

Die Gestalt Jesu

„Was sucht ihr den Lebenden
bei den Toten?“ Lk 24,5

Die Gestalt Jesu

„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Lk 24,5

16. Theologische Sommerakademie in Augsburg 2008
Veranstalter: Initiativkreis katholischer Laien und Priester in der
Diözese Augsburg e. V.
Hrsg.: Gerhard Stumpf, Landsberg, Eigenverlag: Initiativkreis,
1. Aufl. September 2008
ISBN 978-3-9808068-7-9

Copyright © 2008 Initiativkreis
katholischer Laien und Priester in der Diözese Augsburg e. V.
Alle Rechte vorbehalten unter Berücksichtigung der Autoren-
rechte.

Satz und Layout: Gerhard Stumpf



Druck: LÚC, Kozicova 2, 841 10 Bratislava 46

Umschlaggestaltung mit einer Christusdarstellung aus den
Katakomben des 4. Jahrhunderts: G. Stumpf
Der Text auf der Rückseite des Buches ist dem Vorwort von
Papst Benedikt XVI. zu seinem Buch „Jesus von Nazareth“ ent-
nommen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort <i>Gerhard Stumpf</i>	5
Die Auflösung der Christusbilder in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts <i>Anton Ziegenaus</i>	9
Die Unverwüstlichkeit Jesu Christi – Die Wiederentdeckung seiner Gestalt in der Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann <i>Anton Ziegenaus</i>	23
Zur Chronologie der wichtigeren neutestamentlichen Bücher <i>Anton Ziegenaus</i>	35
Die Wunder: Stein des Anstoßes – Stärkung des Glaubens Zur Uminterpretation der Wunderberichte des Neuen Testaments <i>Peter Chr. Düren</i>	43
Wunder sind Tatsachen (Die Zeugnisse der Kanonisationsakten) <i>Peter H. Görg</i>	69
Theologische Thesen zur Wunderfrage <i>Dr. Peter Chr. Düren</i>	97
Warum ist Jesus gestorben? <i>Klemens Stock SJ</i>	119

Auferstanden von den Toten <i>Klemens Stock SJ</i>	137
Die wahre Gottessohnschaft Jesu Christi <i>Silvia Cichon-Brandmaier</i>	155
Jesus Christus: Zweite Person der Trinität – „Wenn er hinaufstieg, was bedeutet das anderes, als dass er auf die Erde herabstieg“ (Eph 4,9) <i>Manfred Hauke</i>	181
Predigten	
So dichtet man nicht – Die Unerfindlichkeit Jesu Christi <i>Ludwig Gschwind</i>	205
„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Lk 24,5 <i>Walter Mixa, Bischof von Augsburg</i>	209
Der göttliche Glanz auf dem Antlitz Jesu <i>Manfred Hauke</i>	215
Maria – Spiegelbild Christi <i>Anton Ziegenaus</i>	227
Referenten	233

Vorwort

Jesus Christus – Wer ist dieser Jesus Christus, der seit 2000 Jahren die Menschen auf sich aufmerksam macht, sie zum Widerspruch reizt, sie fasziniert und in seine Nachfolge ruft? Wer ist dieser Jesus Christus, der Menschen so an sich bindet, dass die Mächtigen der Erde meinen, mit Folter und Tod gegen ihn und seine Anhänger vorgehen zu müssen? Wer ist er, dass Völker seinetwegen Mythen und Religionen aufgegeben haben, um ihm anhängen zu können? Vor diesem Jesus Christus kapitulierten die Ideologien der Neuzeit. Immer wieder erneuert er seine Kirche.

Ist es der Jesus, der als Messias in den Schriften des Alten Testaments angekündigt wurde? Ist es der Jesus der Evangelien und der frühen Kirche, auch der Kirche von heute? Ist es der Jesus derer, die die Bibel mit historischen, literarischen und religionsgeschichtlichen Methoden analysieren? Viele Fragen bewegen die Menschen, wenn es um die Person Jesu Christi geht.

Die 16. Theologische Sommerakademie wählte das Thema: Die Gestalt Jesu – „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ (Lk 24,5), weil auch heute dieser Jesus immer wieder in Medien vielfältiger Art, zum Teil mit skurrilen Phantasiegeschichten verquickt, thematisiert wird.

Mit der Erklärung „Dominus Jesus“ vom 6. August 2000 hatte die Glaubenskongregation die Christen auf Jesus Christus als den Ursprung und Garanten des christlichen Glaubens aufmerksam gemacht und dazu eingeladen, ihn zu verkündigen: „Die christliche Offenbarung wird in der Geschichte ‚der wahre Leitstern‘ für die Menschheit bleiben: ‚Die Wahrheit, die Christus ist, erscheint nötig als universale Autorität‘. Das christliche Mysterium überwindet jede Schranke von Zeit und Raum und verwirklicht die Einheit der Menschheitsfamilie: ‚Von verschiedenen Orten und Traditionen sind alle in Christus dazu berufen, an der Einheit der Familie der Kinder Gottes teilzuhaben. Jesus reißt die

trennenden Wände nieder und vollzieht auf einzigartige und erhabene Weise die Vereinigung durch die Teilhabe an seinem Geheimnis. Diese Einheit ist so tief, dass die Kirche mit dem heiligen Paulus sagen kann: ‚Ihr seid also jetzt nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes‘ Eph 2,19 (Nr. 23).“

Der Heilige Vater, Papst Benedikt XVI., schrieb das Buch „Jesus von Nazareth“ und lud die Gläubigen dazu ein, sich mehr und mehr in die Person Jesu Christi zu vertiefen: „In Jesus ist die Verheißung des neuen Propheten erfüllt. Bei ihm ist nun vollends verwirklicht, was von Mose nur gebrochen galt: er lebt vor dem Angesicht Gottes, nicht nur als Freund, sondern als Sohn; er lebt in innerster Einheit mit dem Vater. Nur von diesem Punkt her kann man die Gestalt Jesu wirklich verstehen, wie sie uns im Neuen Testament begegnet; alles, was an Worten, Taten, Leiden, an Herrlichkeit Jesu erzählt wird, ist hier verankert“ (Joseph Ratzinger Benedikt XVI., Jesus von Nazareth, Herder 2006, S. 31). Er wollte auch denen, die Jesus noch nicht kennen, eine Tür öffnen: „Der Mensch braucht letztlich nur eines, in dem alles enthalten ist; aber er muss durch seine vordergründigen Wünsche und Sehnsüchte hindurch erst erkennen lernen, was er wirklich braucht und was er wirklich will. Er braucht Gott. Und so können wir nun sehen, dass hinter all den Bildreden letztlich dies steht: Jesus gibt uns das ‚Leben‘, weil er uns Gott gibt. Er kann ihn geben, weil er selbst eins ist mit Gott. Weil er der Sohn ist. Er selbst ist die Gabe – er ist ‚das Leben‘ “ (ebd. S. 405).

Die 16. Theologische Sommerakademie nahm dieses Anliegen auf und wollte sich von der Wissenschaft her mit der Bibelkritik auseinandersetzen. Sie wollte die Realität der Gestalt Jesu aufzeigen, wie sie durch die heilige Schrift, im Glauben und im Leben der Kirche bezeugt wird. Die katholische Kirche ist es schließlich, die die ungeschmälerte Wahrheit über Jesus Christus durch die Jahrhunderte bewahrte und auch für die Zukunft erhält. Grund dafür ist Jesus Christus selbst, der sich dieser Kirche eingestiftet hat. Im Wort, in den Sakramenten und in der Liturgie

begegnet Jesus Christus den Gläubigen selbst – verborgen und doch wirklich.

So kann die Kirche mit dem Hebräerbrief verkünden: „Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit. Lasst euch nicht durch mancherlei fremde Lehren irreführen“ (Hebr 13,8-9).

Landsberg, am Fest Mariä Himmelfahrt 2008 Gerhard Stumpf

Die Auflösung der Christusbilder in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts

Anton Ziegenaus

Die neuzeitliche Exegese hat eine bewegte Entwicklung durchgemacht. Die Lehre der altkirchlichen Konzilien, nämlich dass Jesus Christus der ewige Sohn und dem Vater gleich ist und in Jesus von Nazareth dieser Gottessohn Mensch geworden ist, diese Lehre, die auch von den Reformatoren übernommen wurde und die gesamte Christenheit in Ost und West, in Süd und Nord eintrug, wurde in Frage gestellt.

In diesem ersten Vortrag soll erklärt werden, wie es zu dieser Auflösung gekommen ist. Wer z. B. das Jesusbuch von Joseph Ratzinger liest, dieses Bestsellerbuch, wird auf Begriffe stoßen wie „historisch-kritische Auslegung“, „moderne Exegese“ oder auf Namen wie Rudolf Bultmann. Was ist darunter zu verstehen? Diese Fragen sollen anhand der Entwicklung der neuzeitlichen Christologie geklärt werden. Zugleich sei jedoch schon hier vermerkt: Ein gläubiger Christ mag bei der Reflexion der Etappen dieser Entwicklung so sehr in seinem Glauben gestört oder verwirrt sein, dass er am liebsten abschalten möchte. Meine innige Bitte: Tun Sie das nicht, ziehen Sie sich nicht auf ihren überlieferten „guten“ Kinderglauben zurück und auf das Argument, diese Exegeten glauben sowieso nichts mehr. Eine solche Einstellung müsste nämlich eine ganze Reihe von Fragen und aufgetauchten Problemen verdrängen und wäre insgeheim eine Hemmung des lebendigen Glaubens. „Augen zu und im blinden Glauben durchmarschieren“, kann nie die Lösung eines denkenden Menschen sein und auch nicht eines Christen, der im ersten Petrusbrief gemahnt wird, stets bereit zu sein, jedem Rede und

Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die ihn erfüllt (vgl. 1 Petr 3,15). So muss man sich den Fragen stellen. Im Übrigen sei zu Ihrer Beruhigung gesagt, dass zu einem befriedigenden Ergebnis gelangen kann, wer die Frage zu Ende denkt.

1. Der deistische Trennungsstrich des H. S. Reimarus

Neue Ideen und Perspektiven sind mit ihrer Entdeckerpersönlichkeit verbunden, aber diese formuliert oft nur Gedanken, die schon länger in der Luft lagen. Eine solche Gestalt, welche die umherschwirrenden Gedanken auf eine Formel brachte, war Hermann Samuel Reimarus, ein Hamburger Orientalist († 1768). Er war Deist. Der Deismus richtete sich gegen den Materialismus und atheistischen Biologismus seiner Zeit, die stark von der strengen Naturgesetzlichkeit beeindruckt war. Deswegen gäbe es auch kein Eingreifen Gottes in dieses streng kausal determinierte Weltgeschehen. Gegen diesen atheistischen Materialismus will nun der Deismus die Existenz Gottes aufweisen. Diese kann man aus der Ordnung der Welt erkennen, an den von ihm festgelegten Naturgesetzen. Ein weiteres Eingreifen Gottes in das Weltgeschehen ist aber unnötig, denn Gott hat die Welt so vollkommen gemacht, dass er nicht mehr nachbessern muss, wie ein perfekter Uhrmacher, der auch nicht später die Uhr voroder zurückstellen muss. Der Deismus ist also eine Vernunftreligion mit dem Glauben an Gott, an die Freiheit und die Unsterblichkeit, aber Gott habe sich nach der Schöpfung zurückgezogen und die Schöpfung sich selbst überlassen.

