben jeder Gemeinde und jedes einzelnen Gläubigen der Pflege und der Verlebendigung.

379–380

Den wesentlichen Inhalt des eucharistischen Glaubens der Kirche hat Thomas von Aquin in den berühmten Fronleichnamshymnen „Lauda Sion“ („Lobe, Zion, deinen Hirten“) (Gotteslob 545), „Pange, lingua“ („Das Geheimnis läßt uns künden“) (Gotteslob 543–544) und „Adoro te devote“ („Gotttheit tief verborgen“) (Gotteslob 546 – Übertragung Petronia Steiner 1951) treffend zum Ausdruck gebracht:

„Gotttheit tief verborgen, betend nah ich dir.
Unter diesen Zeichen bist du wahrhaft hier.
Sieh, mit ganzem Herzen schenk ich dir mich hin,
weil vor solchem Wunder ich nur Armut bin.

Augen, Mund und Hände täuschen sich in dir,
doch des Wortes Botschaft offenbart dich mir.
Was Gott Sohn gesprochen, nehm ich glaubend an;
er ist selbst die Wahrheit, die nicht trügen kann.“

3.3 Die Eucharistie – Gedächtnis des Opfers Jesu Christi

188–191

Das Reich Gottes, das wir im eucharistischen Lobpreis vorwegnehmen und dessen Gabe wir schon jetzt in der Eucharistie vorauskostend empfangen, ist in der Menschwerdung, in Tod und Auferstehung Jesu Christi bereits angebrochen. Die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie bedeutet deshalb nicht nur die Gegenwart seiner Person, sondern auch die Gegenwartsetzung seines Heilswerkes, besonders seines Kreuzesopfers. Dies ist gemeint, wenn wir vom Meßopfer bzw. vom *Opfercharakter der Eucharistie* sprechen.

Der Opfercharakter der Eucharistie wird im *Neuen Testament* angedeutet im Kelchwort des Matthäusevangeliums: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28). Diese Aussage schließt sich engstens an den Bericht des Alten Testaments an, wonach Mose beim Sinaiopfer das Opferblut hälftig an den Altar, hälftig über das Volk mit den Worten sprengt: „Das ist das Blut des Bundes, den der Herr aufgrund all dieser Worte mit euch geschlossen hat“ (Ex 24,8).

Um diese Aussagen tiefer zu verstehen, müssen wir sehen, daß schon die alttestamentlichen Propheten und erst recht das

Neue Testament das kultische Opferverständnis der anderen Religionen grundlegend umgeprägt haben. Es geht ihnen nicht um äußere Opfergaben; diese können nur Zeichen der personalen Opferhingabe sein. In diesem Sinn läßt der Hebräerbrief Christus beim Eintritt in die Welt mit dem Psalm 40 sprechen: „Schlacht- und Speiseopfer hast du nicht gefordert, doch einen Leib hast du mir geschaffen; an Brand- und Sündopfern hast du kein Gefallen. Da sagte ich: Ja, ich komme – so steht es über mich in der Schriftrolle –, um deinen Willen, Gott, zu tun“ (Hebr 10,5–7; vgl. Ps 40,7–9; 51,18–19). So bringt Jesus am Kreuz dem Vater nicht etwas dar, er bringt sich selber dar „als Gabe und als Opfer“ (Eph 5,2). Im Unterschied zum Alten Testament bringt er auch nicht viele Opfer dar, sondern ein einziges Opfer, das ein für allemal gilt (vgl. Hebr 9,11–28; 10,10.14).

Die Gegenwärtigsetzung des einen Opfers Jesu Christi in der Eucharistie entspringt dem Auftrag des Herrn: „*Tut dies zu meinem Gedächtnis!*“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,24. vgl. 25). Gedächtnis meint im Sinne der Heiligen Schrift nicht nur ein Darandenken, sondern vielmehr das rühmende Erzählen der Großtaten Gottes, die durch die kultische Feier hier und heute gegenwärtig werden (vgl. Ex 13,3). In dieser Weise hat Israel im Paschamahl der Befreiung aus Ägypten gedacht. Das neutestamentliche Gedächtnis hat noch eine wesentlich tiefere Bedeutung. Die Kirche gedenkt im Lobopfer der Eucharistie durch Danksagung und durch die Zeichen von Brot und Wein der Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes durch Kreuz und Auferstehung Jesu. Durch die Feier der Eucharistie verkünden wir also den Tod des Herrn (vgl. 1 Kor 11,26). So wird in der Eucharistie durch Wort und sakramentale Zeichen das Kreuzesopfer Jesu, ja das ganze Heilswerk Jesu Christi sakramental gegenwärtig. 322

Die eucharistischen Hochgebete bringen diesen Aspekt nachdrücklich zur Geltung. Unmittelbar nach dem Einsetzungsbericht ruft die liturgisch versammelte Gemeinde bzw. spricht der Priester:

„Deinen Tod, o Herr, verkünden wir,
und deine Auferstehung preisen wir,
bis du kommst in Herrlichkeit.“

„Darum, gütiger Vater, feiern wir ... das Gedächtnis deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Wir verkünden sein heilbringendes Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. So bringen wir aus den Gaben, die du uns geschenkt hast, dir ... die reine, heilige und makellose Opfertgabe dar.“
(Erstes Hochgebet)

236 Der *Zusammenhang zwischen Kreuzesopfer und Meßopfer* wurde im späten Mittelalter vielfach nicht mehr richtig verstanden; das Verständnis des Meßopfers war zudem durch Mißbräuche verdunkelt. Das führte die Reformatoren zu einer grundsätzlichen Leugnung des Opfercharakters der Eucharistie. Sie meinten, mit dieser Lehre sei die Einmaligkeit des Kreuzesopfers in Frage gestellt, und bezeichneten die Messe deshalb als den größten und schrecklichsten Greuel (Schmalkaldische Artikel) und als eine vermaledeite Abgötterei (Heidelberger Katechismus). Dem Konzil von Trient, das sich mit diesen massiven Angriffen auseinandersetzen mußte, gelang es, den entscheidenden Kerngedanken wieder gültig zu formulieren. Es hielt an der Einmaligkeit des Kreuzesopfers fest und drückte den Bezug zu Kreuzesopfer und Meßopfer mit Hilfe von drei Begriffen aus: Das Meßopfer ist sakramentale *Vergegenwärtigung*, *Gedächtnis* und *Zuwendung* des Kreuzesopfers (vgl. DS 1740; NR 597). Die Eucharistie ist also kein neues und kein eigenständiges Opfer, welches das Kreuzesopfer ersetzt oder auch nur ergänzt. Sie ist die sakramentale Gegenwärtigung des ein für allemal geschehenen Opfers am Kreuz.

„Denn es ist ein und dieselbe Opfertgabe, und es ist derselbe, der jetzt durch den Dienst der Priester opfert und der sich selbst damals am Kreuz darbrachte, nur die Art der Darbringung ist verschieden.“ (DS 1743; NR 599)

Heute gibt es *ökumenische Ansätze*, um die alten Polemiken und Mißverständnisse in dieser Frage abzubauen und ein gegenseitiges Verständnis aufzubauen (vgl. Das Herrenmahl; Lima-Dokument; Bericht des Ökumenischen Arbeitskreises „Das Opfer Jesu Christi und der Kirche“; „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“). Dabei hat sich vor allem ein erneuertes Verständnis des biblischen Gedankens des Gedächtnisses (*memoria*) als Gegenwärtigung einer vergange-

nen Heilstat als hilfreich erwiesen. Dieser Gedanke ist in den liturgischen Texten zentral; er wurde vom II. Vatikanischen Konzil aufgegriffen (vgl. SC 47; AG 14).

Die eigentliche ökumenische Frage ist, ob und inwiefern die Eucharistie als sakramentale Gegenwärtigung des einen und einmaligen Opfers Jesu Christi zugleich *Opfer der Kirche* ist. Nach katholischem Verständnis zieht uns Jesus Christus, weil wir durch die Taufe mit ihm verbunden sein Leib sind, auch in sein Opfer hinein. Da die christliche Gemeinde durch die Taufe in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt ist (vgl. SC 6), kann und soll sie sich selbst als lebendiges und heiliges Opfer darbringen (vgl. Röm 12,1; SC 48). Im eucharistischen Hochgebet beten wir darum: „Er mache uns auf immer zu einer Gabe, die dir wohlgefällt“ (Drittes Hochgebet). In der Eucharistie bringt der erhöhte Herr sein Opfer durch den Dienst der liturgisch versammelten Gemeinde und durch ihr Opfer des Lobes dar. So ist die Eucharistie „in, mit und durch Christus“ zugleich Opfer der Kirche. Das Lob- und Dankopfer der versammelten Gemeinde ist sozusagen die sakramentale Gestalt für die Gegenwart des einen Opfers Jesu Christi. Damit ist die Eucharistie Zusammenfassung, Höhepunkt und Erfüllung des Gottesdienstes des christlichen Lebens; sie ist höchster Ausdruck unserer Gottesverehrung wie Quelle des Einsatzes unseres Lebens für die Brüder und Schwestern. Doch dies ist nur möglich, weil wir in der Eucharistie „ein Leib und ein Geist werden in Christus“ (Drittes Hochgebet).

Durch die sakramentale Gegenwärtigung des einen Opfers Jesu Christi in der liturgischen Feier und durch sie ist die Eucharistie als Lobopfer zugleich auch *Bitt- und Sühneopfer*. Sie wird ja begangen „zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28). Sie tilgt die alltäglichen Sünden und hilft, schwere Sünden zu meiden. Sie kann fürbittend für alle Menschen gefeiert werden. Diese eucharistische Gebetspraxis wird bereits in der alten Kirche, nicht zuletzt in den altchristlichen Katakomben bezeugt. Bis heute findet sich in den eucharistischen Hochgebeten das Gedächtnis der Lebenden und der Toten. Jede Eucharistiefeier geschieht ja innerhalb der gesamten „Gemeinschaft der Heiligen“. Sie kann deshalb stellvertretend und fürbittend für alle Glieder am Leib Christi gefeiert werden. Aus demselben Grund gedenken wir bei der Feier der Eucharistie auch der Glieder des Leibes Christi, die der himmlischen Seligkeit

teilhaftig geworden sind, der Heiligen. Wenn wir die Eucharistie zu ihrer Ehre feiern, dann tun wir es in dem Sinn, daß wir Gott für die Gnade und Verherrlichung danken, die er ihnen geschenkt hat. Zugleich empfehlen wir uns dabei ihrer Fürbitte und ihrem Schutz.

3.4 Die Eucharistie – Sakrament der Einheit und der Liebe

344–347 Die Feier der Eucharistie, Vorfeier des himmlischen Hochzeitsmahles, kommt im *eucharistischen Mahl* zum Abschluß und zur Vollendung. Dieser Aspekt kommt seit der nachkonziliaren Liturgiereform deutlicher zum Ausdruck. Durch die veränderte Stellung des Altars und die dadurch ermöglichte, zum Volk hingewandte Feier der Eucharistie versammelt sich die Gemeinde um den Altar ähnlich wie um einen Tisch. Diese Formen sind Sinnbild für das innere Geschehen bei der Eucharistie: die Vereinigung des einzelnen mit Jesus Christus und die Vereinigung untereinander in Jesus Christus.

Die Frucht des Empfangs der Eucharistie in der Kommunion ist vor allem die *innigste Vereinigung mit Jesus Christus*. Durch das Verzehren der eucharistischen Gestalten geht Christus ganz in uns und wir gehen ganz in ihn ein.

„Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt,
der bleibt in mir, und ich bleibe in ihm.“
(Joh 6,56)

366 Was die leibliche Speise für das leibliche Leben bedeutet, das wirkt der Empfang der Eucharistie für das geistliche Leben: Sie erhält, steigert, erneuert und erfreut es (vgl. DS 1322; NR 566). Durch die Christusgemeinschaft in der Kommunion wird das neue Leben der Gnade in uns vermehrt, werden die Krankheiten der Sünde geheilt und werden wir mit Kraft zum Widerstand gegen die Sünde gestärkt. Zugleich empfangen wir in der Kommunion das Unterpfand der himmlischen Seligkeit und der künftigen Unsterblichkeit (vgl. Joh 6,54). Deshalb heißt es in der Magnifikat-Antiphon des Fronleichnamfestes: „O heiliges Mahl, in dem Christus unsere Speise ist: Gedächtnis seines Leidens, Fülle der Gnade, Unterpfand der künftigen Herrlichkeit“ (vgl. SC 47).

326–327 Lehre und Praxis der Kirche unterscheiden eine *zweifache Weise der Kommunion*: die zugleich sakramentale und geistliche Kommunion, bei der der Leib Christi leiblich empfangen und zugleich mit bereitem Herzen aufgenommen wird, und die rein geistliche Kommunion, die Vereinigung mit Jesus Christus durch das gläubige Verlangen nach der Kommunion (vgl. DS 1648). Der unwürdige Empfang der Kommunion durch den Sünder, dessen Herz nicht für die Vereinigung mit Jesus Christus bereitet ist, wirkt nicht das Heil, sondern das Gericht.

Für einen geistlich fruchtbaren Empfang der Kommunion sind deshalb eine *Prüfung des Gewissens* und eine *sorgfältige Vorbereitung* notwendig. Der Apostel Paulus mahnt: „Wer also unwürdig von dem Brot ißt und aus dem Kelch des Herrn trinkt, macht sich schuldig am Leib und Blut des Herrn. Jeder soll sich selbst prüfen; erst dann soll er von dem Brot essen und aus dem Kelch trinken. Denn wer davon ißt und trinkt, ohne zu bedenken, daß es der Leib des Herrn ist, der zieht sich das Gericht zu, indem er ißt und trinkt“ (1 Kor 11,27–29). In der (östlichen) Chrysostomos-Liturgie ruft der Priester vor der Spendung der Kommunion den Gläubigen zu: „Das Heilige den Heiligen“. So ist der Christ, der im Stand der schweren Sünde ist, gehalten, bevor er zur Kommunion geht, nach Möglichkeit zuerst das Sakrament der Buße zu empfangen (vgl. DS 1646–1647). Aus demselben Grund beginnt jede Feier der Eucharistie mit einem Bußakt zur Vergebung der alltäglichen Sünden. Wichtig ist vor allem die Versöhnung mit den anderen (vgl. Mt 5,23–24). Aber auch die früher strenge, heute sehr gelockerte Nüchternheit vor dem Empfang der Eucharistie dient der würdigen Vorbereitung. Wer zum Empfang vortritt, antwortet auf das Wort des Priesters „Leib Christi“ mit „Amen“. Er sagt damit: „Ja, ich glaube; ich bin im Glauben bereit, den Leib Christi zu empfangen.“

367–371 Der Empfang der Eucharistie in der Kommunion ist ein *integrierender Teil der eucharistischen Feier*. Deshalb sollen die Gläubigen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen (vgl. SC 55). Außerdem wird mit Nachdruck empfohlen, daß die Gläubigen in der Feier der Eucharistie selbst die hl. Kommunion empfangen. Aus einem gerechten Grund kann die Kommunion jedoch auch außerhalb der Eucharistiefeier gespendet werden; das gilt vor allem für die Krankenkommunion. Eigenen Kommunionfeiern mit oder ohne Priester außerhalb der Feier der Eucharistie sollten freilich auf seltene Notfälle beschränkt bleiben (vgl. Gem. Synode, Gottesdienst 2.4.3; Gotteslob 370).

Die *Häufigkeit der Kommunion* hat geschichtlich große Schwankungen durchgemacht. In der frühen Kirche war die sonntägliche Kommunion die Regel. Als es im Mittelalter zu einem starken Rückgang der Kommunionhäufigkeit kam, schrieb das IV. Laterankonzil (1215) als Minimum die jährlich einmalige Kommunion vor. Dieses Kirchengebot gilt bis heute (vgl. CIC can. 920). Das Trienter Konzil wünschte jedoch, die Gläubigen möchten, wenn sie der Eucharistie beiwohnten, auch sakramental kommunizieren. Einen Umbruch brachte aber erst Papst Pius X. mit seinen Dekreten über die tägliche Kommunion (1905) und über die rechtzeitige Kommunion der Kinder (1910). Sie führten zu einem beträchtlichen Anstieg der Kommunionhäufigkeit. Selbstverständlich ist die rein quantitative Vermehrung des Kommunionempfangs kein sinnvolles pastorales und spirituelles Ziel. Maßstab muß der im Glauben verantwortete, geistlich fruchtbare Empfang sein, dessen Häufigkeit normalerweise im Zusammenhang mit der Intensität des sonstigen religiösen Lebens eines Christen steht. Für die große Mehrheit der Gläubigen wird die sonntägliche Kommunion das pastoral mögliche Ziel bleiben.

Bis zum 12. Jahrhundert war die *Kommunion unter beiden Gestalten* üblich; sie kam erst im 13./14. Jahrhundert allmählich außer Übung. Als die Böhmisches Brüder und die Reformatoren die Kommunion unter beiden Gestalten auf ein direktes göttliches Gebot zurückführten und sie als heilsnotwendig erklärten, wiesen die Konzilien von Konstanz und Trient diese Meinung zurück mit der Begründung, Jesus Christus sei unter jeder der beiden Gestalten ganz gegenwärtig (vgl. DS 1198–1200; 1725–34; NR 561; 588–595). Das II. Vatikanische Konzil hat jedoch unbeschadet dieser dogmatischen Lehre die Kommunion unter beiden Gestalten grundsätzlich wieder ermöglicht (vgl. SC 55). Sie ist bei besonderen Anlässen gestattet (Erwachsenentaufe und -firmung, Brautmesse, Eucharistiefeyer bei einer Weihe, Wegzehrung, Exerzitien u. a.). Bei der Kommunion unter beiden Gestalten kommt das Zeichen des eucharistischen Mahles und seiner Beziehung zum eschatologischen Mahl im Reiche Gottes besser zum Vorschein; zugleich wird klarer ausgedrückt, daß der Neue Bund im Blut Jesu Christi geschlossen wurde.

Die Frage, ob *Hand- oder Mundkommunion*, sollte kein grundsätzliches Problem sein. Bis zum 9. Jahrhundert war es im allgemeinen üblich, die Kommunion stehend in die Hand zu empfangen. Für die spätere Praxis, sie mit dem Mund zu empfangen, waren u. a. Gründe der Ehrfurcht maßgebend. Aber auch die Handkommunion kann Zeichen der Ehrfurcht sein. Das zeigt der hl. Cyrill von Jerusalem (4. Jh.), der in seinen Katechesen zur Kommunionvorbereitung beschreibt, wie die in Kreuzform übereinandergelegten Hände der Thron für den Empfang des Königs sind. Schließlich sollten wir nicht vergessen, daß wir mit der Zunge ebenso sündigen wie mit der Hand und auch mit dem Herzen. Deshalb sollen wir in dieser Frage die Entscheidung des anderen respektieren.

Die Eucharistie bezeichnet und bewirkt nicht nur die Einheit des einzelnen Gläubigen mit Christus, sondern auch die Einheit aller Gläubigen, die *Einheit der Kirche* in Jesus Christus. Durch die Teilnahme an dem einen eucharistischen Leib Christi werden wir zu dem einen Leib Christi, der die Kirche ist, zusammengefügt.

„Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot.“
(1 Kor 10,17)

Die Kirchenväter sehen in der Bereitung des Brotes aus vielen Körnern und des Weines aus vielen Beeren ein Sinnbild der durch die Kommunion bewirkten Vereinigung aller Gläubigen zum einen Leib Christi. Im Anschluß an den hl. Augustinus bezeichnet die Lehre der Kirche die Eucharistie als „Zeichen der Einheit“ und als „Band der Liebe“ (vgl. DS 1635; NR 567; SC 47; LG 26). Der hl. Thomas von Aquin spricht von der Eucharistie als „Sakrament der kirchlichen Einheit“. Sie setzt das Stehen in der Einheit der Kirche voraus, bezeichnet und vertieft es zugleich.

Da die Eucharistie das Sakrament der Einheit ist, ist die Feier der Eucharistie Sache der gesamten versammelten Gemeinde. Deshalb sollen die Gläubigen der eucharistischen Feier nicht wie stumme Zuschauer beiwohnen. Sie sollen die Eucharistie *tätig mitfeiern*, d. h. sie sollen das Geheimnis der Eucharistie zu verstehen suchen, die liturgische Handlung bewußt, fromm und tätig mitfeiern und sich diese innerlich zu eigen machen, indem sie sich selbst Gott als Opfer darbringen (vgl. SC 48). Aus der Lehre, daß die Eucharistie das Sakrament der Einheit ist, folgt freilich auch, daß sie *allein durch den gültig geweihten Priester gültig gefeiert* werden kann (vgl. DS 802; 1771; NR 920; 713). Das priesterliche Amt ist ja Dienst an der Einheit. Allein der Priester ist durch die Priesterweihe bevollmächtigt, im Namen und in der Person Jesu Christi zu sprechen: „Das ist mein Leib“ – „Das ist mein Blut“. Neben dem priesterlichen Dienst soll es bei der Eucharistie nach Möglichkeit aber auch eine *Vielzahl anderer Dienste* geben: den Dienst des Diakons, des Lektors, des Akolythen, des Kantors u. a. Diese Einheit von priesterlichem Dienst und tätiger Mitfeier der Gemeinde kommt im eucharistischen Hochgebet zum Ausdruck: „Darum, gütiger Vater, feiern wir, *deine Diener und dein heiliges Volk, das Gedächtnis deines Sohnes...*“ (Erstes Hochgebet).

Die Eucharistiefeyer einer einzelnen Gemeinde geschieht we-
sensgemäß immer in *Gemeinschaft mit der gesamten Kirche*. Das konkrete Kriterium der Gemeinschaft in der Kirche ist die Einheit mit dem Ortsbischof, der selbst mit den anderen Bi-

299; 304-306 schöfen und mit dem Bischof von Rom, dem Mittelpunkt der katholischen Einheit, verbunden ist. Dieser Zusammenhang kommt im eucharistischen Hochgebet dadurch zum Ausdruck, daß der Name des Ortsbischofs wie der Name des Papstes genannt wird. Wer die Eucharistie außerhalb dieser Gemeinschaft feiert, sich von ihr absondert und trennt, der kehrt – wie die Väter sagen – Altar gegen Altar. Abbruch der Eucharistiegemeinschaft ist Abbruch der Kirchengemeinschaft; umgekehrt gehören *Eucharistie- und Kirchengemeinschaft* unlöslich zusammen. Deshalb mahnt schon der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien: „Seid deshalb bedacht, eine Eucharistie zu gebrauchen.“ „Haltet zum Bischof und zum Presbyterium und den Diakonen! ... Tut nichts ohne den Bischof!“ „Jene Eucharistiefeyer gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet.“

264-268; 271; 276 Die eucharistische Feier setzt *Versöhnung und Gemeinschaft* innerhalb der feiernden Gemeinde voraus und fordert sie zugleich. Dies kommt vor allem im liturgischen Friedensgruß zum Ausdruck. Aus demselben Grund fand die eucharistische Tischgemeinschaft in der alten Kirche ihre Fortsetzung in einer gemeindlichen Mahlgemeinschaft (Agape). Dieser Brauch wird heute den gewandelten Umständen entsprechend in vielfältigen Formen zu Recht wieder aufgenommen. Die durch die Eucharistie bezeichnete Einheit der Kirche ist aber ihrerseits Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschheit. Die Eucharistie ist *Brot für das Leben der Welt* (vgl. Joh 6,33). Deshalb muß sich die Eucharistie über die Gemeinde hinaus in die Welt hinein auswirken. Dies kommt vor allem in den Fürbitten für alle Menschen, besonders für die Notleidenden zum Ausdruck, ebenfalls in den Kollekten für ärmere Gemeinden und für die Armen in der Welt, die innerhalb der Eucharistie von alters her ihren festen Platz haben. Darüber hinaus rüstet und sendet uns die Feier der Eucharistie zum Dienst der Liebe und zur Tat der Versöhnung unter allen Menschen. Wir können das eucharistische Brot nicht teilen, wenn wir nicht bereit sind, auch das tägliche Brot zu teilen und uns für eine gerechte und brüderliche Ordnung in der Welt einzusetzen. Damit ist die Eucharistie die Quelle des christlichen Dienstes in der Welt.

282-283 Aus dem Gesagten ergibt sich die Antwort auf das schwierige Problem der *Eucharistiegemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften*. Die Trennung am Tisch des Herrn wird heute von vielen Christen,

besonders von Christen, die in einer bekenntnisverschiedenen Ehe leben oder in ökumenischen Kreisen engagiert sind, schmerzlich erfahren. In der Tat, wenn die Eucharistie das Sakrament der Einheit und der Liebe ist, dann stellt die Trennung am Tisch des Herrn ein Ärgernis dar, zu dessen Überwindung wir alles in unserer Macht Stehende tun müssen. Andererseits steht die Eucharistie nicht zu unserer Verfügung. Sie ist als Vermächtnis des Herrn ein „Geheimnis des Glaubens“, das den gemeinsamen Glauben voraussetzt, und sie ist als Sakrament der Einheit an die Einheit der Kirche gebunden. Wo der gemeinsame Glaube oder die Einheit der Kirche fehlen, ist vom Wesen der Sache her eine gemeinsame Teilhabe am Tisch des Herrn nicht möglich.

Da aber die Eucharistie sowohl Zeichen der Einheit wie Quelle der Gnade ist (vgl. UR 8; LG 3; 11), kann die Kirche einzelnen getrennten Brüdern und Schwestern den Zutritt zu diesem Sakrament in Todesgefahr sowie in anderen *schweren Notlagen* erlauben, wenn dies in ihrer eigenen Kirche nicht möglich ist und wenn sie von sich aus darum bitten, sofern sie in bezug auf das Sakrament der Eucharistie den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind (vgl. CIC can. 844). Bei diesen schwierigen Situationen ist zwischen dem Gesichtspunkt der Eucharistie als Zeichen der vollen Kirchengemeinschaft und als Mittel des Heils für den einzelnen gewissenhaft abzuwägen. Dabei muß man, weil dem Wesen der Eucharistie zutiefst zuwider, jedes Ärgernis zu vermeiden suchen.

Zusätzliche Probleme gibt die Frage der *Gegenseitigkeit* bei der Zulassung zur Kommunion auf. Im Verhältnis zu den Ostkirchen, die ein gültiges Bischofs- und Priesteramt bewahrt haben, ist eine solche Gegenseitigkeit möglich. Deshalb können katholische Christen, denen es physisch oder moralisch unmöglich ist, die Kommunion in der katholischen Kirche zu empfangen, diese in der orthodoxen Kirche empfangen (vgl. OE 26-28; UR 15). Da die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vor allem wegen des Fehlens oder der Unvollständigkeit des *Weihe*sakraments die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Geheimnisses nicht bewahrt haben (vgl. UR 22), ist bei ihnen eine solche Gegenseitigkeit nicht möglich (vgl. CIC can. 844).

Damit tun sich heute viele Christen schwer. Diese schmerzliche Situation läßt sich nicht durch spektakuläre Aktionen oder durch ein rein pragmatisches Verhalten lösen. Vorschnelle Lösungen könnten den Ansporn nehmen, die vollkommene Kirchengemeinschaft zu suchen. Allein ernstes Bemühen und beharrliches Beten können weiterhelfen. Wir können das Problem nur von der Wurzel der Trennung her überwinden, indem wir uns, soweit dies menschenmöglich ist, um die Einheit im Glauben mühen. Wenn wir die Kraft haben, diese leidvolle Situation im Geist des Gebets und der Buße zu ertragen, und wenn wir zugleich alles uns Mögliche an Schritten der Versöhnung tun, dann dürfen wir hoffen, daß uns die Gnade der Einheit am Tisch des Herrn eines nicht fernem Tages geschenkt wird.

Eine Hilfe auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft sind *ökumenische Wortgottesdienste*, in denen wir als Christen die Einheit suchen, unseren gemeinsamen Glauben bekennen und füreinander und für alle Menschen beten. Solche ökumenischen Wortgottesdienste können die *sonntägliche Eucharistiefeyer* nicht ersetzen. Sie sollen aber nach Möglichkeit zur Gottesdienstordnung jeder Gemeinde gehören (vgl. UR 8; Gem. Synode, Gottesdienst 5.2).

3.5 Struktur, Elemente und Teile der Eucharistiefeier

Die Feier der Eucharistie besteht in gewisser Hinsicht aus zwei Teilen, dem Wortgottesdienst und der Eucharistiefeier im engeren Sinn. Beide Teile sind so eng miteinander verbunden, daß sie eine einzige Gottesdienstfeier bilden (vgl. SC 56). Denn in der Eucharistie wird der Tisch des Gotteswortes und des Herrenleibes bereitet (vgl. DV 21). Dazu kommen noch die liturgische Eröffnung und der liturgische Abschluß der Eucharistiefeier. Daraus ergibt sich die folgende Struktur:

A. Die Eröffnung: Einzug, Begrüßung, Allgemeines Schuldbekenntnis, Kyrie, Gloria und Tagesgebet. Dieser Teil dient der Einführung und Vorbereitung der ganzen Feier.

B. Der Wortgottesdienst: Der Kern des Wortgottesdienstes besteht aus den Schriftlesungen mit dem Antwortpsalm (Zwischengesang). Homilie, Glaubensbekenntnis und Fürbitten entfalten diesen Teil und schließen ihn ab. In den Lesungen, die in der Homilie ausgelegt werden, spricht Gott zu seinem Volk und nährt das Leben im Geist. Jesus Christus selbst ist in seinem Wort inmitten der Gläubigen gegenwärtig. Der Antwortpsalm stellt die Antwort der Gemeinde dar; im Halleluja-Vers wird der in der Verkündigung des Evangeliums gegenwärtige Herr begrüßt. Im Glaubensbekenntnis stimmt die Gemeinde dem Wort Gottes, wie sie es in den Lesungen und in der Homilie gehört hat, zu. In den Fürbitten übt die Gemeinde durch ihr Beten für alle Menschen, besonders für die Notleidenden, ihr priesterliches Amt aus.

C. Die Eucharistiefeier im engeren Sinn: Sie besteht wiederum aus drei Teilen: Gabenbereitung, eucharistisches Hochgebet, Kommunion.

Bei der *Gabenbereitung* werden unter Gesang und Gebet Brot und Wein sowie Wasser zum Altar gebracht.

Im *eucharistischen Hochgebet*, dem Gebet der Danksagung und der Heiligung, erreicht die ganze Feier ihre Mitte und ihren Höhepunkt. Als wichtigste Elemente gelten: Die Danksagung für das gesamte Werk der Erlösung. Sie findet in der Präfation ihre stärkste Ausprägung. Im Sanctus-Ruf stimmt die gesamte Gemeinde ein und vereinigt sich in ihrem Lobpreis mit den himmlischen Mächten. In der Epiklese bittet die Kirche den Vater, den Heiligen Geist auf die Gaben herabzusenden, damit sie durch ihn zu Leib und Blut Jesu Christi werden. Im Einsetzungsbericht (Konsekration) werden durch Christi Wort und Tun sein Leib und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein Gegenwart und sein ein für allemal dargebrachtes Opfer am Kreuz sakramental gegenwärtig gesetzt. In der anschließenden Anamnese (Erinnerung) gedenkt die Kirche deshalb des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi; im Darbringungsgebet bringt sie durch Jesus Christus im Geist die Opfergabe dem Vater dar; in der Kommemoration und Interzession bringt sie zum Ausdruck, daß sie die Eucharistie in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche und der gesamten Gemeinschaft der Heiligen begeht. Die Schlußdoxologie bringt die preisende Verherrlichung Gottes nochmals zusammenfassend zum Ausdruck und wird durch die Akklamation der Gemeinde bekräftigt und abgeschlossen.

Die *Kommunion* wird durch das Gebet des Herrn eröffnet. Der Friedensgruß und das Brechen des Brotes zeigen, daß wir an dem einen Brot teilnehmen und so zu dem einen Leib Christi zusammengeschlossen werden. Deshalb endet auch das begleitende Agnus Dei mit der Bitte „Gib uns deinen Frieden“. Die Kommunion selbst wird mit dem Schlußgebet, der Bitte um einen fruchtbaren Empfang, abgeschlossen.

D. Der Abschluß: Gruß und Segen des Priesters sowie Entlassung schließen die Eucharistiefeier ab und lassen die Teilnehmer unter Danksagung in den christlichen Alltag zurückkehren.

4. Das Sakrament der Buße

4.1 Die persönliche Buße

Durch Taufe und Firmung sind wir neue Schöpfung geworden; durch die Eucharistie werden wir auf die innigste Weise mit Jesus Christus und untereinander verbunden. Dennoch erfahren wir auf schmerzliche Weise immer wieder, daß wir hinter dem Anspruch Jesu Christi zurückbleiben, ja uns sogar in Widerspruch stellen zu dem, was wir als Christen sind und nach Gottes Willen tun sollen. Statt uns vom Geist Christi führen zu lassen, folgen wir immer wieder „dem Geist dieser Welt“. Doch Gottes Barmherzigkeit ist größer als alle Sünde und Schuld. Deshalb bietet Gott denen, die nach der Taufe in schwere Sünde gefallen sind, eine zweite Möglichkeit der Umkehr und der Gnade an: das Sakrament der Buße. Die Kirchenväter sprechen öfter von einer zweiten mühsamen Taufe und einer zweiten Planke des Heils nach dem Schiffbruch der Sünde.

Die Haltung und das Sakrament der Buße sind heute freilich in eine tiefe Krise geraten. Dabei spielen vielfältige Ursachen eine Rolle, auch manches Mißverständnis und manche unfrei und unfroh machende Erfahrung beim Beichten. Vor allem aber tun sich heute viele Menschen schwer, das eigene Versagen als Schuld vor Gott, d. h. als Sünde zu erkennen. Oft wird sogar nicht mehr von persönlicher Schuld gesprochen. Schuld und Versagen suchen wir, wenn überhaupt, meist nur bei „den anderen“, bei den Gegnern, bei der Vergangenheit, der Natur, der Veranlagung, beim Milieu, den Verhältnissen u. a. Wo aber der Mensch die Verantwortung für sich und seine Taten nicht mehr anerkennt, da ist das Humanum selbst in Gefahr

(vgl. Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,5; Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral C 1).