Mit diesem Vorverständnis geht nun Reimarus an das NT heran. Es unterscheidet zwischen dem System I und II. System I umfasst alles, was Jesus selbst getan hat. Da Gott nicht in die Welt einwirkt, kann Jesus nicht der menschengewordene Sohn Gottes sein, keine Wunder gewirkt haben und nicht auferstanden sein. Jesus, so legt ihn nun Reimarus aus, habe an ein irdisch-politisches Reich gedacht, denn nur in diesem Sinn konnten die Juden Mk 1,15 („genahet hat sich das Reich Gottes“) verstehen. Ferner

habe Jesus seine Sendung nur als national-jüdische verstanden, weil er den Jüngern verboten habe, zu den Heiden zu gehen (vgl. Mt 10,5f) und sich Petrus wegen der Taufe des unbeschnittenen Kornelius rechtfertigen musste (vgl. Apg 11,2ff). Jesus habe schließlich keine Religion gründen wollen, sondern nur innerhalb der jüdischen Religiosität die Sittlichkeit heben wollen. Als politischer Messias wurde dann Jesus gekreuzigt. Angesichts des Scheiterns von Jesu politischen Plänen (= System I) griffen nun die Jünger zum System II: Sie ersetzten einen als Davidsohn geltenden politischen Messias durch die danielisch-apokalyptische Vorstellung (vgl. Dan 7,13; Mk 14,62) von einem Messias, der auf den Wolken kommen soll; sie stahlen den Leichnam und führten den Gedanken der Wiederkunft eines Weltenrichters ein. Zum System II gehören also Naherwartung und die Sakramente.

Reimarus hat das Ungeheuerliche und Umstürzende seiner Thesen gekannt, weshalb er seine Bücher nicht veröffentlicht hat. Erst nach seinem Tod hat sie 1777/78 G. E. Lessing auszugsweise unter dem Titel „Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungeannten“ herausgegeben. Auf die folgende Kontroverse sei nicht näher eingegangen. Die inhaltlichen Positionen werden heute nicht mehr ernst genommen, aber in formaler und methodischer Hinsicht hatte er eine starke Nachwirkung. Da ist einmal zu beachten, dass nicht die Exegese des NT, sondern die deistische Prämisse den Anlass zur Leugnung der Offenbarung und jedes Wirkens Gottes in der Welt und somit zur Erklärung der Jesusgestalt aus rein natürlichen Voraussetzungen gebildet hat. Ferner hat die Unterscheidung zwischen System I und II nachgewirkt, d.h. zwischen dem, was Jesus wirklich getan hat, der „historische“ Jesus – wie man dann sagen wird –, und dem, was die Apostel bzw. die Urkirche daraus gemacht haben – man wird von „Gemeindebildung“ sprechen. Beide wurden als Gegensatz betrachtet, wie Reimarus sagt: „Wir haben Grund, dasjenige, was die Apostel in ihren Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben selbst ausgesprochen und gelehrt hat,

gänzlich abzusondern.“ Diese Ansätze blieben in der Folgezeit virulent. Man zweifelt grundsätzlich die Verlässlichkeit des Schrifttextes an.

2. Die Epoche der Leben-Jesu-Forschung

Nicht in direkter Abhängigkeit von Reimarus, aber in Weiterführung des durch ihn markierten Denkens entstand nun eine intensive Forschung nach der wirklichen Gestalt des irdischen Jesus, sozusagen ohne das System II. Albert Schweitzer hat die „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ geschrieben und dabei ca. 150 Werke, die z.T. mehrere Auflagen erhielten, durchgearbeitet: Ein Zeichen für die Verbreitung dieser Literatur und Forschungsrichtung.

In der ersten Phase, von ca. 1770-1835, betrieb man noch eine Art doppelter Buchführung; d.h. es fehlte der Mut zur Eindeutigkeit. Man schilderte Jesus einerseits noch im traditionellen Glauben als Gottes Sohn auf Erden, der auch Wunder wirkte, neigte aber andererseits immer mehr zu einer rein natürlichen Erklärung der Wunder im rationalistischen Sinn (fälschliche Annahme eines Wunders; außerordentliche, nur Jesus bekannte Heilmittel; Heilung durch psychische Wirkung; Scheintod Jesu). Heftig diskutiert wurde die Frage, ob die Leben-Jesu-Forschung auf dem Johannesevangelium oder den Synoptikern aufbauen sollte und in welchem Verhältnis Mk zu Mt und Lk stehen, d.h. ob Mk eine Kürzung des Mt oder Lk eine Ausweitung des Mk ist.

Die zweite Phase markiert etwa das „Leben Jesu, kritisch bearbeitet“ von David Friedrich Strauß (1835/36). Straußens Zentralbegriff heißt „Mythos“. Im Kern des Mythos steht nicht ein geschichtliches Ereignis oder eine Person, sondern eine religiöse Idee, die nach Art eines geschichtlichen Ereignisses in der absichtslos dichtenden Sage historisiert wird und dafür eine zentrale geschichtliche Persönlichkeit braucht. So wird verständlich, dass bei der erzählenden Darstellung dieser Idee von Jesus gesprochen und sein Handeln mit alttestamentlichen, messiani-

schen und urchristlichen Erwartungsbildern ausgeschmückt wurde. In der Generation zwischen dem Tod Jesu und der Abfassung der synoptischen Evangelien wurde das Historische der Gestalt Jesu vom Mythos durchsetzt und umrankt.

Im Unterschied zu den Vorläufern war Strauß wenig daran interessiert, welche historischen Züge Jesu noch aus den Evangelien herauszufiltern sind. Wichtig war für ihn der Mythos, den die absichtslos dichtende Sage hervorbringt. Ihm weist Strauß die Kindheits-evangelien, die Geschichten um Johannes den Täufer, die Versuchungsgeschichte, Auferstehung und Himmelfahrt zu. Was die Wunder betrifft, so hält Strauß einige Heilungen für historisch, aber nicht in der überlieferten Fassung. Die Folgezeit habe ein Geschehen ins Wunderhafte gesteigert und anhand alttestamentlicher Vorlagen – etwa: der Knecht des Elischa (2 Kön 4,31) und die Jünger (Mk 9,18) konnten nicht heilen; die Heilung des Syrers Naaman vom Aussatz (2 Kön 4,31), die wunderbare Speisung (Mk 9,18) – ausgeschmückt. Naturwunder, wie Sturm-, See- und Fischgeschichten, sind in noch höherem Maße mythisch.

Obwohl die verschiedenen traditionellen Strömungen weiterhin vertreten wurden, herrschte in der protestantischen Theologie seit Strauß die Tendenz vor, Jesus und sein Wirken rein natürlich zu erklären. Der Deismus dominiert weiterhin.

Die Frage lautete dann: Wie ist die außergewöhnliche Bedeutung und Wirkung Jesu zu begründen, wenn er nur ein Mensch war? Warum nach 2000 Jahren noch Jesus in die Mitte stellen? Die einen sahen in ihm eine religiöse Naturbegabung (wie Mozart eine musikalische ist), die anderen betonten seine ansprechende Tugendlehre (etwa die Bergpredigt), wieder andere seine revolutionäre Eindringlichkeit, mit der er gegen erstarrte religiöse Bräuche opponierte. Jesus, der liebenswerte Rabbi, der Armenfreund, der Sozialist. Der späte Strauß rühmte an Jesus, dass er Gott, den himmlischen Vater als „unterschiedslose Güte“ verkündete. Ende des 19. Jahrhunderts waren die Jesusbilder und Jesu angeblich persönlichen Züge so verworren, widersprüchlich und vielfältig, dass sogar seine geschichtliche Exis-

tenz bestritten wurde; er wäre eine mythische Gestalt wie Herkules. Ein Christentum also ohne Jesus Christus? Wenn es vor allem eine Idee ist, wird die Person des Entdeckers der Idee, wenn diese Entdeckung gemacht ist, gleichgültig, genauso wie der Pythagoreische Lehrsatz, einmal gefunden, gültig ist, selbst wenn Pythagoras nicht gelebt hätte oder ein anderer ihn gefunden hätte.

Auch diese These sei noch erwähnt, dass das Christentum in seiner weltweiten Wirkung nicht auf den in jüdisch-nationalen Kategorien denkenden Jesus von Nazareth zurückgeführt werden könne, sondern vor allem auf Paulus. Er wäre dann der eigentliche Stifter der christlichen Religion.

Hier stellt sich ein weiteres Problem: Einen übernatürlich-göttlichen Ursprung Jesu wollte man bekanntlich nicht annehmen, die sittliche und religiöse Höhe des Christentums aber auch nicht leugnen. Wie sich aber diese Höhe erklären? Nur aus der besonderen Begabung des Stifters – sei es nun Jesus oder Paulus? Die Mehrheit neigte mehr oder weniger zu einer eklektizistischen Lösung. D. h. das Christentum habe seinen hohen Stand durch die Übernahme des jeweils Wertvollsten aus den Religionen der Umwelt erreicht. So zeichnet z. B. W. Bossuet († 1704) ein Jesusbild mit einem schlichten Gott-Vater-Glauben und einer optimistisch-altruistischen Lebensauffassung. Als aber diese Jesuskunde in den hellenistischen Raum vorgedrungen ist, wurde sie vom Einfluss der Mysterienkulte völlig absorbiert. Diese wollten durch bestimmte Riten (Waschungen, Opfer, Weihen) eine Begegnung mit der Kultgottheit vermitteln, die aus Finsternis und Elend ins Licht führte. Aus dem schlichten Jesus wurde somit ein Kyrios/Herr mit sakramental-liturgischem Kult. Eine andere Abhängigkeit wird bei den Essenern gesucht. Ganz allgemein wurde schließlich an dem angeblich hohen Einfluss der Mythologie auf das Christentum seine Abhängigkeit von den Religionen der Umwelt belegt. Diese verschiedenen Vermutungen über die Abhängigkeit der christlichen Botschaft von den Religionen der Umwelt mussten nun bewiesen werden und lösten umfangreiche religionsgeschichtliche Forschungen aus.

Vor allem die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu entfachte umfangreiche Diskussionen. Eng verbunden war damit die Frage nach seinem Tod: Konnte er ihn mit seiner Sendung vereinbaren oder musste er ihn als Scheitern sehen? Eng verbunden damit ist die Frage um die Parusievorstellungen Jesu. Wahrscheinlich habe er schon bei der Aussendung der Jünger (Mk 6,7ff) an ein baldiges Ende gedacht; später, bei der Schilderung der Drangsale und Leidensweissagungen, habe er gelehrt, seiner Verherrlichung müsse eine große Not vorausgehen. Jedoch, die Parusie trat nicht ein. Schließlich sei sich Jesus bewusst geworden, dass das Reich Gottes nicht kommen könne, bevor die Schuld der Welt getilgt sei und er deshalb selbst leiden müsse. Jedoch auch dann blieb die Parusie aus. Jesus, so Albert Schweitzer, sei einem fundamentalen Irrtum erlegen.

Für A. Schweitzer persönlich, der ein Verfechter einer konsequent-eschatologischen Deutung des Lebens Jesu war, führte dieses Ergebnis dazu, dass er die Theologie hinter sich ließ und als Arzt in den Urwald ging.

Aus seinen Studien der Leben-Jesu-Forschung zog A. Schweitzer folgende Schlüsse: Es handle sich um „eine einzigartig große Wahrhaftigkeitstat“. Wahrhaftig mögen die vielen Forscher zwar gewesen sein, doch haben sie die Gestalt Jesu „nach ... eigener Persönlichkeit“ ausgelegt, d. h. subjektiv. Jeder verhält sich so, dass er das übernimmt, „was sich seiner Konstruktion der Tatsachen und seiner Auffassung von geschichtlichen Möglichkeiten einfügen lässt, das übrige aber abstößt“¹. Wie weit die Kunst der Kombinatorik gelegentlich schon gediehen war, zeigen Versuche, Jesus zu einem buddhistischen Schüler zu machen und das Schöpferisch-Neue an ihm von daher zu erklären.²

Die starke Subjektivität – fast möchte man sagen: diese Willkür in der Jesus-Deutung – hat auch eine objektive Ursache, nämlich die Tatsache, dass die Evangelisten keine Jesus-Biographie bieten wollten. Sie ordneten nämlich die einzelnen Perikopen, die überlieferten Einzelnachrichten, nicht chronikartig in der historischen Reihenfolge der tatsächlichen Ereignisse. Die Einzel-

ereignisse sind zeitlich ungenau miteinander verknüpft: vgl. Mk 2,1.13.18.23; 3,1; 4,1. Wenn die Zeitangaben, die Auswahl und die Folge der Berichte unklar sind, lässt sich keine Jesus-Biographie schreiben.