146-147 Diese Situation ist um so bedenklicher, als bei Jesus der Ruf zur Umkehr ganz im Zentrum seiner Botschaft vom nahegekommenen Reich Gottes steht. Zur Verkündigung Jesu gehört nach dem Evangelisten Markus der Ruf: „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Umkehr und Buße gehören also unabdingbar zu jedem christlichen Leben. „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 18,3). Dieser Umkehr bedürfen nach der Verkündigung Jesu alle, auch die Gerechten, die meinen, es nicht nötig zu haben, umzukehren. „Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, führen wir uns selbst in die Irre, und die Wahrheit ist nicht in uns“ (1 Joh 1,8).

Wenn Jesus von Umkehr spricht, dann denkt er in der Tradition der alttestamentlichen Propheten nicht in erster Linie an äußere Werke wie Buße in Sack und Asche, unter Fasten, Kasteiungen, Weinen und Klagen; er denkt aber auch nicht nur an innere Einkehr, Besinnung und Sinnesänderung. Das alles können sinnvolle Ausdrucksformen der Umkehr sein. Jesus sagt uns aber, daß wir unser Fasten nicht zur Schau stellen sollen durch ein finsternes Gesicht und ein trübseliges Aussehen (vgl. Mt 6,16). Das Entscheidende bei der Umkehr geschieht *im Herzen des Menschen*, d. h. in der Mitte und Tiefe seiner Person.

„Kehrt um zu mir von ganzem Herzen,
mit Fasten, Weinen und Klagen.
Zerreißt eure Herzen, nicht eure Kleider,
und kehrt um zum Herrn, eurem Gott!“
(Joel 2,12-13)

Die Umkehr muß sich aber im Tun des Guten und in der konkreten Erfüllung des Willens Gottes auswirken, besonders der Forderungen der Gerechtigkeit und der Liebe. Es gibt keine Umkehr zu Gott ohne Bekehrung zu den Brüdern und Schwestern. So mahnt der Prophet:

„Wascht euch, reinigt euch!
Laßt ab von eurem üblen Treiben!
Hört auf, vor meinen Augen Böses zu tun!

Lernt, Gutes zu tun!
Sorgt für das Recht!
Helft den Unterdrückten!
Verschafft den Waisen Recht,
tretet ein für die Witwen!“
(Jes 1,16-17)

Das Wesentliche an der Buße besteht also bei Jesus wie schon bei den Propheten im Alten Testament und bei Johannes dem Täufer in einer wirklichen Umkehr, d. h. einer *grundsätzlichen Richtungsänderung des Menschen, in der Abkehr vom Bösen und in der Hinwendung zu Gott*. In der Umkehr muß der Mensch von den trügerischen Götzen, mit denen er sein Dasein sichern und erfüllen zu können meinte, lassen und in Gott allein Halt und Inhalt seines Lebens suchen. Umkehr und Glaube sind deshalb zwei Seiten ein und derselben Sache.

Doch schon die Propheten machten die Erfahrung, daß das Herz des Menschen schwerfällig und verhärtet ist. Umkehr setzt deshalb voraus, daß Gott dem Menschen ein neues Herz schenkt (vgl. Jer 24,7; 31,33). Die Umkehr ist nicht unser Werk und unsere Leistung, sondern Gottes Geschenk; sie ist die *Gnade des neuen Anfangen-Dürfens*. Gott muß sich in gnädigem Erbarmen zuerst dem Menschen zuwenden, damit dieser sich zu Gott hinwenden kann. Unsere Bekehrung hat also nicht den Sinn, Gott umzustimmen und zu versöhnen; im Gegenteil, sie ist immer Antwort auf Gottes vorausgehende Versöhnung. Die endgültige Tat der Versöhnung geschah dadurch, daß Jesus sein Blut vergossen hat „für viele ... zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28). So hat Gott in Jesus Christus, in seinem Kreuz und in seiner Auferstehung ein für allemal die Welt mit sich versöhnt (vgl. 2 Kor 5,18-19) und Frieden gestiftet durch Christi Blut (vgl. Kol 1,20).

Solche Umkehr geschieht grundlegend in der *Taufe*, dem Sakrament der Umkehr und der Vergebung der Sünden (vgl. Apg 2,38). Die Taufe bedeutet eine Absage an das Böse und eine Hinwendung zum Heil, das Gott uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist schenkt. So schenkt uns die Taufe ein für allemal das neue Leben in Christus, das sich darin auswirken muß, daß wir der Sünde widerstreben und für Gott leben (vgl. Röm 6,6-14). In diesem Sinn ist die Umkehr oder, wie wir dann auch sagen, die Buße eine *beständige Aufgabe*, die das

ganze Leben des Christen bestimmen muß. Doch schon bald machte die Kirche die Erfahrung, daß auch die Getauften der Versuchung der Sünde erliegen und abfallen können. Sie wußte freilich auch, daß Gott reich ist an Erbarmen (vgl. Eph 2,4) und dem umkehrwilligen Sünder die Möglichkeit zu einer neuen Bekehrung schenkt. So konnte der hl. Ambrosius sagen, in der Kirche gebe es „Wasser und Tränen: das Wasser der Taufe und die Tränen der Buße“. Von der Kirche insgesamt gilt: „Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8).

Diese alltägliche Buße des Christen kann in *vielfältigen Formen* geschehen. Die Heilige Schrift und die Väter betonen vor allem drei Bußübungen: Fasten, Gebet und Almosen (vgl. Tob 12,8; Mt 6,1–18). Außer den grundlegenden Auswirkungen der Taufgnade und dem Erleiden des Martyriums nennen sie u. a. die Versöhnung mit dem Nächsten, die Tränen der Buße, die Sorge um das Heil des Nächsten, die Fürbitte der Heiligen und die Liebe. Hinzu kommen in der lebendigen Tradition der Kirche vor allem das Lesen der Heiligen Schrift und das Beten des Vaterunsers. Es müssen aber auch die vom Glauben inspirierten Vollzüge der Umkehr in der täglichen Lebenswelt genannt werden, z. B. Gesinnungswandel, gemeinsame Aussprache über Schuld und Sünde, Gesten der Versöhnung, brüderliches Bekenntnis und brüderliche Zurechtweisung. Auch gewisse Formen geistlicher Lebensführung wie die Lebensbetrachtung (*révision de vie*), das Schuldkapitel, die seelsorgerliche Aussprache sind Ausdrucksformen der Buße. Nicht zu vergessen sind die ethischen Folgen einer neuen Lebensorientierung: Änderung des Lebensstils, Aszese und Verzicht in vielen Weisen, Taten der Nächstenliebe, Werke der Barmherzigkeit, Sühne und Stellvertretung.

356 Alle diese Formen der alltäglichen Buße müssen einmünden in die gemeinsame *Feier der Eucharistie*. Sie ist das „Opfer unserer Versöhnung“ (Drittes Hochgebet), denn sie ist die Vergegenwärtigung des ein für allemal dargebrachten Opfers Jesu Christi. Deshalb schenkt die Mitfeier der Eucharistie, vor allem die Kommunion, die Vergebung der alltäglichen Sünden und bewahrt vor schweren Sünden (vgl. DS 1638; NR 570). In der Feier der Eucharistie kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß sie mit einem Bußakt beginnt. Daneben gibt es noch andere Formen gottesdienstlicher Sündenvergebung. Nicht bloß

die Bußfeiern, sondern auch Besinnung und Gebet, Fürbitte und Stundengebet der Kirche, Lesung und Meditation der Heiligen Schrift gehören hierzu.

Die *Bußzeiten und Bußtage* der Kirche im Laufe des Kirchenjahres (Adventszeit, österliche Bußzeit, der Freitag als der Todestag des Herrn) sind besondere Schwerpunkte der Bußpraxis der Kirche (vgl. SC 109–110). Diese Zeiten und Tage eignen sich besonders für Exerzitien, Einkehrtage, Bußgottesdienste, Bußwallfahrten, Konsumverzicht, brüderliches Teilen (Aktion Misereor, Adveniat, Missio, Caritas u. a.).

Allen diesen vielfältigen Ausdrucksformen der Buße ist gemeinsam, daß sich in ihnen der Sünder neu vom Geist Jesu Christi bestimmen läßt und ihn in der persönlichen Bußgesinnung wie in den leiblichen Bußwerken zeichenhaft zum Ausdruck bringt. So müssen alle Formen der christlichen Buße wenigstens anfänglich und im Keim von Glaube, Hoffnung und Liebe bewegt sein. So haben alle Formen der Buße eine gemeinsame *Grundstruktur*: Einsicht in die Schuld – Reue über das Begangene oder Unterlassene – Bekenntnis der Schuld – Bereitschaft zur Änderung des Lebens einschließlich einer eventuell möglichen, grundsätzlich jedoch notwendigen Wiedergutmachung entstandenen Schadens – Bitte um Vergebung – Empfang der Gabe der Versöhnung – Dank für die zugesprochene Vergebung – Leben in einem neuen Gehorsam. So ist die Buße ein Weg, den wir freilich nicht nur als einzelne, sondern in der Gemeinschaft aller Glieder der Kirche gehen. Diese kirchliche Dimension kommt vor allem im Sakrament der Buße zum Ausdruck, in dem die persönliche Buße ihre sakramentale Verdichtung findet.

4.2 Die sakramentale Buße

Die Evangelien berichten uns, daß Jesus einzelnen Menschen ihre Sünden vergeben hat: „Deine Sünden sind dir vergeben!“ (Mk 2,5; Lk 7,48). Er hat diese Vollmacht aber auch „den Menschen“ gegeben (Mt 9,8). Die Kirche insgesamt soll Zeichen und Werkzeug der Versöhnung sein. In besonderer Weise ist diese Vollmacht jedoch dem apostolischen Amt gegeben. Ihm ist der „*Dienst der Versöhnung*“ aufgetragen (vgl. 2 Kor 5,18); es ist gesandt „an Christi Statt, und Gott ist es, der durch es mahnt . . . Laßt euch mit Gott versöhnen!“ (2 Kor

5,20). So führt die Kirche die Vollmacht des kirchlichen Amtes zur Vergebung der Sünden auf den auferstandenen Herrn selbst zurück:

„Empfangt den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert.“ (Joh 20,22–23)

358–360 Die Sündenvergebung hatte schon bei Jesus immer auch einen *Gemeinschaftsaspekt*. Jesus versöhnt Sünder mit Gott, indem er sie aufnimmt in die Mahlgemeinschaft mit sich und untereinander. Der Sünder isoliert sich ja von Gott und von den Brüdern. Durch seine Sünde wird die Gemeinschaft des Volkes Gottes gestört und sein Leben in Heiligkeit verwundet. Deshalb ist der Sünder von der vollen Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen (vgl. 1 Kor 5,1–13; 2 Kor 2,5–11; 7,10–13); er kann vor allem nicht mehr voll an der Eucharistie, dem Sakrament der Einheit und der Liebe, teilnehmen. In der Buße muß der Umkehrende deshalb den Weg zurückgehen, auf dem zuerst die Versöhnung zu ihm gekommen ist. Er muß sich mit seinen Brüdern versöhnen, um neue Gemeinschaft mit Gott zu erlangen. Umgekehrt werden wir durch die Vergebung Gottes „zugleich mit der Kirche versöhnt“, die durch die Sünde verwundet und die zur Bekehrung durch Liebe, Beispiel und Gebet mitwirkt (LG 11). Diese Gemeinschaftsstruktur und kirchliche Dimension der Buße kommt vor allem in dem Wort Jesu an Petrus zum Ausdruck:

„Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein.“ (Mt 16,19)

Dies gilt auch von der Kirche insgesamt (vgl. Mt 18,18). Mit diesem Wort vom *Binden und Lösen* ist gemeint: Wen ihr aus eurer Gemeinschaft ausschließt (binden = bannen), der ist auch ausgeschlossen aus der Gemeinschaft Gottes; wen ihr aber wieder neu in eure Gemeinschaft aufnehmt (= den Bann lösen), den nimmt auch Gott in seine Gemeinschaft auf. So ist die *Wiederversöhnung mit der Kirche der Weg der Versöhnung mit Gott*. Dieser Aspekt kam in der öffentlichen Kirchenbuße der alten Kirche gut zum Ausdruck. Entsprechend heißt es in der seit dem Jahr 1975 verpflichtenden sakramentalen Los-

sprechungsformel: „Durch den Dienst der Kirche schenke er dir Verzeihung und Frieden.“

Im einzelnen hat das Sakrament der Buße eine lange und komplizierte Geschichte durchgemacht, in der es vielfältige Wandlungen gegeben hat. Als *wesentliche Grundstruktur dieses Sakraments* hat sich jedoch ein doppelter Vorgang durchgehalten: Das Sakrament der Buße besteht einerseits in von der Gnade ermöglichten *menschlichen Akten* der Umkehr: der Reue, dem Bekenntnis und der Genugtuung, andererseits im *Tun der Kirche*, nämlich darin, daß die kirchliche Gemeinschaft unter der Leitung des Bischofs und der Priester im Namen Jesu Christi die Vergebung der Sünden anbietet, die notwendigen Formen der Genugtuung festlegt, für den Sünder betet und stellvertretend mit ihm büßt, um ihm schließlich die volle kirchliche Gemeinschaft und die Vergebung seiner Sünden zuzusprechen. So ist das Sakrament der Buße zugleich ein ganz und gar personaler Akt und eine kirchliche, liturgische Feier der Buße. Deshalb lehrt das Trienter Konzil, das Tun des Büßenden in Reue, Bekenntnis und Genugtuung sei „gleichsam die Materie dieses Sakraments“, während priesterliche Lossprechung die Form des Sakraments der Buße darstellt (vgl. DS 1673; NR 647–648). Die *Frucht dieses Sakraments* besteht in der Versöhnung mit Gott und mit der Kirche. Sie ist oft mit dem Frieden und der Freude des Gewissens und mit großem Trost der Seele verbunden (vgl. DS 1674–1675; NR 649).

Versuchen wir, die einzelnen Elemente des Sakraments der Buße etwas genauer zu beschreiben! Unter den Betätigungen des Büßenden nimmt die *Reue* den ersten Platz ein. Sie „ist der Schmerz der Seele und der Abscheu über die begangene Sünde mit dem Vorsatz, fortan nicht mehr zu sündigen“. Diese Reue wird als vollkommene Reue bezeichnet, wenn sie von der durch Gott geschenkten Liebe bewegt wird (Liebesreue). Eine solche Reue hat die Kraft, die alltäglichen Sünden zu vergeben; sie schenkt auch die Vergebung der schweren Sünden, wenn sie mit dem festen Vorsatz zum sakramentalen Bekenntnis verbunden ist. Als unvollkommen wird die Reue bezeichnet, wenn sie aus der Erwägung über die Häßlichkeit der Sünde oder aus der Furcht vor der ewigen Verdammnis und anderen Strafen hervorgeht (Furchtreue). Eine solche Erschütterung des Gewissens kann ein erster Anfang sein, der durch das

Geschenk der Gnade, besonders durch den Zuspruch der Sündenvergebung im Sakrament der Buße vervollkommen wird. Aus sich selbst hat jedoch die Furchtlose nicht die Kraft, die Sündenvergebung zu schenken (vgl. DS 1676-78; NR 650-651).

Das *Bekenntnis der Schuld* hat schon rein menschlich betrachtet eine befreiende und versöhnende Wirkung. Durch das Bekenntnis steht der Mensch zu seiner sündigen Vergangenheit, er übernimmt die Verantwortung dafür, und zugleich öffnet er sich neu für Gott und die Gemeinschaft der Kirche, um so neue Zukunft zu gewinnen. Nach der Lehre der Kirche ist ein solches Bekenntnis ein wesentlicher und unverzichtbarer Teil des Sakraments der Buße, um sich dem Gnadengericht Gottes zu unterwerfen (vgl. DS 1679; 1706; NR 652; 665). Deshalb ist es notwendig, die schweren Sünden (Todsünden), derer sich der Büßende nach sorgfältiger Erforschung seines Gewissens erinnert, so zu bekennen, daß die konkrete Situation nach Zahl, Eigenart, Umständen angemessen zum Ausdruck kommt (vgl. DS 1707; NR 666). Nach dem Kirchengebot ist jeder Gläubige „nach Erreichen des Unterscheidungsalters verpflichtet, seine schweren Sünden wenigstens einmal im Jahr aufrichtig zu bekennen“ (CIC can. 989). Das Bekenntnis der alltäglichen Sünden (läßliche Sünden), die uns nicht aus der Gemeinschaft mit Gott ausschließen, ist nicht notwendig, es wird aber von der Kirche als nützlich empfohlen. Diese sogenannte Andachtsbeichte ist eine wesentliche Hilfe für die persönliche Gewissensbildung und das Wachstum im geistlichen Leben. Sie ist darum sehr empfohlen und sollte wenigstens in den Bußzeiten des Kirchenjahres ihren festen Platz haben.

Durch die *Genugtuung* soll der durch die Sünde angerichtete Schaden und das von ihr erregte Ärgernis, soweit möglich, in angemessener Weise wiedergutmacht werden (z. B. Rückgabe von gestohlenem Gut, Wiederherstellung des guten Rufes anderer). Die Genugtuung dient zugleich der Einübung im neuen Leben; sie ist ein Heilmittel gegen die Schwachheit. Deshalb soll das Bußwerk, soweit dies möglich ist, der Schwere und der Eigenart der Sünden entsprechen. Es kann im Gebet, in Opfer und Verzicht, im Dienst am Nächsten und in Werken der Barmherzigkeit bestehen. Eine solche Genugtuung ist keine eigenmächtige Leistung, durch die wir die Vergabung verdienen; sie ist vielmehr eine Frucht und ein Zeichen der vom Geist Gottes gewirkten und geschenkten Buße.

Die *priesterliche Lossprechung* beim Sakrament der Buße ist nicht nur eine Verkündigung des Evangeliums von der Vergabung der Sünden oder eine Erklärung, daß Gott die Sünden vergeben hat; sie ist als Wiederaufnahme in die volle kirchliche Gemeinschaft – wie die kirchliche Lehre sagt – ein richterlicher Akt, der allein dem zukommt, der im Namen Jesu Christi für die ganze kirchliche Gemeinschaft handeln kann (vgl. DS 1685; 1709-1710; NR 654; 668-669). Als Gericht ist das Sakrament der Buße freilich ein Gnadengericht, in dem Gott, der barmherzige Vater, sich aufgrund von Tod und Auferstehung Jesu Christi im Heiligen Geist dem Sünder gnädig zuwendet. Der Beichtvater nimmt deshalb in gleicher Weise die Stelle eines Richters wie die eines Arztes ein. Er soll wie ein Vater und wie ein Bruder handeln. Er repräsentiert Jesus Christus, der am Kreuz sein Blut für den Sünder vergossen hat. Deshalb soll er dem Beichtenden die Botschaft von der Vergabung verkünden und auslegen, ihm durch seinen Rat zu einem neuen Leben helfen, für ihn beten und stellvertretend für ihn Buße tun und ihm schließlich in der Lossprechung im Namen Jesu Christi die Vergabung seiner Sünden schenken.

Seit der Neuordnung der „Feier der Buße“ im Jahr 1974 sind drei Formen der sakramentalen Bußfeier vorgesehen:

Form A: Feier der Versöhnung für einzelne. Auch diese Form soll eine gewisse liturgische Gestalt haben: Begrüßung durch den Priester, Lesung eines Schriftwortes, Sündenbekenntnis und Bußauflage, Gebet, Ausbreiten der Hände des Priesters mit Lossprechung, abschließender Lobpreis und liturgische Entlassung mit dem priesterlichen Segen. Falls pastorale Gründe es nahelegen, kann jeder Priester einige Teile des Ritus auslassen oder abkürzen. Dabei müssen jedoch folgende Teile immer vollständig gewahrt bleiben: das Sündenbekenntnis und die Annahme der Bußauflage, die Aufforderung zur Reue, die Absolutionsformel und die Entlassung. In Todesgefahr genügt es, wenn der Priester die wesentlichen Worte der Absolution spricht: „Ich spreche dich los von deinen Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ In der Praxis hat sich freilich diese erneuerte Gestalt des Sakraments der Buße noch nicht allgemein durchgesetzt.

Form B: Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung von einzelnen. Bei dieser Form ist die Einzelbeichte und Einzellossprechung verbunden mit einer gemeinsamen Bußfeier zur Vorbereitung und zur gemeinsamen Danksagung. Die Einzelbeichte ist also eingebettet in einen Wortgottesdienst mit Schriftlesung und Homilie, gemeinsamer Gewissensforschung und allgemeinem Sündenbekenntnis, Gebet des Vaterunsers und gemeinsamer Danksagung. Diese gemeinsame Feier bringt den kirchlichen Charakter der Buße klarer zum Ausdruck.

Heilsgütern, die uns Jesus Christus und mit Hilfe der Gnade Christi die Heiligen verdient haben, besteht der sogenannte Kirchen- oder Gnadenschatz. Der Ablass kommt dadurch zustande, daß die Kirche aufgrund der ihr von Jesus Christus erteilten Vollmacht, zu binden und zu lösen, für den einzelnen Christen eintritt und ihm vollmächtig den Schatz der Genugtuung Christi und der Heiligen zum Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen zuteilt. Dabei will die Kirche dem einzelnen Christen nicht nur helfen, sondern ihn auch zu Werken der Frömmigkeit, Buße und Liebe anspornen. Da auch die verstorbenen Gläubigen, die sich im Läuterungszustand befinden, Glieder der einen Gemeinschaft der Heiligen sind, können wir sie in der Weise der Fürbitte beim Abbüßen der zeitlichen Sündenstrafen unterstützen.

In der genannten Apostolischen Konstitution von Papst Paul VI. wird das *Wesen des sogenannten Kirchenschatzes* in sehr treffender Weise gedeutet. „Er ist nicht so etwas wie eine Summe von Gütern nach Art von materiellen Reichtümern, die im Laufe der Jahrhunderte angesammelt wurden. Vielmehr besteht er in dem unendlichen und unerschöpflichen Wert, den bei Gott die Sühneleistungen und Verdienste Christi, des Herrn, haben... Der Kirchenschatz ist Christus, der Erlöser, selbst, insofern in ihm die Genugtuung und Verdienste seines Erlösungswerkes Bestand und Geltung haben. Außerdem gehört zu diesem Schatz auch der wahrhaft unermessliche, unerschöpfliche und stets neue Wert, den vor Gott die Gebete und guten Werke der seligen Jungfrau Maria und aller Heiligen besitzen. Sie sind den Spuren Christi, des Herrn, mit seiner Gnade gefolgt, haben sich geheiligt und das vom Vater aufgetragene Werk vollendet. So haben sie ihr eigenes Heil gewirkt und dadurch auch zum Heil ihrer Brüder in der Einheit des mystischen Leibes beigetragen“ (NR 691).

Ein besonderes Problem stellt sich beim sogenannten *vollkommenen Ablass*, also der Nachlassung aller zeitlichen Sündenfolgen. Er setzt, soll er in dieser vollkommenen Weise wirksam werden, eine so vollkommene Disposition voraus, wie sie normalerweise wohl sehr selten gegeben sein wird – es sei denn in der Stunde des Todes, wenn ein Christ sein Leben ganz in die Hände Gottes, seines Schöpfers und Erlösers, zurückgibt. Hier haben das Sakrament der Krankensalbung und der Sterbeablass ihren Ort.

5. Die Krankensalbung

Krankheit und Schmerz haben stets zu den größten Lebensproblemen der Menschen gehört. Die Krankheit ist mehr als eine vorübergehende Störung der Gesundheit. Sie ist ein gesamt-menschliches, leib-seelisches Ereignis, das den Menschen innerlich zutiefst betrifft. In der Krankheit erfährt der Mensch seine Ohnmacht, Begrenztheit und Endlichkeit. Er wird aus dem normalen Leben herausgerissen, ist zur Untätigkeit verurteilt und erfährt, wie wenig wir unser Leben in der Hand haben. Das führt zu Isolierung, Niedergeschlagenheit, Besorgnis, Angst, oft zur Verzweiflung. Auf der anderen Seite bringt die Krankheit im Menschen Kräfte zur Reifung; sie verhilft uns

zu tieferen Einsichten darüber, was in unserem Leben vordergründig und vergänglich ist und was Werte von bleibender Bedeutung sind. Dennoch ist die Krankheit als Bedrohung des Lebens ein Übel, gegen das sich der Mensch instinktiv zur Wehr setzt. Letztlich ist die Krankheit ein Vorbote und eine Ankündigung des Todes. Denn das in der Krankheit geminderte und bedrohte irdische Leben wird uns im Tod endgültig entzogen. Erst angesichts der Möglichkeit des Todes, die uns in der Krankheit deutlicher als sonst vor Augen steht, erfahren wir die Hinfälligkeit und Begrenztheit des Menschen in ihrer ganzen Radikalität.

Die Heilige Schrift sieht in der Bedrohung des Menschen durch die Krankheit ein Zeichen dafür, daß wir in einer Welt leben, die durch die Sünde gestört und noch nicht unter die volle Herrschaft Gottes zurückgeführt ist. Dennoch lehnt es das Evangelium ab, in der Krankheit des einzelnen unmittelbar eine Strafe für seine persönliche Schuld zu sehen. Das Evangelium will uns vielmehr sagen: *Gott will das Leben*. Es zeigt uns Jesus als den großen Gegner und Überwinder der Krankheit (vgl. Mt 4,24; Apg 10,38 u. a.), und es sieht in den Krankenheilungen Jesu ein Zeichen dafür, daß Gottes Herrschaft anbricht und daß ihr Kommen das Heil des ganzen leib-seelischen Menschen bedeutet. Die Heilige Schrift sagt uns: Gott liebt nicht nur die Gesunden, sondern gerade auch die Kranken, die in den Augen der Welt nichts mehr leisten können; ihnen ist er sogar besonders nahe. Jesus selbst hat ja in Erfüllung der Schriftworte beim Propheten Jesaja „unsere Krankheit getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen“ (Jes 53,4).

Mit dem Auftrag „Heilt Kranke!“ (vgl. Mt 10,8) hat Jesus seine Sorge für die Kranken auch seinen Jüngern übertragen. In der Gerichtsrede zählt Jesus den Besuch der Kranken zu den Werken der Nächstenliebe, die das ewige Schicksal des Menschen entscheiden; ja, Jesus geht so weit, sich selbst mit den Kranken zu identifizieren (vgl. Mt 25,36.43). Diese *Verpflichtung zum Krankenbesuch und zur Betreuung der Kranken* hat in der Geschichte der Kirche eine große Bedeutung erlangt. Schon in der Antike und im Mittelalter hat die Kirche durch Krankenhäuser, Altenheime, Krankenpflegeorden, karitative Vereinigungen, Krankenseelsorge u. a. versucht, dem Beispiel und dem Auftrag Jesu zu folgen. Dabei hat sie niemals einen

Gegensatz gesehen zwischen medizinisch-ärztlicher und seelsorgerlich-geistlicher Betreuung der Kranken; beides gehört vielmehr engstens zusammen. Gott will das Leben des ganzen Menschen nach Leib und Seele. Deshalb erfüllen auch Ärzte und alle, die sich in irgendeiner Weise der Pflege der Kranken widmen, in ihrer Weise einen Auftrag Jesu Christi.

Das vorzüglichste sakramentale Mittel der Sorge für das Heil der Kranken ist das *Sakrament der Krankensalbung*. Es ist grundgelegt in Jesu gesamtem Verhalten gegenüber den Kranken; es wird angedeutet in dem Bericht über die Aussendung der zwölf Jünger: „Sie trieben viele Dämonen aus und salbten viele Kranke mit Öl und heilten sie“ (Mk 6,13). Daraus hat sich in urchristlichen Gemeinden die Praxis der Krankensalbung entwickelt, wie sie uns im Jakobusbrief bezeugt wird:

„Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben.“ (Jak 5,14–15)

Das *Gebet* zur Errettung aus Krankheit hat schon im Alten Testament eine lange Tradition (vgl. Ps 6; 22; 28; 38 u. a.). Vor seiner eigenen Passion hat Jesus selbst im Gebet mit seinem Vater gerungen (vgl. Mk 14,36 par.; Hebr 5,7). Auch seine Jünger hat Jesus das kindlich vertrauende Gebet in allen Nöten gelehrt und ihnen die Gewißheit der Erhörung verheißen. Dabei darf das Gebet der Kirche im Namen Jesu Christi durch ihre amtlichen Vertreter in besonderer Weise der Erhörung gewiß sein. Der Symbolgestus der *Handauflegung* wurde von Jesus selbst gegenüber Kranken geübt (vgl. Mk 6,5; Mt 8,3; Lk 4,40); er hat ihn auch seinen Jüngern aufgetragen (vgl. Mk 16,18), und diese haben ihn geübt (vgl. Apg 9,12.17; 28,8). An sich kann die Handauflegung Verschiedenes bedeuten. In diesem Zusammenhang ist sie als Gestus menschlicher und christlicher Zuwendung, als Zeichen der Anteilnahme, des Trostes und der Ermutigung ein Segensgestus, der das durch das Sakrament geschenkte Heil bezeichnet. Auch die *Salbung mit Öl* kann an sich verschiedene Bedeutungen haben. Für unseren Zusammenhang ist von Bedeutung, daß das Öl in der Antike ein weitverbreitetes Heil- und Pflegemittel war, was es

bis heute geblieben ist. Jesus selbst hat, soweit wir das aus den Evangelien entnehmen können, die Salbung mit Öl nicht geübt, sondern sich teilweise eines anderen Symbols bedient, indem er Kranke mit Speichel berührte (vgl. Mk 7,32–33; 8,23; Joh 9,6). Die Jünger Jesu dagegen haben die Salbung Kranker mit Öl schon zu Lebzeiten Jesu vollzogen (vgl. Mk 6,13). Wenn nun urkirchliche Gemeinden diesen Brauch aufnahmen, so geht es ihnen nicht um ein magisch wirkendes Wundermittel. Die Salbung ist ja mit dem Gebet im Namen des Herrn verbunden und deutet damit symbolisch auf die Rettung und Aufrichtung des Kranken durch Gott.

Die beiden Worte *Rettung und Aufrichtung* sind in unserem Text in dem umfassenden Sinn einer gesamt menschlichen, leib-seelischen Heilung gemeint. Die Kirche kann und soll also auch für das leibliche Heil des Kranken beten. Ein Teilaspekt dieses gesamt menschlichen, leiblich-seelischen Heils ist die *Vergebung der Sünden*; denn die Sünde bedeutet ja Abwendung von Gott als dem endgültigen Heil des Menschen. Daß es die *Ältesten*, die Presbyter sind, die zum Krankenbesuch, zum Gebet, zur Handauflegung und zur Salbung der Kranken ermahnt werden, bringt zum Ausdruck, daß der Kranke nicht am Rande der Gemeinde steht, sondern in besonders intensiver Weise mit der Kirche verbunden ist, und daß ihm in besonderer Weise die Zuwendung und die Fürbitte der Gemeinde gehört.

Der Text aus dem Jakobusbrief hat in der *Überlieferung der Kirche* eine reiche Entfaltung gefunden: die Überlieferung hat darin das Sakrament der Krankensalbung grundgelegt gesehen. Dieses hat freilich im Laufe der Geschichte noch manche tiefgreifende Veränderung erfahren. Neben der Ausgestaltung der Weihe des Krankenöls durch den Bischof bei der Chrisam-Messe am Gründonnerstag bestand die wichtigste Veränderung darin, daß seit der karolingischen Zeit das Sakrament der Krankensalbung als Sterbesakrament verstanden wurde: die „Letzte Ölung“, die meist erst bei unmittelbarer Todesgefahr gespendet und von vielen Gläubigen oft wie ein Todesurteil aufgenommen wurde. Man kann dies nicht schlechthin als Fehlentwicklung bezeichnen; denn Krankheit und Tod stehen in einem inneren Zusammenhang. Dennoch bedeutete diese Entwicklung gegenüber dem ursprünglichen Sinngehalt, wie er uns im Jakobusbrief begegnet (vgl. Jak 5,14–15), eine Verkürzung. Das II. Vatikanische Konzil hat den ursprünglichen und umfassenden Sinn dieses Sakraments wieder herausgestellt (vgl. SC 73–75; LG 11). Papst Paul VI. hat im Jahr 1972 die vom Konzil angestoßene Erneuerung der sakramentalen Gestalt für den Bereich der lateinischen Kirche vollzogen.

Seit der nachkonziliaren liturgischen Erneuerung gehört die Krankensalbung normalerweise nicht mehr zum „Versehgang“ bei unmittelbarer Todesgefahr, sondern in den Zusammenhang des Krankenbesuchs im Geist des Evangeliums, der Krankenseelsorge. *Empfänger des Sakraments* sind Gläubige, die sich wegen schwerer Krankheit oder Altersschwäche in einem bedrohlich angegriffenen Gesundheitszustand befinden. Das Sakrament kann wiederholt werden, wenn der Kranke nach empfangener Krankensalbung wieder zu Kräften gekommen ist oder wenn, bei Fortdauer derselben Krankheit, eine weitere Verschlechterung eintritt. Das Sakrament selbst wird im Zusammenhang einer *liturgischen Feier* gespendet; zu ihr gehören: Eröffnung, Wortgottesdienst, sakramentaler Gottesdienst. Der sakramentale Gottesdienst entspricht in seiner erneuerten liturgischen Gestalt ganz den Aussagen des Jakobusbriefes. Er beginnt mit einer schweigenden Handauflegung durch den Priester und einem in seiner Grundgestalt bis ins 4. Jahrhundert zurückgehenden Lobpreis des geweihten Öls (im Notfall einer Weihe des Öls). Das *sakramentale Zeichen* wird in der Apostolischen Konstitution von Papst Paul VI. folgendermaßen festgelegt:

„Das Sakrament der Krankensalbung wird jenen gespendet, deren Gesundheitszustand bedrohlich angegriffen ist, indem man sie auf der Stirn und auf den Händen mit ordnungsgemäß geweihtem Olivenöl ... salbt und dabei einmal folgende Worte spricht: ‚Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen, er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes. Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich, in seiner Gnade richte er dich auf.‘“

Die doppelte Salbung auf der Stirn und auf den Händen soll ausdrücken, daß das Sakrament dem kranken Menschen in seiner Gesamtheit als denkende und handelnde Person gilt. Die *Gnadengabe des Sakraments* wird durch die Salbung mit Öl passend angedeutet, denn die Ölsalbung ist schon nach der Heiligen Schrift ein Symbol der Salbung mit dem Heiligen Geist. Jesus Christus ist der mit dem Geist Gesalbte, der Christus, schlechthin. Die eigentliche Wirkung des Sakraments liegt also im Beistand des Herrn mit der Kraft des Heiligen Geistes (vgl. DS 1695–1696; NR 697–698). Der Heilige Geist ist es ja, der die Gebrechen der alten Schöpfung heilt, sie hei-

ligt und der die neue Schöpfung heraufführt. Dazu gehört die Heilung der Seele und, wenn Gott es fügt, auch des Leibes (vgl. DS 1325; NR 695), ebenso, wenn es notwendig und sofern die erforderliche Reue vorhanden ist, die Tilgung der Sünden und der Sündenfolgen, die Aufrichtung und Stärkung der Seele des Kranken durch Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit (vgl. DS 1696; NR 698). So empfiehlt die Kirche durch Salbung und Gebet den Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, daß er ihn aufrichte und rette, ja, sie mahnt ihn, „sich bewußt dem Leiden und dem Tode Christi zu vereinigen und so zum Wohl des Gottesvolkes beizutragen“ (LG 11). Damit führt das Sakrament der Krankensalbung zu Ende, was mit der Taufe begonnen hat: die Gleichgestaltung mit dem Tod und der Auferstehung des Herrn. Sie ist die Vollendung der Buße des christlichen Lebens und Angeld des neuen Lebens (vgl. DS 1694; NR 696).

Der eigentliche *Spender der Krankensalbung* ist nach dem Trienter Konzil allein der Priester (vgl. DS 1697; 1719; NR 699; 703). Aufgabe des zuständigen Priesters ist es, die Kranken und ihre Umgebung unter Mithilfe von Ordensleuten und Laien für das Sakrament bereit zu machen; er soll die Feier der Krankensalbung mit dem Kranken und seiner Umgebung vorbesprechen, sie zu einem tieferen Verständnis und zur tätigen Teilnahme anleiten und dann das Sakrament auch spenden. Wie die übrigen Sakramente hat auch das Sakrament der Krankensalbung *Gemeinschaftscharakter*, der in der Feier selbst zum Ausdruck kommen soll. Dies kann auch dadurch geschehen, daß das Sakrament, wenn der Zustand des Kranken es erlaubt, innerhalb eines Wortgottesdienstes oder im Rahmen der Feier der Eucharistie nach dem Evangelium und der Homilie gespendet wird. Mit Zustimmung des Bischofs kann die Krankensalbung auch mehreren Kranken gemeinsam gespendet werden (etwa bei Krankenwallfahrten, bei Krankengottesdiensten, gelegentlich in Krankenhäusern u. a.). Es entspricht freilich nicht dem Sinn dieses Sakraments, es unterschiedslos allen älteren Menschen von einem bestimmten Alter an zu spenden; Voraussetzung ist vielmehr ein bedrohlich angegriffener Gesundheitszustand. Der früher übliche Versehgang, bei dem der Sterbende mit den drei Sakramenten der Buße, der Krankensalbung und der Eucharistie „versehen“ wurde, soll seit der Erneuerung der Liturgie des Sakraments der Krankensalbung freilich nur noch dann stattfinden, wenn jemand unvorhergesehen in unmittelbare Todesgefahr gerät.

Das eigentliche Sakrament im Angesicht des Todes ist nicht die Krankensalbung, sondern *die heilige Kommunion* in ihrer Eigenart als Wegzehrung und als Unterpfand der Auferstehung (vgl. Joh 6,54). Seit dem ersten allgemeinen Konzil von Nikaia (325) hat die Kirche dazu gemahnt, die Eucharistie als Wegzehrung zu empfangen (vgl. DS 129). Wenn möglich soll dies im Rahmen einer Meßfeier am Sterbebett geschehen, bei der die Eucharistie dem Sterbenden und den um das Sterbebett Versammelten unter beiden Gestalten gereicht werden soll. Sterbende, die keine feste Nahrung mehr zu sich nehmen können,

können die Eucharistie auch unter der Gestalt des Weines empfangen. Vor dem Empfang der Kommunion soll der Sterbende angesichts des Todes den Glauben erneuern, den er (bzw. seine Eltern und Paten) einst bei der Taufe gelobt, den er bei der Firmung und jedes Jahr in der Osternacht erneuert hat. Zu dieser Tauferneuerung angesichts des Todes paßt es, daß der Sterbende nach dem Schuldbekenntnis den vollkommenen Ablauf in der Sterbestunde erhalten kann. Was mit der Taufe grundgelegt wurde, kommt so zu seiner Vollendung: Teilnahme an Tod und Auferstehung Jesu Christi. Deshalb sollen die Seelsorger, die Angehörigen und Betreuer, vor allem aber die Schwerkranken selbst darauf achten, daß der Empfang des Sakraments der Wegzehrung nicht unnötig hinausgeschoben wird, damit der Sterbende die Eucharistie noch bei vollem Bewußtsein empfangen und sich im Glauben und in der Hoffnung dem Tod und der Auferstehung des Herrn anschließen kann.

Alle bisher behandelten Sakramente werden allen Christen zu ihrem persönlichen Heil wie zur Auferbauung der Kirche gespendet. Zwei weitere Sakramente, das Sakrament der Weihe und das Sakrament der Ehe, dienen nicht primär dem persönlichen Heil, sondern dem Heil der anderen. Sie schenken eine besondere Beauftragung in der Kirche und dienen der natürlichen wie der gnadenhaften Auferbauung des Volkes Gottes. Heilszeichen für den einzelnen sind sie insofern, als sie dem Empfänger die für die Ausübung seiner besonderen Sendung notwendige Gnade schenken. Man nennt die Sakramente der Weihe und der Ehe auch die beiden *Standessakramente*.

6. Das Sakrament der Weihe

Jesu Verkündigung richtete sich an das gesamte Volk Israel. Allen hat er die frohe Botschaft verkündet; alle hat er in seine Nachfolge gerufen. Aus der großen Zahl seiner Jünger hat er aber die Zwölf in seine besondere Nachfolge gerufen, damit sie in besonderer Weise mit ihm Gemeinschaft haben und an seiner Sendung teilhaben.

„Jesus stieg auf einen Berg und rief die zu sich, die er erwählt hatte, und sie kamen zu ihm. Und er setzte zwölf ein, die er bei sich haben und die er dann aussenden wollte, damit sie predigten und mit seiner Vollmacht Dämonen austrieben.“ (Mk 3,13–15; vgl. 6,6b–13)

258–259; 296 Die *besondere Berufung* der Zwölf entsprang nicht deren natürlichen Vorzügen oder ihren persönlichen Leistungen. Die Heilige Schrift berichtet uns sehr offen von der Schwerfälligkeit,

der Wankelmütigkeit und der Treulosigkeit der Zwölf. Ihre Berufung entsprang allein der *freien Erwählung* durch Jesus. „Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich habe euch erwählt“ (Joh 15,16). Jesu erwählender Ruf ist wirkmächtig und schöpferisch; er gibt, was er fordert; er *macht* die berufenen Jünger zu den Zwölfen und setzt sie dazu ein. Es handelt sich also um eine *wirksame Berufung* zum Dienst. Das Ziel dieser Berufung ist eine besondere *persönliche Gemeinschaft* mit Jesus und die *Aussendung* zur Verkündigung und zur Heilung der Welt von der Macht des Bösen. Dabei ist der Gesandte wie der Sendende: „Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10,16; vgl. Mt 10,40; Joh 13,20). Diese Repräsentation kommt vor allem darin zum Ausdruck, daß Jesus seine Jünger am Abend vor seinem Tod beauftragt, als seine Repräsentanten seine erlösende Lebenshingabe bis in den Tod in der Feier der Eucharistie immer wieder neu gegenwärtig zu setzen. „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22,19; vgl. 1 Kor 11,25).

Nach seiner Auferstehung hat Jesus diese besondere Berufung und Sendung zur Verkündigung, zur Taufe (vgl. Mt 28,19–20; Mk 16,15–16), zur Sündenvergebung (vgl. Joh 20,22–23) bekräftigt, den Aposteln seinen besonderen Beistand verheißen und ihnen den Heiligen Geist gesandt, damit sie seine Zeugen seien bis an die Grenzen der Erde (vgl. Apg 1,8). Das Neue Testament bezeugt, wie wir bereits gesehen haben, daß diese Sendung zu besonderen apostolischen Diensten in der Kirche weitergeht. Der erhöhte Herr gibt auch weiterhin seine Gnadengaben zum Aufbau der Kirche, indem er Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer einsetzt, „um die Heiligen (Gläubigen) für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi“ (Eph 4,11–12).

Das Zeichen der Amtsübertragung ist schon in apostolischer Zeit die mit Gebet verbundene *Handauflegung* (vgl. Apg 6,6; 13,3). Dieser uralte Gestus des Segens, der Geistmitteilung und der Amtsübertragung begegnet uns schon im Alten Testament bei der Amtsübertragung des Mose auf Josua (vgl. Num 27,15–23; Dtn 34,9), er wurde im damaligen Judentum vor allem bei der Amtsübertragung der Gesetzeslehrer geübt. In den Pastoralbriefen des Neuen Testaments wird er bereits als gültige kirchliche Praxis vorausgesetzt.

„Vernachlässige die Gnade nicht, die in dir ist und die dir verliehen wurde, als dir die Ältesten aufgrund prophetischer Worte gemeinsam die Hände auflegten.“
(1 Tim 4,14)

„Entfache die Gnade Gottes wieder, die dir durch die Auflegung meiner Hände zuteil geworden ist.“
(2 Tim 1,6)

Damit sind alle wesentlichen Elemente des Sakraments der Weihe bereits im Neuen Testament grundgelegt: Handauflegung mit Gebet zur Verleihung einer besonderen Gnadengabe Gottes. In entfalteter Form liegen diese Elemente in unmittelbar nachneutestamentlicher Zeit bei Ignatius von Antiochien († um 110) vor. In der späteren Tradition der Kirche wurde dieses Sakrament jedoch nicht nur entfaltet, sondern es mußte auch mehrfach gegen Infragestellungen verteidigt werden. Dies geschah schon durch das IV. Laterankonzil (1215) (vgl. DS 802; NR 920) und vor allem durch das Konzil von Trient (1563) gegenüber den Reformatoren (vgl. DS 1764–78; NR 706–720). Das Trienter Konzil hielt u. a. fest, daß das Sakrament der Weihe ein von Jesus Christus eingesetztes Sakrament ist, das Vollmacht und Gnade vermittelt und nicht *nur* als Einführung in das Amt und in den *bloßen* Dienst der Verkündigung des Evangeliums verstanden werden darf. Neben der Verteidigung der sakramentalen Vollmacht der Absolution und der Konsekration schärfte das Trienter Konzil freilich auch allen in der Seelsorge Tätigen die Verpflichtung zur Verkündigung des Wortes Gottes ein, und es bezeichnete die Verkündigung des Evangeliums sogar als die vorzüglichste Aufgabe der Bischöfe.

296–297 Seit unmittelbar nachneutestamentlicher Zeit wird das eine Amt in der Kirche in einer *dreifachen Abstufung* weitergegeben: als Amt des Bischofs, der Priester und der Diakone. Vor allem weil man später den Zusammenhang von Priestertum und Opfer lange Zeit sehr eng bestimmte, erschien es fraglich, ob die Bischofsweihe, die ja bezüglich der Feier der Eucharistie gegenüber den „einfachen“ Priestern keine „höhere“ Vollmacht verleiht, ein Sakrament sei. Diese Frage ist durch das II. Vatikanische Konzil endgültig geklärt. Das Konzil lehrt, „daß durch die *Bischofsweihe* die Fülle des Weihesakramentes übertragen wird“ (LG 21; vgl. 26). Sache der Bischöfe ist es infolgedessen, anderen die Weihen zu erteilen (vgl. LG 21; 26). Die Sakramentalität der *Priesterweihe* war in der Kirche nie umstritten. Dabei sah man immer in der Feier des Meßopfers die zentrale Aufgabe des Priesters und die Vollendung seines Dienstes (vgl. PO 2). Die Sakramentalität der *Diakonenweihe* wird vom Konzil ebenfalls

eindeutig gelehrt. Der Diakon wird „nicht zum Priestertum, sondern zur Dienstleistung“ geweiht (LG 29; vgl. 41). Er wird durch die Handauflegung gestärkt und „dem Altare enger verbunden“ (AG 16), damit er seinen diakonalen Dienst wirksamer ausüben kann: liturgische Dienste neben dem Bischof oder Priester, Spendung einzelner Sakramente (Taufe, Austeilen der Kommunion, Eheassistenz) und einzelner Sakramentalien (bes. kirchliche Begräbnisfeier), Leitung von Wortgottesdiensten und Andachten, katechetische und homiletische Verkündigung, die Wahrnehmung von bestimmten Seelsorgeaufgaben in abgelegenen Gemeinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, Ausübung sozialer und karitativer Werke (vgl. Motuproprio von Papst Paul VI. von 1967).

Bis zur nachkonziliaren Liturgiereform gab es noch die sogenannten niederen Weihen (Pförtner, Lektor, Altardiener, Exorzist) und die Subdiakonatsweihe. Sie wurden, besonders seit dem Trienter Konzil (1545–1563), nur als Sakramentalien betrachtet und waren im Grunde nur Vorstufen zum Empfang der Diakonen- und Priesterweihe. Im Jahr 1972 wurden sie durch Papst Paul VI. durch „*Beauftragungen*“ zu den „*Diensten*“ des *Lektors* und *Akolythen* (Altardiener) ersetzt. Diese Dienste können auch Laien übertragen werden; sie sind nicht mehr den Kandidaten für das Sakrament der Weihe vorbehalten. Der Eintritt in den Klerikerstand erfolgt erst mit der Diakonenweihe. Die frühere Tonsur gibt es nicht mehr; es wurde jedoch ein eigener Ritus für die Aufnahme unter die Kandidaten für Diakonat und Presbyterat geschaffen.

Die *Gestalt des Sakraments* der Weihe hat im einzelnen eine lange Geschichte. Die mit Gebet verbundene Handauflegung wurde immer vollzogen. Sie wurde aber im Lauf der Geschichte durch teilweise aus dem Alten Testament übernommene ausdeutende Riten ergänzt: bei der Diakonenweihe die Übergabe des Evangelienbuches, bei der Priesterweihe die Salbung der Hände und die Übergabe der heiligen Geräte (Kelch und Patene), bei der Bischofsweihe das Auflegen des Evangelienbuches auf das Haupt, die Salbung des Hauptes mit Chrisam und die Übertragung der bischöflichen Insignien (Ring, Mitra, Hirtenstab).

In der mittelalterlichen Theologie war man oft der Auffassung, das wesentliche Zeichen der Priesterweihe sei die Übertragung der heiligen Geräte (vgl. DS 1326; NR 705). Erst durch die Apostolische Konstitution von Papst Pius XII. von 1947 wurde endgültig festgelegt: Das wesentliche Zeichen aller drei Stufen des Sakraments der Weihe ist allein *die Handauflegung und ein Gebet innerhalb der Weihepräfat*ion. Die Übergabe der heiligen Geräte und die anderen Riten sind von jetzt an nicht mehr notwendig zur Gültigkeit der Diakonen-, Priester- und Bischofsweihe. Sie sind aber den inneren Sinn der Handauflegung ausdeutende liturgische Symbole (vgl. DS 3859; NR 724). Diese Entscheidung wurde bei der nachkonziliaren Liturgiereform des Sakraments der Weihe durch Papst Paul VI. im Jahr 1968 bestätigt.

212–213 Das Sakrament der Weihe schenkt eine *besondere Teilhabe am Amt Jesu Christi*, des einen und einzigen Hohenpriesters und des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5). Dadurch wird der Geweihte befähigt, im Vollzug seiner Sendung „in der Person Christi“, des Hauptes der Kirche, zu handeln. Näherhin hat er besonderen Anteil am Priester-, Propheten- und Hirtenamt Jesu Christi. Er hat also einen *dreifachen Dienst*: Er ist ausgesandt zur Verkündigung und zur Lehre, zur Spendung der Sakramente und um das ihm anvertraute Volk Gottes zu leiten. Ähnlich wie bei der Taufe und wie bei der Firmung wird diese Teilhabe am Amt Jesu Christi ein für allemal verliehen. Deshalb verleiht auch das Sakrament der Weihe ein *unauslöschliches geistiges Prägemaß* und kann nicht wiederholt werden (vgl. LG 21; 28; 29; PO 2). Ein einmal gültig Geweihter kann zwar bei Vorliegen entsprechender Gründe von den bei der Weihe übernommenen Verpflichtungen entbunden werden, aber er kann nicht mehr im eigentlichen Sinn Laie werden. Die einmal empfangene Berufung und Sendung bestimmt ihn bleibend. Das Wort „Laisierung“ ist deshalb mißverständlich. Sie besagt, daß der Betreffende keine priesterliche Tätigkeit mehr ausüben darf.

Zur Ausübung der Sendung schenkt das Sakrament der Weihe die *Gnade des Heiligen Geistes*. Denn nur aus der besonderen Gemeinschaft und Freundschaft mit Jesus Christus heraus können die Amtsträger in der Kirche ihren Dienst in rechter und fruchtbarer Weise erfüllen und aus innerer Überzeugung Vorbilder ihrer Herde sein (vgl. 1 Petr 5,3). Sie werden ja nicht zu Funktionären, sondern zu Zeugen bestellt, deren Zeugnis, wenn es glaubwürdig und fruchtbar sein soll, nicht von ihrer Person ablösbar ist. Der Geweihte ist deshalb auch um seines Dienstes willen gehalten, sich in besonderer Weise um ein geistliches Leben zu bemühen. Es gelangt freilich auf eine ihm eigene Weise zur Heiligkeit, nämlich durch aufrichtige und unermüdliche Ausübung seiner Ämter im Geist Christi (vgl. PO 13). So soll die Gnade des Heiligen Geistes den Geweihten befähigen, das doppelte Ziel, auf das sein Dienst ausgerichtet ist, zu erreichen: die Verherrlichung Gottes und den Dienst an den Menschen.

299; 304–305 Der Geweihte steht nicht allein; er wird eingegliedert in eine *Gemeinschaft*. Durch ihre Weihe werden die Bischöfe eingegliedert in das eine Bischofsamt, in das Kollegium aller Bi-

schöfe mit und unter dem Papst, die Priester in das Presbyterium unter der Leitung des Bischofs (vgl. LG 28; PO 7–8). Die Priester können ihren Dienst nur in Abhängigkeit und in Gemeinschaft mit dem Bischof ausüben. Das Treueversprechen, das sie dem Bischof bei der Priesterweihe leisten, und der Friedensgruß des Bischofs am Ende der Priesterweiheliturgie bringen zum Ausdruck, daß sie der Bischof als seine Mitarbeiter, Söhne, Brüder und Freunde betrachtet und daß sie ihm umgekehrt Liebe und Gehorsam schulden. Die Eingliederung in das eine Presbyterium kommt bei der Weihe auch dadurch zum Ausdruck, daß nach dem Bischof alle anwesenden Priester den Neugeweihten die Hände auflegen. Die Einheit des Presbyteriums wird außerdem bei gelegentlichen Konzelebrationen bekundet und muß in der Zusammenarbeit und in der Brüderlichkeit zwischen den Priestern ihren Ausdruck finden. Vom Diakon sagt der Bischof bei der Weihe, er stehe „als Helfer dem Bischof und seinem Presbyterium zur Seite“.

In der lateinischen Kirche sind die Bischofs- und die Priesterweihe mit der *Verpflichtung zum Zölibat* verbunden, d. h. mit der Pflicht, ehelos und in vollkommener Keuschheit zu leben. Diese Verpflichtung ist vom Wesen des Priestertums nicht gefordert, wie die Praxis der frühesten Kirche und die Tradition der Ostkirchen zeigen; sie muß außerdem im Zusammenhang mit der Sorge für die Seelen, dem obersten Gesetz in der Kirche, gesehen werden. Sie wird in der lateinischen Kirche vom 4. Jahrhundert an von verschiedenen Synoden immer wieder betont, aber erst im 11. Jahrhundert als allgemeines Gesetz erlassen. Das II. Vatikanische Konzil hat dieses Gesetz erneut gebilligt und bekräftigt (vgl. PO 16). Nach den Aussagen des Konzils ist die Zölibatsverpflichtung dem Priestertum in mehrfacher Hinsicht *angemessen*. Die freiwillige Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (vgl. Mt 19,12) ist ein besonderes Zeichen der Nachfolge Jesu, der selbst ehelos lebte, des ungeteilten Dienstes für Jesus Christus und seine „Sache“ (vgl. 1 Kor 7,32), Zeichen der vollkommenen Hingabe für Gott und die Menschen, des neuen Lebens und der kommenden Welt, die der Priester in besonderer Weise zu bezeugen hat.

Mit dieser Begründung sind die mannigfachen Schwierigkeiten dieses Gesetzes nicht verkannt. Das Konzil geht in der geistlichen Kraft der Hoffnung davon aus, daß der Herr seiner Kirche auch künftig eine hinreichende Zahl von Priestern für den Dienst in den Gemeinden berufen wird, wenn nur die Priester selbst und die Kirche insgesamt inständig darum bitten. Der *Priestermangel* in vielen Ländern der Welt muß Anlaß sein, um das Entstehen von mehr Initiativen und Verantwortlichkeit in den Gemeinden selbst zu aktivieren. Daß der gegenwärtige Priestermangel in vielen Ländern der Welt ein Symptom einer tieferliegenden und umfassenderen Krise darstellt und nicht isoliert durch die bloße Änderung eines Gesetzes behoben werden kann, wird nicht zuletzt dadurch deutlich, daß in unserer Zeit nicht nur die Ehelosigkeit, sondern auch Ehe und Familie in eine tiefe Krise geraten sind. Beides hängt, wie im nächsten Abschnitt zu zeigen sein wird, zutiefst zusammen.

7. Das Sakrament der Ehe

7.1 Das Wesen der Ehe als Sakrament des Neuen Bundes

Ehe und Familie zählen zu den kostbarsten Gütern der Menschheit. Sie sind die Grundzelle der menschlichen Gemeinschaft. „Das Wohl der Person sowie der menschlichen und christlichen Gesellschaft ist zuinnerst mit einem Wohlergehen der Ehe- und Familiengemeinschaft verbunden“ (GS 47). Ehe und Familie werden in unseren Tagen jedoch – wie andere Institutionen und vielleicht noch mehr als diese – in die umfassenden tiefgreifenden und raschen Wandlungen von Gesellschaft und Kultur hineingezogen. Dabei kann man im Blick auf Ehe und Familie von heute *Licht und Schatten* feststellen. „Einerseits ist man sich der persönlichen Freiheit mehr bewußt, schenkt der Qualität der zwischenmenschlichen Beziehungen in der Ehe, der Förderung der Würde der Frau, der verantworteten Elternschaft, der Erziehung der Kinder größere Aufmerksamkeit... Andererseits aber gibt es Anzeichen einer besorgniserregenden Verkümmern fundamentaler Werte: eine irrige... Auffassung von der gegenseitigen Unabhängigkeit der Eheleute; die schwerwiegenden Mißverständnisse hinsichtlich der Autoritätsbeziehung zwischen Eltern und Kindern; die häufigen konkreten Schwierigkeiten der Familie in der Vermittlung der Werte; die steigende Zahl der Ehescheidungen; das weit verbreitete Übel der Abtreibung... das Aufkommen einer regelrechten empfängnisfeindlichen Mentalität“ (FC 6).

In dieser Situation, durch die das Gewissen der Menschen beunruhigt wird, ist es die Aufgabe der Kirche und aller, die in der kirchlichen Verkündigung tätig sind, die grundlegenden Werte von Ehe und Familie neu herauszustellen, um so insbesondere jüngeren Menschen, die am Anfang ihres Weges zu Ehe und Familie stehen, zu helfen, die Schönheit und Größe ihrer Berufung zur Liebe und zum Dienst am Leben zu entdecken, ihnen so neue Horizonte aufzutun (vgl. FC 1) und durch eine neue Familienkultur die neue, aufsteigende Kultur von innen zu evangelisieren und einen Beitrag zu einem neuen Humanismus zu leisten (vgl. FC 8). Aus allen diesen Gründen hat die Kirche in jüngerer Zeit öfter zu Fragen der Ehe und Familie Stellung genommen. Erinnerung sei an die Enzykliken Pius XI. „*Casti connubii*“ (1930) und Paul VI. „*Humanae vitae*“

(1968), an die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils (vgl. GS 47–52) und an das alle bisherigen Aussagen zusammenfassende und weiterführende Apostolische Schreiben von Papst Johannes Paul II. „*Familiaris consortio*“ (1981). Von vornehmlich pastoraler und praktischer Bedeutung ist der Beschluß der Gemeinsamen Synode „*Christlich gelebte Ehe und Familie*“.

Das christliche Verständnis von Ehe und Familie ist bereits in der *Schöpfungsordnung* grundgelegt. Gott, der den Menschen aus Liebe ins Dasein gerufen hat, hat ihn gleichzeitig zur Liebe berufen. Der Mensch ist ja geschaffen nach dem Bild und Gleichnis Gottes (vgl. Gen 1,27), der selbst Liebe ist (vgl. 1 Joh 4,8.16). „Die Liebe ist demnach die grundlegende und naturgemäße Berufung jedes Menschen.“ Kein Mensch kann ohne Liebe leben. „Die Liebe schließt auch den menschlichen Leib ein, und der Leib nimmt an der geistigen Liebe teil... Infolgedessen ist die Sexualität, in welcher sich Mann und Frau durch die den Eheleuten eigenen und vorbehaltenen Akte einander schenken, keineswegs etwas rein Biologisches, sondern betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher“ (FC 11). Die Liebe zwischen Mann und Frau gehört also mit zur Gottebenbildlichkeit des Menschen; sie ist ein Gleichnis der unbedingten und endgültigen Liebe Gottes zu jedem Menschen. Deshalb gilt gerade auch für sie das Urteil: „Es war sehr gut“ (Gen 1,31).

117–118

Die Wirklichkeit der Sünde hat sich freilich auch auf das Verhältnis von Mann und Frau und auf die Weitergabe des Lebens zerstörerisch und entfremdend ausgewirkt (vgl. Gen 3,7.16). Doch hat Gott Ehe und Familie in die *Erlösungsordnung* einbezogen. Schon im Alten Testament wird der Bund zwischen Mann und Frau zum „Bild und Gleichnis“ des Bundes Gottes mit den Menschen (vgl. Hos 1–3; Jes 54; 62; Jer 2–3; 31; Ez 16; 23). Dieser Bund Gottes mit den Menschen findet seine endgültige, nicht mehr überbietbare Verwirklichung in Jesus Christus, der Gott und Mensch in einer Person ist und in dem Gott jeden einzelnen Menschen endgültig angenommen hat. Er ist der Bräutigam des Gottesvolkes des Neuen Bundes (vgl. Mk 2,19), der die Kirche, seine Braut, liebt und sich für sie hingegeben hat (vgl. Eph 5,25).

130–137

61–63

160–163

Jesu Stellung zur Ehe kommt am deutlichsten in seinem Wort über die Ehescheidung zum Ausdruck (vgl. Mk 10,2–9 par.).

Hier wird Jesus mit der Streitfrage zwischen den Juden konfrontiert, ob es dem Mann erlaubt sei, seine Frau zu entlassen. Auf den ersten Blick scheint Jesu Antwort das alttestamentliche Gesetz zu verschärfen und damit den Menschen eine schwere Last aufzubürden. In Wirklichkeit läßt sich Jesus auf den Streit und die Auslegung des alttestamentlichen Gesetzes (vgl. Dtn 24,1–4) nicht ein. Er hebt die Frage auf eine andere Ebene. Er erinnert an den ursprünglichen Plan Gottes in der Schöpfung. Zwar weiß er um die Hartherzigkeit der Menschen, die der Verwirklichung von Gottes Schöpferwillen entgegensteht. Doch jetzt, da mit ihm die neue Schöpfung anbricht, kommt der Plan Gottes mit der ersten Schöpfung wieder zur Geltung; ja, durch ihn wird er auch wieder lebbar. So ist Jesu Verbot der Ehescheidung kein äußerliches, nur schwer realisierbares Gesetz, sondern Ausdruck des Neuen Bundes, eine gnadenhaft geschenkte neue Möglichkeit, den tiefsten Sinn der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, das Leben aus der Liebe und Treue zu verwirklichen. So können wir zusammenfassend sagen: Die Ehe gehört nach der Verkündigung Jesu sowohl der Schöpfungs- wie der Heilsordnung an.

Schon der Apostel Paulus mahnt, die Ehe „im Herrn“ einzugehen (1 Kor 7,39). Die Ehe ist also hineingenommen in das durch die Taufe begründete neue Sein „in Christus“. Deshalb sind Ehe und Familie in den neutestamentlichen Haustafeln der Ort besonderer christlicher Bewährung. Das praktische Verhalten von Mann und Frau soll sich orientieren an der Liebe, Treue, Hingabe und dem Gehorsam Jesu Christi (vgl. Kol 3,18–19; 1 Petr 3,1–7; 1 Tim 2,8–15; Tit 2,1–6). Die für diesen Zusammenhang wichtigste Haustafel findet sich im Epheserbrief. Hier wird der *Bund zwischen Mann und Frau in der Ehe als Abbild des Bundes zwischen Christus und der Kirche* beschrieben.

„Einer ordne sich dem andern unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus. Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn... Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat... Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein. Dies ist ein tiefes Geheimnis; ich beziehe es auf Christus und die Kirche.“
(Eph 5,21–22.25.31)

Zweifellos spiegelt dieser Text auch Züge des damaligen Eheverständnisses, wonach die Frauen den Männern untergeordnet waren. Doch der Text sprengt zugleich ein patriarchalisches Verständnis der Ehe; er spricht nämlich auch umgekehrt von der Liebe und Hingabe der Männer und damit von einer gegenseitigen Unterordnung. Die wichtigste Aussage dieses Textes ist, daß die Liebe und Treue zwischen Christus und der Kirche nicht nur ein Vorbild für die Ehe ist; die Liebe zwischen Mann und Frau in der Ehe ist vielmehr vergegenwärtigendes Zeichen der in Jesus Christus endgültig erschienenen und in der Kirche bleibend gegenwärtigen Liebe und Treue Gottes. „Die Ehe der Getauften wird so zum Realsymbol des neuen und ewigen Bundes, der im Blut Christi geschlossen wurde“ (FC 13).

In den Aussagen der Heiligen Schrift, besonders in denen des Epheserbriefs, fand die *kirchliche Überlieferung* die Sakramentalität der Ehe angedeutet (vgl. DS 1799; NR 733). Ausdrücklich findet sich diese Lehre freilich erst im hohen Mittelalter (vgl. DS 1327; 1797–1812; NR 730; 731–746). Diese Lehre will nicht etwa die Ehe mystifizieren oder zu einer ganz von der Kirche abhängigen Wirklichkeit machen. Sie anerkennt vielmehr, daß die Ehe eine eigene Schöpfungswirklichkeit ist und daß sie als solche in die Erlösungsordnung einbezogen ist. Deshalb kommt eine gültige Ehe allein durch das in der kirchlich vorgeschriebenen Form zum Ausdruck gebrachte Vermählungswort (Ja-Wort; Konsens) der Brautleute zustande. Dieser Konsens kann, wie das kirchliche Recht sagt, durch keine Macht der Welt ersetzt werden. Eine eigene kirchliche Form des Eheabschlusses hat die Kirche im übrigen erst im Mittelalter entwickelt; allgemein verpflichtend und für die Gültigkeit der Ehe maßgebend wurde diese sogar erst durch das Trienter Konzil (1545–1563) (vgl. DS 1813–1816). Von dieser kirchlichen Formpflicht kann jedoch aus triftigen Gründen dispensiert werden, wenn nur eine öffentliche Form des Ehekonsenses gewahrt wird.

An dieser Stelle ergibt sich unter den heutigen Umständen freilich eine neue Schwierigkeit. Wir können nicht voraussetzen, daß alle Brautleute, die sich kirchlich trauen lassen wollen, mit ihrem Ja-Wort auch den Glauben der Kirche an die Sakramentalität der Ehe verbinden. Die Frage des Verhältnisses von *Glaube und Sakrament* stellt sich bei der Ehe in besonders vordringlicher Weise. Da die Brautleute durch ihre Taufe in Christus und in die Kirche eingegliedert sind, muß man voraussetzen, daß sie wenigstens einschlußweise dem zustimmen, was die Kirche meint, wenn sie eine Eheschließung vornimmt. Wenn sie jedoch trotz aller pastoralen Bemühung ausdrücklich und formell zurückweisen, was die Kirche bei der Eheschließung von Getauften meint, muß der Seelsorger sie darauf hinweisen, daß nicht die Kirche, sondern sie selber es sind, die die Feier verhindern, um die sie bitten (vgl. FC 68).