3. Die existentielle Interpretation R. Bultmanns

Rudolf Bultmann († 1976) ist zweifellos einer der einflussreichsten Theologen des 20. Jahrhunderts. Er hat die Fragen, die er vorfand, aufgegriffen, weitergedacht und die Antwort darauf auf einen systematischen Nenner gebracht. Die klare Position, die er bezogen hat, fand aber in mehrfacher Hinsicht Widerspruch, der nach dem christologischen Desaster der bisherigen Entwicklung zu völlig neuen Durchblicken führte.

Bultmann knüpft einmal an der religionsgeschichtlichen Forschung an, die zur Begründung der Überlegenheit der christlichen Religion über die Religionen der Umwelt betrieben wurde, und führt sie weiter. Vor allem interessiert ihn das Verhältnis von palästinensischem und hellenistischem Urchristentum. Bultmann äußert ferner seine Skepsis bezüglich der Darstellung des historischen Jesus: „Ich bin der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können.“³ Bultmann zieht hier nicht – ähnlich wie A. Schweitzer – die Schlussfolgerung aus dem Chaos der Leben-Jesu-Forschung, nämlich dass sie nicht möglich ist, sondern macht aus der historischen Not eine theologische Tugend: Die Evangelien seien Glaubenszeugnisse und Verkündigung, aber keine historischen Berichte; deshalb dürfte man sie auch dort nicht suchen. Damit sind auch für Bultmann alle Wunderberichte erledigt, wie er in der Annahme einer streng kausal geschlossenen Welt ausführt: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Apparate in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“⁴

Worauf liegt nun das Gewicht der neutestamentlichen Verkündigung, wenn der historische Jesus als theologisch bedeutungslos zu betrachten ist? Der Akzent ist nach Bultmann auf das zu legen, was die Leben-Jesu-Forscher als Mythos außer Acht gelassen haben, also auf Präexistenz, Inkarnation, Jungfrauengeburt, Auferstehung, Wiederkunft. Aber alle diese Aussagen seien nicht im realistischen Sinn zu verstehen, d. h. sie sind Mythen und zu entmythologisieren und existential zu interpretieren.

Dafür findet Bultmann schon Ansätze im Johannesevangelium. Während die Synoptiker und Paulus die Wiederkunft und die allgemeine Totenerweckung als zukünftige Ereignisse verstehen, werden sie bei Johannes präsentisch: Vgl. Joh 5,25: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Es kommt die Stunde, und sie ist jetzt schon da, in der die Toten die Stimme des Menschensohnes hören werden, und die sie hören, werden leben“; Joh 8,51: „Ich sage euch: Wenn einer auf mein Wort achtet, wird er den Tod nicht schauen in Ewigkeit.“

Das mythologische Weltbild mit dem Himmel oben und der Hölle unten, mit dem Einwirken Gottes, der Engel und Dämonen ist nach Bultmann zu entmythologisieren und existential zu interpretieren. Was heißt nun das: „existenziale Interpretation“? Von Bultmann stammt der Satz: „Über Gott reden heißt vom Menschen reden.“ Damit meint Bultmann aber nicht, dass Gott nur ein Existential des Menschen wäre, sondern vielmehr, dass man Gott nicht außerhalb des Existenzvollzugs des Menschen erkennen oder aussagen kann. Gott wird erfahren, wie der Liebende im Vollzug der Liebe die Liebe erfährt, aber nicht, wenn er darüber reflektiert, sozusagen kühl über sie philosophiert. Jedes Reden über Gott setzt nämlich einen Standpunkt außerhalb dessen, worüber gesprochen wird, voraus. Einen Standpunkt außerhalb Gottes gibt es aber nicht.⁵ Gott kann sich nur ereignen. Deshalb kann man über Gott nicht diskutieren oder ihn in Sätze fassen. „Vom Menschen reden“, heißt von seiner Verfallenheit reden, in der er eigenmächtig über das Verfügbare und die Zukunft bestimmen will. Von der Verfallenheit kann sich der Mensch nicht

selbst befreien, dies kann nur Gott, der durch Christus an ihm handelt. Dieses befreiende Christuseignis geschieht im Kerygma (dem Heroldsruf und Zeugnis der Predigt), in ihm ereignet sich Christus und wird gegenwärtig. Der Mensch muss in seiner Verfallenheit die wahre Existenz, die Eigentlichkeit ergreifen. Aber dieses Ergreifen ist kein menschliches Werk, sondern Gottes Gnade. Der Mensch muss dabei alle Sicherungen aufgeben, auch die Begründung des Glaubens (wie man auch über die Liebe nicht diskutieren darf). Der Glaube ist in radikaler Hingabe zu wagen, im Vertrauen, dass der Unverfügbare ihm begegnet. Nebenbei vermerkt: Jetzt bürgert sich die Redensart ein, den Glauben zu „wagen“, der offensichtlich nicht auf fester Grundlage steht, während es im NT noch heißen kann: Ich weiß, wem ich geglaubt habe; ein Zeuge, wie es der Jünger sein soll, kann nicht wagen, er muss sich sicher sein.

Die ganze Offenbarung konzentriert sich bei Bultmann auf das Kerygma. Was in der Bibel in verschiedene Ereignisse auseinandergezogen ist und als Schöpfung der Welt, Erwählung Israels, Geburt Christi, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft geschildert wird, wird bei Bultmann als mythologische Sicht entmythologisiert und existential interpretiert und auf einen Punkt in der Gegenwart (präsentische Eschatologie!) komprimiert. In der Predigt ereignet sich das Heute der Offenbarung, wenn der Anruf im Hörer ein neues Selbstbewusstsein weckt. Bei Bultmann wird die ganze Geschichte, von der Schöpfung bis zur Wiederkunft auf einen einzigen Punkt reduziert. Dies ist „jener Augenblick in der Gegenwart, in dem er einzelne Menschen im Glauben (an das Leben) als Geschenk der göttlichen Gnade ergreift und darin Sinn und Ziel der Geschichte erfährt“⁶.

Wenn nach Bultmann „über Gott reden“ heißt „vom Menschen reden“, stellt sich die Frage, warum er als Exeget immer noch das NT studiert und von Jesus Christus redet. Der historische Jesus ist, wie gezeigt, ohne Bedeutung. Der gepredigte und im Kerygma sich ereignende Christus ist der Herr. Aber warum gerade Jesus? Bultmanns Antwort: Weil Gott an ihm gehandelt hat.

Man hat Bultmann vorgeworfen, dass mit der Vorstellung eines an Jesus von außen handelnden Gottes wieder ein mythologischer Rest eingeführt wird.

Bultmann hat die verschiedensten Probleme des heutigen Menschen mit dem traditionellen Glaubensbekenntnis aufgegriffen und eine erstaunlich geschlossene Antwort gegeben. Trotz dieser Geschlossenheit sind aber kritische Anmerkungen anzubringen. Abgesehen vom „mythologischen Rest“ fällt das Desinteresse am Jesus der Geschichte auf; das pure „Dass des Gekommenseins“ stellt eine enorme Verkürzung – etwa im Vergleich zum liturgischen Kalender – dar. Das „neue Selbstverständnis“, die Eigentlichkeit, ist doch etwas völlig anderes als die Nachfolge Jesu, wie der Sinn der Nachfolge sich von der Nachfolge selbst unterscheidet. Ferner wird jede Objektivierung des Zeugnisses in Sätzen über Gott abgelehnt. Dieser Glaube ist nicht argumentativ aufweisbar, er wird auf das innere Erlebnis reduziert und privatisiert. Ferner fällt bei Bultmanns Verinnerlichung die materielle und leibliche Wirklichkeit und die Dimension der Geschichte weg. Kein Wunder, dass diese verkopfte, auf Existenzimpulse des Je-Einzeln reduzierte Verkündigung zu einem pastoralen Desaster in Evangelischen Gemeinschaften führte. Als Beispiel dafür diene Bultmanns Wort über die eschatologische Hoffnung des Christen: Wir dürfen hoffen, wissen aber nicht worauf. Ist ein inhaltlich völlig unbestimmter Glaube oder Hoffen noch vom Unglauben und von Verzweiflung zu unterscheiden, kann diese Unbestimmtheit attraktiv wirken?

Rückblick

Die besprochenen Theologen waren in der Mehrheit Exegeten. Der Grund für die Abkehr von der bisher geglaubten Christologie, besonders von der ewigen Sohnschaft und der Menschwerdung lag jedoch nicht im Neuen Testament und seiner Auslegung, sondern im Deismus und im Vorverständnis von der unerschütterlichen Geltung der Naturgesetze. Aus diesem Vorverständnis heraus

suchte man eine Erklärung für die Aussagen des Neuen Testaments.

Man kam zum Ergebnis der Nichtidentität vom Jesus der Geschichte und dem Christus der Verkündigung bzw. des bisher verkündigten Jesus und dem, wie er wirklich gelebt hat. Ihn, den wirklichen Jesus, wollte man dann in dem intensiven Bemühen der sog. Leben-Jesu-Forschung erkennen, aber ohne Erfolg, denn die Evangelien eignen sich nicht als Vorlage für eine Jesusbiographie und die verschiedenen Ergebnisse widersprechen sich in wesentlichen Zügen; es waren höchst subjektive Entwürfe.

R. Bultmann erklärte den Jesus der Geschichte für unwichtig; entscheidend sei der Christus der nachösterlichen Verkündigung, wobei er alle bildhaften Vorstellungen für Mythen hielt, die existential und inhaltslos zu interpretieren seien. Um das Überlegene des Christentums, das nicht von dem Jesus aus Nazareth kommen konnte und die Herkunft der mythischen Bilder zu erklären, wurden im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert intensive religionsgeschichtliche Forschungen betrieben.

Das starke Bemühen der Forschung ging einmal um die Frage, welche Aussagen der Evangelien historisch sind, d. h. auf Jesus zurückgehen, und welche nachösterlich sind: jesuanisch – Gemeindebildungen, und ob die Gemeindebildung jüdenchristliches oder hellenistisches Kolorit trage. Dabei wurde das Alter bzw. die Datierung der einzelnen Schriften intensiv und ebenso subjektiv erörtert. Das Problem wird in einem eigenen Vortrag behandelt. Ebenso wurden das synoptische Problem – Mk Vorlage für Mt und Lk oder Kürzung – und die Wunderfrage aufgegriffen.

Ein Gläubiger, der das christologische Gemix der letzten Jahrhunderte bedenkt, könnte versucht sein, diese Autoren in die ungläubige Ecke zu stellen. Für manche mag es berechtigt sein, doch ist das ernsthafte und ehrliche Bemühen vieler, wie man sogar bei Reimarus sehen konnte, nicht zu leugnen. Die Gestalt Jesu behielt in dem Durcheinander immer ihre Faszination und Strahlkraft.

- ¹ Vgl. A. Schweitzer, Die Geschichte der Leben-Jesu Forschung (Siebenstern – Taschenbuch 690), 48: „Jeder einzelne (Forscher) schuf ihn (= Jesus) nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben. Kein Leben kommt in die Gestalt, es sei denn, dass man ihr den ganzen Hass oder die ganze Liebe, deren man fähig ist, einhaucht. Je stärker die Liebe, je stärker der Hass, desto lebendiger die Gestalt, die entsteht. Denn auch mit Hass kann man Leben-Jesu schreiben – und die großartigsten sind mit Hass geschrieben ... Es war nicht so sehr ein Hass gegen die Person als gegen den übernatürlichen Nimbus, mit dem sie sich umgeben ließ und mit dem sie umgeben wurde. Sie wollten ihn darstellen als einen einfachen Menschen, ihm die Prachtgewänder, mit denen er angetan war, herunterreißen und ihm die Lumpen wieder umwerfen, in denen er in Galiläa gewandelt war.“
- ² Vgl. ebd. 333ff.
- ³ R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1926, 11.
- ⁴ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung: H. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos I, Hamburg 1952, 18.
- ⁵ Vgl. L. Scheffczyk, Gott-loser Gottesglaube, Regensburg 1974, 103.
- ⁶ H. Zahrnt, Die Sache mit Gott (dtv 846), 269.