Das *sakramentale Zeichen* der Ehe ist also der personale freie Akt, „in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und an-

nehmen“ (GS 48). Deshalb spenden sich nach der meist vertretenen theologischen Meinung die Brautleute das Sakrament der Ehe gegenseitig durch die Erklärung ihres Ehwillens (Ja-Wort; Konsens). Dieser findet seine Erfüllung darin, daß beide zu einem Fleisch werden (vgl. Gen 2,24; Mk 10,8), was alle Bereiche des Lebens umfaßt.

Der Priester, welcher der Trauung assistiert, nimmt dieses Ja-Wort im Namen der Kirche entgegen und spricht darüber den Segen der Kirche. Damit bringt er zum Ausdruck, daß die Ehe nicht nur die Privatangelegenheit der Brautleute ist, sondern ein öffentliches Zeichen der Liebe und Treue Gottes. Das geht schon aus Hos 2,21–22 hervor, wo Recht und Gerechtigkeit, Liebe, Erbarmen und Treue zu den Gütern des Ehebundes Gottes mit seinem Volk gehören. Die öffentliche und bei Katholiken im Normalfall die *kirchliche Form* der Eheschließung ist deshalb keine äußerliche Formalität, kein bloßer Trauschein oder gar eine unangemessene staatliche und kirchliche Einmischung. Die Öffentlichkeit des Eheversprechens nimmt diesem auch nicht den diskreten Ursprung in der unmittelbaren und ganz persönlichen Liebe der Partner; sie bedeutet vielmehr Schutz und Anerkennung, Unterstützung und Zeugenschaft für das ergangene Ja-Wort und für den gemeinsamen Weg. Umgekehrt sind die Eheleute füreinander, für ihre Kinder und für die gesamte Kirche Zeugen des Heils, an dem sie durch das Sakrament in besonderer Weise teilhaben (vgl. AA 11). Die Ehe ist eine Art Hauskirche, eine Kirche im kleinen (vgl. LG 11). Dabei sind Ehe und Familie nicht nur eine Darstellung und eine Ausformung des Wesens der Kirche; sie tragen vielmehr eigenständig und aktiv zur Auferbauung der Kirche bei. Sie sollen lebendige Zellen in der Kirche und in der Gemeinde sein.

Durch das Ja-Wort, in dem sich die Brautleute gegenseitig schenken, werden sie in besonderer Weise in den Bund Gottes mit den Menschen hineingenommen. Gott selbst ist es, der sie verbindet (vgl. Mk 10,9), so daß sie fortan vor Gott, voreinander und vor der menschlichen Gemeinschaft zueinander gehören. Die kirchliche Lehre spricht in diesem Zusammenhang vom *Eheband* als Abbild des unverletzlichen Bundes Gottes mit den Menschen. Ihr Bund ist damit der eigenen Willkür wie der der Kirche und der menschlichen Gesellschaft entzogen.

Die *Gnade des Ehesakraments* besteht wie bei jedem Sakrament in einem Dreifachen: Durch ihre Liebe und Treue machen die Eheleute Gottes Liebe und Treue in Jesus Christus erinnernd gegenwärtig. Sie erhalten zum andern daran Anteil; ihre „eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilungsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert“ (GS 48). „Sie fördern sich kraft des Sakramentes der Ehe gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben sowie in der Annahme und Erziehung der Kinder und haben so in ihrem Lebensstand und in ihrer Ordnung ihre eigene Gabe im Gottesvolk (vgl. 1 Kor 7,7)“ (LG 11). Schließlich ist die christliche Ehe zeichenhafte Vorwegnahme der endzeitlichen Hochzeit, der Freude und Erfüllung aller Wirklichkeit in Gottes Liebe (vgl. Mk 2,19–20; Mt 22,1–14; 25,1–13 u. a.). Deshalb ist es nicht nur ein allgemein-menschliches und bürgerliches Bedürfnis, die Hochzeit möglichst feierlich und festlich zu begehen; solcher Glanz hat als hoffnungserweckende Vorfeier der endzeitlichen Hochzeit auch christlich seinen guten Sinn.

Der Hinweis auf die endzeitliche Hochzeit zeigt freilich auch, daß die Ehe der vorläufigen Ordnung dieser Welt angehört (vgl. Mk 12,25; 1 Kor 7,25–38). Sie ist noch nicht die endgültige Erfüllung. Als Hinweis auf das endgültige Ziel gibt es in der Kirche darum neben dem Stand der Ehe auch den Stand der *freiwilligen Ehelosigkeit* um des Himmelreiches willen (vgl. Mt 19,12). Der um des Himmelreiches willen freiwillig Ehelose ist als solcher kein besserer Christ als der Verheiratete. Er will vielmehr zeichenhaft eine Grunddimension des gemeinsamen Christseins aller Getauften ausdrücken: die Vorläufigkeit aller irdischen Ordnungen und ihre Ausrichtung auf das eine Notwendige, das Reich Gottes. Deshalb will er schon jetzt ganz und ungeteilt frei sein für den Herrn und „seine Sache“ (1 Kor 7,32). So steht die Wertschätzung der freiwilligen Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in keinem Widerspruch zum hohen Wert der Ehe; sie setzt den Wert der Ehe vielmehr voraus und bekräftigt ihn. Würde die menschliche Sexualität nicht als ein hoher, vom Schöpfer geschenkter Wert betrachtet, dann würde auch der Verzicht darauf seine Bedeutung verlieren. Umgekehrt wird die Ehe erst dadurch zu einer wirklich frei gewählten Lebensform, wenn es neben ihr eine andere öffentlich anerkannte Lebensform gibt. So sind Ehe und freiwillige Ehelosigkeit zwei Weisen, um das eine Geheimnis des Bundes zwischen Gott und den Menschen darzustellen und zu leben. Sie brauchen sich gegenseitig, ja, sie stehen und fallen miteinander. Berufungen zur Ehelosigkeit sind Zeichen gesunder christlicher Ehen; die Abwertung der freiwilligen Ehelosigkeit dagegen muß notwendig zur Verkenning der christlichen Werte der Ehe führen (vgl. FC 16). Die heutige Krise der christlichen Ehe wie die der freiwilligen Ehelosigkeit bedingen sich darum gegenseitig und können in pastoral verantwortlicher Weise nur zusammen gemeistert werden.

7.2 Die Wesenseigenschaften der Ehe: *Einheit, Fruchtbarkeit, unauflöbliche Treue*

Bei der kirchlichen Trauung wird das Ja-Wort der Brautleute in dreifacher Form erfragt und gegeben. Damit kommt zum Ausdruck, daß dieses Ja konkret drei Dimensionen hat, die alle drei für die Gültigkeit von maßgeblicher Bedeutung sind: das Ja zur Einheit, zur Fruchtbarkeit und zur unauflöblichen Treue in der Ehe.

Die Liebe der Eheleute tendiert von ihrem ganzen Wesen her auf die *Einheit in einer personalen Gemeinschaft*, die alle Bereiche des Lebens umfaßt. „Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins“ (Mt 19,6; vgl. Gen 2,24) und berufen, in ihrer Einheit ständig zu wachsen durch die Treue, mit der sie täglich zu ihrem Eheversprechen stehen. „Die Ehegemeinschaft wurzelt in der natürlichen Ergänzung von Mann und Frau und lebt aus dem persönlichen Willen der Gatten, ihr ganzes Leben zu teilen, das, was sie haben, und das, was sie sind.“ Diese menschliche Gemeinschaft wird durch die durch das Sakrament der Ehe geschenkte Gemeinschaft in Jesus Christus bestätigt, geläutert und vollendet. Sie wird immer wieder vertieft durch gemeinsames Gebet und durch den gemeinsamen Empfang der Eucharistie. „Einer solchen Gemeinschaft widerspricht die Polygamie: Sie leugnet in direkter Weise den Plan Gottes ... sie widerspricht der gleichen personalen Würde von Mann und Frau, die sich in der Ehe mit einer Liebe schenken, die total und eben dadurch einzig und ausschließlich ist“ (FC 19).

Auch die *Fruchtbarkeit* gehört wesentlich zur Ehe. Denn es liegt im Wesen der ehelichen Liebe selbst, daß sie fruchtbar werden will. Das Kind als Frucht der gemeinsamen Liebe kommt deshalb nicht äußerlich oder beliebig zur gegenseitigen Liebe der Eheleute hinzu; es ist vielmehr deren Verwirklichung und Erfüllung. Dieser Dienst am Leben ist den Eheleuten von Gott selbst bei der Schöpfung aufgetragen, ja eingeschrieben worden: „Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar, und vermehrt euch“ (Gen 1,28). Durch die Fruchtbarkeit nehmen die Eheleute teil an Gottes schöpferischer Liebe; sie sind gleichsam Mitarbeiter des liebenden Schöpfergottes und Interpreten seiner Liebe. Die Fruchtbarkeit der ehelichen Liebe beschränkt sich jedoch nicht auf die

Zeugung; sie wird weiter und reicher durch Früchte des sittlichen, geistigen und übernatürlichen Lebens, welche die Eltern ihren Kindern durch die Erziehung weitergeben. Die Eltern sind ja die ersten und die bevorzugten Erzieher ihrer Kinder (vgl. GE 3). In diesem umfassenden Sinn ist es die grundlegende Aufgabe von Ehe und Familie, dem Leben zu dienen (vgl. GS 50; FC 28). Aus diesem Grund können auch ältere Christen, die bei Eheabschluß keine Kinder mehr erwarten können, und Eheleute, denen Kindersegen versagt ist, eine menschlich und christlich sinnvolle Ehe führen.

Diese Sendung trifft heute aus vielfältigen Gründen auf eine gesellschaftliche und kulturelle Situation, in der es vielen Eheleuten schwerfällt, sich die Lehre der Kirche innerlich zu eigen zu machen und sie in ihrem Tun zu verwirklichen. Die Kirche weiß um die oft belastende und manchmal quälende Situation vieler Eheleute und um die vielfältigen Schwierigkeiten persönlicher und sozialer Art. Die muß sich aber gerade angesichts der oft lebensfeindlichen Mentalität der Gegenwart auf die Seite des Lebens stellen. Die sittliche Ordnung wurde ja nicht von der Kirche geschaffen und hängt nicht von deren Gutdünken ab; sie ist von Gott selbst dem Menschen gegeben, ja eingeschrieben. Deshalb müssen die Eheleute in *verantwortlicher Elternschaft* die Entscheidung über die Zahl ihrer Kinder im Angesicht Gottes letztlich selbst treffen. Sie dürfen dabei freilich nicht nach eigener Willkür vorgehen, sondern müssen sich von einem Gewissen leiten lassen, das sich ausrichtet am göttlichen Gebot und dessen Auslegung durch das Lehramt der Kirche, wonach die eheliche Liebe offen sein muß für das neue Leben. In dieses Urteil müssen sie ihr eigenes Wohl wie das ihrer Kinder – der schon geborenen wie der noch zu erwartenden –, die materiellen und geistigen Verhältnisse, das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche einbeziehen (vgl. GS 50; FC 29–33). Besonders angesichts der genannten Schwierigkeiten gilt für die verantwortliche Elternschaft das *Gesetz des stufenweisen Weges*, der ständigen Bemühung, die entgegenstehenden Schwierigkeiten durch die Haltung von Zucht und Maß, durch Gebet und regelmäßigen Empfang der Sakramente zu überwinden (vgl. FC 34).

Schließlich gehört zum Wesen ehelicher Liebe ihre *unauflöbliche Treue*. Sie ergibt sich aus der Ganzheitlichkeit, mit der sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen; Liebe, die

diesen Namen verdient, ist immer endgültig und kann nie nur bis auf weiteres und zur Probe geschenkt werden. Dazu kommt, daß auch das Wohl der Kinder die unbedingte und unauflösliche Treue der Ehegatten erforderlich macht. Sie ist von Gott bei der Schöpfung selbst gewollt: „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Mk 10,9). Die tiefste Begründung liegt in der Treue Gottes zu seinem Bund, besonders in der unauflöselichen Treue, die Christus seiner Kirche entgegenbringt und von der das Sakrament der Ehe Zeichen und Frucht darstellt. So erhält die Unauflöslichkeit der Ehe durch das Sakrament der Ehe eine besondere Festigkeit. Gerade heute ist es eine der wichtigsten und dringlichsten Pflichten der Kirche, den Wert der Unauflöslichkeit und der ehelichen Treue herauszustellen und denen, die es für schwierig, ja für geradezu unmöglich halten, sich für das ganze Leben an einen Menschen zu binden, die Frohbotschaft von der Endgültigkeit der Liebe und Treue Gottes zu uns, an der die Ehe teilhat und von der sie gehalten und getragen wird, zu bezeugen; die Kirche will damit auch denen Anerkennung, Hilfe und Ermutigung geben, die sich oft unter erheblichen Schwierigkeiten um die Treue in der Ehe bemühen. Aber auch der Wert des Zeugnisses jener Eheleute muß Anerkennung finden, die, obwohl sie von ihrem Partner verlassen wurden, in der Kraft des Glaubens und der christlichen Hoffnung keine neue Verbindung eingegangen sind (vgl. FC 20).

Die Kirche hat freilich von allem Anfang an die schmerzliche Erfahrung gemacht, daß auch Ehen unter Christen scheitern können. Es gibt Situationen, in denen, nachdem sich jeder andere vernünftige Versuch, die Ehe zu retten, als vergeblich erwiesen hat, als äußerstes Mittel die *Trennung der Ehegatten* angesehen werden muß. Sie ist kirchlich möglich, und die kirchliche Gemeinschaft muß solchen Menschen helfen, damit sie mit ihrer schwierigen Situation zurechtkommen und die Treue wahren können (vgl. FC 83).

Viele von denen, die sich scheiden lassen, gehen freilich ohne kirchliche Trauung eine neue Verbindung ein. Man muß die Situation solcher *bürgerlich wiederverheiratet Geschiedener* gerecht beurteilen. Es ist nämlich ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens um die frühere Ehe zu Unrecht verlassen wurde oder ob jemand eine gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat. Es ist wichtig zu wissen, daß diese Christen in ihrer schwierigen Situation nicht aus der Kirche ausgeschlossen sind. Die Priester und die ganze Gemeinde sollen ihnen vielmehr in fürsorgender Liebe beistehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, an deren Leben sie als Getaufte teilnehmen können und sollen. So können und sollen sie vor allem das Wort Gottes hören, an der Feier der Eucharistie teilnehmen, regelmäßig beten, an den Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerech-

tigkeit mitwirken. „Die Kirche soll für sie beten, ihnen Mut machen, sich ihnen als barmherzige Mutter erweisen und sie so im Glauben und in der Hoffnung stärken“ (FC 84).

Die katholische Kirche hält jedoch in Treue zum Wort Jesu Christi daran fest, daß sie eine solche Verbindung, wenn die erste Ehe gültig war und solange der erste Ehepartner lebt, nicht als sakramentale Ehe anerkennen kann. Da solche bürgerlich wiederverheiratet Geschiedenen objektiv im Widerspruch zu Gottes Ordnung leben, können sie, solange sie an der vollen ehelichen Gemeinschaft festhalten, nach der Praxis der Kirche nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen werden (vgl. FC 84). Daraus ergeben sich ohne Zweifel nicht nur für die betroffenen Christen, sondern auch für viele Seelsorger oft schwierige Probleme, bei denen es nicht leicht ist, die Treue zur Wahrheit, zu der die Kirche um der Liebe willen verpflichtet ist, mit der von der christlichen Liebe und Barmherzigkeit in einer schwierigen konkreten Situation geforderten Duldung und Nachsicht zu vereinbaren (vgl. Gem. Synode, Christlich gelebte Ehe und Familie 3.4). Das kirchliche Recht kann nur eine allgemein gültige Ordnung aufstellen, es kann jedoch nicht alle oft sehr komplexen einzelnen Fälle regeln. Immer muß es freilich das erste pastorale Anliegen sein, daß bei den Gläubigen keinerlei Irrtum und Verwirrung hinsichtlich der Lehre und der Praxis der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe entsteht. Gerade in unserer Zeit muß die Kirche in dieser Frage ein eindeutiges Zeichen sein.

7.3 Die bekenntnisverschiedene Ehe

Eine große Zahl verheirateter Katholiken in Deutschland lebt heute in einer bekenntnisverschiedenen Ehe. Durch die stete Umschichtung weiter Bevölkerungsteile ist die konfessionsverschiedene Ehe heute längst keine Ausnahme mehr; auch die Einstellung vieler Katholiken dazu hat sich in den letzten Jahrzehnten erheblich verändert. Die Situation der bekenntnisverschiedenen Ehe hat vielfache Aspekte, die in diesem Zusammenhang nicht alle behandelt werden können. Wir beschränken uns im folgenden auf die Ehe zwischen einem katholischen und einem evangelischen Christen. Über die teilweise anderen Bestimmungen für Ehen mit orthodoxen Christen sollte man sich beim zuständigen Pfarramt informieren.

Auf der einen Seite kann die Konfessionsverschiedenheit der Ehepartner eine *befruchtende Wirkung* für den Glauben der Gatten und damit auch für ihre Ehe haben, wenn beide Partner ihr eigenes kirchliches Erbe in Ehe und Familie einbringen, voneinander lernen und so ihr gemeinsames Leben vertiefen und bereichern. Andererseits dürfen aber auch die *Schwierigkeiten* konfessionsverschiedener Ehen nicht unterschätzt werden. Sie ergeben sich aus der noch nicht überwundenen und noch immer schmerzlich spürbaren Trennung der Kirchen. Nicht nur wichtige, bisher nicht überwundene Unterschiede im Glauben, auch konfessionelle Vorurteile, unterschiedliche konfessionelle Mentalitäten u. a. können zur Belastung der Ehe werden und unter Umständen zu einer Entfremdung der Ehepartner führen. Die Schwierigkeiten zeigen sich meistens in der Frage der Kindererziehung und des Gottesdienstbesuches. Nicht selten weichen konfessionsverschiedene Ehen wegen solcher Schwierigkeiten in eine vermeintliche Neutralität aus; sie klammern religiöse Fragestellungen aus, was dann zur Entfremdung beider Partner sowie ihrer Kinder von ihrer Kirche führt.

Die Unterschiede zwischen den getrennten Kirchen betreffen nicht zuletzt auch das *Verständnis der Ehe*. Gemeinsam sind sie der Auffassung, daß die Ehe Gottes Ordnung darstellt und unter seinem Segen steht. Doch während die katholische Kirche die Ehe zu den Sakramenten der Kirche zählt, hat Luther die Ehe als „ein äußerlich-weltlich Ding“ bezeichnet. Er wollte damit nicht sagen, die Ehe sei eine rein profane Größe, vielmehr gehöre die Ehe nicht der Heilsordnung, sondern allein der Schöpfungsordnung an. Von dieser Voraussetzung her mußte Luther der Kirche die Kompetenz für eine rechtliche Ordnung der Ehe absprechen und den Eheabschluß in die Hand der weltlichen Autorität legen. Deshalb ist für einen Protestant die vor dem Standesamt geschlossene Ehe auch vor Gott und vor der Kirche gültig; sie wird kirchlich nur eingegesegnet. Für den Katholiken dagegen kommt eine vor Gott und der Kirche gültige Ehe nur durch einen kirchlichen Eheabschluß zustande, es sei denn, es werde von dieser „Formpflicht“ ausdrücklich dispensiert. Die standesamtliche Trauung regelt nach katholischem Verständnis normalerweise nur die bürgerlichen Rechtsfolgen. In diesen konkreten Unterschieden zeigt sich nochmals die unterschiedliche Verhältnisbestimmung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, von Kirche und Welt wie überhaupt das unterschiedliche Kirchenverständnis.

125; 236;
246–247;
261

Um den veränderten Verhältnissen und der inzwischen geschehenen ökumenischen Annäherung gerecht zu werden, wurden die *kirchenrechtlichen Bestimmungen* für bekenntnisverschiedene Ehen im Jahr 1970 erneuert und dann durch das neue kirchliche Gesetzbuch von 1983 teilweise nochmals neu gefaßt (vgl. can. 1124–1129). Nach dem neuen kirchlichen Recht stellt die Bekenntnisverschiedenheit nicht mehr wie bisher ein Eehindernis dar; zum Abschluß einer bekenntnisverschiedenen Ehe ist jedoch eine ausdrückliche Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Autorität notwendig. Die Erlaubnis setzt voraus, daß der katholische Partner sich bereiterklärt, in seiner Ehe als katholischer Christ zu leben und den Glauben zu bezeugen und sich nach Kräften für die Taufe und die Erziehung der Kinder im katholischen Glauben einzusetzen. Da aber die Erziehung der Kinder Sache beider Eltern ist und keiner der Ehepartner zu einem Handeln gegen sein Gewissen veranlaßt werden darf, besteht diese Verpflichtung darin, das in der konkreten Situation nach bestem Wissen und Gewissen Mögliche zu tun.

Der Eheabschluß soll in katholischer Form geschehen. Stellen sich dem schwerwiegende Gründe entgegen, dann kann der Bischof von dieser Verpflichtung dispensieren; freilich muß zur Gültigkeit der Trauung irgendeine öffentliche Form des Abschlusses, sei es standesamtlich, sei es in einer anderen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft, stattfinden. Dabei ist eine religiöse Form des Eheabschlusses normalerweise einer rein standesamtlichen vorzuziehen. Wenn die Brautleute es wünschen, daß Pfarrer beider Kirchen bei der Trauung mitwirken, soll nach Möglichkeit diesem Wunsch entsprochen werden. Eine solche „*Gemeinsame kirchliche Trauung*“ stellt freilich keine Doppeltrauung dar; die Trauung findet vielmehr entweder in katholischer oder in nichtkatholischer Form statt, wobei jeweils der Pfarrer der anderen Kirche durch Gebet und Segen mitwirkt.

Die gewandelte ökumenische Situation hat dazu geführt, daß die Kirchen im letzten Jahrzehnt eine *gemeinsame ehebegleitende Seelsorge* für konfessionsverschiedene Ehen und Familien begründet haben. Ihre Aufgabe ist es, zu hel-

fen, daß die Ehepartner zu einer guten Ehe finden und es lernen, ihre Ehe aus christlichem Glauben zu leben. Sie soll zudem helfen, die Spannungen zwischen der Bindung der Ehepartner aneinander und an ihre Kirchen tragbar zu machen. Sie soll dazu ermutigen, daß das im Glauben der Ehepartner Gemeinsame zum Tragen kommt und das Trennende vom anderen Partner bewußt respektiert wird. Eine solche gemeinsame ehebegleitende Seelsorge setzt ein Klima vertrauensvoller Zusammenarbeit zwischen den Kirchen, besonders den Pfarrern beider Kirchen auch auf anderen Gebieten, voraus.

Bezüglich des *Gottesdienstbesuchs* sollte der Grundsatz gelten: Jeder der beiden Partner soll gemäß seinem Gewissen in seinem Glauben verwurzelt und in seiner Kirche beheimatet bleiben. Dazu gehören der regelmäßige Gottesdienstbesuch in der eigenen Kirche und das liebevolle Verständnis dafür, daß der Ehepartner am sonntäglichen Gottesdienst seiner Kirche teilnehmen möchte. Bei passender Gelegenheit sollten bekenntnisverschiedene Paare die Gottesdienste ihrer Kirchen aber auch gemeinsam besuchen (vgl. Gem. Synode, Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit 7).

In keinem anderen Sakrament wird die Schöpfungswirklichkeit so unmittelbar zu einem sakramentalen Zeichen des Heils wie in der Ehe. In keinem anderen Sakrament kommt es aber auch zu einer solchen Überlagerung und Spannung zwischen der alten, von der Sünde verwirrten Welt und der neuen, in Jesus Christus erschienenen Welt. Die schwierigen pastoralen Situationen, von denen die Rede war, sind Zeichen von diesem im Einzelfall oft kaum entwirrbaren Ineinander. So weist gerade das Sakrament der Ehe über die gegenwärtige Zeit zwischen dem Kommen Jesu Christi in Niedrigkeit und seiner Ankunft in Herrlichkeit hinaus auf das himmlische Hochzeitsmahl und das Leben der kommenden Welt.

V. Das Leben der kommenden Welt

1. Was dürfen wir hoffen?

13-15 Der letzte Satz des Glaubensbekenntnisses: „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“ ist die christliche Antwort auf die Urhoffnung des Menschen. Diese Antwort liegt uns heutigen Menschen irgendwie nahe und ist vielen doch zugleich zutiefst fremd. Sie liegt uns nahe als *Ausblick der Hoffnung*. Denn Hoffen ist urmenschlich. Kein Mensch kann ohne Hoffnung leben. Die Hoffnung ist vom bloßen Optimismus verschieden, der meint, daß sich die Dinge schon irgendwie einrichten werden. Die Hoffnung reicht tiefer und weiter. Sie ist die auf die Zukunft gerichtete Erwartung, daß das öde Einerlei und die Last des Alltags, die Ungleichheit und Ungerechtigkeit in der Welt, die Wirklichkeit des Bösen und des Leidens nicht das letzte Wort haben und nicht die letzte Wirklichkeit sind. Die Hoffnung setzt darauf, daß die Wirklichkeit offen ist. Diese Erwartung des Neuen bleibt freilich zwiespältig. Gerade heute greift bei vielen Menschen Angst vor den Bedrohungen der Zukunft um sich. Der stärkste Einwand gegen alle rein innerweltliche Hoffnung ist der Tod. Doch mit dem Schicksal des Todes konnte sich die Menschheit im Grunde nie abfinden. So sprechen alle Religionen in irgendeiner Art und Weise von der Hoffnung über den Tod hinaus. Die Frage: Was dürfen wir hoffen? ist jedoch nicht nur eine religiöse Frage, sie ist auch eine Urfrage des menschlichen Denkens. Sie ist untrennbar von der Frage: Was bleibt, was trägt, was ist der Sinn des Lebens, der Welt, der Geschichte? Wozu sind wir auf Erden?

Der letzte Satz des Glaubensbekenntnisses ist vielen heutigen Menschen freilich zutiefst fremd. Er gibt uns eine *Fülle von Fragen* auf, wenn wir seine Antwort bedenken. Sie wird entfaltet in der Lehre von den „Letzten Dingen“: Tod, Gericht, Himmel, Hölle, Fegfeuer, Auferstehung der Toten, Wiederkunft Christi, Weltgericht, Weltuntergang und Neuschaffung der Welt. Man braucht diese Themen nur zu nennen, um gleich zu spüren, daß das christliche Bekenntnis dem modernen Menschen mit jeder dieser Antworten eine Fülle von Problemen aufgibt. Wie sollen wir diese Aussagen mit unseren

heutigen Vorstellungen von einem evolutiven Kosmos vereinbaren? So verwandelt sich für uns heute die Frage: Was dürfen wir hoffen? sehr schnell in die Frage: Was können wir wissen? Können wir überhaupt etwas Zuverlässiges wissen von einem Leben jenseits des Todes? Bleibt es nicht eher bei einem großen Vielleicht? Oder sind alle diese Aussagen gar nur Projektionen unserer Wünsche und Sehnsüchte, vielleicht sogar bloße Vertröstungen, die uns von der Verantwortung und von der Freude im Diesseits abhalten? Viele Zeitgenossen sind der Meinung, wichtiger als solchen, wie sie meinen, illusionären Hoffnungen nachzusinnen, sei die Frage: Was können wir tun? Was können wir tun, um das Glück, den Frieden, die Gerechtigkeit und die Freiheit in dieser Welt zu sichern und zu vermehren? Statt auf ein neues Leben im Jenseits hoffen sie auf ein besseres Leben im Diesseits.

Angesichts solcher Fragen ist der christliche Glaube heute in besonderer Weise herausgefordert, allen Menschen Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die uns erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15). Um dies leisten zu können, müssen wir uns zunächst des Fundaments der christlichen Hoffnung versichern. Ausgangspunkt und *Grund der christlichen Hoffnung* sind nicht irgendwelche Wunschträume, Projektionen und Spekulationen, kein billiger Optimismus auf einen glücklichen Ausgang, kein „Prinzip Hoffnung“ und kein Glaube an den Fortschritt, an die Evolution oder Revolution. Im Glauben können wir über unsere Zukunft nur deshalb etwas aussagen, weil diese Zukunft in Jesus Christus schon begonnen hat. Es ist die Grundüberzeugung, ja die Mitte des christlichen Glaubens, daß Jesus Christus der erste der von den Toten Auferweckten ist (vgl. Röm 8,29; 1 Kor 15,20; Kol 1,18). *Grund und bleibender Maßstab unserer Hoffnung ist also die Auferstehung Jesu Christi*. Alles, was wir als Christen über unsere Auferstehung zum ewigen Leben sagen können, ist nur die Entfaltung und die Verlängerung der Grundaussage unseres Glaubens über Jesus Christus, seine Auferstehung und seine Erhöhung. Weil wir nämlich durch Glaube und Taufe mit Jesus Christus und seinem Tod verbunden sind, dürfen wir hoffen, künftig auch mit seiner Auferstehung verbunden zu sein (vgl. Röm 6,5). Der hl. Augustinus hat diesen Zusammenhang trefflich formuliert: „Christus verwirklichte, was für uns noch Hoffnung ist. Was wir erhoffen, sehen wir nicht. Aber wir sind der Leib jenes Hauptes, in dem Wirklichkeit wurde, was wir erwarten.“

204-209;
406-407;
411-412

222-226 Nach der Heiligen Schrift ist es das *Werk des Heiligen Geistes*, die ganze Schöpfung in die mit Jesus Christus begonnene neue Schöpfung hineinzunehmen und der künftigen Verklärung entgegenzuführen. Das ist der Grund, weshalb die Glaubensausagen über das Leben der kommenden Welt den Abschluß des dritten Teils des Glaubensbekenntnisses bilden, der insgesamt dem Wirken des Heiligen Geistes gewidmet ist.

148-149;
426-427
430-431

Der Glaube an Jesus Christus und an das Wirken des Heiligen Geistes erlaubt uns freilich *keine vorwegnehmende Reportage* der Wirklichkeit nach dem Tod und keinen Fahrplan der Ereignisse am Ende der Zeit. Was uns die Heilige Schrift darüber sagt, sind Bilder und Gleichnisse, die auf einer anderen Ebene liegen als naturwissenschaftliche Hypothesen, sei es über den Kältetod des Kosmos oder über ein pulsierendes Universum. Man muß außerdem zwischen dem verbindlichen Glaubensinhalt des biblischen Zeugnisses und den literarischen Ausdrucksformen unterscheiden. Die Aussagen des Glaubens wollen uns keine Beschreibung des ewigen Lebens und der künftigen Welt nach Art innerweltlicher Gegenstände geben; ihr Sinn ist vielmehr, uns angesichts der kommenden Welt Trost, Mut und Hoffnung zuzusprechen; sie wollen uns aber auch zur Umkehr mahnen, weil dem Nichtumkehrenden das kommende Gericht droht. So können wir aufgrund der Aussagen der Heiligen Schrift kein Zukunftsgemälde vom Jüngsten Tag entwerfen und uns weder den Himmel noch die Hölle ausmalen und ausdenken. Die bekannten künstlerischen Darstellungen von Himmel und Hölle, Weltgericht und Vollendung verlieren damit selbstverständlich nicht ihre Bedeutung. Sie sollen und können uns zur Besinnung führen, aber sie können uns keine gegenständliche Vorstellung von dem vermitteln, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9). Wenn wir als Christen inhaltlich von dieser Hoffnung reden, dann müssen wir uns also der Begrenztheit unserer Vorstellungen und Begriffe und der Sprachnot aller unserer Aussagen bewußt sein. Das tut der Gewißheit der christlichen Hoffnung keinen Abbruch. Sie ist in der Treue Gottes fest begründet.

2. Tod und Auferstehung

2.1 Der Tod in christlicher Sicht

„Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfassen“ (Gotteslob 654), so beginnt ein schon aus dem 11. Jahrhundert stammendes Kirchenlied. Dieses Lied sagt uns, daß der Tod, von dem hier die Rede ist, nicht nur der medizinische und biologische Tod ist, nämlich das endgültige Aufhören unserer Herz- und Hirnfunktionen. Der Tod ist auch nicht nur das letzte Stündlein, von dem keiner weiß, wann es ihm schlägt. *Der Tod ragt schon in dieses unser Leben herein*, er bestimmt und bedroht das Leben jeden Tag aufs neue in hundertfacher Weise. Krankheit, Mißerfolg, Leiden sind Vorboten des Todes; sie sind Zeichen dafür, daß wir unser Leben letztlich nicht in der Hand haben, daß es uns vielmehr immer wieder entgleitet und daß es uns im Tod endgültig entzogen wird. So bestimmt der Tod unser ganzes Leben. Er bestimmt es als endlich und begrenzt; es nimmt nur eine bestimmte Spanne Zeit zwischen Geburt und Tod ein. „Unser Leben währt siebzig Jahre, und wenn es hoch kommt, sind es achtzig“ (Ps 90,10). Im Kirchenlied heißt es darum: „Ach wie flüchtig, ach wie nichtig ist der Menschen Leben!“ (Gotteslob 657).

Doch dies ist nur die eine Seite. Denn das Bewußtsein des Todes macht das Leben nicht nur nichtig, sondern auch bedeutsam und spannungsvoll. Weil unser Leben begrenzt ist, ist die Zeit des Lebens kostbar. Deshalb gilt es, die Zeit „auszukaufen“ (vgl. Eph 5,16; Kol 4,5). Jede Stunde könnte auch die letzte sein. Kein Augenblick kehrt wieder; jeder muß genutzt werden. So ist der Tod auch in einem positiven Sinn im Leben präsent; angesichts des Todes wird unser Leben drängend, unaufschiebbar, endgültig. Ohne den Tod dagegen wäre das Leben eine große Langeweile; angesichts des Todes wird es zur Herausforderung, zur Entscheidung hier und heute. Gerade das Ernstnehmen des Todes gibt dem Leben also seine Bedeutung. Die christliche Tradition nennt den Tod deshalb das *Ende des Pilgerstands des Menschen*. Sie will damit sagen: Der Tod ist das definitive Ende der Möglichkeit, sein irdisches Leben zu gestalten und mit Gottes Gnade das Heil zu wirken. Deshalb gilt es zu wirken, solange es Zeit ist.