Die Unverwüstlichkeit Jesu Christi

Die Wiederentdeckung seiner Gestalt in der Auseinandersetzung mit R. Bultmann

Anton Ziegenaus

Die Evangelisten haben ihre Berichte über die Worte und Taten Jesu aus dem nachösterlichen Kenntnisstand geschrieben. Dieses nachösterliche Wissen hat selbstverständlich auf die Darstellung der Worte und Taten Jesu abgefärbt. Insofern sind die Evangelien kein Stenogramm oder eine gekürzte Wiedergabe einer Tonbandaufnahme.

Vom vorausgehenden Beitrag her stellen sich die Fragen prinzipieller: Sie verneinen großenteils grundsätzlich die Kontinuität zwischen dem Jesus der Geschichte und den nachösterlichen Berichten, etwa in der Bestreitung der Wunder Jesu, seiner Erlösungsabsicht oder seiner Präexistenz. Die Urkirche hätte häufig die Darstellungen mit Anleihen aus den Religionen der Umwelt und so das Jesusbild verfälscht und ihn letztlich zum Gottessohn emporgehobelt. Doch haben gerade die Forschungen über das Leben Jesu, über die Religionen der Umwelt und über die Redaktionsgeschichte Kenntnisse zutage gebracht, die wider alle Erwartung wesentliche Züge Jesu durchscheinen lassen.

1. Ernst Käsemanns Aussonderungsprinzip und die Konsequenzen

E. Käsemann, aus der Bultmannschule kommend, hat 1954 in seinem Vortrag: „Das Problem des historischen Jesus“, sowohl die Möglichkeit des Erforschens als auch die theologische Bedeutsamkeit des historischen Jesus verteidigt. Trotz der Unmöglichkeit einer Jesus-Biographie will er nicht zugeben, „dass ... Resignation und Skepsis das letzte Wort behalten und zum Desinteressement am irdischen Jesus führen dürften“. Wie die Literaturgattung der Evangelien zeigt, legte die Urkirche trotz des Anscheins der Diskontinuität Wert auf Kontinuität von historischer Individualität und nachösterlicher Verkündigung und auf die „Identität des erhöhten und erniedrigten Herrn“. Schon die Heilsbedeutung des Todes Jesu zwingt zum Festhalten an der Historie.

Im Gegensatz zur Leben-Jesu-Forschung entwickelt Käsemann eine strenge Methode zur Prüfung der Echtheit einer neutestamentlichen Jesusüberlieferung: Das sog. Aussonderungsprinzip. Dabei geht Käsemann von der Annahme der Leben-Jesu-Forschung aus, dass das Christentum das synkretistisch-eklektizistische Extrakt aus den Religionen und Mythologien der Umwelt ist. Das Aussonderungsprinzip besagt nun: Was weder vom Judentum noch von den heidnischen Religionen der Umgebung und auch nicht von einem Interesse des Urchristentums abgeleitet werden kann, muss als historisch echt, d. h. als von Jesus selbst stammend anerkannt werden.

Dieses Prinzip hat zweifellos seine Grenzen. Es lässt nämlich nur insofern ein Wort Jesu als echt erscheinen, als er im Gegensatz zu den drei genannten Abhängigkeiten gestanden, aber nicht sofern er mit diesen konform gegangen ist. Z. B. lässt das Aussonderungsprinzip von seiner methodischen Voraussetzung her nicht erkennen, dass Jesus das Hauptgebot der Liebe gelehrt hat, weil dieses auch im Alten Testament (vgl. Dtn 6,4f, Lev 19,18) be-

gegnert. Das Prinzip lässt also nur den nonkonformen Jesus erkennen. Trotzdem hat es seinen heuristischen Wert.

So lassen sich mit Hilfe des Prinzips bei der Thematik „Jüngerschaft und Nachfolge“ für Jesus typische Verhaltensweisen herausarbeiten: Im Gegensatz zum Lehrinstitut der Rabbis und zum Jüngerkreis des Täufers sucht nicht der Jünger den Lehrer, sondern der Rufende stellt den Angerufenen ohne Ausweis seiner Vollmacht und ohne Diskussion vor die Entscheidung (vgl. Mk 1,16-20). Dabei gehört das „Auf, hinter mich“ und „Und sofort rief er sie“ zum historischen Kern, ähnlich typisch geschieht die Berufung des Levi (Mk 2,14 = Mt 9,9 = Lk 5,27f). Jesus beruft autoritativ. Wer Jesus nachfolgt und „alles verlässt“ (Haus, Bruder, Schwester, Mutter, Vater, Kinder, Äcker: Mk 10,28ff), dem wird übergroßer Lohn verheißen. Nachfolge schließt auch das Kreuztragen ein. Bei den Nachfolge-Logien handelt es sich um spätere Kompositionen, redaktionelle Zusammenfassungen und katechetische Zusätze, doch tritt dahinter ein historischer Kern zum Vorschein; nämlich die autoritative Berufung durch Jesus, die bedingungslose Nachfolge (kein Verhandeln), die Nachfolge, die wichtiger ist als familiäre Bindungen, sogar als das eigene Leben, gilt nicht einer Idee wie Güte, Menschenfreundlichkeit, sondern der Person Jesu. Aus der Art der Berufung und der Bedingungslosigkeit der Nachfolge spricht ein hohes, geradezu absolutes Selbstverständnis: Ein Mensch, der solche Ansprüche erhebt, ist entweder maßlos überspannt oder wirklich Gottes Sohn (auch wenn dieser Titel nachösterlich ist).

Der Nonkonformismus Jesu ist ein anderes Stichwort, unter dem man typische Elemente des vorösterlichen Jesus zusammenfassen kann. Jesus steht im Konflikt mit den Satzungen der jüdischen Religion. Er lässt sich nicht in ein rein humanes Menschenbild oder ethisches Vernunftssystem einordnen. Er ist Stein des Anstoßes (vgl. Lk 2,34). Jesus hatte sich mit den Kult- und Reinheitsvorschriften auseinandergesetzt und wollte dem Willen Gottes gegen menschliche Zurechtinterpretationen zur Geltung bringen. Hier ist zu nennen die Kritik an der Ehescheidung und

Wiederverheiratung (Mk 10,2ff; Mt 5,32; 19,3ff; Lk 16,18; 1 Kor 7,10). Jesus verbietet sie grundsätzlich und stellt sich sogar gegen die geheiligte Autorität des Mose. Der Nonkonformismus zeigt sich an Jesu Stellungnahme zum Sabbatgebote (vgl. Mk 2,23-3,6; Mt 12,1-14; Lk 6,1-11; Joh 9,14). Jesus nahm das Recht autoritativer Gesetzesauslegung in Anspruch.¹ Dieses Aussonderungsprinzip war erst nach den intensiven religionsgeschichtlichen Forschungen der Leben-Jesu-Forschung, d. h. nach der Kenntnis der Religionen der Umwelt, durchführbar. Es zeigt die Person Jesu als Mitte, nicht eine ethische oder soziale Idee. So erscheinen aus dem Durcheinander der subjektiven Jesus-Biographien überraschend Züge des geschichtlichen Jesus.

2. Sprachliche Eigenheiten Jesu

Gewisse Redewendungen im Neuen Testament sind deshalb als typisch jesuanisch zu betrachten, weil sie bei den Juden nicht üblich waren. Religionsgeschichtlich ist die Anrede Gottes mit dem kindlich vertraulichen Abba singular. Auch die Urkirche hatte diese Anrede als typisch jesuanisch empfunden, weshalb sie sie aramäisch überliefert hat (vgl. Röm 8,15; Gal 4,6; Mk 14,36). Zwar war die Vaterbezeichnung im Judentum und im Hellenismus bekannt, aber die intime Anrede wurde als zu familiär empfunden. Auch das nichtresponsoriale Amen wird oft als typisch jesuanisch betrachtet.² Auch die Gleichnisse Jesu lassen häufig eine jesuanische Sprechweise erkennen. Auch das als Gotteslästerung empfundene Verhalten Jesu, Sünden zu vergeben, sei in diesem Zusammenhang erwähnt (vgl. Mk 2,4-11; Lk 7,49).

3. Urchristliche christologische Bekenntnisse

Reimarus hat die Diskontinuität zwischen den Worten, Taten und Absichten Jesu und der nachösterlichen Verkündigung, zwischen dem System I und System II behauptet. Die Leben-Jesu-

Forscher hatten ebenso ein Misstrauen gegen den überlieferten Evangelientext, da sie daraus den wirklichen Jesus herauszuschälen wollten. Bultmann hielt umgekehrt den irdischen Jesus für irrelevant: entscheidend ist der verkündigte Christus. Nun ist es der Exegese bei der Analyse der Inhalte und Formen der urchristlichen Verkündigung gelungen, gleichsam das Urgestein dieser Verkündigung herauszuschälen.³ Röm 10,9 lautet: „Wenn du mit deinem Mund bekennt: Herr Jesus, und in deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten erweckte, wirst du gerettet werden.“ Ein „Bekennen“ (mit dem Mund, homologein) und „Glauben“ (mit dem Herzen: pisteuein) mit einem inhaltlichen Dass bzw. mit inhaltsverweisendem Doppelpunkt, leiten die Aussage ein; ferner ein Christus-Ruf und dgl. Und schließlich der Glaube an die Heilsereignisse von Tod und Auferstehung. Röm 10,9 ist nur ein Beispiel für viele ähnliche Verkündigungssätze.

Zunächst sei eine Bestandsaufnahme vorgenommen: Im NT finden sich häufig Bezeichnungen wie „Jesus Christus“, „Christus Jesus“ oder „Herr Jesus Christus“, oft noch in Verbindung mit „Sohn Gottes“. Sie klingen wie Namen und wurden z. T. schon im ersten Jahrhundert so verstanden, waren aber ursprünglich Prädikatsätze, die besagen: Jesus (der manchen in den ersten Jahrzehnten nach den Ereignissen in Jerusalem noch persönlich oder durchs Hörensagen bekannt war, der in Palästina gelebt hat und gekreuzigt wurde) ist der Christus, der Messias, der Herr und der Sohn Gottes. Dieser Zusammenhang wird in Röm 10,9 sehr deutlich. Diese Prädikatsätze sollten nicht nur einen objektiven „Sachverhalt“ zum Ausdruck bringen, sondern auch ein Bekenntnis zu Jesus als Messias und Kyrios. Solche Christus- und Kyriosrufe waren Akklamationen (wie im Gloria) im Gottesdienst. Darauf weisen hin 1Kor 12,3 („keiner kann sagen Herr Jesus außer im Heiligen Geist“) oder der Schluss des Philipper-Hymnus (Phil 2,10f: „... auf dass beim Namen Jesu ‚sich beuge jedes Knie‘ ,deren im Himmel, derer auf Erden und derer unter der Erde und ‚jede Zunge bekenne‘: ‚Herr Jesus Christus‘, zur Verherrlichung Gottes des Vaters“).

Solchen Akklamationen und Bekenntnisformeln (Lobpreis!) eignet eine große Variabilität: In Gegenüberstellung zu heidnischen Akklamationen wie „ein einziger ist Dionysos“ kann die Akklamation „ein einziger ist Herr, Jesus Christus“ (Vgl. 1 Kor 8,6) die Einzigkeit des Herrn Jesus Christus gegenüber den angeblichen Herren, den heidnischen Göttern, unterstreichen. Die Variabilität zeigt sich auch „im Echo der bekennenden Stimme der Urkirche in den Evangelien, wo statt Jesus ein Demonstrativ- oder Personalpronomen gebraucht wird wie: „Dieser ist der Christus“ (Apg 9,22), „Du bist der Christus“ (Mk 8,29; Mt 16,20). Die sprachprägende Wirkung solcher Christusrufe zeigt sich auch am Bekenntnis des Täufers (Joh 1,19f): Die Jerusalemer Gesandten fragten ihn: „,Wer bist du?‘ Und er bekannte und leugnete nicht; er bekannte: ‚Ich bin nicht der Christus‘.“ Die Variabilität dieser Rufe zeigt sich auch daran, dass im johanneischen Schrifttum nicht das Christussein Jesu in Frage gestellt wird, sondern das Jesussein (= Menschsein) des prä-existenten Sohnes (vgl. 1 Joh 4,2; 4,15).

Diese Christus- und Kyriosrufe werden häufig mit einem „Bekennen“, „Glauben“, „Bezeugen“ oder „Nachweisen“ eingeleitet. Solche Einleitungen werden auch mit Tod und Auferstehung verbunden. Röm 10,9b wurde schon als Beispiel genannt. Ein anderes ist 2 Thess 4,14: In dem im Jahr 51 verfassten Brief, seinem ersten, antwortet Paulus auf die Frage nach dem Los verstorbener Gemeindeglieder. Die Antwort setzt bei einem solchen Glaubenssatz an: „Wenn wir nämlich glauben, dass Jesus gestorben und auferstanden ist, wird Gott auch die Entschlafenen durch Jesus zusammen mit ihm heranzuführen.“ Der Wenn-Satz enthält alle Kennzeichen des Glaubenssatzes: Einleitung: Wir glauben; inhaltliche Aussage bezüglich Tod und Auferstehung. In diesem Satz gebraucht Paulus ausnahmsweise das Verbum „auferstanden“, während er sonst immer das Verbum „auferwecken“ verwendet.

Daraus kann man schließen, dass diese Formulierung nicht von Paulus selbst stammt, sondern er einen in der Urkirche gebräuchlichen Ausdruck übernommen hat.

Paulus bringt auch zweimal sog. Paradosisstellen, d.h. Aussagen, von denen er selbst sagt, dass er sie übernommen hat, nämlich die von der Einsetzung der Eucharistie (1 Kor 11,23) und das Urkerygma von der Auferstehung (1 Kor 15,3ff): „Denn ich übergab euch vor allem, was auch ich empfangen habe. Christus starb für unsere Sünden (= ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν), den Schriften gemäß; er wurde begraben und auferweckt am dritten Tag, den Schriften gemäß. Er erschien dem Kephas.“ Diese Aussage ist vorpaulinisch. Paulus selbst teilt mit, sie empfangen zu haben (wohl bei seiner Bekehrung) und gebraucht gegen seinen eigenen Sprachgebrauch für Sünden nicht hamartemata, sondern hamartiai, ein Wort, das er sonst nur im Singular gebraucht, im Sinn von Sündenmacht. Diese Formulierung wird von H. Schlier auf das Jahr 5 nach dem Tod Jesu datiert.

Schließlich sind noch verschiedene Hymnen älter als die Schriften, in denen sie sich finden (Kol 1,13ff; 1 Petr 3,18ff; 1 Tim 3,16). Der Philipperhymnus (2,15-11) wurde, wie mehrere bei Paulus sonst nie vorkommende Wörter belegen, von Paulus vorgefunden.

H. Schlier bezeichnet die Christus- und Kyriosrufe, die Auferstehungsformeln als Praesymbola, d.h. als Glaubensbekenntnisse, die – gleichsam wie Merksätze des Katechismus – wahrscheinlich schon bei der Taufkatechese gelehrt und von den Christen auswendig gelernt wurden. Wenn man noch die sehr frühen Hymnen dazunimmt, kann man das Glaubensbewusstsein der ersten Generation, z. T. schon der dreißiger Jahre des ersten Jahrhunderts, feststellen. Diese Praesymbola unterstreichen, dass der gekreuzigte Jesus für die Sünden gestorben und auferstanden ist, dass Jesus der Christus und der Herr ist, dass er schon vor dem irdischen Dasein gelebt hat und sich entäußert hat.

Da diese formelhaften Bekenntnisse z. T. schon aus dem ersten Jahrzehnt nach den Ereignissen in Jerusalem entstanden sind, also sehr früh sind, fehlt die Zeit für „die absichtslos dichtende Sage“ (D. Fr. Strauß), für die Ausbildung einer Legende, etwa der ewigen Gottessohnschaft und Präexistenz, zur Übernahme

von mythischen Bildern. Diese Verkündigung setzt eindeutig beim irdischen Jesus an und legt Wert auf Kontinuität.

Die Präsymbola und Akklamationen lassen, wie die Einleitungswörter (bezeugen, bekennen, glauben) mit einem inhaltlichen „Dass“ und die zur besseren Einprägsamkeit kurze Fassung zeigen, ein starkes Interesse an bestimmten Inhalten erkennen. Zur Verkündigung gehört also immer auch eine bestimmte Lehre, die sich in Sätzen ausdrückt. Der Glaube besteht auch nicht im rein innerlichen Widerfahrnis, sondern zum Heil sind sowohl das Glauben eines Inhalts im Herzen und das Bekennen mit dem Mund notwendig. Die Position Bultmanns widerspricht also der urchristlichen Verkündigung.

Adressat des Bekenntnisses, so zeigen diese Präsymbola ist einmal der einzelne Gläubige, der es annimmt und darin einstimmt, darüber hinaus aber auch Gott der Vater bzw. Jesus Christus, die wegen ihres Heilshandelns gepriesen werden. So schließt der Philipperhymnus mit folgendem Lobpreis: Jede Zunge möge „bekennen, Herr Jesus Christus, zur Verherrlichung Gottes des Vaters“. Die Akklamationen richten sich an Gott, der Jesus auferweckt hat oder an Jesus, der der Christus und Kyrios ist. Wäre z.B. Jesus nicht auferweckt worden (bzw. auferstanden), wäre nicht nur das den Menschen gegebene Zeugnis, sondern auch das Lob Gottes unehrlich, und die Liturgie verlöre ihre Mitte. Dies bringt Paulus in 1Kor 15,15 zum Ausdruck: Wenn Christus nicht auferweckt worden wäre, „werden wir als falsche Zeugen erfunden; denn wir hätten gegen Gott bezeugt, dass er Christus auferweckt habe, den er gar nicht auferweckt hat, wenn angeblich Tote nicht auferweckt werden“.

Die Christusrufe und Bekenntnisformeln werden zudem weniger von der subjektiven Überzeugung des Einzelnen – vom Urzeugnis des/der Apostel einmal abgesehen – als vom Zeugnis der Gemeinde und der Kirche getragen. Das „wir glauben“ (1 Thess 4,14) umfasst Apostel und die Gemeinde von Thessalonich. Diese Bekenntnisformeln bildeten den Kern des Glaubens aller Gemeinden.

Die Glaubens- und Bekenntnisformeln erlauben wesentliche kritische Rückfragen an die Ergebnisse der Leben-Jesu-Forschung und die existentielle Christologie R. Bultmanns. Die Christusrufe unterstreichen die Kontinuität zwischen Jesus und Christus, während die Leben-Jesu-Forschung die Diskontinuität vertreten hat.

4. Die ewige Sohnschaft / die Präexistenz

Der Adler war im Altertum das Attribut des Evangelisten Johannes; die Tiefe seiner Gedanken bzw. sein Höhenflug in der Christologie sollte damit anerkannt werden, etwa in seinem Prolog des Evangeliums: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort ... und das Wort ist Fleisch geworden.“ Das scandalum an Jesus ist bei Johannes nicht das Kreuz wie bei Paulus (vgl. 1 Kor 1,23f), sondern die Menschwerdung Gottes. „Ehe Abraham war bin ich“: da hoben die Juden Steine auf (vgl. Joh 8,58). Das gleiche taten sie, als er sagte: „Ich und der Vater sind eins“ (vgl. Joh 10,30f). Man hielt früher, d. h. in der „vorkritischen“ Zeit, die Unterschiede zwischen Johannes und den Synoptikern, die nur verhalten die Präexistenz andeuten, in der verschiedenen Darstellungs- und Sichtweise begründet. Die Leben-Jesu-Forscher führten jedoch die Präexistenz auf die lange Entwicklung der allmählichen Überhöhung Jesu zum Gottessohn zurück und nahmen dafür oft eine lange Zeit an; so datierten sie das Johannesevangelium auf das Jahr 160. Obwohl man heute eine frühere Entstehungszeit annimmt, begegnet man immer noch der Auffassung, das Johannesevangelium sei das späteste Evangelium, eben wegen des „hohen“ Stands der Christologie.

Zu dieser Entwicklungstheorie ist zu sagen: Tatsächlich gab es die Entwicklung als vertieftes Eindringen in das Christusereignis. Die Auffassung, die Präexistenz wäre das Ergebnis einer Entwicklung, ist jedoch falsch. Denn schon der vorpaulinische Philipperhymnus und die paulinischen Sendeformeln (Gal 4,4) belegen den sehr frühen Glauben an die Präexistenz.

Jesus werden im Neuen Testament zwar selten, aber klar Gottesprädikate beigelegt: So Joh 1,1 („und das Wort war Gott“) und Joh 20,28 („Mein Herr und mein Gott“); Röm 9,5 („Christus, der über allem als Gott steht“); 1 Joh 5,20 („... Jesus Christus. Er ist der wahre Gott und das ewige Leben“); Tit 2,13 („das Erscheinen der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Retters Christus Jesus“); Jesus ist „der einzige Herr“ (1 Kor 8,6), wobei zu beachten ist, dass in der Septuaginta der griechischen Übersetzung des AT, der Jahwe mit Name Gottes und Kyrios übersetzt wurde. Diesem „wahren Gott“ gebührt auch göttliche Verehrung, d.h. Anbetung (vgl. Phil 2,10; Mt 28,17; Hebr 1,6; Joh 5,22f; Offb 7,10). Diese göttlichen Prädikate, so könnte nun eingewandt werden, sind jedoch nachösterlich. Zwar mag es stimmen, dass der irdische Jesus sich nie „Gott“ nannte – was auch schwierig anzunehmen wäre –, aber er handelt wie einer, der Gott ist, indem er Sünden vergab, eine alle Propheten und sogar Mose überbietende Autorität in Anspruch nahm und dem Nachfolger seiner Person einen geradezu absoluten Wert beimaß, wie schon gezeigt wurde.

5. Der Absolutheitsanspruch des Christentums

In der Zeit der Leben-Jesu-Forschung wurde der christliche Glaube als die überlegene Religion deshalb verstanden, weil er von den übrigen Religionen das Beste genommen habe. Das Christentum ist somit die höchste Religion, aber nicht prinzipiell unüberbietbar. Sie ist nicht die wahre Religion, sondern relativ am wahrsten.

Der Relativismus jeder Religion wird heute mit einem Vergleich begründet: Alle Blumen einer Wiese seien schön, man darf nicht eine die allein schönste nennen. Andere halten Gott für so erhaben und unfassbar, dass niemand und keine Religion sagen darf, ihn zu kennen.

Diese Gedanken sind aus menschlicher Sicht nicht falsch. Auch nach 1 Tim 6,16 wohnt Gott in „unzugänglichem Licht“. Joh 1,18 übernimmt diesen Gedanken, korrigiert ihn aber zugleich: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Her-

zen des Vaters ruht; er hat Kunde gebracht“ und Mt 11,27: „Niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will.“ Wenn der Sohn wahrer Gott ist und den an sich unzugänglichen Gott-Vater kennt, kann er ihn offenbaren. Der Sohn ist der einzige und unüberbietbare Offenbarer des Vaters und deshalb muss und kann die christliche Religion als singular und universal angesehen werden. Sie ist *die* Religion, weil Jesus Christus *der* Offenbarer des Vaters ist.

Im interreligiösen Dialog stößt dieser Absolutheitsanspruch auf starken Widerspruch, etwa nach dem Wort des Juden Ben Chorin: Der Glaube Jesu (sein bedingungsloser Glaube, das Vertrauen auf Gott, die Demütigung und Gottes Willen) einigt uns (Christen und Juden), aber der Glaube an Jesus (d. h. als Gottes Sohn) trennt uns. Für Christen ist Jesus der Herr, der Offenbarer, der Urheber des Glaubens, aber nicht selbst ein Gläubiger, sondern Inhalt des Glaubens.