Leben und Tod durchdringen sich also gegenseitig. Wo deshalb der Tod verdrängt wird, wo er verschwiegen, vertuscht und tabuisiert wird – wie es in unserer modernen Gesellschaft oft geschieht –, da erlöscht auch das wahrhaft menschliche Leben. Wahrhaft menschlich leben kann nur, wer dem Tod ins Auge schaut und ihn annimmt. Aber können wir dies? Welches ist der Sinn des Lebens angesichts des Todes? Welches ist der Sinn des Todes für das Leben?

129–130

Die Frage nach dem Sinn des Lebens wie des Todes beschäftigt schon die ersten Seiten der Heiligen Schrift. Die erste Antwort, welche die Heilige Schrift gibt, lautet: Gott will den Tod nicht. *Der Tod ist eine Folge der Sünde*. In der Sünde will der Mensch selbst nach dem Baum des Lebens greifen und das Leben eigenmächtig an sich reißen. Damit vergreift er sich und übernimmt er sich. Statt des Lebens wählt er den Tod (vgl. Gen 2,17; 3,19). So kann Paulus sagen: „Durch einen einzigen Menschen kam die Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod“ (Röm 5,12). Das will selbstverständlich nicht sagen, daß der paradiesische Mensch sein irdisches Leben einfach ins Endlose weitergelebt hätte, wenn er nicht gesündigt hätte. In unserer endlichen Welt ist Leben ohne Tod biologisch gar nicht denkbar. Aber der Bibel geht es nicht um den biologischen bzw. medizinischen Tod, sondern um die konkrete personale Todeserfahrung des Menschen: den Tod als dunklen und sinnwidrigen Abbruch und Einschnitt, den qualvollen und angsterfüllten Tod, gegen den sich der Lebenswille des Menschen wehrt, ja aufbäumt. *Diesen* Tod hat Gott nicht gewollt; *dieser* Tod ist Erscheinung der Sünde, Zeichen der Entfremdung von Gott, der Quelle und der Fülle des Lebens. Weil die Heilige Schrift den Tod als Folge der Sünde sieht, gerät sie nicht in die Versuchung, den Tod zu heroisieren oder seine Finsternisse schwärmerisch zu verklären. Sie sieht den ganzen Schrecken des Todes. Er ist der letzte Feind (vgl. 1 Kor 15,26; Offb 20,14).

187–194

Maßgebend für das christliche Todesverständnis ist freilich nicht allein das Todesschicksal, das durch den Ungehorsam des ersten Adam auf alle überging. Noch wichtiger für die Heilige Schrift ist der *Heilstod Jesu Christi*, des neuen Adam, durch den auch und gerade der Tod besiegt wurde. In einem alten Christushymnus heißt es: „Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2,8).

Durch diesen freien Gehorsam hat Jesus die Macht des Todes besiegt (vgl. 2 Tim 1,10; Hebr 2,14). So ist der Tod in der Nachfolge Jesu nicht mehr einfachhin das Schicksal, das uns wider Willen trifft. In der Nachfolge Jesu kann der Tod vielmehr als Ausdruck des Willens des Vaters verstanden und angenommen werden. Damit hat der Tod seinen Stachel verloren (vgl. 1 Kor 15,55). Deshalb ist, wer glaubt, schon jetzt vom Tod zum Leben hinübergeschritten (vgl. Joh 5,24). Am deutlichsten bringt die Präfation von den Verstorbenen diese *Verwandlung des Todes* zum Ausdruck: „Bedrückt uns auch das Los des sicheren Todes, so tröstet uns doch die Verheißung der künftigen Unsterblichkeit. Denn deinen Gläubigen, o Herr, wird das Leben gewandelt, nicht genommen. Und wenn die Herberge der irdischen Pilgerschaft zerfällt, ist uns im Himmel eine ewige Wohnung bereitet.“ Wo der Tod so im Glauben angenommen und als Durchgang zum ewigen Leben verstanden wird, da kann man mit Franz von Assisi gar vom „Bruder Tod“ sprechen und sich mit ihm versöhnen. Man kann sogar des Glaubens und der Brüder wegen im Martyrium bewußt das Opfer des Lebens auf sich nehmen.

193–194

So gehören für christliches Todesverständnis Tod und Leben in einem ganz tiefen Sinn zusammen. Christliche Frömmigkeit hat daraus die Mahnung abgeleitet: „*Memento mori!*“ „Bedenke den Tod!“ Das ist keine Aufforderung zur Weltflucht, sondern eine Mahnung, das Leben in der rechten Weise zu ordnen und zu bestehen. Nicht Angst vor dem Tod, sondern Sorge um einen guten Tod spricht aus diesem Wort. Aus diesem Grund enthält die Allerheiligenlitanei die Bitte: „Von einem plötzlichen Tode – befreie uns, o Herr“ (Gotteslob 762,6). Dahinter steht die Einsicht, daß der Mensch sich auf den Tod bereiten und ihm bewußt entgegengehen soll. Entsprechend gab es früher einen ausgesprochenen *Stil christlichen Sterbens*: meist im Kreis der Familie, versehen mit den Sakramenten der Kirche. Im späten Mittelalter gab es eigene Sterbebüchlein mit dem Titel „Kunst zu sterben“. Demgegenüber ist der Tod in unserer modernen Lebenswelt weithin stilllos geworden. Die meisten Menschen sterben inmitten einer zwar perfekten medizinischen Versorgungswelt, aber auch in der Anonymität eines modernen Krankenhauses – ohne menschliche Nähe und ohne geistliche Bereitung und Begleitung. Dadurch, daß der Tod in der Öffentlichkeit weithin tabuisiert wird, wird der Sterbende noch mehr isoliert. Damit wird freilich zugleich das Leben ba-

nalisiert. Es wäre deshalb höchste Zeit, daß Christen sich wieder um ein menschenwürdiges und ein christenwürdiges Sterben bemühen. Christliche Sterbehilfe besagt vor allem: Niemand sollte vereinsamt sterben! Gerade den Sterbenden schulden wir das tätige und solidarische und nicht zuletzt das betende Zeugnis unserer christlichen Hoffnung (vgl. Gem. Synode, Unsere Hoffnung IV,4).

2.2 *Leben nach dem Tod?*

Die medizinische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten erhebliche Anstrengungen unternommen, um dem Phänomen des Todes näherzukommen. Viel Aufsehen haben Berichte von Menschen erregt, die schon im Koma lagen und dann wiederbelebt werden konnten. Ihre Erfahrungsberichte haben deutlich gemacht, daß das Sterben gewöhnlich nicht qualvoll und angstvoll, sondern freude- und lichterfüllt erfahren wird. Das mag für viele hilfreich sein, um ihnen die Angst vor dem Sterben zu nehmen. Trotzdem trägt dies alles nichts zu der Frage bei, was im Tod selbst oder gar nach dem Tod geschieht. Denn keiner von denen, die wieder ins Leben zurückgeholt wurden, war wirklich tot. Sie alle standen an der Grenze des Todes, aber die Schwelle des Todes selbst haben sie nicht überschritten.

115; 120-122; 409-410
23-24; 123-126

Einen Schritt weiter führen uns die Überlegungen vieler Philosophen. Im Anschluß an Platon hat man oft versucht, die *Unsterblichkeit der menschlichen Seele* vernünftig zu beweisen. Weil die Geistseele, so sagt man, dem Reich des unzerstörbaren Geistigen (der Ideen) angehört und an ihm teilhat, ist sie kraft ihres Wesens unzerstörbar. Solche Argumente werden heute in anderer Form oft wieder aufgegriffen. Es läßt sich zeigen, daß es im Menschen eine im irdischen Leben letztlich unstillbare Sehnsucht nach Leben und Glück gibt und eine Dynamik, die über den Tod hinausweist. Auch die in diesem Leben nie voll einzulösende Sehnsucht, ja Forderung nach vollkommener Gerechtigkeit legt die Frage eines Lebens nach dem Tod nahe. Vor allem die Liebe, die einen anderen Menschen endgültig annimmt, sagt: Du gehörst für immer zu mir. Gerade die Liebe kann sich mit der Trennung durch den Tod nicht abfinden; sie hofft auf eine bleibende, erfüllte Gemeinschaft. In diesem Hunger und Durst nach dem ganzen, heilen, erfüllten und vollkommenen Leben wurzelt der Begriff des

Ewigen. Ewigkeit meint nicht unendlich fortdauerndes und damit nie erfülltes Leben, sondern „gleichzeitiger“, ganzer und vollkommener Besitz nie beendbaren Lebens.

Das alles sind Hinweise, welche die Hoffnung auf ein endgültig erfülltes Leben nach dem Tod als sinnvoll erweisen. Eine letzte Gewißheit ergibt sich aus solchen menschlichen Überlegungen freilich nicht. Da es beim Tod um den Sinn des ganzen Lebens geht, ist eine letzte Antwort nur aus dem übergreifenden Sinnzusammenhang des Lebens wie des Sterbens möglich. Das heißt für den Christen: Die Antwort auf die Frage, ob es ein Leben nach dem Tod gibt, kann nur von Gott, dem Herrn des Lebens und der Fülle des Lebens, her gegeben werden. *Die endgültige Antwort ist also nur im Glauben möglich.* Fragen wir also, was uns die Zeugnisse des christlichen Glaubens zur Frage des Lebens nach dem Tod zu sagen haben.

Die ursprüngliche Vorstellung des *Alten Testaments* vom Leben nach dem Tod war die Vorstellung von einem Schattendasein im Totenreich (schoel). Dort ist der Verstorbene abgeschnitten vom Leben, ausgeschlossen von der Gemeinschaft der Familie, der Freunde, des Volkes, dort lebt er in Verlassenheit, Vereinsamung und Beziehungslosigkeit; ausgeschlossen ist er vor allem aus dem gemeinsamen Gotteslob. Doch mit dieser Auskunft konnte sich der Glaube an den Gott, der ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist, auf die Dauer nicht zufriedengeben. Langsam, aber immer deutlicher brach sich die Überzeugung Bahn: Gott ist treu. Auch wenn im Tod alle Beziehungen abbrechen, die Beziehung zu Gott bleibt bestehen. Verschiedene Psalmen bringen dieses Vertrauen in unübertrefflicher Weise zum Ausdruck:

204-205; 410-411 195; 410

„Ich aber bleibe immer bei dir,
du hältst mich an meiner Rechten.
Du leitest mich nach deinem Ratschluß
und nimmst mich am Ende auf in Herrlichkeit.
Was habe ich im Himmel außer dir?
Neben dir erfreut mich nichts auf der Erde.
Auch wenn mein Leib und mein Herz verschmachten,
Gott ist der Fels meines Herzens
und mein Anteil auf ewig.“
(Ps 73,23-26; vgl. 49,16)

„Doch ich, ich weiß: mein Erlöser lebt,
als letzter erhebt er sich über dem Staub.
Ohne meine Haut, die so zerfetzte,
und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen.
Ihn selber werde ich dann für mich schauen;
meine Augen werden ihn sehen, nicht mehr fremd.
Danach sehnt sich mein Herz in meiner Brust.“
(Ijob 19,25–27)

In diesen Texten geht dem Beter auf, daß die Gemeinschaft mit Gott stärker ist als der Zerfall des Leibes und der irdischen Gemeinschaft. Die Gottesgemeinschaft ist die einzige Wirklichkeit, die selbst im Tod hält und trägt. So kommt es schon im Alten Testament, wenigstens bei einzelnen Gläubigen und dies fernab aller mythologischen und weltbildbedingten Vorstellungen, aus der Mitte biblischen Glaubens heraus, zur Überzeugung von einem Leben nach dem Tod. Es verdichtet sich die Glaubensüberzeugung, daß Jahwe nicht nur Garant für das Gottesvolk am Ende der Geschichte ist, sondern auch dem einzelnen Anteil gibt an dieser Zukunft, von welcher auch der Tod nichts abschneiden kann. Es wird keinerlei Beschreibung gegeben. Es genügt zu wissen: *Das ewige Leben ist Gott selbst und das ewige Angenommen- und Geliebtsein von ihm.*

In den Bedrängnissen der Spätzeit des Alten Testaments verdichtet sich diese Hoffnung nochmals. Im Buch der Weisheit setzt der verfolgte Gerechte neue Hoffnung auf Gott und gewinnt im Gedanken an das Leben bei Gott Mut zum Aushalten in den irdischen Verhältnissen. „Die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, und keine Qual kann sie berühren... In den Augen der Menschen wurden sie gestraft; doch ihre Hoffnung ist voll Unsterblichkeit“ (Weish 3,14; vgl. 3,15–16; 15,3–4). In einem anderen Zweig des Judentums erwachte und festigte sich der Gedanke an die Auferstehung der Toten (vgl. Dan 12,2; 2 Makk 7,9.14; 12,43).

Das *Neue Testament* weiß ebenfalls, daß Gott „nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden“ ist (Mk 12,27). Deshalb nimmt es die Vorstellungen des Judentums auf und spricht vom Eingehen in den Schoß Abrahams (vgl. Lk 16,22) oder ins Paradies (vgl. Lk 23,43). Das *Neue Testament* geht jedoch weit über das Alte Testament hinaus. Es bezeugt, daß das Leben Gottes in Jesus Christus endgültig erschienen ist. Jesus selbst

ist die Auferstehung und das Leben (vgl. Joh 11,25; 14,6). Wer deshalb Jesu Wort hört und es im Glauben annimmt, der ist schon jetzt „aus dem Tod ins Leben hinübergegangen“ (Joh 5,24). „Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben“ (Joh 11,25–26). Im Johannesevangelium verheißt uns Jesus, daß wir dort sein werden, wo er ist (vgl. Joh 14,3). Auch bei Paulus wird das endgültige Bei-Gott-Sein, auf welches das Alte Testament angesichts des Todes hoffte, zur Hoffnung auf das endgültige Bei-Christus- (vgl. Phil 1,23) und Beim-Herrn-Sein (vgl. 2 Kor 5,8). Paulus spricht einfach von den Verstorbenen „in Christus“ (1 Thess 4,16). Sagte das Alte Testament: Himmel, ewiges Leben – das ist Gott selbst und die ewige Gemeinschaft mit ihm, so konkretisiert das Neue Testament: Himmel, ewiges Leben – das ist *endgültiges und vollendetes Sein in und mit Christus* und durch Christus beim Vater.

So ist für das Alte und für das Neue Testament die Hoffnung angesichts des Todes und über den Tod hinaus kein Zusatz zum Gottesglauben, sondern dessen letzte Konsequenz. Das Alte wie das Neue Testament hoffen angesichts des Abbruchs aller Beziehungen im Tod auf die Treue Gottes, die für das Neue Testament in Jesus Christus endgültig erschienen ist. Zwar ist der Mensch aufgrund seines Wesens ein Schrei nach Unsterblichkeit und ewigem Leben; aber dieser Schrei ist vom Menschen her unerfüllbar, er verlangt mehr, als der Mensch selbst geben kann. Die Antwort kann nur von der Quelle und Fülle des Lebens kommen. So ist das neue Leben, die Unsterblichkeit des Menschen dialogisch bestimmt: *Existenz ganz von Gott her und ganz auf ihn hin.* Dieses ewige Leben in Jesus Christus beginnt in Glaube, Hoffnung und Liebe schon inmitten dieses Lebens als Kraft des Einsatzes für das Leben. Seine Vollendung aber findet es in der Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht (vgl. 1 Kor 13,12).

Die Begegnung mit Gott, die im Tod stattfindet, bedeutet für den Menschen zugleich das *Gericht* über sein Leben. „Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat“ (2 Kor 5,10; vgl. Röm 14,10). Große Theologen wie Augustinus und Thomas von Aquin haben dargelegt, daß dieses Gericht nicht als ein äußerer Ge-

richtsvorgang vorgestellt werden darf, sondern als geistiger Vorgang verstanden werden muß. Angesichts der absoluten Wahrheit Gottes, wie sie in Jesus Christus erschienen ist, geht dem Menschen die Wahrheit über sein Leben auf. Dann werden die Masken fallen und die Verstellungen und Selbsttäuschungen ein Ende haben. Es wird dem Menschen endgültig offenkundig, ob er sein Leben gewonnen oder verfehlt hat. Je nachdem wird er eingehen ins Leben bei Gott oder in die Finsternis der Gottesferne.

425-427 Die *kirchliche Glaubensüberlieferung* hat lange gebraucht, bis sie die Wahrheit vom neuen und ewigen Leben in Gott, das sich dem einzelnen Menschen im Tod eröffnet, klar formulieren konnte. Dabei zeigte sich die ganze Sprachnot unseres Redens über ein Leben jenseits der Grenze des Todes. Einen klaren Ausgangspunkt und eine eindeutige Grundlage für die erst allmählich sich einstellende begriffliche Klarheit gab es freilich von Anfang an: die *Gebetspraxis der Kirche*. Die Kirche hat ihre Überzeugung vom Leben der Toten schon sehr früh vor allem dadurch zum Ausdruck gebracht, daß sie für die Toten betete und ihrer bei der Feier der Liturgie gedachte. Diese Praxis wird uns etwa bereits in den frühchristlichen Katakomben bezeugt. Sie ist in der Eucharistiefeier für die Verstorbenen und in den Beerdigungsgebeten und -riten bis heute ein fester Bestandteil des kirchlichen Lebens. Diese Praxis würde jeden Sinn verlieren ohne die Überzeugung vom Leben nach dem Tod.

404-405 Auf der Grundlage dieser praktischen Glaubensüberlieferung setzte sich in der Kirche immer mehr die Überzeugung durch: Der Tod bedeutet die Trennung von Seele und Leib. Während der Leib im Tod verfällt, wird bei Menschen, die im Stand der Gnade sterben, die *Seele in die ewige Gemeinschaft mit Gott aufgenommen*. Man kann diese Lehre freilich nur dann richtig verstehen, wenn man Ernst damit macht, daß die Seele nicht ein Teil des Menschen neben dem Leib ist, sondern das Lebensprinzip des einen und ganzen Menschen, modern formuliert: sein Ich, sein Selbst, die Mitte seiner Person. In diesem Sinn hat Papst Benedikt XII. in einem Lehrentscheid von 1336 feierlich erklärt, daß die Seelen der Heiligen sofort nach dem Tod, die Seelen derer, die noch der Reinigung bedürfen, nach deren Reinigung in den Himmel eingehen und Gott von Angesicht zu Angesicht schauen (vgl. DS 1000; NR 901-902;

DS 857; 1305; NR 926; LG 49). Diese Lehre wurde von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre 1979 in einem eigenen Schreiben verteidigt und zugleich näher erläutert: „Die Kirche hält an der Fortdauer und Subsistenz eines geistigen Elementes nach dem Tode fest, das mit Bewußtsein und Willen ausgestattet ist, so daß das ‚Ich des Menschen‘ weiterbesteht, wobei es freilich in der Zwischenzeit seiner vollen Körperlichkeit entbehrt. Um dieses Element zu bezeichnen, verwendet die Kirche den Ausdruck ‚Seele‘, der durch den Gebrauch in der Heiligen Schrift und in der Tradition sich fest eingebürgert hat.“

Die *Einwände* gegen diese Lehre sind zahlreich. Denn nicht erst für unser heutiges Menschenbild, sondern schon für das der Heiligen Schrift sind Seele und Leib nicht zwei Teile des Menschen, vielmehr ist der Mensch in Leib und Seele einer. Der Tod betrifft deshalb nicht nur den Leib, sondern den ganzen Menschen; umgekehrt wäre das ewige Leben nicht menschlich, würde es nicht wiederum dem ganzen Menschen gelten. Daraus wurde in der evangelischen Christenheit oft die *Lehre vom Ganztod des Menschen* abgeleitet. Sie besagt, daß im Tod der ganze Mensch stirbt und daß er erst am Ende der Zeit von Gott wieder neu geschaffen wird. Die Frage ist, wie dann die Identität des Menschen in diesem und im künftigen Leben gewahrt werden kann. Oft spricht man auch vom *Seelenschlaf* bis zur Auferstehung der Toten. Wenn damit eine Empfindungslosigkeit der Seele gemeint ist, widerspricht auch diese Lehre dem Zeugnis der Heiligen Schrift wie der kirchlichen Überlieferung, die ihre Überzeugung vom Leben der Toten schon sehr früh vor allem durch ihre Gebetspraxis zum Ausdruck gebracht hat.

Vollends widerspricht der Heiligen Schrift und der Glaubensüberlieferung der Kirche die Annahme einer *Wiederverleiblichung* bzw. *Reinkarnation* der Seele nach dem Tod für ein neues Leben in dieser Welt. Diese Lehre findet sich in vielen nichtchristlichen Religionen; in der Neuzeit ist diese Idee in gewandelter Form auch in unseren Kulturkreis eingedrungen. Im Hintergrund stehen verschiedene Motive, u. a. der Gedanke der Reinigung von den Fehlern des bisherigen Lebens, des gerechten Ausgleichs für unverschuldetes Leiden und Entsagungen in diesem Leben, aber auch der Möglichkeit, das zu wirklichen, was in der kurzen Spanne eines einzigen Lebens nicht erfüllt werden konnte. Doch nach christlichem Glauben könnten auch noch so viele irdische Leben nicht genügen für Reinigung und Erfüllung des Menschen; denn Gott allein und das Leben bei ihm ist Heiligung, Gerechtigkeit und Erfüllung des Menschen. Außerdem kann man nach christlicher Auffassung Leib und Seele nicht in der extremen Weise trennen, daß die Seele verschiedene Leiber annehmen könnte, ohne dadurch ihre eigene Identität zu verlieren. Schließlich wird dieses Leben nur dann voll ernstgenommen, wenn es als einmalige Möglichkeit zur Entscheidung für oder gegen Gott verstanden wird und im Tod sein endgültiges Ende findet. Dieses Ein-für-allemal unseres irdischen Lebens entspricht dem Ein-für-allemal der Heilstat Gottes durch Jesus Christus, an der wir im Tod unverlierbar-endgültig Anteil erhalten (vgl. Hebr 9,27-28).

23-24;
123-126
120-123

401-402

120-122;
404-405
195; 405
307-309

Mit aller gebotenen Vorsicht und Zurückhaltung können wir versuchen, die *Wirklichkeit des Lebens der Verstorbenen bei Gott* noch etwas tiefer zu verstehen, wenn wir noch etwas genauer über das Verhältnis von Leib und Seele nachdenken. Da die Seele kein Teil des Menschen neben dem Leib ist, sondern die Mitte der Person, geht die Person des Menschen ein in das Leben bei Gott. Aber auch der Leib ist kein bloßer Teil des Menschen, sondern die Person in ihrem konkreten Bezug zu ihrer Umwelt und Mitwelt, ein Bezug, der so innig zu denken ist, daß ein „Stück“ Welt, eben unser Leib, zu unserer personalen Wirklichkeit gehört. Auf diesem Hintergrund wird deutlich, was Trennung von Seele und Leib meint, nämlich das Aufhören, der Abbruch des bisherigen Bezugs zur Umwelt und Mitwelt. Diese Beziehungslosigkeit kommt auch in der alttestamentlichen Vorstellung von der *scheol* zum Ausdruck. Insofern ist die traditionelle Vorstellung von der Trennung von Leib und Seele der Sache nach durchaus biblisch begründet. Eine absolute und totale Trennung von Leib und Seele und damit eine völlige Beziehungslosigkeit kann es freilich für den Glauben nicht geben. Ein gewisser, wenngleich unvollständiger und für unsere Erfahrung dunkel bleibender Leib- und Weltbezug muß festgehalten werden. Der Glaube bekennt ja, daß die Toten, die bei Gott leben, in Jesus Christus und im Heiligen Geist in der einen Gemeinschaft der Heiligen mit uns verbunden bleiben. Im Gebet für die Verstorbenen kommt diese bleibende Verbundenheit in besonderer Weise zum Ausdruck.

426

An dieser Stelle wird freilich auch deutlich, daß die Hoffnung des Christen über die persönliche Gemeinschaft des einzelnen mit Gott hinausgeht auf eine neue gemeinsame Zukunft aller, auf eine verwandelte Leiblichkeit in einer verwandelten Welt, auf die Auferstehung der Toten. Die kirchliche Überlieferung unterscheidet daher zwischen der *Vollendung des einzelnen Menschen* im Tod und der *Vollendung der Menschheit* und aller Wirklichkeit bei der Auferstehung der Toten am Ende der Zeit.

2.3 Die Auferstehung der Toten

Gott will, ruft und liebt den ganzen Menschen, der in Leib und Seele einer ist. Zum ganzen Menschen gehört auch sein Bezug zur Welt und zu den Mitmenschen, der sich im Leib vollzieht. Die Hoffnung auf die leibhaftige Auferweckung der Toten ist daher kein später und fremder Zusatz zum Gottesglauben, sondern dessen innere Konsequenz.

204-205;
405-406

In den *biblischen Zeugnissen* wird die Tatsache der künftigen Auferstehung mit festem Glauben bekannt, aber die Art und Weise, wie sie geschieht, nicht beschrieben. Die Gewißheit dieses Glaubens erwächst aus dem Gottesgedanken in bedrückenden menschlichen Erfahrungen, besonders in der Zeit der makkabäischen Märtyrer. „Der König der Welt wird uns zu einem neuen, ewigen Leben auferwecken“ (2 Makk 7,9); „unsere Brüder sind nach kurzem Leiden mit der göttlichen Zusage ewigen Lebens gestorben“ (2 Makk 7,36; vgl.

Dan 12,2-3). Erst in der sogenannten apokryphen Literatur (die nicht zur Bibel gehört) finden sich dann phantasievoll ausgemalte Schilderungen, wie sich die Auferstehung der Toten sowie die Belohnung der Guten und die Bestrafung der Bösen vollziehen werden. Diese aus damaligen Vorstellungen entwickelten, oft krausen Bilder sind für uns heute nicht mehr nachvollziehbar, aber mit dem Auferstehungsglauben auch nicht notwendig verbunden, ja durch die *Antwort Jesu* an die Sadduzäer ausgeschlossen (vgl. Mk 12,24-27). Als diese Leugner der Totenaufstehung Jesus den Fall vorlegten, daß eine Frau nacheinander sieben Ehemänner hatte, und ihn fragten, wem sie bei der Auferstehung angehören werde, antwortete er ihnen: „Ihr irrt euch, ihr kennt weder die Schrift noch die Macht Gottes“ (Mk 12,24). Bei der Auferstehung der Toten gibt es kein Heiraten und Verheiratetwerden mehr; aus der vollendenden Schöpfermacht Gottes wird es eine andere Welt sein. Letztlich beruht der Glaube an die Auferstehung der Toten auf dem Glauben, daß Gott „nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebenden“ ist (Mk 12,27).

Für die *Urkirche* wird dann die Auferstehung Jesu zum sicheren Fundament ihres Glaubens an die Auferstehung der Toten (vgl. Apg 4,1-2; 17,18.32 u. a.). *Paulus* sagt: „Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11; vgl. 1 Kor 15,12-22).

Im *Johannesevangelium* wird eine innere Verbindung zwischen der Eucharistie und der künftigen Auferstehung sichtbar; hier sagt Jesus: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag“ (6,54). An anderer Stelle heißt es: „Die Stunde kommt, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören und herauskommen werden“ (5,28-29). Darum ist Jesus selbst „die Auferstehung und das Leben“; wer an ihn glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist (vgl. 11,25).

Wenn freilich davon die Rede ist, daß alle, die in den Gräbern sind, „herauskommen“ werden, die das Gute getan haben, um zum Leben aufzuerstehen, die das Böse getan haben, zum Gericht (vgl. Joh 5,29), erheben sich für den heutigen naturwis-

204-207;
407

senschaftlich denkenden Menschen *Verständnisschwierigkeiten*. Aber wie sollte die Bibel das Geheimnis der künftigen Welt und der mit ihr verbundenen Totenauferstehung anders als in der Sprache und Vorstellung ihrer Zeit ausdrücken? Es ist auch nicht so, daß erst wir heute Schwierigkeiten mit der Botschaft von der leiblichen Auferstehung haben. Die Schwierigkeiten in der damaligen außerjüdischen, vor allem hellenistischen Welt waren noch wesentlich größer. Auf die leibliche Auferstehung zu hoffen galt geradezu als töricht und skandalös. Als Paulus darüber vor den Weisen des Areopag in Athen sprach, „spotteten die einen, andere aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören“ (Apg 17,32). Die Frage ist damals wie heute: Wie sollen wir uns das denken? Wie soll das geschehen? Schon Paulus weiß um diese Frage: „Nun könnte einer fragen: Wie werden die Toten auferweckt, was für einen Leib werden sie haben?“ (1 Kor 15,35). Es ist offenkundig, daß diese Fragen innerhalb unseres modernen, von den Naturwissenschaften geprägten Weltbilds nochmals eine ganz neue Dringlichkeit erhalten.

Die Theologen haben auf die Beantwortung dieser Fragen viel Scharfsinn verwendet und dabei teilweise auch manche uns heute fremd erscheinenden Theorien entwickelt. *Zwei Extreme* waren zu vermeiden: auf der einen Seite ein primitiver *Materialismus*, der meint, wir würden bei der Auferstehung der Toten wieder dieselbe Materie, dasselbe Fleisch und dieselben Knochen annehmen wie in diesem Leben. Nun wissen wir aber, daß wir schon in diesem Leben unsere Materie im Lauf von etwa sieben Jahren immer wieder austauschen. Die Identität der Person zwischen diesem und dem künftigen Leben kann also nicht an der Identität der Materie hängen. Paulus sagt uns auch, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können, weil das Vergängliche nicht das Unvergängliche erbt. Wir werden zwar dieselben sein, und doch werden wir alle verwandelt werden (vgl. 1 Kor 15,50–51). „Denn dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit“ (1 Kor 15,53). Auf der anderen Seite darf man diese Verwandlung nicht im Sinn eines weltlosen *Spiritualismus* rein geistig verstehen. Es geht um eine neue, durch den Geist Gottes verwandelte und verklärte Leiblichkeit und um eine wesenhafte (nicht stoffliche) Identität auch des Leibes. In diesem Sinn lehrt das IV. Laterankonzil (1215), daß „alle mit dem eigenen Leib, den sie hier tragen,

auferstehen“ (DS 801; NR 896). Man kann diese Mitte zwischen Materialismus und Spiritualismus als *geistlichen Realismus* bezeichnen. Er besagt, daß am Ende alles vom Geist Gottes verwandelt und verklärt werden wird. Wir können uns davon keine konkrete Vorstellung machen. Wir wissen nur: Wir, unsere Welt und unsere Geschichte werden dieselben sein und werden doch ganz anders dieselben sein:

„Was gesät wird, ist verweslich,
was auferweckt wird, unverweslich.
Was gesät wird, ist armselig,
was auferweckt wird, herrlich.
Was gesät wird, ist schwach,
was auferweckt wird, ist stark.
Gesät wird ein irdischer Leib,
auferweckt ein überirdischer Leib.“
(1 Kor 15,42–44)

Versteht man unter dem Leib im Sinn der Heiligen Schrift den für die menschliche Person wesentlichen und ihr eigenen Bezug zur Mitwelt und Umwelt, dann meint die leibliche Auferstehung, daß der Bezug zu den andern und zur Welt in einer neuen und vollen Weise wiederhergestellt wird. Es geht bei der Auferstehung der Toten also nicht bloß um die Vollendung des einzelnen, sondern um die *Vollendung aller Wirklichkeit*. Alle Welt und Geschichte wird am Ende der Zeit vom Geist Gottes erfüllt sein. Jesus Christus wird dann seine Herrschaft dem Vater übergeben, und Gott wird alles und in allem sein (vgl. 1 Kor 15,28). Dann wird auch das Sehnen der gesamten Schöpfung, die „bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,22), erfüllt sein. Eine neue brüderlich-schwesterliche Gemeinschaft und Solidarität wird in diesem Reich der Freiheit entstehen (vgl. Röm 8,21; GS 32). Dabei wird alles, was Menschen in der Geschichte getan haben, eingebracht werden in der großen Ernte der Zeit. Alles, was aus Liebe getan wurde, wird bleibend eingestiftet sein in den Bestand der Wirklichkeit. „Die Liebe wird bleiben wie das, was sie einst getan hat“ (GS 39). So wird offenbar werden, was jetzt nur verborgen und im Glauben erfaßbar ist, daß Gott der Herr aller Wirklichkeit ist; seine Herrlichkeit wird dann alles erfüllen.

426–430

Das ist kein billiger Trost, sondern zugleich *Ermahnung zum Einsatz für das Leben* und zum Kampf gegen die Mächte des Todes, gegen leibliche wie seelische Verkümmern und Verkrüppelung, gegen Beziehungslosigkeit zwischen den Menschen wie gegen alles, was Leben verletzt, schändet und zerstört. Die Verheißung des künftigen Lebens bedeutet auch Verpflichtung im gegenwärtigen und für das gegenwärtige Leben, dem diese Verheißung gilt. Die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes bedeutet, daß der Christ auch eine Verantwortung für die materielle Schöpfung hat; auch sie ist zur Verklärung bestimmt. Doch bei dieser Aussage halten wir unwillkürlich inne. Wird wirklich alles eingehen in das ewige Reich Gottes, auch das Böse? Wie stünde es dann mit der Hoffnung auf endgültige Gerechtigkeit?