-
- ¹ Vgl. A. Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils (Kath. Dogmatik IV), Aachen 2000, 30-33.
 - ² Vgl. Ebd. 34.
 - ³ Vgl. H. Schlier, Die Anfänge des christologischen Credo: B. Welte, Zur Frühgeschichte der Christologie, Freiburg u.a. 1970, 13-58; ders., Der Römerbrief, Freiburg u.a. ²1979, 312ff.

Zur Chronologie der wichtigeren neutestamentlichen Bücher*

Anton Ziegenaus

Hier können nicht die verschiedenen Kriterien zur Datierung der neutestamentlichen Schriften vorgestellt und gewichtet werden. Es handelt sich dabei um eine „eigene Wissenschaft“, die besonders durch das Vorverständnis des jeweiligen Betrachters gefährdet ist, etwa bei der Beurteilung der Glaubwürdigkeit altkirchlicher Nachrichten oder des Hintergrunds bestimmter für die Datierung wichtiger Stellen (etwa Lk 21,20-24: Handelt es sich um eine allgemeine apokalyptische Schilderung oder wird bereits die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt, so dass es sich um eine „Prophezeiung nach dem Ereignis“ handelt?). Bei der Voraussetzung, gewisse Lehren und Vorstellungen seien Produkt der Gemeinde und ihrer „dichtenden Sage“, braucht man jedoch einen längeren Zeitabstand. An die Problematik sehr früher Fragmente aus angeblichen christlichen Schriften (Qumranfunde), dem später sogenannten Neuen Testament sei hier nur erinnert.

Die Antworten, die seit dem beginnenden 19. Jahrhundert auf die Datierungsfrage gegeben wurden, seien nun an einigen Beispielen skizziert. Bis ca. 1800 datierte man in der Regel die Entstehung der neutestamentlichen Bücher in die zweite Hälfte des ersten Jahrhunderts. F. C. Baur († 1860), Professor für Kirchengeschichte und Dogmengeschichte der protestantischen Fakultät in Tübingen hielt nur vier Paulusbriefe (Röm, 1 u. 2 Kor, Gal) und die Offb des Apostels Johannes für apostolisch; sie seien in den 50er und 60er Jahren entstanden.¹ Der Rest stamme aus der nachapostolischen Zeit bis 150, wobei Mk als der letzte der Synoptiker betrachtet wurde. Baur brauchte diese Zeit, um seine These zu erklären, dass die Kirche bis dahin von einem funda-

mentalen Konflikt zwischen den Judenchristen, repräsentiert von Petrus, und den universalen Heidenchristen, vertreten durch Paulus, durchzogen war und erst angesichts der Bedrohung durch die Gnosis eine Versöhnung im sog. Frühkatholizismus stattgefunden hat. Zwischen dem judenchristlichen Mt und dem heidenchristlichen Lukas habe Mk und dann vor allem Johannes, in dem schon die Gnosis, der Montanismus und die kleinasiatischen Osterstreitigkeiten berücksichtigt seien, als Synthesis ausgeglichen. Der dahinter stehende Hegel'sche Dreitakt zur Erklärung der Bildung der Kirche bzw. des Kanons wurde zwar bald überholt, doch war die traditionelle Datierung der neutestamentlichen Bücher durchbrochen.²

Als weiteres Beispiel sei A. Jülichers Einleitung in das Neue Testament von 1894 herangezogen.³ 1 Thess, Gal, 1 u. 2 Kor, Röm, Phil sind demnach zwischen 54 und 64 entstanden, Phm, Kol und Eph, wenn echt, um 64. Hebr wird um das Jahr 90 datiert, die Pastoralbriefe nach 100. Mk sei um 70 verfasst worden, Mt in der Zeit Kaiser Domitians (81-96), Lk um 100 oder sogar etwas später. 1 Petr, Jud und Offb seien um 100 entstanden, 1 Joh zwischen 100-130. 2 Thess sei vor 70 oder erst unter Trajan, die Apg etwas nach 100 geschrieben worden. Jak datiert Jülicher zwischen 125 und 150, 2 Petr zwischen 150-175. Bei Joh plädiert Jülicher für eine Abfassung zwischen 100 und 125. Zwischen der ältesten und der jüngsten Schrift des Neuen Testaments besteht ein Zeitraum von 120 Jahren.

A. von Harnack⁴ kommt weithin zu ähnlichen Datierungen (Jud: 100-130; Jak: 120-140; 2 Petr: 160-175), doch besteht ein Trend, die übrigen Schriften im Vergleich zu Jülicher etwas früher zu datieren.

W. G. Kümmels „Einleitung in das Neue Testament“⁵, die schon 1978 die 19. Auflage erreichte, sei nun als Beispiel für den weithin (aber nicht allgemein!) in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts akzeptierten Stand in der Datierungsfrage angeführt. Nach Kümmel stammen 1 u. 2 (echt!) Thess aus den Jahren 50/51, Gal, Phil, 1 u. 2 Kor, Röm aus 53-56, Phlm und Kol aus

56-58. Mk ist um 70, Lk zwischen 70 und 90, Apg und Hebr zwischen 80-90, Mt und Eph zwischen 80 und 100, 1 Petr und Offb um 90/95, Joh um 90/100, 1-3 Joh zwischen 90 und 110, Jak vor 100, Jud um 100, 1 und 2 Tim und Tit nach 100, 2 Petr zwischen 125 und 150 entstanden. Sieht man von 2 Petr ab, ergibt sich eine Entstehungszeit von etwas mehr als 50 Jahren. Umstritten an dieser Vorlage sind in der Einleitungswissenschaft 2 Thess und Kol, die viele später datieren, und Eph, 1 Petr, Hebr, Jak, die früher angesetzt werden. Erwähnt sei, dass K. H. Schelkle 2 Petr bedeutend früher ansetzt,⁶ ebenso Fr. Mußner⁷ den Jakobusbrief.

Jedoch sollen nicht „offensive“ Vertreter einer früheren Datierung verschwiegen werden: J. A. T. Robinson⁸ kommt in seiner umfassenden Studie zu folgender Datierung: Jak 47/48; 1 Thess: 50; 2 Thess: 50/51; 1 Kor: Frühjahr 55; 1 Tim: Herbst 55; 2 Kor: Frühjahr 56; Gal: Ende 56; Röm: Anfang 57; Tit: Frühjahr 57; Phil: Frühjahr 58; Phlm und Kol: Sommer 58; Eph: Spätsommer 58; 2 Tim: Herbst 58; Mk: 45-60; Mt: 40-60+; Lk: 57-60+; Jud u. 2 Petr: 61/62; Apg: -57-62+; 1 - 3 Joh: 60-65; 1 Petr: Frühjahr 65; Joh: 40-65; Hebr: um 67; Offb: -68 (-70); von den Apostolischen Vätern datiert Robinson die Didache zwischen 40 und 60, 1 Clem auf 70, Barnabas auf ca. 75, den Hirten des Hermas auf ca. 85. Wie immer man zu diesen Ergebnissen stehen mag: sie überraschen, weil sie zu der bisherigen Chronologie konträr stehen.

H. J. Schulz übernimmt in seinem seit 1993 schon drei Auflagen erreichten Werk⁹ diese Chronologie, behauptet aber darüber hinaus die „apostolische Herkunft der Evangelien“, sei es, dass die Evangelisten selbst Apostel waren oder Schüler von Aposteln. Schulz nimmt die altkirchliche Überlieferung bezüglich der Verfasser der Evangelien ernst. Nach Papias, Bischof von Hierapolis (nach Schulz vor dem Jahr 110), „einem Traditionszeugen am Ausgang der apostolischen Zeit“ (Schulz), einem „Hörer des (Apostels) Johannes, Gefährte des Polykarp und ein Mann aus alter Zeit“ hat „Markus die Worte und Taten des Herrn, an die er sich als Dolmetscher des Petrus erinnerte, genau,

allerdings nicht der Reihe nach, aufgeschrieben.“ Petrus habe nach den Bedürfnissen der Zuhörer gepredigt, aber nicht eine zusammenhängende Darstellung der Reden des Herrn gegeben. So hat es Markus festgehalten, Matthäus habe nach hebräischer Sprechweise die Reden zusammengestellt.¹⁰

Von Gewicht ist ferner die Mitteilung des Irenäus¹¹: „Matthäus hat in der den Hebräern eigenen Sprache (Redeweise) die Schrift des Evangeliums herausgegeben, als Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündeten und die Kirche gründeten. Nach ihrem Exodus hat Markus, der Schüler und Hermeneut des Petrus, auch selbst das von Petrus Verkündete schriftlich uns überliefert (paradédoke). Auch Lukas, der Gefährte des Paulus, hat das von Paulus verkündete Evangelium in einem Buche niedergelegt. Danach hat Johannes, der Jünger des Herrn, der an der Brust des Herrn ruhte, auch selbst das Evangelium herausgegeben, als er in Ephesus in Asien weilte.“

H. J. Schulz¹² kann überzeugend darlegen, dass Irenäus gut informiert war und deshalb auch glaubwürdig ist. Auch Klemens von Alexandrien bezeugt die Verfasserschaft der Apostel bzw. Apostelschüler.

Schulz kritisiert dann die formgeschichtliche Methode.¹³ Ihr zufolge standen am Anfang „kleine Einheiten“, die dann von den frühen Gemeinden wie bei einer „Sage“ ergänzt, geweitet und miteinander verbunden worden seien. Schulz, der sich hier auf volkskundliche Forschungsergebnisse stützt, stellt dagegen fest, dass „kleine Einheiten“ die Leistung des Gedächtnis überfordern würden und deshalb nur in einem größeren Zusammenhang tradiert werden können; sie kreisen ferner immer um eine konkrete Gestalt als Mitte – in der Urkirche: um Jesus. Ohne diesen Zusammenhang wären die „kleinen Einheiten“ nicht tradierungsfähig. Die Traditionen vollziehen sich schließlich nicht rein kollektivistisch, sondern bedürfen einer individuellen Begabung und eines aktiven Traditionsträgers.

Diese volkscundlichen Forschungsergebnisse lassen sich nun auch bei der Entstehungsgeschichte der Evangelien nachweisen. Neben den – oben besprochenen* – Christus- und Kyriosrufen und Auferstehungsformeln haben die Gemeinden auch eine Evangelientradition gekannt. So findet sich ab Mk 8,27 eine sehr frühe vormarkinische Passionsgeschichte, die dann von Markus in sein Evangelium eingebaut worden sei.

Die apostolische Herkunft der Evangelien wird nun gleichermaßen auch für das Joh-Ev. beansprucht; diese bezeugen auch Irenäus auf die Auskunft von Papias und Polykarp hin und ebenso Polykrates von Ephesus als kleinasiatische Tradition.¹⁴ Seit F. C. Baur wurde weithin eine Spätdatierung angenommen bzw. die Alternative „Johannes oder die Synoptiker“ aufgestellt. Schulz verschweigt nicht die vielfältigen Gegner einer Augenzeugenschaft des Verfassers des Johannesevangeliums, betont aber die chronologische und topographische Zuverlässigkeit des Autors.¹⁵ Trotz vieler Elemente der Deutung, gerade in den Offenbarungsreden, sei der Augenzeugencharakter anderer Stellen nicht zu leugnen.

Dieser kurze Überblick über die Datierungsfrage zeigt einmal starke Divergenzen innerhalb der Fachwelt. Deswegen wäre es fruchtlos, diesen verschiedenen Thesen mit einem eigenen Vorschlag, gleichsam den einzig richtigen, zu begegnen. Unter der dogmatischen Voraussetzung der Kanonizität und Inspiration einer Schrift ist das genaue Entstehungsjahr von sekundärer Bedeutung. Bedenklich wäre allerdings eine Datierung, etwa des Johannesevangeliums, in die Mitte des 2. Jahrhunderts. Die Schrift würde dann nicht mehr aus der apostolischen Zeit stammen¹⁶ – eine Grundvoraussetzung für ihre Kanonizität.

Wie immer man zur einzelnen Datierung stehen mag, so zeigt der Überblick doch eine deutliche Tendenz zur früheren Ansetzung der Abfassungszeit: Nahm Baur für die jüngste Schrift des Neuen Testaments eine Zeit von 120 Jahren seit den Ereignissen in Jerusalem an, so sind es jetzt nach der Mehrheitsauffassung noch ca. 70; vor allem das Joh-Ev wird bedeutend

früher angesetzt. Diese frühere Datierung ist von großem Belang: Die Zeit für die absichtslos dichtende „Sage“ (D.-F. Strauß, Bultmann stimmt zu), für die Entwicklung gewisser Theologoumena und für die Gemeindebildung wird knapper, der Abstand der einzelnen Schrift zu Jesus Christus kürzer und ihre Zugehörigkeit zur apostolischen Zeit gesichert. Manche haben den Selbstwiderspruch noch nicht bemerkt, dass sie eine frühere Datierung vertreten, aber weiterhin Thesen vortragen, die eine späte Entstehung voraussetzen.

Sowohl die Entdeckung des Aussonderungsprinzips als auch der Christusrufe und Bekenntnisformeln und auch der feststellbare Trend zur früheren Datierung unterstreichen die Kontinuität zwischen Jesus und nachösterlicher Verkündigung, während vorher mehr die Diskontinuität, die theologische Belanglosigkeit der geschichtlichen Gestalt Jesu und eine Spätdatierung vertreten wurden.

-
- ¹ Vgl. J. A. T. Robinson, Wann entstand das Neue Testament, Paderborn 1986, 13f; K. Barth, Die protestantische Theologie, Zürich 1947, 450-458.
- ² Dass Baur hier die Geschichte stark nach dem Hegel'schen Dreitakt konstruiert hat, zeigt die Tatsache, dass sowohl der erste Klemensbrief als auch Ignatius nichts von einem solchen Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen erkennen lassen.
- ³ A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg u. Leipzig ²1894.
- ⁴ Vgl. J. A. T. Robinson, 14f.
- ⁵ W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ¹⁹1978.
- ⁶ K. H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief, Freiburg u.a. ⁵1980, 178f: „Da ... die Naherwartung, die 2 Petr nach drängend ist, im 2. Jh. rasch zurückging und bald vergessen wurde, darf man 2 Petr, wenn überhaupt, so nicht allzuweit in das 2. Jh. hinabrücken. Schon im 1. Klemensbrief wird fast gänzlich aus der zeitlichen Naherwartung der Parusie die Überzeugung, dass Gott allem zeitlos und dass alles ebenso Gott nahe ist, der als Schöpfer alles umfasst.“
- ⁷ Fr. Mußner, Der Jakobusbrief, Freiburg u.a. ³1975, 19: „Vielleicht entstand also der Brief bald nach dem Römerbrief, vielleicht um das Jahr 60 n. Chr. ... Dass der Brief nicht die geringste Anspielung an die Paulusbriefe oder gar eine Berufung

auf sie zeigt, ist in ganz entscheidender Einwand gegen die Spätdatierung durch Dibelius, Aland u.a.“ – So divergieren auch die Kommentatoren bei der Datierung der einzelnen neutestamentlichen Schriften.

- ⁸ J. A. T. Robinson, Wann entstand?, 363f.
- ⁹ H. J. Schulz, Die apostolische Herkunft der Evangelien, Freiburg u.a. ³1997.
- ¹⁰ Irenäus, *adv. haer.* V, 33,4 = Eusebius, *Hist. eccl.* III 39,1.15.
- ¹¹ *Adv. Haer* III 1,1.
- ¹² S. 58ff. – Die Anerkennung der Glaubwürdigkeit des Irenäus hängt natürlich wieder stark vom jeweiligen Vorverständnis des Interpreten ab, wie an einer Episode aus der Forschungsgeschichte des Schriftkanons gezeigt werden soll: Th. Zahn und A. von Harnack befanden sich dabei in einer ständigen Kontroverse. Zahn erkannte dabei Irenäus als Traditionszeugen an, wenn er z.B. von Polykarp berichtet. Harnack hält ihm entgegen, dass jemand doch nicht Glauben verdiene, der das Bischofsamt und Bischofslisten bis auf die Apostel zurückführe. Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Hdb. der Dogmengeschichte 3 a 2, Freiburg 1990, 242.
- ¹³ Ebd. 110ff.
- ¹⁴ Eusebius, *Hist. eccl.* V 23.24.
- ¹⁵ Vgl. S. 311, wo auf die Bestätigung von Joh 5 in Bezug auf den Teich Bethesda durch archäologische Forschungen verwiesen wird; damit wird also eine Quelle vor der Zerstörung Jerusalems angegeben.
- ¹⁶ Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon*, 182ff.
- * Dieser Beitrag ist mit Zustimmung des Verfassers der von Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus herausgegebenen *Katholischen Dogmatik* Bd. 4, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils*, MMVerlag 2000, entnommen (S. 43 - 48).

Wunder: Stein des Anstoßes – Stärkung des Glaubens

Zur Uminterpretation der Wunderberichte des Neuen Testaments

Peter Christoph Düren

Als ich vor 25 Jahren weit weg von hier mit dem Theologiestudium begann, hielt uns Erstsemestern ein Theologie-Professor einen Vortrag, in dem er sinngemäß sagte: „Das, was Sie, liebe Studenten, bisher als Glauben von zuhause mitgebracht haben, müssen Sie nun an der Universität hinter sich lassen. Im Laufe des Theologiestudiums werden Sie sich den Glauben ganz neu zusammenbauen müssen.“ Ich muss zugeben, dass wir als theologische Frischlinge einigermaßen verwirrt waren ob dieses Ratschlages. Einige Semester später war es mir dann vergönnt, als Prüfling das Dienstzimmer dieses gelehrten Wissenschaftlers aufsuchen zu dürfen. Und da wurde die Auffassung des Theologieprofessors auch ganz anschaulich präsentiert: Auf einem Tisch im Raum war eine Gruppe von Plastiksparschweinen nebeneinander aufgestellt worden. Und eines der Schweine trug eine Schautafel, auf der geschrieben stand: „Hier geht’s nach Gerasa.“ Eine Anspielung auf die Perikope Mk 5,1-20, in der berichtet wird, dass Jesus bei der Stadt Gerasa eine ganze Legion von Dämonen aus einem Besessenen vertrieben hatte und die Dämonen schließlich in eine nahe gelegene Schweineherde führen, die sich daraufhin den Abhang hinab in den See stürzte. Mein Eindruck als Erstsemester angesichts der Plastikscheine

in der Katholisch-Theologischen Fakultät war, dass dieser katholische Theologieprofessor wohl nicht an die Echtheit dieses Wunderberichts glauben konnte.

„Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muss erst das Wunder aus der Religion schaffen“¹, so formulierte es anschaulich der genau vor 200 Jahren geborene evangelische Theologe *David Friedrich Strauß* (1808-1874) und läutete mit seiner Reduzierung neutestamentlicher Wundererzählungen auf einen Mythos das neuzeitliche Ende des christlichen Wunderglaubens ein. Und er hat damit durchaus etwas Treffendes zum Ausdruck gebracht: Der christliche Glaube nährt sich aus der Heiligen Schrift, die zahlreiche wunderbare Ereignisse berichtet, die die Glaubwürdigkeit des Glaubens belegen sollen. Fallen diese Glaubwürdigkeitsargumente weg – so die Hoffnung von David Friedrich Strauß – fällt auch die klerikale Machtstruktur in der Kirche, die ihm wesentlich auf dem Wunderglauben aufgebaut erschien.

1. Der Begriff des „Wunders“

Was versteht man unter einem „Wunder“? Der Begriff des Wunders stammt vom griechischen Wort θαῦμα (thauma) für „Erstaunliches, Außergewöhnliches“, „Wundertat“. Hierbei kann es sich um unerklärliche Ereignisse handeln, die über die Alltagserfahrung hinausgehen und eine unerwartete oder unbekannte Ursache haben. Wenn ich mich heute über ein Geschehen „wundere“, so schwingt diese Unerwartetheit des betreffenden Ereignisses hierbei mit.

Das Neue Testament verwendet den damals üblichen griechischen Begriff θαυμάσιον (thaumasion) für Jesu Taten nur einmal (Mt 21,15): θαυμάσια (thaumasia, Plural). Er erscheint sonst nur bezogen auf satanische, verführerische Mächte. Der Apostel Paulus spricht von „Lügenaposteln“, die sich als Christi Apostel ausgeben und ähnliche Heilstaten wie diese demonstrieren (vgl. 2 Kor 11,14). In der Offenbarung des Johannes bezieht sich das Verb „sich verwundern“ gerade nicht

auf ein heilvolles Ereignis, sondern auf die blutigen Christenverfolgungen im Römischen Reich (vgl. Offb 17,6).

Das Begriffspaar „Zeichen und Wunder“ τέρατα (terata, Wunder) für ungeheuerliche Geschehnisse und σημεῖα (semeia, Zeichen) für Beweise, die auf die besondere Fähigkeit des Wundertäters schließen lassen, bezieht das Neue Testament nicht auf Jesu Taten. Jesus weist das Verlangen nach solchen Beweisen zurück (vgl. Mk 8,11f). Denn gerade die endzeitlichen Verführer geben solche Zeichen (vgl. Mk 13,22). Auch die Juden werden von Paulus als „Forderer von Zeichen“ charakterisiert (1 Kor 1,22). Solche „Zeichen und Wunder“ werden dann allerdings beim Auftreten der Apostel positiv konnotiert (Apg 2,43; 5,12; 6,8; 14,3; 15,12; 2 Kor 12,12).

Für die Wunder Jesu werden zumeist andere Begriffe verwendet. Oft wird Jesu Heilkraft in den Wundertexten mit dem Ausdruck δυνάμεις (dynameis) – Kraft, Macht – bezeichnet (Lk 10,13), vor allem bei den Synoptikern. Von diesen Machterweisen Jesu wird landesweit erzählt (Mk 5,30; Mk 6,2); sie bahnen den Weg der Erkenntnis über Jesu wahre Identität (Mk 8,27ff).

Johannes gebraucht hingegen den Terminus σημεῖα (semeia), Zeichen.² „Die Zeichen Jesu, die das vierte Evangelium berichtet, haben christologische Offenbarungsfunktion, die von der soteriologischen freilich unlösbar ist; sie offenbaren Christus und sein Heil.“³

In Jesu Eigenaussagen und der unmittelbaren Reaktion von Augenzeugen auf ein Wunder jedoch dominiert der Begriff ἐξουσία (exousia) – Vollmacht –, der auf Gottes Auftrag, so zu handeln, verweist (Mk 1,27). Dabei soll das Heilwunder den göttlichen Auftrag nur sekundär bestätigen, nicht primär begründen (Mk 2,10). Dort, wo nach seiner Identität gefragt wird, antwortet Jesus nur mit dem Hinweis auf das, was in seiner Umgebung geschieht – die Erfüllung von Gottes Verheißungen für die Heilszeit – und sagt nicht: „Ich tue das“ (Mt 11,4f).