214-217 2.4 Das Kommen des Herrn und das Weltgericht

Die Welt und die Geschichte, wie wir sie konkret erfahren, sind zwiespältig und doppeldeutig. Gutes und Böses, Lüge und Wahrheit sind meist miteinander vermischt. Das Evangelium beschreibt diese Situation mit dem Gleichnis vom Unkraut und dem Weizen (vgl. Mt 13,24-30). Der hl. Augustinus sieht die gesamte Geschichte vom Anfang der Schöpfung bis zum Ende der Zeit als *Auseinandersetzung zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt* bzw. des Teufels; beide Reiche sind verschieden, aber sie überschneiden einander und sind miteinander vermischt. Das Evangelium ist weit davon entfernt, die Geschichte als Fortschrittsgeschichte, in der sich das Gute, die Wahrheit und der Glaube immer mehr durchsetzen, zu verstehen. Ein solcher naiver Fortschrittsoptimismus widerspricht auch aller geschichtlichen Erfahrung. Das Neue Testament erwartet für die Endzeit sogar einen zunehmenden Angriff der Gewalten des Bösen auf die Kirche (vgl. Mk 13,3-23 par.; 2 Thess 2,1-3; Offb 12,13-18 u. a.).

Die Zweideutigkeit der Geschichte und die Macht des Bösen in der Welt werden jedoch – das ist die Überzeugung des Alten wie des Neuen Testaments – nicht das letzte Wort sein. Schon das Alte Testament erwartet den *Tag des Herrn*. Gemeint ist nicht irgendein Kalendertag, sondern der von Gott erfüllte Tag, der Tag und die Zeit, da Gottes Heiligkeit und Herrlichkeit offenbar werden. Entgegen harmloser optimistischer Sorglosigkeit erwarten die Propheten diese Offenbarung als Ge-

richt. Der Prophet Amos sagt dies mit letzter Deutlichkeit: „Weh denen, die den Tag des Herrn herbeisehnen. Was nützt euch denn der Tag des Herrn? Finsternis ist er, nicht Licht“ (Am 5,18). Doch das Gericht bedeutet schon nach dem Alten Testament zugleich Läuterung (vorab bei Hosea) und schließlich Rettung und die Wiederherstellung des Volkes.

Im Neuen Testament wird der „Tag des Herrn“ zum *Tag Jesu Christi*, weil Gott Christus das Gericht übertragen und die Vollendung des Heilsgeschehens anvertraut hat. Dieser Tag heißt darum „der Tag Christi Jesu“ (vgl. Phil 1,6.10; 2,16), „der Tag des Herrn“ (1 Thess 5,2; vgl. 1 Kor 1,8 u. a.), auch der Tag „des Menschensohnes“ (vgl. Lk 17,24). Auf das endzeitliche Kommen Jesu Christi richtet sich die Erwartung seiner gläubigen Gemeinde. Diese Ankunft und Erscheinung Jesu, im Neuen Testament mit „Parusie“ bezeichnet, wird mit „Wiederkunft“ nicht glücklich übersetzt, weil damit nahegelegt wird, es handle sich um ein Ereignis, das schon einmal stattgefunden hat. In Wirklichkeit geht es um die Vollendung dessen, was bei der Menschwerdung, in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi begonnen hat, um die Vollendung des Werkes Jesu Christi und um das endgültige Offenbarwerden seiner Herrlichkeit. Gemeint ist also: Am Ende wird offenbar werden, daß Jesus Christus von Anfang an der Grund und die Sinnmitte aller Wirklichkeit und Geschichte war und ist, das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende (vgl. Offb 1,8; 22,13).

Weil Jesus Christus der ursprüngliche und der endgültige Maßstab ist, wird am Ende alles von ihm und an ihm gemessen werden. Deshalb verkündet ihn das Neue Testament als den von Gott eingesetzten *Richter der Lebenden und der Toten* (vgl. Apg 10,42 u. a.). Diese Botschaft vom Gericht der einzelnen wie der Völker wird im Neuen Testament in großartigen Bildern verkündet (vgl. Mt 25,31-46; Joh 5,28-29; Offb 20,11-15). Wir müssen uns freilich bewußt sein, daß es sich dabei um Bilder und nicht um Beschreibungen handelt. Sie wollen uns sagen, daß am Ende jeder von Jesus Christus her seinen endgültigen Platz und seine endgültige Bedeutung erhalten wird. Alle anderen Mächte und Gewalten werden dann gerichtet, abgetan und gestürzt werden. Weil Jesus Christus der endgültige Maßstab sein wird, wird dieses Gericht aber für die, die auf ihn vertrauen, ein Gericht der Gnade sein.

Wenn in der Heiligen Schrift außerdem gesagt wird, daß nicht nur Gott durch Jesus Christus Gericht halten wird, sondern auch die Zwölf (vgl. Mt 19,28), die Engel (vgl. Offb 3,21) und die Heiligen (vgl. 1 Kor 6,2), dann heißt das, daß diejenigen, die in Christus sind und aus ihm leben, endgültig als Maßstab bestätigt und ins Recht gesetzt werden.

Das Gericht am Jüngsten Tag meint also, daß am Ende *die endgültige Wahrheit* über Gott und den Menschen, die Wahrheit, die Jesus Christus in Person ist, offenkundig werden wird. Dann wird auch die Gerechtigkeit endgültig siegen. Denn dann wird jedem Recht widerfahren (vgl. Jes 9,11), auch den Kleinen und Unterdrückten, den Gedemütigten und Vergessenen, den anonymen Opfern von Naturkatastrophen wie von menschlicher Rücksichtslosigkeit und Gewalt. Insofern ist auch die Botschaft vom Gericht frohe Botschaft und ein wesentlicher Ausdruck der christlichen Hoffnung. Das künftige Gericht wirkt schon in die Gegenwart hinein: denn „wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“ (Joh 3,18). Schon jetzt vollzieht sich eine Scheidung zwischen den Menschen aufgrund ihrer guten oder bösen Taten (vgl. Joh 3,18–21), eine Scheidung, die einst offenbar werden wird. Das künftige Gericht mahnt schon jetzt zur Entscheidung und zum Einsatz hier und heute.

Für die an Jesus Christus Glaubenden ist der Ausblick auf das Kommen des Herrn *Hoffnung* auf volle Erlösung, auf Befreiung von allen Ängsten und Zwängen der Gegenwart. Das Erscheinen des Herrn bedeutet auch das Ende von Tod und Vergänglichkeit. Die gläubige Gemeinde wird nach den Bedrängnissen der Endzeit aufatmen: „Dann ... erhebt eure Häupter; denn eure Erlösung ist nahe“ (Lk 21,28). Paulus ist überzeugt: Gott „wird euch auch festigen bis ans Ende, so daß ihr schuldlos dasteht am Tag Jesu, unseres Herrn“ (1 Kor 1,8). Alle, die zur Kirche, der Heilsgemeinde, gehören, werden aus aller Welt gesammelt werden (vgl. Mk 13,27). Die Kirche selbst wird nach Ausscheidung ihrer unwürdigen Glieder (vgl. Mt 13,41–42) ihre Vollendungsgestalt erlangen und als die „geschmückte Braut“ (vgl. Offb 21,2) Hochzeit feiern und in die Gottesstadt, das endzeitliche Reich Gottes, einziehen (vgl. Offb 21,9–10). Darauf richtet sich die Sehnsucht der bedrängten, von Verfolgung bedrohten Gemeinden: „Der Geist und die Braut aber sagen: Komm! Wer hört, der rufe: Komm!“ (Offb 22,17).

So wird die reiche *Bildersprache* der Bibel aufgeboten, um das menschlich nicht vorstellbare Geschehen der Zukunft den Gläubigen in der Gegenwart nahezubringen. Es läßt sich nicht übersehen, daß in manche Schilderungen der Parusie *zeitbedingte Anschauungen und Ausdrucksweisen* eingeflossen sind, die uns heute befremden. In der großen Endzeitrede (vgl. Mk 13 par.) wird das Kommen des Menschensohnes nach der Prophetie von Dan 7,13 so beschrieben: „Dann wird man den Menschensohn mit großer Macht und Herrlichkeit auf den Wolken kommen sehen“ (Mk 13,26). Aber nicht das alte Weltbild, das dahintersteht, sondern das weltweit erfahrbare von Gott gewirkte endzeitliche Geschehen ist der Kern der Aussage. In andere Schilderungen sind „apokalyptische“, aus einer damaligen Literaturgattung übernommene Beschreibungen eingedrungen, so namentlich in 1 Thess 4,16–17 (vgl. auch 1 Kor 15,52). Wenn dort vom Ruf des Engels und der Posaune Gottes, ja von einer Entrückung der irdischen Gemeinde in die Luft die Rede ist, so sind das zeitbedingte Ausdrucksweisen, die in der auch heute gültigen Aussage gipfeln: „Dann werden wir immer beim Herrn sein“ (1 Thess 4,17). Aus der Vielfalt der Bilder und aus den voneinander abweichenden Beschreibungen hebt sich die bleibende Glaubenswahrheit heraus: Christus wird mit göttlicher Macht kommen, um die Welt zu richten und die Seinen für immer zu sich zu nehmen.

Im Neuen Testament finden sich vielfältige Spuren sogenannter *Naherwartung*. Sie besagt, daß Jesus selbst die Ankunft des vollendeten Gottesreiches in die Nähe rückte (vgl. Mk 1,15; 9,1; Mt 10,23). In seiner Person, in seinem Tod und in seiner Auferstehung ist das Reich Gottes in der Tat angebrochen. Die Urgemeinde wie auch Paulus haben das Kommen des Herrn als nahe bevorstehend erwartet (vgl. 1 Thess 4,15–17; 1 Kor 7,29; 15,51–52; Phil 4,5 u. a.). Die Urgemeinde hoffte sogar sehnsüchtig auf sein baldiges Kommen und betete darum (vgl. 1 Kor 16,22; Offb 22,20; Did 10,6). Auf der anderen Seite zeigt das Neue Testament aber auch bereits die Erfahrung, daß die Ankunft des Herrn sich verzögert (vgl. Mt 24,48; 25,5). Ja, es treten bereits Spötter auf, die höhnisch fragen: „Wo bleibt denn seine verheißene Ankunft?“ (2 Petr 3,4). Trotz dieser Spannung findet sich im Neuen Testament keinerlei Hinweis darauf, daß es darüber zu einer Krise gekommen wäre. Das zeigt, daß urchristliche Hoffnung im Entscheidenden keine Terminfrage war. Die Botschaft Jesu und der Urgemeinde wollte die Menschen in prophetischer Weise aktuell ansprechen und unmittelbar in die Entscheidung stellen. Dabei verkündete die Urkirche den wiederkommenden Herrn stets und je nach den Umständen immer wieder neu als kommend, anfordernd, richtend und aufrichtend. In dieser Gewißheit der Hoffnung konnte sie die Akzente unterschiedlich setzen. Immer aber ging es um dieselbe unaufhebbare Spannung, die mit der Entscheidung im Hier und Heute angesichts der herandrängenden, aber unverfügbaren Zukunft, die weder berechnet noch herbeigezwungen werden kann, von der Sache her notwendig besteht. Diese Spannung muß auch die spätere Verkündigung immer wieder neu aushalten.

Diese Erkenntnis ist auch wichtig für das richtige Verständnis der schon im Neuen Testament genannten *Vorzeichen der Ankunft Jesu Christi*: schwere Bedrängnisse wie Kriege, Hungersnöte, Erdbeben und Verfolgungen, Verkündigung des Evangeliums auf der ganzen Welt, Glaubensabfall, Auftreten des Antichrist (vgl. Mk 13 par.; 2 Thess 2,1–3). Das sind Vorstellungen der damaligen Zeit, die den Zweck haben, die Gläubigen zur Wachsamkeit zu mahnen und zum Aushalten zu ermutigen. Daß man daraus keinesfalls den Termin der

Ankunft des Herrn berechnen kann, geht auch daraus hervor, daß das Neue Testament im gleichen Zusammenhang klar sagt: „Doch jenen Tag und jene Stunde kennt niemand... , sondern nur der Vater“ (Mk 13,32; vgl. Apg 1,7). Er kommt wie ein Dieb in der Nacht, plötzlich, wenn niemand damit rechnet (vgl. 1 Thess 5,2-3; 2 Petr 3,10). Ein Blick in die Geschichte zeigt ja deutlich genug, daß diese Zeichen in veränderter Gestalt stets zur Gestalt dieser zu Ende gehenden Welt gehören. Drangsale, Kriege und Naturkatastrophen hat es zu allen Zeiten gegeben; zu allen Zeiten der Kirchengeschichte haben Missionare versucht, bis an die Grenzen der jeweils bekannten Welt vorzudringen und sind dabei auf antichristlichen Widerstand gestoßen. Die in der Schrift genannten Vorzeichen des Endes haben also die Funktion, uns zu beständiger Wachsamkeit zu mahnen (vgl. Mk 13,33-37). Deshalb sagt das II. Vatikanische Konzil zutreffend: „Den Zeitpunkt der Vollendung der Erde und der Menschheit kennen wir nicht, und auch die Weise wissen wir nicht, wie das Universum umgestaltet werden soll“ (GS 39).

Von besonderer Bedeutung für die endzeitliche Deutung der Geschichte war schon oft die *Gestalt des Antichrist*. Was ist damit gemeint? Nach dem Neuen Testament tritt der Antichrist am heiligen Ort auf. Er erhebt sich „über alles, was Gott oder Heiligtum heißt“; so sehr, „daß er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt“ (2 Thess 2,4; vgl. 9-10). Vor allem im letzten Buch der Bibel, in der Offenbarung des Johannes, wird das großmaulige, anmaßende und gewalttätige gotteslästerliche Wesen des Tiers aus der Tiefe eindrucksvoll beschrieben (vgl. Offb 13). Diese Aussagen haben in der Geschichte immer wieder eine oft verhängnisvolle Rolle gespielt. Es gehört jedoch mit zur Zwiespältigkeit der Geschichte, daß es uns verwehrt ist, schon jetzt die Scheidung zwischen Christlichem und Antichristlichem mit letzter Eindeutigkeit vorzunehmen und das Wesen des Antichristlichen zu personalisieren und damit andere zu dämonisieren. Die Versuchung des Antichristlichen tritt immer wieder neu auf. Sein Wesen ist der Hochmut und der Stolz, der Macht- und Durchsetzungswille, der sich in Gewalttätigkeit und brutaler Unterdrückung zeigt, der Egoismus, der Neid und der Haß, aber auch die Lüge und die Verdrehung der Wahrheit. Im 1. Johannesbrief werden auch gefährliche Irrlehrer als „Antichriste“ bezeichnet, das heißt als Verkörperung antichristlichen Geistes (1 Joh 2,18.22; vgl. 2 Joh 7). In diesen Irrlehren ist der Antichrist „schon jetzt in der Welt“ (vgl. 1 Joh 4,3).

Oft wird auch die im Alten Testament verheißene *Sammlung Israels* als Vorzeichen des Endes bezeichnet. Sie wird im Alten Testament jedoch nie rein politisch, sondern in erster Linie als endzeitliche Sammlung im Glaubensgehorsam verstanden. Deshalb ist es wichtig, daß Paulus von der endzeitlichen Bekehrung Israels spricht (vgl. Röm 11,25-32). Er spricht dabei aber nicht von einem endzeitlichen Vorzeichen, sondern von dem endzeitlichen Ereignis selbst. Dieses läßt sich nicht innergeschichtlich datieren und politisch ins Werk setzen. Die in unserem Jahrhundert geschehene Sammlung Israels zu einem eigenen Staat wird deshalb in christlicher Sicht als ein, wenngleich religiös motiviertes, politisches und nicht als ein endzeitliches Phänomen beurteilt werden müssen. Die Juden und Christen gemeinsame endzeitliche Hoffnung ist, daß bei der Sammlung der Völker zu einem universalen Frieden (shalom) alle, auch Israel, den einen gemeinsamen Messias anerkennen werden, der nach christlicher Überzeugung in Jesus Christus schon erschienen ist.

Nimmt man alles Gesagte zusammen, dann läßt sich aus den biblischen Aussagen über Wiederkunft und Gericht *keine direkte endzeitliche Deutung einzelner geschichtlicher Phänomene* ableiten.

Die neutestamentlichen Aussagen über die Ankunft Jesu Christi am Ende der Zeit zum Gericht wie zum Heil der Welt haben auch eine *praktische Bedeutung*. Sie wollen uns mahnen zur Umkehr und zur Nachfolge hier und heute; sie wollen uns zur Wachsamkeit anhalten und uns nicht zuletzt Trost und Hoffnung spenden. Sie sagen uns: Das Ganze der Geschichte kommt einmal ans Ende. Dieses Ende wird nicht Leere, sondern Fülle und Vollendung sein. Denn am Ende werden die Wahrheit, das Recht, die Freiheit und das Leben siegen über die Lüge, die Gewalt, die Zerstörung und den Haß. So verstanden ist die christliche Hoffnung keine Vertröstung auf das Jenseits, die sich vor der Verantwortung im Diesseits drückt, sondern Ermutigung auch zum Einsatz für das Recht, die Wahrheit und die Liebe schon in dieser Welt. Dennoch ist diese Vollendung der Geschichte nicht „von unten“ möglich. Kein einzelner, keine Gruppe, keine Klasse und keine Rasse kann sich zum Hauptagenten der Weltgeschichte aufspielen und schon jetzt das Weltgericht vorwegnehmen. Jeder innerweltliche Messianismus ist christlich ausgeschlossen. Herr der Geschichte ist allein Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Er wird das letzte Wort haben, und dies wird ein Wort der Gerechtigkeit wie des Erbarmens sein für alle wie für jeden einzelnen.

Entsprechend war das Kommen Christi für die Urkirche ein Gegenstand freudiger Erwartung, dem sie voll Sehnsucht entgegenharrte. Bei ihren gottesdienstlichen Feiern rief sie: „Komm, Herr Jesus, komm bald!“ (vgl. 1 Kor 16,22; Offb 22,20; Did 10,6). In späteren Jahrhunderten wurde der Jüngste Tag mehr im Zeichen der Furcht und des Schreckens gesehen, als Tag des Zornes, der Tränen und des Wehklagens. Die Spannung zwischen Hoffnung und Zuversicht auf ewiges Leben einerseits und heilsamer Furcht und heilsamem Erschrecken vor der realen Möglichkeit ewiger Verdammung andererseits ist offensichtlich unaufhebbar. So müssen wir bei aller gebotenen Zurückhaltung und Vorsicht nochmals fragen: Ewiges Leben – was ist das? Leben der künftigen Welt – was ist damit gemeint?

3. Das ewige Leben

3.1 Der Himmel

109 In der Heiligen Schrift und in der kirchlichen Glaubensüberlieferung wird das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott unter vielen Bildern beschrieben: als himmlisches Hochzeitsmahl, als Leben, Licht, Frieden. Wenn dabei vom Himmel die Rede ist, dann schwingt dabei zwar das antike Weltbild mit, nach welchem der Himmel über der Erde und über dem Firmament ist. Doch das räumliche „Oben“ ist in erster Linie als ein Bild für die Erfüllung des Menschen und für den *Zustand vollendeter Glückseligkeit* gemeint. Noch in unserer heutigen säkularisierten Sprache gebrauchen wir dieses Bild, wenn wir etwa sagen, man fühle sich wie im siebten Himmel, man genieße eine himmlische Ruhe u. a. Dieser Zustand endgültiger und vollendeter Glückseligkeit kann nach christlichem Glauben für den Menschen nur Gott sein und die Gemeinschaft mit ihm. Denn Gott allein genügt (Teresa von Avila). *Der Himmel ist also die ewige Gemeinschaft des Menschen mit Gott.*

Das Buch der Offenbarung des Johannes beschreibt die Seligkeit des Himmels im Anschluß an Aussagen aus dem Alten Testament in unübertrefflichen Bildern:

„Deshalb stehen sie (die Heiligen) vor dem Thron Gottes und dienen ihm bei Tag und Nacht in seinem Tempel; und der, der auf dem Thron sitzt, wird sein Zelt über ihnen aufschlagen. Sie werden keinen Hunger und keinen Durst mehr leiden, und weder Sonnenglut noch irgendeine sengende Hitze wird auf ihnen lasten. Denn das Lamm in der Mitte vor dem Thron wird sie weiden und zu den Quellen führen, aus denen das Wasser des Lebens strömt, und Gott wird alle Tränen von ihren Augen abwischen.“ (Offb 7,15–17)

Nach anderen Aussagen der Heiligen Schrift besteht die Seligkeit des Himmels in der *Anschauung Gottes* „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12).

„Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen wahren Gott, zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast.“ (Joh 17,3)

„Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; denn wir werden ihn sehen, wie er ist.“ (1 Joh 3,2)

Auch die Lehre der Kirche spricht von der Anschauung Gottes (vgl. DS 857; 1000, 1305; NR 926; 901–902; LG 49). Sie bedeutet, daß uns Gott in gnadenhafter Weise die ganze Fülle seines Lebens und seiner Liebe offenbart, daß uns die ganze Tiefe seiner Wahrheit und das unergründliche Geheimnis seiner Wirklichkeit aufgeht als Grund, Ziel und Inhalt unseres eigenen Seins und damit als unsere endgültige Sinnerfüllung, unser vollendetes Glück und unsere ewige Seligkeit. Die Anschauung Gottes darf also nicht rein intellektuell verstanden werden; sie schließt *Liebe, Friede und Freude* ein. Sie ist Teilnahme an Gottes eigener Seligkeit und die Vollendung unseres jetzigen gnadenhaften Seins in Jesus Christus und im Heiligen Geist. Sie ist *vollendete Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes*. Doch so wie Gott dem Menschen ein unergründliches Geheimnis ist, so auch die Gemeinschaft mit ihm. Wir können uns weder eine bildliche Vorstellung machen noch begrifflich exakt fassen, „was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was keinem Menschen in den Sinn gekommen ist: das Große, das Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“ (1 Kor 2,9).

123–126;
404–405

125;
248–252

Die endgültige Gemeinschaft mit Gott bedeutet keine Isolierung, sondern begründet auch die *vollendete „Gemeinschaft der Heiligen“*. So gehört zur Seligkeit des Himmels auch die Gemeinschaft mit Jesus Christus, mit den Engeln und Heiligen, die Gemeinschaft mit Angehörigen und Freunden aus der Zeit des Erdenlebens, die Freude über die Schönheit der Werke Gottes in der Schöpfung und in der Geschichte, über den Sieg der Wahrheit und der Liebe im eigenen Leben wie im Leben der andern.

307–309

Weil der Himmel die Erfüllung und Krönung des Lebens ist, geht auch die getane und erlittene Frucht unseres irdischen Lebens in die Verklärung des ewigen Lebens ein. Die Freude des Himmels ist deshalb auch Freude über den empfangenen Lohn (vgl. Mt 5,12). Dabei krönt Gott in der Krönung unserer Verdienste das Werk seiner eigenen Gnade. Jeder wird den ihm gemäßen Lohn empfangen (vgl. Mt 16,27; 1 Kor 3,8). Aus diesem Grund kann von unterschiedlichen Graden der himm-

244–245

lischen Seligkeit die Rede sein. Doch so wie kleine Gefäße auf ihre Weise genau so voll sind wie größere Gefäße, obwohl diese mehr enthalten, wird im Himmel jeder auf seine Weise ganz erfüllt und ganz im Frieden sein. Die eine Liebe Gottes wird durch den einen Heiligen Geist alle in einen Leib Jesu Christi verbinden in der gemeinsamen Verherrlichung Gottes und seiner Werke.

3.2 Die Hölle

Die Glaubensüberzeugung von der Hölle gilt vielen als problematisch. Sie meinen, dieses Leben sei oft Hölle genug. Sie sagen: Hölle – das sind die andern (J. P. Sartre), das sind freilich oft genug auch wir uns selbst. Man spricht von der Hölle des Krieges, von Auschwitz und Vietnam, vom Inferno von Hiroshima und Nagasaki, vom ersten Kreis der Hölle (A. Solschenizyn) u. a. Aber, so wird gefragt, kann man sich einen gütigen Gott denken, der in gnadenloser Weise ewige Höllenqualen will? Wie kann man Höllenpredigten, die Angst machen und Druck ausüben, mit der frohen und befreienden Botschaft des Evangeliums vereinbaren? Bedeutet die Überzeugung von ewigen Höllenstrafen nicht das Aufgeben der christlichen Solidarität mit allen Menschen?

Als Antwort kann man zunächst darauf verweisen, daß alles Deuteln nicht darüber hinwegtäuschen kann, daß nicht nur das Alte Testament, sondern auch *Jesus* und das *Neue Testament* den Bösen, den Gottlosen und den schweren Sündern die Möglichkeit der Verwerfung vor Augen gestellt haben (vgl. Mt 5,29–30; 10,28; 23,15.33 u. a.). Es ist die Rede vom ewigen Feuer (vgl. Mt 3,12; 25,41 u. a.), von der ewigen Pein (vgl. Mt 25,46), von Finsternis (vgl. Mt 8,12 u. a.), von Heulen und Zähneknirschen (vgl. Mt 13,42.50).

Die *Lehre der Kirche*, welche die Ewigkeit der Höllenstrafen ausdrücklich verteidigt hat, steht also auf einem guten und gesicherten biblischen Fundament. Vor allem hat die Kirche die dem Origenes (3. Jh.) zugeschriebene und später immer wieder vertretene Lehre verurteilt, am Ende der Zeit finde die Wiederherstellung (Apokatastasis) der ganzen Schöpfung statt, einschließlich der Sünder, Verdammten und Dämonen, zu einem Zustand vollkommener Glückseligkeit (vgl. DS 76; 411; 801; 1002; NR 916; 891; 896; 905; LG 48). Doch wäre, wenn Gott

am Ende alle Menschen in sein Reich heimholen würde – auch diejenigen, die sich definitiv gegen ihn entschieden haben –, die Freiheit und damit die Würde des Menschen noch gewahrt? Gerade wenn wir „nicht von vornherein mit einer Versöhnung und Entsühnung für alle und für alles rechnen können, was wir tun oder unterlassen“, greift diese Botschaft immer wieder verändernd in unser Leben ein und bringt Ernst und Dramatik in unsere geschichtliche Verantwortung (vgl. Gem. Synode, *Unsere Hoffnung* I,4).

Man muß die Aussagen der Heiligen Schrift über die Ewigkeit der Hölle freilich richtig verstehen. Nicht umsonst handelt es sich dabei um Mahnreden; sie haben eine ermahrende und zur Entscheidung herausfordernde Funktion. Es sollen dem Sünder die Konsequenzen seines Tuns vor Augen gehalten werden, nicht damit er bestraft werde, sondern damit er umkehre und so zum ewigen Leben finde. Deshalb wird weder in der Heiligen Schrift noch in der kirchlichen Glaubensüberlieferung von irgendeinem Menschen mit Bestimmtheit gesagt, er sei tatsächlich in der Hölle. Vielmehr wird die Hölle immer als *reale Möglichkeit* vor Augen gehalten, verbunden mit dem Angebot der Umkehr und des Lebens. So verstanden soll die Hölle den Ernst und die Würde der menschlichen Freiheit vor Augen führen, die zu wählen hat zwischen Leben und Tod. Gott achtet die Freiheit des Menschen, er zwingt seine beseligende Gemeinschaft keinem Menschen gegen dessen Willen auf. Die Heilige Schrift läßt auch keinerlei Zweifel daran, daß es Sünden gibt, die vom Reiche Gottes ausschließen (vgl. 1 Kor 6,9–10; Gal 5,20–21; Eph 5,5; Offb 21,8). Es geht also in unserem Leben um eine Entscheidung auf Leben und Tod. Die Heilige Schrift sagt uns freilich nicht, ob jemals ein Mensch sich tatsächlich in letzter Endgültigkeit gegen Gott entschieden und damit den Sinn seines Daseins endgültig verfehlt hat.

Das *Wesen der Hölle* wird uns in der Heiligen Schrift in Bildern ausgedeutet. Wenn dort vor allem vom Feuer der Hölle die Rede ist, dann ist dies nicht in einem grob-realistischen Sinn zu verstehen; schon gar nicht darf man an sadistische Quälereien denken. Aber auch ein rein geistiges Verständnis wird der Aussage der Schrift nicht gerecht. Im Bild wird vielmehr eine Realität viel tieferer Art ausgesagt. Es handelt sich um das verzehrende Feuer, das Gott in seiner Heiligkeit für das Böse, die Lüge, den Haß und die Gewalttat ist (vgl.

Jes 10,17). Wie der Himmel Gott selbst als für immer gewonnener ist, so ist die Hölle Gott selbst als ewig verlorener. Das Wesen der Hölle ist also selbstverschuldeter *endgültiger Aus-schluß aus der Gemeinschaft mit Gott*. Weil aber Gott allein die endgültige Sinnerfüllung des Menschen ist, bedeutet die Hölle die Erfahrung und den Schmerz letzter Sinnlosigkeit und die Verzweiflung über das endgültige Verlorensein des Menschen.

3.3 Das Fegfeuer

Die Lehre vom Fegfeuer wurde bereits im Judentum vorbereitet. Sie findet sich im Neuen Testament jedoch nur andeutungsweise. Die kirchliche Tradition stützt sich vor allem auf ein Wort Jesu, das die Möglichkeit der Vergebung in der künftigen Welt andeutet (vgl. Mt 12,32; 5,26), und auf ein Wort des Apostels Paulus, der von der Möglichkeit spricht, gerettet zu werden „wie durch Feuer hindurch“ (1 Kor 3,15). Die eigent-
408 liche Grundlage dieser Lehre ist jedoch die *Gebets- und Bußpraxis der Kirche*. Schon am Ende des Alten Testaments wird das Gebet für die Verstorbenen als ein heiliger und frommer Gedanke bezeichnet (vgl. 2 Makk 12,45). Wir finden diese Praxis – wie nicht zuletzt viele Inschriften in den Katakomben zeigen – von Anfang an in der Kirche (vgl. LG 50). Diese Gebetspraxis setzt nicht nur ein Leben nach dem Tod voraus, sondern auch, daß es nach dem Tod für den Menschen noch eine Läuterungsmöglichkeit gibt. Zwar kann der Mensch nach Abschluß seines irdischen Pilgerdaseins nicht mehr aktiv an seiner Heiligung mitwirken; aber er kann durch Leiden geläutert und gereinigt werden. Die ganze Gemeinschaft der Heiligen kann ihm stellvertretend durch Gebet, Almosen, gute Werke und eigene Buße und nicht zuletzt durch die Feier der Eucharistie zur Seite stehen. Diese Überzeugung drückte sich zunächst vor allem in der Praxis des Gebets und Opfers für die Verstorbenen aus; erst allmählich wurde sie in der Lehre vom Zwischenzustand geklärt. Unser deutsches Wort „Fegfeuer“ ist dabei eine recht unglückliche Übersetzung des amtlichen Wortes „purgatorium“, „Läuterungsort“ bzw. „Läuterungszustand“.

Wenn vom Feuer die Rede ist, so ist dies ein Bild, freilich ein Bild, das auf eine tiefere Realität verweist. Das Feuer läßt sich verstehen als *die läuternde, reinigende und heiligende Kraft der Heiligkeit und Barmherzigkeit Gottes*. Die im Tod sich ereig-

nende Begegnung mit dem Feuer der Liebe Gottes hat für den Menschen, der sich zwar grundsätzlich für Gott entschieden, aber diese Entscheidung nicht konsequent verwirklicht hat und hinter dem Ideal zurückgeblieben ist – und bei wem wäre dies nicht der Fall! –, eine läuternde und umwandelnde Kraft, die alles beim Tod noch Unvollkommene richtet, reinigt, heilt und vollendet. Das Fegfeuer ist also Gott selbst in seiner reinigenden und heiligenden Macht für den Menschen. Auf diesem Hintergrund sind die *Lehraussagen der Kirche* über das Fegfeuer verstehbar (vgl. DS 856; 1304; NR 926). Sie lauten in ihrer knappsten Form:

„Es gibt einen Reinigungsort, und die dort festgehaltenen Seelen finden eine Hilfe in den Fürbitten der Gläubigen, vor allem aber in dem Gott wohlgefälligen Opfer des Altares.“ (DS 1820; NR 907)

Die Kirchen des Ostens teilen mit der katholischen Kirche die Praxis des Gebets und Opfers für die Toten. Aber sie haben den lehrhaften Klärungsprozeß nicht mitvollzogen. Die *Reformatoren* haben die Fegfeuerlehre ganz verworfen, weil sie in der darin begründeten Praxis des Gebets und Opfers für die Toten einen Angriff auf die Alleingängigkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi sahen (vgl. CA 24). Aber auch die katholische Lehre mahnt zur Zurückhaltung: „Keinen Platz aber haben in den volkstümlichen Predigten vor dem ungebildeten Volk schwierige und spitzfindige Fragen, die die Erbauung nicht fördern und meist die Frömmigkeit nicht mehren.“ Die Bischöfe sollen deshalb verbieten, was „nur einer Art Neugierde dient oder dem Aberglauben oder nach schmählichem Gewinn aussieht“ (DS 1820; NR 908). So ist bei aller Festigkeit in der Lehre eine deutliche Mahnung zur Nüchternheit festzustellen, die naive oder phantasievolle Spekulationen zurückweist.

Die volkstümliche Rede von den „armen Seelen“ ist insofern berechtigt, als deren Armut darin besteht, daß sie sich nicht aktiv, sondern nur passiv läutern und heiligen können. Im Grunde handelt es sich jedoch nicht um „arme Seelen“, sondern um Seelen, die den ganzen Reichtum der Barmherzigkeit Gottes erfahren und die uns in der Verwirklichung der Hoffnung und in der Nähe zu Gott einen wesentlichen Schritt voraus sind. Ihr Schmerz besteht im Angesicht Gottes eben darin, daß sie noch nicht lauter genug sind, um sich von Gottes Liebe ganz erfüllen und beseligen lassen zu können. Es handelt sich also um den reinigenden Schmerz der Liebe. In dieser Liebe sind alle Glieder des einen Leibes Jesu Christi solidarisch verbunden. Deshalb können sie betend und büßend füreinander eintreten und so für den Leib Jesu Christi, die Kirche, das er-

gänzen, „was an den Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1,24). Nicht als ob Jesus Christus durch sein Leiden und Sterben nicht genug getan hätte zu unserer Erlösung. Im Gegenteil, er hat mehr als genug getan und läßt uns an der Auswirkung seines Heilswerkes teilnehmen, so daß wir stellvertretend etwas für das Heil der anderen tun können.

3.4 Der neue Himmel und die neue Erde

146-153 Als Christen hoffen wir auf das *Reich Gottes*, wie es uns Jesus Christus verkündet hat. Es hat durch Jesus Christus im Heiligen Geist bereits endgültig begonnen; in der Kirche und in ihren Sakramenten reicht es *schon jetzt* in unsere Gegenwart herein. Aber es hat seine Vollendung *noch nicht* gefunden. „Wir sind gerettet, doch in der Hoffnung“ (Röm 8,24; vgl. 1 Petr 1,3). So leben wir als Christen zwischen den Zeiten. Noch erwarten wir das vollendete Reich Gottes, in dem Gott „alles und in allem“ sein wird (1 Kor 15,28), in dem alle Gerechtigkeit erfüllt und die Freiheit der Kinder Gottes endgültig offenbar sein wird (vgl. Röm 8,19.21), in dem auch die Kirche „ohne Flecken, Falten oder andere Fehler“ heilig und makellos dastehen wird (Eph 5,27). Wir hoffen noch auf den neuen Himmel und die neue Erde (vgl. Jes 65,17; 66,22; 2 Petr 3,13; Offb 21,1). „Denn wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt“ (Röm 8,22).

„Das Leben der kommenden Welt“ beinhaltet also nicht nur die Erfüllung der Hoffnung des einzelnen Gläubigen, sondern auch der Kirche und der Menschheit, ja der Schöpfung insgesamt. Die Vollendung des leibhaftigen Menschen wäre gar nicht möglich ohne Vollendung der Welt; umgekehrt ist die Welt auf den Menschen hin geschaffen, nur als Raum der menschlichen Geschichte und Vollendung hat sie einen Sinn.

410 Deshalb gehören *die menschliche, die menschheitliche und die kosmische Vollendung in einem großen Gesamtgeschehen* unlösbar zusammen. Nur so kann festgehalten werden, daß Gott Herr, Licht und Leben aller Wirklichkeit ist.

148-149; Wir können von diesem vollendeten Reich Gottes nur in *Bildern und Gleichnissen* sprechen, so wie sie im Alten und Neuen Testament, vor allem von Jesus selbst erzählt und bezeugt sind. Die Propheten des Alten Testaments sprechen vor allem

400

vom großen *Frieden* (schalom) der Menschen und der Natur im Angesicht Gottes.

„Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen.
Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk,
und übt nicht mehr für den Krieg.“
(Jes 2,4)

„Dann wohnt der Wolf beim Lamm,
der Panther liegt beim Böcklein...
Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter...
Man tut nichts Böses mehr
und begeht kein Verbrechen
auf meinem ganzen heiligen Berg.“
(Jes 11,6.8-9; vgl. Mi 4,3)

Jesus spricht vom Reich Gottes oft im Bild des *Hochzeitsmahles* (vgl. Mt 22,1-14 u. a.) und meint damit eine enge, frohe und festliche Gemeinschaft des Lebens und der Liebe. Die Offenbarung des Johannes schließlich gebraucht das grandiose Bild vom *neuen Jerusalem*:

„Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen.
Er, der auf dem Thron saß, sprach: Seht, ich mache alles neu.“ (Offb 21,2-5)

Neben den Bildern, die von Frieden, Versöhnung, Heil sprechen, finden sich in der Heiligen Schrift Bilder vom *Weltuntergang*, die zu allen Zeiten immer wieder einen so tiefen Eindruck hinterlassen haben: Sonne und Mond werden sich verfinstern, die Sterne werden vom Himmel fallen, das Weltgebäude wird zusammenbrechen, und die Elemente werden sich auflösen (vgl. Mk 13,24-25 par.; 2 Petr 3,10). In diesen Bildern

kommt im zeitbedingten Weltbild von damals etwas bleibend Gültiges zur Sprache: Der Bestand dieser Welt gibt dem Menschen keine letzte Sicherheit; diese Welt ist vielmehr vergänglich. Noch mehr: Diese Welt seufzt unter der Sklaverei und Verlorenheit aufgrund der Sünde, und sie möchte davon befreit werden (vgl. Röm 8,21). Die von der Sünde entstellte, den Menschen oft blendende und verführende Gestalt dieser Welt also vergeht (vgl. 1 Kor 7,31). Der hl. Augustinus erklärt unter Bezugnahme auf dieses Wort: „Die Gestalt vergeht, nicht die Natur“. Deshalb haben in der Heiligen Schrift nicht die Angst vor dem Untergang, sondern die Hoffnung auf die *Neuschaffung der Welt* (vgl. Mt 19,28; Apg 3,21), auf den neuen Himmel und die neue Erde das letzte Wort. Die neue Schöpfung ist im Unterschied zur ersten Schöpfung keine Schöpfung aus Nichts. Sie geschieht an der ersten Schöpfung und bedeutet darum *nicht Abbruch und Ende, sondern Vollendung der Welt*. Denn Gott ist treu auch gegenüber seiner Schöpfung. Aber die Erlösung der Schöpfung ist auch nicht nur die Verlängerung, die Verbesserung, der Fortschritt oder die Evolution der bestehenden Wirklichkeit. Die Verklärung aller Wirklichkeit durch die universal offenbar werdende Herrlichkeit Gottes ist zugleich eine krisenhafte Erschütterung der Gestalt dieser Welt.

Alle diese Aussagen sagen uns nichts über das konkrete Wie der kommenden neuen Welt. Wir können diese Bilder nicht einfach „übersetzen“, wir können sie eigentlich nur schützen, ihnen treu bleiben und ihrer Auflösung in die geheimnisleere Sprache unserer Begriffe und Argumentationen widerstehen, die wohl zu unseren Bedürfnissen und von unseren Plänen, nicht aber zu unserer Sehnsucht und von unserer Hoffnung spricht“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,6). So dürfen wir diese Bilder weder mit unseren heutigen kosmologischen Theorien von der Zukunft des Universums auf eine Ebene stellen, noch dürfen sie verwechselt werden mit innerweltlichen Zukunftsutopien. Das Neue Testament drückt das Entscheidende, um das es dabei geht, aus mit dem Wort: *Gott „alles und in allem“* (1 Kor 15,28). Wenn Gottes Herrlichkeit universal offenbar sein wird, dann wird auch die tiefste Sehnsucht der Kreatur erfüllt und das Reich der Freiheit der Söhne und Töchter Gottes Wirklichkeit werden (vgl. Röm 8,22–23). Die Gerechtigkeit, das Leben, die Freiheit und der Friede Gottes, das Licht seiner Wahrheit und die Herrlichkeit seiner Liebe werden dann alles erfüllen und verklären. Gottes Herrschaft

und Herrlichkeit werden die letzte, alles umfassende und beseeligende Wirklichkeit sein.

Die christliche Hoffnung erwartet die Vollendung der Menschheit und der Welt „aus der verwandelnden Macht Gottes, als endzeitliches Ereignis, dessen Zukunft für uns in Jesus Christus bereits unwiderruflich begonnen hat“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,6). Wir können die neue Welt weder evolutionär noch revolutionär, weder konservativ noch progressiv aufbauen. Wir können sie nicht einmal vorbereiten, indem wir unter falscher Berufung auf Offb 20,4–6 ein „tausendjähriges Reich“ errichten. Das Reich Gottes ist als Gottes Tat *keine innerweltliche Zukunftsutopie*. Hier ist der alten und stets neuen Versuchung und Illusion des Schwärmertums, das einen Gottesstaat hier auf Erden errichten will, zu widerstehen.

Dennoch ist die Hoffnung auf das Reich Gottes *geschichtlich nicht folgenlos*. Im Gegenteil, sie erschließt uns erst die volle Bedeutung der Zeit und der Geschichte. Sie richtet sich gegen die „Verheißungslosigkeit, die in einer rein technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit steckt“ und eine „innere Leere, Angst und Furcht erzeugt“. Die Verheißungen des Reiches Gottes sind auch „nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die das Antlitz des Menschen zerstören“ (Gem. Synode, Unsere Hoffnung I,6). Aus der Kraft der christlichen Hoffnung und Liebe können und müssen die Christen schon in dieser Welt je nach ihren Möglichkeiten in fragmentarischer und umrißhafter Weise die Wirklichkeit des Reiches Gottes vorwegnehmen als Friedensstifter und Barmherzige, als Menschen, die keine Gewalt anwenden, sondern in Armut und Lauterkeit des Herzens hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit und sich dafür auch verfolgen lassen (vgl. Mt 5,3–12). Ihr Werk des Friedens und der Gerechtigkeit soll *Wirkung und Vorausbild* der vollendeten Gerechtigkeit und des endgültigen Friedens im Reiche Gottes sein (vgl. GS 78). Schließlich gehört zur christlichen Hoffnung auch die Verantwortung für die Welt als Schöpfung und als menschenwürdige Umwelt des Menschen. So muß man endgeschichtliche und innergeschichtliche Hoffnung zwar unterscheiden; aber man kann sie nicht grundsätzlich trennen. Das II. Vatikanische Konzil lehrt:

213–214;
253–255;
419

„Zwar werden wir gemahnt, daß es dem Menschen nichts nützt, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst jedoch ins Verderben bringt; dennoch darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschenfamilie eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen. Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.“ (GS 39)

Keine noch so große menschliche Anstrengung kann freilich jemals die ganze Dynamik und Größe der christlichen Hoffnung erfüllen. Weil die christliche Hoffnung alle menschlichen Grenzen überschreitet, liegt es in ihrem Wesen, rein menschlich enttäuscht zu werden. Sie wird in dieser Welt immer mit Anfechtungen, Leiden, Bedrängnissen und Verfolgungen verbunden sein. Dennoch braucht der Christ, der an den Gott der Hoffnung (vgl. Röm 15,13) glaubt, in den Enttäuschungen des Lebens und den Rückschlägen und Katastrophen der Geschichte nicht zu resignieren. Seine Hoffnung ist in dem Gott, der durch Jesus Christus im Heiligen Geist seine Liebe endgültig geoffenbart und uns mitgeteilt hat, fest begründet. Deshalb kann er mit dem Schlußvers des „Te Deum“ („Großer Gott, wir loben dich“) (4. Jh.) sprechen:

„Auf dich, o Herr,
habe ich meine Hoffnung gesetzt.
In Ewigkeit werde ich nicht zuschanden.“
(Gotteslob 706,4; vgl. 257)

41-42 Dieses Vertrauen und diese Hoffnung bringt auch das „Amen“ zum Ausdruck, mit dem wir das Glaubensbekenntnis der Kirche bei seinem liturgischen Gebrauch schließen. Im hebräischen Urtext geht das Wort „Amen“ auf dieselbe Wurzel zurück wie das Wort „glauben“. Das „Amen“ am Schluß nimmt also das „Ich glaube“ am Anfang des Credo wieder auf und bekräftigt es nochmals: „Ja, so ist es“, „dazu stehe ich“, „in diesem Glauben ist meine Hoffnung fest gegründet“. Nach dem Neuen Testament heißt Jesus Christus selbst „der Amen“ (Offb 3,14). Er ist Grund, Inhalt und Ziel unserer Hoffnung.

„Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen“ (2 Kor 1,20).

Anhang

Abkürzungsverzeichnis

- AA = Dekret über das Laienapostolat „Apostolicam actuo-
sitate“ (1965)
- AG = Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche „Ad gen-
tes“ (1965)
- Apol = Apologie des Augsburger Bekenntnisses (1530)
- CA = Confessio Augustana (Augsburger Bekenntnis) (1530)
- CD = Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der
Kirche „Christus Dominus“ (1965)
- CIC = Codex iuris canonici (Codex des kanonischen Rech-
tes) (1983)
- DH = Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis hu-
manae“ (1965)
- Did = Didache (Apostellehre)
- DS = H. Denzinger/A. Schönmetzer, Enchiridion symbolo-
rum definitionum et declarationum de rebus fidei et
morum, Barcelona-Freiburg-Rom, 36. Aufl. 1979
- DV = Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenba-
rung „Dei Verbum“ (1965)
- EN = Apostolisches Schreiben von Papst Paul VI. über die
Evangelisierung in der Welt von heute „Evangelii
nuntiandi“ (1975)
- FC = Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II.
über die Aufgaben der christlichen Familie in der
Welt von heute „Familiaris consortio“ (1981)
- GE = Erklärung über die christliche Erziehung „Gravissi-
mum educationis“ (1965)
- GS = Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von
heute „Gaudium et spes“ (1965)
- LG = Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen
gentium“ (1964)
- Mysterium ecclesiae = Erklärung der Kongregation für die
Glaubenslehre „Mysterium ecclesiae“ (1975)

- NA = Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“ (1965)
- NR = J. Neuner/H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Neu bearbeitet v. K. Rahner, K. H. Weger, Regensburg, 11. Aufl. 1983
- OE = Dekret über die katholischen Ostkirchen „Orientalium Ecclesiarum“ (1964)
- PC = Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae caritatis“ (1965)
- PO = Dekret über Dienst und Leben der Priester „Presbyterium ordinis“ (1965)
- SC = Konstitution über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ (1963)
- UR = Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ (1964)

Die Zitate aus der Heiligen Schrift sind mit wenigen Ausnahmen der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift entnommen. Die Schreibweise der biblischen Namen und die Abkürzungen der biblischen Bücher richten sich nach den Loccumer Richtlinien.

Die Zitation der lehramtlichen Texte geschieht mit wenigen Ausnahmen nach J. Neuner/H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg, 11. Aufl. 1983. Die Zitation der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils geschieht nach der amtlichen deutschen Übersetzung, die leicht zugänglich ist in: K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium (Herderbücherei 270), Freiburg-Basel-Wien, 17. Aufl. 1984.

Personenregister

- Ambrosius von Mailand 172, 366
- Anselm von Canterbury 36, 158, 190
- Aristoteles 25
- Arius 78
- Athanasius 79, 85
- Augustinus 84, 97, 105, 107, 126, 127, 132, 214, 226, 228, 231, 238, 239, 243, 249, 252, 275, 276, 277, 311, 318, 321, 322, 359, 399, 407, 414, 428
- Bartolomé de Las Casas 267
- Basilius von Cäsarea 81, 84
- Benedikt XII. 408
- Benedikt von Nursia 336
- Bernhard von Clairvaux 180
- Bloy, L. 308
- Bohr, N. 93
- Bonaventura 250
- Bonifatius 289
- Bonifaz VIII. 265
- Buber, M. 59
- Büchner, G. 22
- Bultmann, R. 145
- Calvin, J. 228, 236, 242, 349
- Clemens von Rom 290
- Cyprian 340
- Cyrill von Alexandrien 289
- Cyrill von Jerusalem 358
- Darwin, Ch. 21, 92
- Duns Scotus 180
- Einstein, A. 93
- Eutyches 161
- Feuerbach, L. 21
- Flavian 161
- Flavius Josephus 144
- Franz von Assisi 100, 122, 403
- Freud, S. 21
- Galilei, G. 92
- Gottschalk 228
- Gregor von Nazianz 81, 84
- Gregor von Nyssa 81, 84
- Guardini, R. 29
- Hadrian VI. 256
- Hegesipp 290
- Heisenberg, W. 93
- Hieronymus 47
- Hofbauer, C. M. 235
- Horkheimer, M. 32
- Ignatius von Antiochien 157, 268, 286, 290, 296, 303, 343, 360, 382
- Ignatius von Loyola 68, 89, 242
- Irenäus von Lyon 50, 100, 157, 164, 169, 189, 239, 290
- Johannes Paul II. 387
- Justin der Märtyrer 343
- Kepler, J. 21
- Kolbe, M. 256
- Kolumbus, Chr. 235
- Konstantin 261
- Kopernikus, N. 21, 235
- Leo der Große 161, 162, 303, 321
- Luther, M. 84, 235, 236, 242, 246, 261, 349, 396

Marcell von Ankyra 216
Marx, K. 21
Maximus Confessor 162
Methodius 289
Möhler, J. A. 52, 241
Mutter Teresa 256

Newman, J. H. 140, 252
Nietzsche, F. 21

Origenes 422

Pascal, B. 24, 126
Paul VI. 173, 191, 214, 254, 256,
311, 340, 344, 350, 373, 374, 377,
378, 383, 386
Petrus Claver 267
Pius IX. 265
Pius X. 358
Pius XI. 386
Pius XII. 265, 344, 350, 383
Platon 25, 404
Plinius der Jüngere 144
Plotin 25

Reimarus, H.-S. 145

Sartre, J. P. 422
Solschenizyn, A. 422
Strauß, D. F. 145
Sueton 144

Tacitus 144
Teilhard de Chardin, P. 94
Teresa von Avila 87, 420
Tertullian 44, 68, 261, 290,
334
Tetzl 236
Theodosius 261
Theresia von Lisieux 105, 245
Thomas von Aquin 30, 36, 87,
120, 179, 223, 242, 243, 250, 317,
322, 352, 359, 407
Turibius von Mogrovejo 267

Vinzenz von Lérins 53

Zwingli, H. 236, 349

Sachregister

Abba 64-65, 74, 76, 90, 185, 225
Abendmahl 154, 186, 345
Ablaß 372-374
Abstieg in das Reich des Todes
194-196
Amt in der Kirche 295-301
Analogie 36-37
Antichrist 236, 303, 418
Apokatastasis 422-423
Apostel 45, 46-47, 289
Apostolische Nachfolge
290-291
Arbeit 106-107, 130, 214
Arianismus 78-79, 84
Arme/Armut 108, 151-152, 194,
196
Askese 334, 366
Astrologie 102
Atheismus 21-23, 27, 29
Auferstehung
- als Offenbarung Gottes
65-66, 197, 199, 201, 206-207
- im Alten Testament 405-406,
410-411
- Jesu Christi 65-66, 197-209
- Zeugnisse 198
- Erscheinungen 198-201,
203-204
- leeres Grab 202
- Leiblichkeit 200, 202-203,
412-413
- Anbruch der Endzeit 205
- allgemeine Auferstehung
406-407, 410-413
Aufklärung 20, 136, 261
Außerhalb der Kirche kein Heil
264-265

Befreiung 21, 160, 191, 248,
254-255
Bilder und Gleichnisse 36-37,
68-69, 148-149, 400, 426
Bischof 290-291, 297, 299,
304-305, 314-317, 341-342,
382-385

Böses 14, 22, 32, 91, 111,
126-128, 130
Buddhismus 19
Bund/Bundesgeschichte 61-63,
186, 232
Buße
- persönliche 363-367
- Formen 366-367
- sakramentale 367-372
- Bußfeier 371-372

Charisma s. Geistgaben
Christus s. Jesus Christus

Deismus 70, 101
Demokratisierung 300
Diakon/Diakonat 299, 382-383
Dogma 54-58, 315-316
Dreieinigkeit Gottes 83-85, 91

Ehe und Familie
- heutige Situation 386
- Schöpfungsordnung 117-118,
387
- Erlösungsordnung 387-389
- Sakramentalität 389
- Hauskirche 270, 390
- freiwillige Ehelosigkeit
391-392
- Einheit 392
- Fruchtbarkeit 392-393
- Unauflöslichkeit 393-394
- bekenntnisverschiedene Ehen
395-397

Eigentum 108
Engel 109-111
Epiklese 349
Erbsünde 130-137, 140, 179
Erfahrung 25, 29-30, 45,
241-242
Erhaltung der Welt 101-102
Erinnerung/Gedächtnis 39, 322,
353

Erlösung 187–192, 195–196,
 204–205, 221–222, 248–255
 Eucharistie
 – und Schöpfung 100
 – Einsetzung 344–345
 – Letztes Abendmahl 154, 186,
 345
 – Danksagung 343–347
 – Gegenwart Christi 347–352
 – Wesensverwandlung 350–351
 – Opfercharakter 352–356
 – Gedächtnis 355
 – Opfer der Kirche 355
 – Mahl 356
 – Kommunion 357–358
 – Zeichen der Einheit der Kirche
 279–283, 358–361
 – ökumenische Eucharistie-
 gemeinschaft 360–361
 – Struktur und Aufbau
 362–363
 Evangelische Räte 285, 334, 392
 Evangelisierung 311–312
 Evolution 21, 30–31, 92–94, 101,
 114–115, 133, 143, 399–400,
 428–429
 Ewigkeit 79, 404–405
 Exorzismus 328

 Fegfeuer 424–426
 Filioque 82
 Firmung 339–343
 Fortschritt 15–16, 22, 127, 136,
 398–399, 429
 Frau 72, 117–118, 167, 299–300
 Freiheit
 – menschliche 21, 31–32, 122
 – christliche 160, 191, 221–222,
 243–244

 Gebet
 – Ausdruck des Glaubens 86
 – Bittgebet 74, 88, 104–105
 – Gebet Jesu 86, 89, s. Abba
 – im Namen Jesu 89–91
 – Gebetspraxis der Kirche 52,
 408, 424

 Gebote Gottes 61, 242–243
 Geheimnis
 – des Menschen 24, 29, 114,
 124, 165, 229
 – Gottes 33–37, 39, 71, 80, 85,
 105–106, 164, 229, 400
 Geist 31, 71, 80
 Geist, Heiliger 80–83, 121,
 222–226, 249, 252, 277–279,
 339–342, 349, 400
 Geistgaben 223–224, 278–279,
 293–294, 341
 Gemeinde 269–270
 Gemeinschaft der Heiligen
 307–309, 421
 Gericht 215–217, 407–408, 410,
 415–416
 Gewissen 25, 27–28, 31, 121
 Glaube 13, 40–43, 43–44,
 240–241, 250–251
 Glaubensbekenntnis 43–46, 56,
 316
 Glück 14, 17, 23–24, 100, 128
 Gnade 42, 81–82, 123–126,
 129–130, 132–133, 224–226,
 227–231, 237–245, 248–255,
 322–324
 Gnosis 221
 Gott
 – in den Religionen 59–60,
 74–75
 – des Alten Bundes 60–63
 – Jesu Christi 63–66, 75–80
 – Schöpfer 63, 94–115
 – der Geschichte 64
 – Person 65, 72–75
 – Vater 64–65, 66–67, 71–72, 76
 – Allmacht 65, 71–72
 – Einzigkeit 66–68
 – Wesen 69
 – Liebe als Wesen Gottes 64–65,
 71–72, 85, 91, 148
 – Heiligkeit 69
 – Herrlichkeit 69
 – Gerechtigkeit 71
 – Fülle 69–70
 – Transzendenz 70
 – Immanenz 70
 – Geistigkeit 71

– Namen 72–75
 Gottebenbildlichkeit 26, 40,
 115–120, 124–125, 140
 Gottesbeweise 30–33
 Gotteserkenntnis 25–33

 Häresie 281
 Heilige Schrift 46–50, 53–54, 237
 Heiligenverehrung 172, 285, 308
 Heiligung 240
 Hierarchie der Wahrheiten 57
 Himmel 109, 420–422
 Himmelfahrt 209–211
 Hinduismus 19
 Historische Bibelkritik 49–50,
 144–146, 154, 174–176, 198, 302,
 345, 417
 Hoffnung 61–63, 66, 123, 132,
 137–140, 147–148, 180–182,
 191–192, 204–206, 214–217,
 225–226, 242, 251–252, 322,
 398–400, 416, 419
 Hölle 422–424

 Inka 19
 Inspiration 47–48
 Islam 19, 75–76

 Jahwe 37, 61, 73
 Jesus Christus
 – als Eigenname und Titel 143
 – Urbild der Schöpfung 95–96,
 102, 138, 143, 164
 – neuer Adam 124–126, 128,
 131–132
 – Fülle der Zeit 139–140,
 143–144, 160, 163–165
 – Botschaft 146–153
 – Wunder 153–155
 – Messias 143, 208, 221, 418
 – Wort Gottes 78
 – Bild Gottes 78
 – Sohn Gottes 75–80, 159,
 160–163, 208–209
 – Gottesknecht 188–189
 – Menschensohn 150

 – Herr 158–160, 209–214,
 222–223
 – Bruder 156–158
 – Menschwerdung 160–161
 – zwei Naturen 160–163
 – Bewußtsein 163
 – Prophet 211–212
 – Priester 212–213
 – König 213–214
 Judentum 63, 75, 184, 221, 418

 Katharer 98
 Kirche
 – Gemeinschaft und Lehrerin des
 Glaubens 43–46
 – Wirklichkeit des Glaubens
 257
 – Entstehung 257–260
 – und Reich Gottes 260
 – und Welt 260–264
 – Heilsnotwendigkeit 264
 – Zugehörigkeit 265–266
 – Ortskirchen 268–269
 – Hauskirche 270, 390
 – Gemeinschaft 268–269
 – Sakrament 256, 264–265,
 271–272, 325
 – Volk Gottes 272–274
 – Leib Christi 275–276
 – Tempel im Heiligen Geist
 277–279
 – Einheit 55–56, 269, 279–283,
 301, 305–306
 – Heiligkeit 283–288
 – Apostolizität 288–291
 Kollegialität 299, 304–305,
 384–385
 Konfuzianismus 19
 Konkupiszenz 129–130, 133,
 135–136
 Konzil/Konzilien 56, 305,
 314–315
 Krankensalbung 374–380
 Kreuz
 – Weg Jesu ans Kreuz 183–185
 – Jesu Verständnis 185–187
 – Heilsbedeutung 185–192
 – Sühne 188–191

- Opfer 190
- Zeichen des Widerspruchs 183, 194
- Zeichen des Siegs 191-192
- Zentrum des Glaubens 183, 188, 197
- und Auferstehung 191, 197
- Kultur 14, 107-108, 138, 214, 238-239, 262-264, 267-268, 293-294

- Laien 291-295
- Lehramt 313-317
- Leib/Leiblichkeit 106-107, 120-123, 157-158, 410, 412-413
- Leib-Seele-Verhältnis 115, 120-123, 317
- Leiden 14, 34, 43, 126-128, 130, 155, 183, 193-194, 226, 374-375, 424-425
- Liebe 25, 32, 64-65, 71-72, 74, 241, 251-252, 360, 387
- Liturgie 52, 324-325, 344, 346-347

- Mann und Frau 72, 117-118, 387-389
- Maria
 - in der Bibel 166-170, 178
 - Urbild Kirche 168-170, 173, 180, 182
 - Mutter Gottes 170-171
 - unsere Mutter 171-173
 - Marienverehrung 171-173
 - Fürbitte 172
 - Jungfrau 174-178
 - Unbefleckte Empfängnis 133, 178-180
 - Aufnahme in den Himmel 180-182
- Martyrium/Martyrer 160, 226, 334
- Materialismus 17, 22-23, 31, 71, 93, 109, 113
- Mission 223-224, 264, 266-268
- Monogenismus 133-134
- Monotheismus 67-68

- Muslime 60-61, 75
- Mythen/mythologisch 25, 59, 109, 111, 128-129, 194, 420

- Nachfolge 41, 152-153, 193, 225
- Naherwartung 417
- Natur und Gnade 125-126
- Naturwissenschaften 15-16, 20-21, 92-94, 154-155

Offenbarung

- allgemeine und besondere 37-38
- durch Wort und Tat 38-39
- Personoffenbarung 38-39
- in Jesus Christus 39
- Auferweckung Jesu 206-209
- Schöpfung als Offenbarung 95
- Ökumene/ökumenische Annäherung 49, 54, 84, 246-247, 282-283, 289, 321, 349, 354-355, 360-361, 395-397
- Opfer 190, 353-356
- Ordensstand 108, 285, 293

Pantheismus 70

- Paradies 111, 128-130, 138
- Pelagianismus 132
- Person 18, 72-75, 118
- Petrusamt/Primat 301-306
- Pfingsten 223
- Philosophie 25
- Polytheismus 67-68
- Priester/Priestertum
 - Jesu Christi 212-213
 - Teilhabe am Priestertum Jesu Christi 316-317
 - gemeinsames 291-295
 - besonderes 295-301
 - Priesterweihe 380-385
- Propheten 46-47, 62, 77, 187, 211

Rechtfertigung

- in der Schrift 231-235

- bei den Reformatoren 235-245
- in Trient 237-245
- Reformation/Reformatoren 49, 53-54, 56, 84, 125, 133, 136, 235-245, 300, 303, 425
- Reich Gottes 146-155, 232-234, 248, 255, 262, 426-431
- Reinkarnation 409
- Religion/Religionen 19-23, 25, 59-60, 66-67, 74-75, 140, 143
- Religionskritik 20-21

Sakrament

- Zeichen des Glaubens 317-319
- Christuszeichen 319-322
- Einsetzung durch Jesus Christus 319-320
- Siebenzahl 320
- Erinnerung 322, 353
- Heilszeichen 322-324
- sakramentaler Charakter 323, 333, 341, 384
- Heilsnotwendigkeit 324
- Zeichen der Kirche 324-327
- Spender 326
- Empfänger 326-327
- Sakramentalien 327-329
- Schisma 281
- Schöpfung
 - und Evolution 92-94, 114-115
 - Schöpfungserzählungen 94-95, 115-116
 - des Menschen 194-195
 - Offenbarung 95
 - in Christus 95-96, 102, 128, 131-132
 - in Freiheit 97
 - Schöpfungsordnungen 97
 - Gutsein 97
 - aus Nichts 98
 - Autonomie 98-99
 - Sinn 99-100
 - und Erhaltung 101-102
- Seele 120-121, 404-405, 408-409
- Segen/Segnung 327-328
- Sexualität 25, 122, 133, 387

- Sinnfrage 13-15, 17-19, 19-20, 22-23, 23, 31-33, 34-35, 43, 92, 113, 120, 126-127, 398-400
- Solidarität 134, 189
- Sonntag 159, 343-344
- Spiritualismus 17
- Stellvertretung 130-135, 157, 186, 188-189, 230, 373-374, 425-426
- Sünde/Schuld 135-137, 373

Taufe 133, 330-339

- Technik 15, 107-108, 214
- Teufel 111-112
- Theologen/Theologie 316-317
- Tod 14, 18, 128, 130-132, 138, 181-182, 194-196, 401-404
- Tradition 50-54
- Transzendenz 70
- Umwelt 107-108, 118
- Unfehlbarkeit 304, 315-316
- Universalität des Heils 132, 139-140, 196, 227-228, 264-268
- Unsterblichkeit der Seele 404-405
- Urstand 128-130
- Ursünde 130-136

- Verborgenheit Gottes 33-35, 37
- Verdienst 244-245, 421
- Verkündigung 212, 311-313
- Vorherbestimmung 227-231
- Vorsehung 102-105

Wahrheit/Wahrhaftigkeit 35, 123, 211

- Weihe 328, 380-385
- Weltanschauung 16-17
- Wiederkunft Jesu Christi 214-217, 414-419
- Wissenschaft 15-17, 21, 30, 92-94
- Wort Gottes 47-48, 309-313
- Wunder 153-155

Würde der menschlichen Person
14, 18, 33, 75, 119-120,
140, 263-264

Zeugen Jehovas 76, 337
Zölibat 385
Zwei-Reiche-Lehre 127-128,
214, 414

Verzeichnis der zitierten Bibelstellen

Genesis (Gen)	8,22	102	Levitikus (Lev)	
1	96			
1,1-4	96		11,44	284
1,3 - 2,4a	309		19,18	152
1,4	97		19,34	152
1,10	97		26,11-12	273
1,11	106			
1,12	97		Numeri (Num)	
1,18	97			
1,21	97		27,15-23	381
1,24	106		27,16	204
1,26	125			
1,26-27	116		Deuteronomium (Dtn)	
1,27	26, 117, 387			
1,28	118, 125, 392		5,1-22	61, 242
1,28-30	108		5,8	69
1,31	94, 97, 387		5,17	119
2,2	95		5,19	108
2,4b	95		5,20	123
2,7	95, 106, 116		5,21	108
2,8	128		6,4-5	67
2,15	108		6,5	152
2,15-17	128		7,6	258
2,17	402		7,7-8	230
2,19	106		14,2	230
2,19-20	118		17,3	110
2,24	390, 392		18,15	211
3,1-24	131		24,1-4	388
3,3	138		34,9	381
3,5	111			
3,7	387		Richter (Ri)	
3,15	137			
3,16	177, 387		13	167
3,17-18	130			
3,17-19	107		1 Samuel (1 Sam)	
3,19	106, 402			
3,20	138, 167		1	167
3,21	138		2,1-10	168
3,24	111		2,6	206
4	131			
4,15	138			
4,23-24	131			
6	131			
8,21	138			
		Exodus (Ex)		
		3,4	60	
		3,6	61	
		3,7-8	61	
		3,13-14	73	
		3,14	37, 61	
		7,3	228	
		9,12	228	
		13,3	353	
		13,21	171	
		19,4	61	
		19,5-6	258	
		19,6	61, 283	
		20	242	
		20,1-17	61	
		20,2	73	
		20,3	67	
		20,4	69	
		20,7	73	
		20,13	119	
		20,15	108	
		20,16	123	
		20,17	108	
		24,8	352	
		33,20	70	
		34,6	71	
		40,34	171	

2 Samuel (2 Sam)	19,2	26, 99	Kohelet (Koh)	49,15	62	Hosea (Hos)	Sacharja (Sach)
	22	376		52,7	147		
2,4	341	103	1,2-4	24	188	1	9,9
2,7	341	103	3,1 - 2,4	24	375	1-3	117, 387
5,3	341	34	3,19-20	24	188	2,21	70
5,17	341	376			186	2,21-22	275, 390
	33,6	110	Weisheit (Weish)	53,12	188	6,2	200
	36,10	204		54	117, 387	11,1	67
Tobit (Tob)	38	376	2,23	116	310	11,8-9	70
	40,7-9	353	3,1	406	108	11,9	69, 148
12,8	334, 366	124	3,4	406	387	12,10	73
	42,2-3	405	3,15-16	406	96, 107, 426	14,4	70
	49,16	405	6,7	103	96, 426	14,5	148, 232
2 Makkabäer (2 Makk)	51,18-19	353	9,1	97		Joël (Joël)	
	53,2	26	11,20	31, 97	Jeremia (Jer)		
	72,18	60	11,25	101	2	2,12-13	364
7,9	205, 406, 410	126	13,1,4-5	27	2-3	2,23	167
7,11	205	204	15,3-4	406	7,23	3,1-2	80
7,14	205, 406	405			24,7	3,1-3	223
7,22-23	205	195	Jesus Sirach (Sir)		31		
7,28	98	401			31,20	Amos (Am)	
7,29	205	103	17,1-10	117	31,31-33		
7,36	410	110				1,3	62
12,45	424	147	Jesaja (Jes)			1,6	62
		147				3,2	62
		147	1,2-4	258		5,10-12	108
		147	1,16-17	365	Ezechiel (Ez)	5,18	62
		110	2,1-5	258		8,4-8	108
Ijob (Ijob)		101	2,2-4	63	11,19-20		
		101	2,4	427	16	Jona (Jona)	
1,21	126	104,24	5,8-10	108	23		
3,2-3	126	104,27	6,3	69, 110, 283	33,11	2,1	200
7,17	113	104,29-30	6,9	62	36,26-27		
10,1	126	110,1	6,10	228	37,26-27	Micha (Mi)	
19,25-27	406	115,17	7,9	42	37,27		
40,2-4	127	121,2	7,14	174, 175		Daniel (Dan)	
42,2-4	127	124,8	9,11	416			
42,3	34	130,1-2	10,1-3	108	2,44	4,1-4	258
		139,1-2	10,17	424	3,57	4,3	427
		139,5	11,6	427	3,59		
Psalmen (Ps)		139,6	11,8-9	427	7,13	Zefanja (Zef)	
		139,7	35,5-6	154	7,27		
4,4	74	139,14-18	42,6	38, 188	12,1-2	3,14	167
6	376	144,3	45,3	60	12,2		
6,6	195	147,15-18	45,8	139	12,2-3		
8,2	26, 69, 99, 117	148,2	45,15	33, 70, 105			
			46,9-10	73			
8,5	113						
8,5-7	117	Spruchwörter (Spr)					
8,10	117						
16,10-11	204	8,27					
17,6	74	10,22					
18,2-3	69	11,28					

8,20	41	22,14	230	2,5	148, 367	9,31	150, 184	16,1-8	201, 202	8,21	170
9,8	367	22,21	260	2,10	150	10,2-9	387	16,7	302	9,28	86
9,37-38	148	22,32	60	2,13-17	153	10,8	390	16,15	230, 267,	9,58	150
10,8	375	23,15	422	2,15-16	232	10,9	390, 394		287, 311	10,16	288, 298, 381
10,21-22	86	23,29-31	187	2,17	232	10,16	328	16,15-16	331, 381	10,18	112
10,23	417	23,33	422	2,19	387	10,17	211	16,15-20	288	10,21	86
10,26-31	103	23,35	187	2,19-20	391	10,23	151	16,16	240,	10,23-24	150, 155
10,28	422	24,48	417	2,23 - 3,6	153	10,23-25	107		264, 332	11,1	86
10,29-31	63	25,1-13	391	2,27	150	10,25	151	16,17	328	11,2	64, 67
10,30	64	25,5	417	3,13-15	380	10,28	41	16,18	376	11,2-4	88
10,31	64	25,31-46	276, 415	3,13-19	258,	10,31	168			11,9	105
10,32-33	55	25,32	150		289, 296	10,33	150			11,9-13	86
10,40	381	25,34-35	225, 244	3,15	328	10,33-34	184	Lukas (Lk)		11,18	112
11,4-6	155	25,35-36	194	3,16	301	10,38-39	185	1,11	110	11,20	150, 155
11,5	121	25,36	375	3,20-21	166	10,42	151, 297	1,26-28	110	11,27-28	166, 170
11,19	153, 232	25,40	194	3,22-30	112	10,45	150, 152, 157,	1,26-38	174	11,29	155
11,25-27	86	25,41	422	4	149		189, 191, 297	1,28	167, 178	11,31-32	150
11,27	77	25,43	375	4,12	228	11,15-19	153	1,33	216	11,42-52	65
12,28	64, 80,	26,26-29	345	4,26-29	148	11,23	64	1,34	174	12,8-9	150
	112, 155	26,28	186, 190, 234,	4,35-41	45, 155	11,24	86, 105	1,35	171	12,13-14	108
12,32	424		348, 352, 365	6,3	176	12,1-8	185	1,37	174, 176	12,50	185
12,41-42	77	27,56	176	6,5	376	12,17	148	1,38	167, 169, 179	13,24	230
12,46	170	28,2-4	110	6,6b-13	258, 289,	12,24-27	411	1,43	170	13,32-33	185
13	149	28,13	198		296, 380	12,25	391	1,45	167, 170, 181	13,33	187
13,16-17	77	28,18-20	47, 203,	6,7	328	12,27	406	1,46-55	167	13,34	187
13,24-30	285, 414		288, 296, 331	6,7-13	153	12,30	67, 251	1,52-53	168	15	149
13,41-42	416	28,19	83, 267	6,13	328, 376, 377	12,30-31	75, 152,	2,5-7	170	15,2	232
13,42	422	28,19-20	287,	6,14-15	156		252, 285	2,14	109	15,11-32	64, 232
13,50	422		311, 381	6,34-44	155	12,31	120	2,19	168	15,32	149
13,55	170, 174	28,20	284	6,41	328	13,3-23	414	2,27	174	16,19-31	151
15,31	60			6,46	76	13,24-25	427	2,41	174	16,22	406
16,16	77			7,1-23	153	13,26	150, 417	2,43	174	17,10	245
16,18	284, 303	Markus (Mk)		7,3	51	13,27	416	2,48	174	17,21	64
16,18-19	302	1,1	77	7,5	51	13,32	77, 215, 418	2,51	168	17,24	415
16,19	368	1,9-11	330	7,8	51	13,33	215	2,52	163	18,9	232
16,27	421	1,10	80	7,32-33	377	13,33-37	418	3,21	86	18,13	232
18,3	364	1,11	77	8,1-10	155	14,17-25	154	4,16	86	18,14	232
18,10	111	1,14-15	64, 146	8,11-13	155	14,22	348	4,18	80, 108, 222	19,7	232
18,18	368	1,15	364, 417	8,23	377	14,22-25	259, 345	4,18-19	148	19,10	232
18,20	270, 277, 348	1,16-20	301	8,28	156	14,24	186, 190,	4,22	174	21,28	39, 416
18,23-35	243	1,17	153	8,29	156		234, 348	4,40	328, 376	22,14-20	345
19,6	392	1,22	150	8,31	150, 184,	14,25	185, 345	5,16	86	22,16	185
19,12	177, 385, 391	1,23-28	112		187, 208	14,32-42	76	6,12	86	22,18	185
19,17	243	1,24	283	8,34	193	14,33-36	86, 163	6,20-22	151, 194	22,19	348,
19,28	258, 416, 428	1,25	328	8,34-35	153	14,35	186	6,20-26	65, 151		353, 381
19,29	244	1,27	150	8,35	212	14,36	64, 185, 376	6,27-36	152	22,19-20	157
21,22	86, 105	1,32-34	112	8,38	215	14,41	186	6,36	152	22,20	186, 259
21,31	151	1,35	76	9,1	417	15,2	213	7,34	150	22,30	258
22,1-14	148,	1,39	112	9,23	64	15,26	184, 213	7,48	148, 367	22,32	301, 303
	391, 427			9,24	43	15,34	41, 163			23,43	406

24,7	187	6,58	346	19,5	185	4,32-37	108	1,4	80	8,19-22	260
24,13-35	197, 345	8,12	211	19,14-15	213	5,29	261	1,12	233, 236, 240	8,19-24	96
24,26	187, 210	8,32	55	19,19-22	213	5,31	209	1,19-20	28	8,21	72, 107, 328,
24,30	202	8,34-36	191	19,25-27	166	6,1	55	1,21-25	266		413, 426, 428
24,30-31	212	8,36	123	19,30	191	6,6	381	2,6	244	8,22	413, 426
24,34	199,	8,44	111, 191	19,34	259	7,56	209	2,14-15	28	8,24	252, 426
	203, 302	9,6	377	20,3-8	203	8,12-13	339	3,21-22	233	8,26-27	81, 224
24,36-42	212	10,15	189	20,17	76, 156	8,14-17	340	3,25	190	8,27	284
24,41-42	202	10,30	78	20,21	288, 297	9,1-9	233	3,28	233, 240	8,28	106, 227
24,44	187	11,25	411	20,22-23	368, 381	9,12	376	4,12	40	8,29	124, 156,
24,47-48	288	11,25-26	407	20,24-29	198	9,13	284	4,13	234		229, 334, 399
24,50-51	210	12,23	186	20,28	78, 208	9,17	376	4,17	65, 97, 98,	8,32	187, 188
		12,27-28	186	20,29	198, 204	9,32	284		102, 205, 206, 234	8,34	90, 209
		12,31	111, 191	21,1-14	345	9,41	284	4,18	40, 194, 234	8,38-39	66
		12,32	259	21,5	202	10,35	258	4,24	206	8,39	90, 188,
		12,34	191	21,9-14	212	10,38	222,	5,5	81, 225, 249		194, 227
		12,46	211	21,12-13	202		328, 375	5,12	132, 402	9-11	274
Johannes (Joh)		13,1	186	21,15-17	302	10,41	296	5,14	124, 132, 138	9,16	230
1	96	13,20	381	21,15-19	203	10,42	215, 415	5,15	132	9,18	228
1,1-3	78	13,34	252, 285			10,44-48	223	5,17	132	10,9	45, 158, 199
1,3	97, 164, 309	14,3	407	Apostelgeschichte		10,47	339	5,19	131	10,14-17	298
1,4	138, 164, 310	14,6	211, 407	(Apg)		13,3	381	6,3	332	10,15	312
1,8	211	14,9	154	1,1-2	146	13,26	311	6,3-4	339	11,1-2	63
1,9	138, 164	14,10	78	1,7	418	14,3	311	6,3-5	333	11,25-32	418
1,14	120, 161, 171	14,13-14	89	1,8	211, 223, 381	14,17	28	6,3-8	193	11,29	63
1,16	310	14,15	243	1,9-10	210	15	56	6,5	206, 399	11,31-32	230
1,29	190	14,15-17	251	1,11	210, 215	15,1-35	302	6,6-14	284	11,33-34	106
1,32	222	14,17	310	1,10-11	110	16,4	56	6,10	39	11,33-36	34, 231
1,34	77	14,23	225	1,11	210, 215	16,15	337	6,13	214, 243	12,1	121, 213,
1,45	174, 211	14,26	81, 145, 277,	1,14	167, 170	16,33-34	337	6,17	313		284, 327, 355
2,1	170	14,30	111	2	259	17,18	411	7,1	191	12,2	165, 299
2,1-12	166	15,5	238, 244	2,1-13	223	17,23	140	7,15	136	12,3-8	44
3,3	332	15,9-10	251	2,4-5	210	17,27-28	28	7,17	136	12,4-9	275
3,5	238, 264,	15,12	285	2,17-18	223	17,28	70	7,19	136	12,6	278
	273, 322, 332	15,15	72, 252	2,24	65	17,31	216	7,22-24	136	14,9	209, 216
3,8	278	16,7-9	284	2,32-33	80	17,32	411, 412	8,2	191, 243	14,10	407
3,14	191	16,13	56, 145	2,34	209	18,8	339	8,2-17	284	15,13	37, 430
3,16	187, 188, 221	16,13-14	81,	2,37	330	18,18	337	8,3	77, 78	15,26	307
3,17	78, 221	17,1	277, 311	2,38	330, 365	19,6	340	8,9	81, 249	16,25	37
3,18-21	416	17,3	76, 186	2,41	334	20,7	343	8,11	80, 206,		
3,21	35	17,5	125, 420	2,42	280, 343	20,28-32	290		249, 411	1 Korinther	
5,24	215, 403, 407	17,11	221, 284	2,44-45	108	22,16	331	8,12-13	223	(1 Kor)	
5,28-29	411, 415	17,14	221, 284	2,46	325, 343, 345	26,23	205	8,14	81	1,2	268
6,14	211	17,15	284	2,47	334	28,8	376	8,14-17	125	1,8	415, 416
6,30	155	17,16	221, 261	3,14-15	208			8,15	65, 81, 90,	1,9	209, 307
6,33	346, 357	17,18	297	3,21	428				224, 225	1,10	55
6,42	174	18,33-37	213	3,22	211					1,11-13	55
6,49-50	346	18,37	211	4,1-2	411					1,16	337
6,52	349			4,12	143, 264						
6,54	346, 356,					Römer (Röm)		8,18	104		
	379, 411					1,3	77	8,18-22	138		
6,56	356					1,3-4	199, 208	8,18-27	224		
								8,19	426		

1,18-20	143	11,24-25	157	15,52	417	1,14	233	2,8	230	2,8	402
1,22-23	187	11,25	186,	15,53	412	1,15-16	201, 233	2,11-22	274	2,9-11	208
1,23	157		259, 381	15,54	181	1,16	200, 208	2,14	190	2,11	158
1,24	311	11,26	193,	15,55	403	1,18	302	2,20	46, 288, 296	2,12	241
1,26-28	230		348, 353	15,58	244	1,19	176, 289	2,21	277	2,13	238
1,27	167	11,27-29	326, 357	16,2	343	2,2	302	2,22	249	2,16	415
1,30	233	12	279	16,22	56, 90,	2,14	302	3,2-13	229	3,6-8	233
2,2	183, 313	12,3	56, 81,		158, 417, 419	3,8	274	3,3-12	271	3,10	308, 334
2,7-9	208		158, 223			3,13	187, 189, 191	3,8-12	287	3,11	206
2,9	400, 421	12,4-31a	44, 277	2 Korinther		3,27	332, 335	3,9-10	164	3,12	201, 230
3,8	244, 421	12,7	278	(2 Kor)		3,28	274, 335	3,10	111	3,21	121
3,9	238	12,8	278			4,3	191	3,20	125	4,5	417
3,15	424	12,11	81			4,4	78, 140,	4,2-6	280, 335	4,7	105
3,16	225	12,12	275				167, 171	4,3	277, 279		
3,16-17	249, 277	12,13	274, 276,	1,1	268, 289	4,4-5	163	4,3-6	55		
3,17	284		332, 335	1,3	60, 77	4,4-6	125	4,6	67	Kolosser (Kol)	
3,22	100, 165	12,13-14	277	1,5	308	4,5	191	4,11	44, 278, 296	1,13	239
4,1	319	12,26	275, 373	1,7	308	4,6	65, 72,	4,11-12	381	1,15	78, 124
4,4	241	12,28	278	1,9	65, 206		81, 90, 224	4,13	264, 296	1,15-17	96, 164
5,1-13	368	13	252	1,20	216, 431	4,26	45	4,15-16	275	1,16	110, 138
5,7	190	13,2	64	1,22	125, 225, 252	5,1	254	4,22	133	1,17	102
6,1	284	13,12	17, 36, 43,	2,5-11	368	5,6	234	4,22-24	373	1,18	205, 275, 399
6,2	416		125, 252, 407, 420	2,17	311	5,13	224, 243	4,30	81	1,19	164
6,9-10	423	14,5	278	3,17	81, 222	5,16-17	223	5,2	353	1,19-20	286
6,9-11	339	14,12	278	4,4	78, 111, 124	5,20-21	423	5,5	423	1,20	365
6,11	331, 332	14,26	278	4,7	257	5,22	234, 278	5,8	239	1,24	426
6,17	209	14,33	279	4,8-11	207	5,22-23	223	5,8-9	339	1,24-28	287
6,19	225, 249	15,3	51, 187, 189	4,10-11	193	6,2	44, 243	5,16	401	1,26-27	271
6,20	121, 191	15,3-5	45, 56, 199	4,13	81	6,15	42, 224	5,20	90	2,3	164
7,7	209, 278, 391	15,3-5	45, 56, 199	4,14	206			5,21-22	388	2,12	333
7,25-38	391	15,4	204	5,8	407			5,21-33	118	2,15	111, 112, 191
7,29	417	15,5	203, 302	5,10	407	Epheser (Eph)		5,25	275, 387, 388	2,19	275
7,31	107, 428	15,7-8	289	5,17	42, 224			5,26	283, 318, 322	2,20	191
7,32	385, 391	15,8-10	201	5,18	190, 233, 367	1,3	328	5,27	180, 286, 426	3,1-2	207
7,32-34	177	15,10	239	5,18-19	188, 365	1,3-6	124	5,31	388	3,9-10	133, 334
7,39	388	15,11	201	5,20	298, 311, 367	1,4-6	227, 229	6,12	111	3,11	274, 335
8,4	67	15,12-22	206, 411	5,21	189, 230, 286	1,9	37			3,16	52
8,6	164, 165	15,14	197	6,1	239	1,9-10	286	Philipper (Phil)		3,18-19	388
8,6	164, 165	15,19	197	6,16	225, 273, 277	1,10	96, 164			4,5	401
9,1	200, 201	15,20	205, 399	7,10-13	368	1,10-12	124				
9,1-2	289	15,25	210	8,4	307	1,11-12	229			1 Thessalonicher	
9,5	176	15,26	402	8,9	189	1,13-14	125	1,1	296	(1 Thess)	
9,19-23	281	15,28	66, 72, 96,	13,5	242	1,14	225, 252	1,6	231, 415	2,13	311
10,3-4	346		148, 216, 346,	13,13	84, 307	1,18	42	1,10	415	4,3	284
10,16	307		413, 426, 428			1,20	209	1,11	234	4,15-17	417
10,16-17	276	15,35	412	Galater (Gal)		1,21	111, 112	1,19	81	4,16	407
10,17	359	15,35-49	121			1,22-23	275	1,23	407	4,16-17	417
11,20	159	15,42-44	413	1,1	206	1,23	276, 286	2,1	307		
11,23	51	15,47-49	124	1,7-8	46	2,2	111	2,6	78		
11,23-26	345	15,50-51	412	1,8-9	56	2,2	111	2,6-8	161		
11,24	348, 353	15,51-52	417			2,4	366	2,6-11	199		

5,2 415
 5,2-3 418
 5,12 296
 5,19 278
 5,21 51

**2 Thessalonicher
 (2 Thess)**

2,1-3 414, 417
 2,4 418

**1 Timotheus
 (1 Tim)**

2,4 37, 227, 265
 2,4-5 139
 2,4-6 332
 2,5 190, 264,
 319, 384
 2,5-6 172
 2,6 189, 191
 2,8-15 388
 3,15 45, 315
 3,16 199
 4,14 278, 290, 382
 4,16 47, 290, 313
 6,15 213
 6,16 33
 6,20 47, 290

**2 Timotheus
 (2 Tim)**

1,6 278, 290, 382
 1,10 403
 1,13-14 47, 314
 1,14 290
 2,2 290
 2,11 206
 3,14 47
 3,16 47
 4,1 216, 314
 4,2 313, 314
 4,3 290

Titus (Tit)

1,5 290
 1,9 313
 2,1-6 388
 2,2 47
 3,4 66, 155, 157
 3,5 322, 332, 338

Philemon (Phlm)

6 307

Hebräer (Hebr)

1,1-2 38
 1,2 164
 1,7 110
 1,14 110
 2,11 156
 2,14 403
 2,17 286
 3,7 - 4,11 274
 4,12-13 310
 4,15 156
 5,7 376
 5,7-8 86
 5,8 41, 163
 5,8-9 185
 6,2 340
 6,4 332
 7,17 212
 7,21 212
 7,25 90, 212
 7,26 286
 8,10 273
 9,11-28 190, 353
 9,14 80, 349
 9,27-28 409
 10,5-7 353
 10,5-10 190
 10,10 353
 10,14 353
 10,32 332
 11,6 240
 11,8-14 40
 11,8-16 274
 11,16 37

11,32-34 274
 12,2 41, 163
 12,22-23 308
 13,6 307
 13,12 274
 13,15 346

Jakobus (Jak)

1,1 274
 1,18 311
 1,25 243
 2,20 234
 5,14-15 376, 377

1 Petrus (1 Petr)

1,1 274
 1,1-2 230
 1,3 252, 332, 426
 1,4 125, 308
 1,16 284
 1,18-19 191
 1,23 311, 332
 2,1-5 339
 2,4-5 277
 2,5 213, 292
 2,5-10 230
 2,9 283, 292
 2,10 274, 292
 2,11 274
 2,21-25 189
 3,1-7 388
 3,9 328
 3,15 30, 399
 3,19 195
 4,5 216
 4,6 195
 5,3 384
 5,7 103
 5,8-9 112

2 Petrus (2 Petr)

1,19-21 47
 2,4 111
 3,4 417

3,9 227
 3,10 418, 427
 3,13 426
 3,15-16 47

1 Johannes (1 Joh)

1,3 308
 1,3-9 251
 1,6 308
 1,7 308
 1,8 136, 364
 2,1 90
 2,2 190
 2,8-10 252
 2,18 418
 2,22 418
 3,2 421
 3,3 284
 3,8 191
 3,14 239
 4,2-3 145
 4,3 157, 418
 4,8.16 66, 70,
 85, 148, 387
 4,10 189, 190, 338

4,19 338
 4,20-21 252, 253

2 Johannes (2 Joh)

7 157, 418

Judas (Jud)

3 46
 6 111

**Offenbarung
 (Offb)**

1,6 292
 1,8 66, 415
 1,10 159, 343
 1,17 164
 3,14 430
 3,21 416
 4,8 110
 4,11 97
 5,10 292

7,15-17 420
 12,7-12 112
 12,13-18 414
 13 418
 19,6 213
 19,7 275
 19,16 210
 19,19 346
 20,4-6 429
 20,6 292
 20,11-15 415
 20,14 402
 21,1 96, 107, 426
 21,2 275, 416
 21,2-5 427
 21,3 273
 21,3-5 66
 21,8 423
 21,9 275
 21,9-10 416
 21,12-14 259
 21,14 288
 22,8-9 110
 22,13 164, 415
 22,17 275, 416
 22,20 90, 158,
 417, 419

Inhalt

Vorwort	7
Erster Teil: Gott der Vater	
I. Ich glaube – Hilf meinem Unglauben	13
1. Der Mensch – ein Geheimnis	13
2. Vorläufige Antworten	15
2.1 Wissenschaft	15
2.2 Weltanschauungen	16
3. Religionen und Religionskritik	19
3.1 Die Antwort der Religionen	19
3.2 Moderne Religionskritik	20
3.3 Religiöse Erneuerung	22
4. Wege der Gotteserkenntnis	23
4.1 Der Weg ist der Mensch	23
4.2 Wege der Gotteserkenntnis in der Menschheitsgeschichte	25
4.3 Gotteserkenntnis in der Bibel	26
4.4 Die Lehre der Kirche von der natürlichen Gotteserkenntnis	28
4.5 Gottesbeweise?	30
5. Gott – ein Geheimnis	33
5.1 Der verborgene Gott	33
5.2 Nur Bilder und Gleichnisse	36
6. Die Selbstoffenbarung Gottes und die Antwort des Glaubens	37
6.1 Offenbarung – der Weg Gottes zum Menschen	37
6.2 Der Glaube – der Weg des Menschen zu Gott	40
7. Wir glauben	43
7.1 Die Kirche – Gemeinschaft und Lehrerin des Glaubens	43
7.2 Die Heilige Schrift als Urkunde und Seele der Glaubensverkündigung	46
7.3 Tradition und Traditionen	50
7.4 Brauchen wir Dogmen?	54
II. Gott, der Vater, der Allmächtige – Der Vater Jesu Christi	59
1. Der lebendige Gott der Geschichte	59
1.1 Wer ist das eigentlich – Gott?	59

1.2 Der Gott des Alten Bundes	60
1.3 Der Gott Jesu Christi	63
2. Gott, der Vater, der Allmächtige	66
2.1 Einmaligkeit und Einzigartigkeit Gottes	66
2.2 Wesen und Eigenschaften Gottes	68
2.3 Name und Person Gottes	72
3. Gott, der Vater Jesu Christi	75
3.1 Jesus Christus – der Sohn Gottes	75
3.2 Der Geist – der Herr ist und lebendig macht	80
3.3 Gott, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist	83
4. Das Gebet – Ausdruck des Glaubens an Gott	86
4.1 Beten – was ist das?	86
4.2 Beten – wie geht das? Formen des Gebets	88
4.3 Beten im Namen Jesu	89
III. Gott – Der Schöpfer des Himmels und der Erde	92
1. Gott, der Schöpfer	92
1.1 Naturwissenschaft und Theologie im Gespräch	92
1.2 Ursprung, Mitte und Ziel der Welt	94
1.3 Das Geheimnis der Schöpfung	96
1.4 Gott erhält und trägt die Welt	101
1.5 Gottes verborgene Vorsehung	102
2. Himmel und Erde	106
2.1 Die Erde – der Lebensraum des Menschen	106
2.2 Der Himmel – die Hoffnung des Menschen	109
3. Der Mensch – Mitte und Krone der Schöpfung	113
3.1 Frage nach dem Menschen	113
3.2 Geschöpflichkeit des Menschen	114
3.3 Gottebenbildlichkeit des Menschen	115
3.4 Wesen des Menschen	120
3.5 Die gnadenhafte Berufung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott	123
4. Woher kommt das Böse? – Vom Sinn der Geschichte	126
4.1 Eine schwere Frage und viele Antworten	126
4.2 Der Ursprung: Urstand und Paradies	128
4.3 Ursünde und Erbsünde der Menschheit	130
4.4 Die Heilshöpfung der Menschheit	137

Zweiter Teil: Jesus Christus

I. Jesus Christus – Unser Herr und Gott	143
1. Das Bekenntnis und sein Anspruch	143
2. Der irdische Jesus	144
2.1 Was können wir von Jesus wissen?	144
2.2 Die Botschaft Jesu	146
2.3 Das Verhalten und die Taten Jesu	153
3. Jesus Christus – der Mensch gewordene Sohn Gottes	156
3.1 Jesus Christus – unser Bruder	156
3.2 Jesus Christus – unser Herr	158
3.3 Jesus Christus – Sohn Gottes im Fleisch	160
3.4 Jesus Christus – die Fülle der Zeit	163
II. Geboren von der Jungfrau Maria	166
1. Maria gehört ins Evangelium	166
2. Maria, die Mutter des Herrn	170
2.1 Maria, die Mutter Gottes	170
2.2 Maria, unsere Mutter	171
3. Die Jungfrau Maria	174
3.1 Ein schwieriger historischer Befund	174
3.2 Ein tiefer theologischer Sinn	176
4. Maria, die Begnadete und Verherrlichte	178
4.1 Maria als Zeichen der Begnadung	178
4.2 Maria als Zeichen der Hoffnung	180
III. Für uns gekreuzigt	183
1. Der Weg Jesu ans Kreuz	183
1.1 Wie kam es zum Tod Jesu am Kreuz?	183
1.2 Hat Jesus seinen Tod als Heilstod verstanden?	185
2. Die Heilsbedeutung des Todes Jesu am Kreuz	187
2.1 Gottes Heilswille	187
2.2 Jesu stellvertretender Sühnetod	188
2.3 Zeichen der Hoffnung	191
3. Christliches Leben im Zeichen des Kreuzes	193
4. Hinabgestiegen in das Reich des Todes	194
IV. Auferstanden – Aufgefahren in den Himmel	197
1. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“	197
2. Die biblischen Zeugnisse von der Auferstehung	198

2.1 Die frühen Auferstehungsbekenntnisse	198
2.2 Die Ostererzählungen der Evangelien	201
2.3 Die Zeugen der Auferstehung	203
3. Die Bedeutung der Auferstehung	204
3.1 Erfüllung der Hoffnung	204
3.2 Die Auferstehung Jesu als Offenbarung Gottes	206
3.3 Die Auferstehung Jesu als Offenbarung und Verherrlichung Jesu Christi	207
4. Aufgefahren in den Himmel	209
4.1 Erhöhung und Himmelfahrt	209
4.2 Die Herrschaft Jesu Christi	211
5. Er wird wiederkommen in Herrlichkeit	214

Dritter Teil: Das Werk des Heiligen Geistes

I. Das neue Leben im Heiligen Geist	221
1. Die Wirklichkeit des Heiligen Geistes	221
1.1 Sind wir erlöst?	221
1.2 Der Heilige Geist als Wirklichkeit des Neuen Bundes	222
2. Gottes ewige Vorherbestimmung zum Heil	227
3. Geschichtliche Verwirklichung der Gnade: Die Rechtfertigung des Sünders	231
3.1 Gerechtigkeit und Rechtfertigung nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift	231
3.2 Die katholisch-evangelische Kontroverse	235
3.3 Die katholische Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung	237
3.4 Einig in der Rechtfertigungslehre?	246
4. Gnade als Anfang und Anbruch der neuen Schöpfung	248
4.1 Der neue Mensch	248
4.2 Die erneuerte Welt	252
II. Die Kirche als Sakrament des Geistes	256
1. Schwierigkeiten mit der Kirche	256
2. Die Kirche in der Geschichte Gottes mit den Menschen	257
2.1 Die Kirche in der Heilsgeschichte	257
2.2 Die Kirche in Geschichte und moderner Gesellschaft	260
2.3 Die Heilssendung (Mission) der Kirche	264
2.4 Kirche als Ortskirche und als Weltkirche	268
3. Das Wesen der Kirche	271
3.1 Die Kirche ist ein Geheimnis	271

3.2 Die Kirche ist das Volk Gottes	272
3.3 Die Kirche ist der Leib Christi	275
3.4 Die Kirche ist der Tempel Gottes im Heiligen Geist	277
4. Die Kennzeichen der Kirche	279
4.1 Die Einheit der Kirche	279
4.2 Die Heiligkeit der Kirche	283
4.3 Die Katholizität der Kirche	286
4.4 Die Apostolizität der Kirche	288
5. Dienste und Ämter in der Kirche	291
5.1 Das gemeinsame Priestertum aller Getauften	291
5.2 Das Amt in der Kirche	295
5.3 Das Petrusamt als Dienst der Einheit	301

III. Gemeinschaft der Heiligen – durch Wort und Sakrament

1. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen	307
2. Das Wort als hörbares Sakrament	309
2.1 Die Heilsbedeutung des Wortes	309
2.2 Lehre und Lehramt der Kirche	313
3. Die Sakramente als sichtbares Wort	317
3.1 Die Sakramente als Zeichen des Glaubens	317
3.2 Die Sakramente als Christuszeichen	319
3.3 Die Sakramente als Heilszeichen	322
3.4 Die Sakramente als Zeichen der Kirche	324
3.5 Die Sakramentalien	327

IV. Die sieben Sakramente

1. Die Taufe	330
1.1 Die Taufe – Sakrament des Glaubens	330
1.2 Die Taufe – Sakrament des neuen Lebens	331
1.3 Die Taufe – Eingliederung in die Kirche	334
1.4 Die Frage der Säuglingstaufe	337
2. Die Firmung	339
3. Die Eucharistie	343
3.1 Die Eucharistie – Danksagung an den Vater	343
3.2 Die eucharistische Gegenwart Jesu Christi	347
3.3 Die Eucharistie – Gedächtnis des Opfers Jesu Christi	352
3.4 Die Eucharistie – Sakrament der Einheit und der Liebe	356
3.5 Struktur, Elemente und Teile der Eucharistiefeier	362
4. Das Sakrament der Buße	363
4.1 Die persönliche Buße	363

4.2 Die sakramentale Buße	367
4.3 Der Ablass	372
5. Die Krankensalbung	374
6. Das Sakrament der Weihe	380
7. Das Sakrament der Ehe	386
7.1 Das Wesen der Ehe als Sakrament des Neuen Bundes	386
7.2 Die Wesenseigenschaften der Ehe: Einheit, Fruchtbarkeit, unauflösliche Treue	392
7.3 Die bekenntnisverschiedene Ehe	395
V. Das Leben der kommenden Welt	398
1. Was dürfen wir hoffen?	398
2. Tod und Auferstehung	401
2.1 Der Tod in christlicher Sicht	401
2.2 Leben nach dem Tod?	404
2.3 Die Auferstehung der Toten	410
2.4 Das Kommen des Herrn und das Weltgericht	414
3. Das ewige Leben	420
3.1 Der Himmel	420
3.2 Die Hölle	422
3.3 Das Fegfeuer	424
3.4 Der neue Himmel und die neue Erde	426
Anhang	
Abkürzungsverzeichnis	435
Personenregister	437
Sachregister	439
Verzeichnis der zitierten Bibelstellen	445

Mitarbeiterverzeichnis

Mitglieder der Katechismuskommission:

Hermann Kardinal Volk
 Joseph Kardinal Ratzinger (bis Januar 1982)
 Erzbischof Friedrich Wetter
 Bischof Franz Kamphaus (ab Juni 1982)
 Bischof Karl Lehmann (ab Oktober 1983)
 Prof. Dr. Alfons Deissler
 Prof. Dr. Walter Kasper
 Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann (bis Oktober 1983)
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk
 Prof. Dr. Rudolf Schnackenburg
 Prof. Dr. Otto Semmelroth SJ (bis September 1979)

Berater:

Prof. Dr. Alfons Auer
 Prof. Dr. Adolf Exeler (bis Juli 1983)
 Prof. Dr. Erwin Iserloh
 Prof. Dr. Emil Lengeling

Ökumenisches Gutachten:

Prof. Dr. Wolfhart Pannenberg

Redaktionelle und technische Mitarbeit:

Dipl. theol. Martina Lunau; Ursula Mock;
 Erich Pöschl; Elli Wolf