Die verschiedenen griechischen Begriffe für „Wunder“ stellen die unterschiedlichen Aspekte der Machttaten Jesu dar:

„δυνάμεις – *dynámeis* betont die wirksame göttliche Kraft, ἔργον – *érgon* hebt den Tatcharakter hervor, παράδοξον – *parádoxon* stellt das Ungewöhnliche heraus, σημεῖον – *semeion* benennt den Zeichencharakter und τέρας – *téras* die erschreckende Gewalt des Geschehens.“⁴

Welchen Sinn haben die Wunder im Leben Jesu? Sie stehen nicht isoliert da, sondern sind ein integraler Bestandteil der Botschaft Jesu. Man kann sagen, dass alle großen Themen des messianischen Wirkens Jesu, die in seiner Verkündigung zum Ausdruck kommen, sich in seinen wunderbaren Machterweisen fortsetzen:⁵

- das Thema des *Vorranges des Reiches vor den materiellen Sorgen* korrespondiert mit dem Wunder des aus dem Maul eines Fisches hervorgeholten Zehnten,
- die Botschaft der *Befreiung von der Sünde* wird in der Heilung des vom Dach herabgelassenen Gelähmten und der seit 18 Jahren gelähmten Frau greifbar,
- der *verkündete Sieg über den Dämon* wird in den Dämonenaustreibungen real erfahrbar,
- die *Verheißung des Sieges über den Tod* wird vorab deutlich in der Totenerweckung des Jünglings von Naim und der Tochter des Jairus,
- das *Paradox von Kreuz und Verherrlichung* erscheint im Wandeln auf dem Wasser und im besänftigten Sturm nachvollziehbar,
- die Mahnung der *Unfruchtbarkeit dessen, der das Heil zurückweist*, wird sinnlich erlebbar in dem von Jesus verfluchten, verdorrten Feigenbaum,
- der *Reichtum dessen, der sich auf das Reich Gottes einlässt*, wird im Zeichen des wunderbaren Fischfanges und im Wandeln des Petrus auf dem Wasser greifbar.

Somit wird deutlich, dass die Wunder Jesu anschaulich machen, was er lehrt und diese Lehre zugleich mit einem göttlichen Zeichen bekräftigt wird: „Als göttliches Zeichen – als Zeichen der Tat, das zum Zeichen des Wortes hinzukommt und es bestätigt (Mk 16,20;

Jo 10,25; Hebr 2,4) – ist das Wunder eine der wichtigsten Vermittlungsstellen zwischen der Botschaft und dem Glauben.“⁶

Der letzte Sinn aller Machterweise ist dem belgischen Jesuiten *Louis Monden* zufolge: „Sie sind Vorwegnahme und Angeld der Parusien am Ende der Zeiten, sie sind Anfang und Gegenwart des neuen Himmels und der neuen Erde“⁷.

2. Die neutestamentlichen Wunder

Die Wunder, die im Neuen Testament als Handlungen Jesu von Nazareth während seines irdischen Lebens berichtet werden (wobei beispielsweise die Wunder der Jungfrauengeburt Mariens oder der Auferstehung Jesu definitionsgemäß auszuklammern sind), lassen sich in verschiedene Gruppen einordnen:⁸

a) Austreibung von Dämonen

Besonders das Markusevangelium berichtet über das öffentliche Auftreten Jesu gleich zu Beginn, er habe Dämonen ausgetrieben. Ihm folgen die übrigen Evangelien mit teils ähnlichen, teils abgewandelten Exorzismus-Berichten:

- der Besessene in der Synagoge von Kafarnaum (Mk 1,21-28)
- die Geister verkünden den Sohn Gottes (Mk 3,11)
- Jesu Heilkraft ist Anlass für Anfeindung durch Jerusalemer Schriftgelehrte (Mk 3,22-30)
- die Heilung des Besessenen aus Gerasa (Mk 5,1-20; Mt 8,28-34; Lk 8,26-39)
- die Fernheilung der Tochter einer Ausländerin (Mk 7,26-30)
- die Heilung des epileptischen Knaben (Mk 9,14-29)
- die Heilung eines Stummen (Mt 9,32-34)
- die Heilung eines Blinden und Stummen (oder nur Stummen bei Lukas) als Anlass für ein Streitgespräch (Mt 12,22; Lk 11,14)

- die Heilung des schlafwandlerischen Knaben (Mt 17,14-21) .

Die Exorzismen finden alle in Galiläa oder Judäa, nicht aber in Jerusalem statt. Typische Züge dieser Berichte sind: Der Mensch ist dem Dämon völlig ausgeliefert; dieser redet durch ihn. Es findet ein Kampf zwischen Jesus und dem bösen Geist statt, der einen Menschen besessen hält, bei dem Jesus aber siegt: Er kennt den Dämon, nennt ihn beim Namen und befiehlt ihm, auszufahren. Auch die Dämonen erkennen Jesus als den Sohn Gottes, den sie fürchten und verkünden müssen (Mk 1,24.34). Sie sind auch noch nach der Austreibung gefährlich und suchen sich einen Ort, um „hineinzufahren“ (Mk 5,12f; Mt 12,43ff).

Anders als andere antike Austreibungsberichte erwähnt das NT von Jesus keinerlei Rituale – z.B. Geheimwissen, Beherrschung fremder dämonischer Sprache, Magie, gewalttätiges Vorgehen – mit denen er den Dämon besiegt. Seine „Waffe“ ist allein die befehlende unwiderstehliche Anrede; damit wollen die neutestamentlichen Berichte wesentlich Gottes Gegenwart in Jesus verkünden, da dieser über Gottes eigene Macht verfüge.

Die Austreibungen geschehen als öffentliche Heilwunder; durch sie verbreitet sich die Kunde von Jesus rasch „im ganzen galiläischen Land“ (Mk 1,28), später auch in anderen Gegenden (Mk 3,8). Zugleich wächst mit seinen Heilerfolgen Skepsis und Ablehnung (Mk 3,6). Daher sind die Exorzismen oft eingebettet in die öffentliche Lehrrede Jesu. Sie sind Anlass für Streitgespräche mit Schriftgelehrten und Gegnern Jesu über seinen angeblichen Bund mit Beelzebub (Mk 3,22-30) oder Jüngerbelehrung über die unreinen Geister (Mt 12,43ff).

In den Wunderberichten selbst fehlen direkte Bezüge auf die für Jesus sonst charakteristische Verkündigung des Reiches Gottes: der Umkehrruf, ethische Ermahnung an Geheilte oder der Ruf in die Nachfolge Jesu. Erst im erzählerischen Rahmen – dann jedoch vor allem in Jesusworten – sind sie mit diesen Themen verbunden. Gottes Herrschaft realisiert sich nach der Logienquelle (einer nicht fassbaren Quelle, die Sprüche Jesu gesammelt ha-

ben soll), die sonst kaum von Wundern berichtet, bereits in den Exorzismen (Mt 12,28; Lk 11,20): „Wenn ich durch Gottes Finger die bösen Geister austreibe, so ist ja Gottes Reich schon zu euch gekommen.“

Dies könne, so der Heidelberger evangelische Neutestamentler *Gerd Theißen* (*1943), nicht nur aus nachösterlicher Gemeindesituation erklärt, sondern müsse im Kern vielmehr auf den historischen Jesus zurückgeführt werden. Er habe in dem Bewusstsein agiert, an der Schwelle einer neuen Welt zu stehen, in der das Böse bereits besiegt ist (Lk 10,18).

Jesu Antwort auf die Messiasfrage des inhaftierten Täufers – „Bist du der Kommende, oder sollen wir auf einen anderen warten?“ – wird von Exegeten für original gehalten. Sie verwies summarisch auf prophetische Verheißungen, die seine Heilwunder verwirklichten (Mt 11,1-6): „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf und Armen wird das Evangelium gepredigt.“

Jesu Wirken findet Nachahmer. Die Exorzismen bewegten offenbar auch nichtchristliche Heiltäter, im „Namen Jesu“ zu heilen (Mk 9,38f). Sie lösten in Judäa, wo man nichts von Jesu Herkunft wusste, Gerüchte aus, wonach er der wiedergeborene Elija sei (Mk 8,28). Nach Theißen kann es sich hier nicht um eine von Christen erfundene Tradition handeln, da für sie Johannes der Täufer, nicht Jesus, der wiedergeborene Prophet der Endzeit war (Mk 9,13; Mt 11,14). Demnach hätten diese Wunder schon Jesu Zeitgenossen beeindruckt und seien nicht nur von Jesu Anhängern überliefert worden.⁹ Erst der Evangelist hat demnach Jesus ein Schweigegebot an Geister und Geheilte in den Mund gelegt (Mk 1,34.44): wohl, um auf das für ihn eigentliche Wunder hinzuweisen, die Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes durch sein Leiden für andere und seinen stellvertretenden Sühnetod am Kreuz (Mk 8,31).

b) Heilungswunder

Anders als die Exorzismen geschehen andere Heilwunder Jesu ohne Kampf mit einer dämonischen Fremdmacht: durch aktive oder passive Übertragung seiner Kraft auf die kranke Person oder durch seinen Befehl oder Zuspruch. Die Kranken oder ihre Angehörigen bitten nicht selten selber darum; er berührt sie oder sie berühren ihn. Dazu gehören:

- die Heilung der Schwiegermutter des Simon Petrus durch Handberührung (Mk 1,30)
- die Heilung des Aussätzigen durch Handausstrecken und Wortbefehl (Mk 1,40ff)
- die Heilung des Gichtbrüchigen nach Sündenvergebung (Mk 2,1-12)
- die Heilung der Frau mit Blutfluss durch Berühren des Gewandes Jesu und Freispruch (Mk 5,25-34)
- das Heilungssummarium am Westufer des Sees Genesareth (Mk 6,54ff): „Alle, die ihn berührten, wurden geheilt“
- die Heilung des Taubstummen in der Dekapolis (Mk 7,31-37)
- die Heilung des Blinden von Bethsaida (Mk 8,22-26)
- die Heilung des Blinden am Ortsausgang von Jericho (Mk 10,46-52)
- die Fernheilung des Knechtes eines römischen Offiziers in Kafarnaum (Lk 7,1-10)
- die Heilung eines Beamtensohnes in Kana (Joh 4,47-53)
- die Heilung des Kranken am Teich Bethesda (Joh 5,1-9)
- die Heilung eines Blindgeborenen am Teich Siloah (Joh 9,1-7)

Einige Berichte stellen Jesu Heilkraft als eine Art Aura dar, die jeden, der ihn – sogar ohne sein Wissen – berührt, erfasst. Andere setzen voraus, dass er diese Kraft – meist durch Handauflegen – in freier Entscheidung selbst weitergab; den seit 38 Jahren Gelähmten fragt Jesus zuvor, ob er gesund werden wolle (Joh 5,6).

Wieder andere Texte gehen davon aus, dass er wie ein Arzt Heilmethoden anwandte, die schrittweise die Heilung bewirkten. Ausgeführt wird dies nur selten, etwa im Falle des Blinden von Bethsaida: Dieser wird zuerst aus dem Ort geführt, also von seiner sozialen Umgebung isoliert, seine Augen werden mit Speichel benetzt, hinzu kommt mehrfaches Handauflegen. Einem Tauben steckt Jesus die Finger in die Ohren; einem Blinden legt er einen Brei aus Speichel und Erde auf die Augen und sendet ihn, sich zu waschen (Joh 9,6f). Das direkte befehlende Wort an die Person – z.B. „Steh auf, nimm dein Bett und geh!“ (Mk 2,11; Joh 5,8) oder „Strecke deine Hand aus!“ (Mk 3,5) – ist jedoch auch in dieser Wundergattung entweder unmittelbar heilend oder der Durchbruch zur Heilung als letzter Schritt.

Die Kranken werden in diesen Texten ohne Vorbedingung und Auflagen geheilt; nur der Gichtbrüchige wird als Sünder angesprochen. Jedoch wird seine Sünde nicht als Krankheitsursache dargestellt; ebenso wenig erscheinen diese Kranken als von böser Macht Besessene. Bei dem Blindgeborenen weist Jesus die Annahme einer verursachenden Sünde ausdrücklich zurück (Joh 9,2f).

In vielen dieser Berichte spielt das Glaubensmotiv eine Rolle, das auch außerhalb von Wunderberichten vorkommt, z.B. im Jesuswort vom bergeversetzenden Glauben (Mk 11,22ff). Der Zuspruch „Dein Glaube hat dich gerettet“ stellt das unbedingte Vertrauen des Hilfesuchenden in Jesus bereits als Heilung fest, noch bevor diese eingetreten ist. Dies findet sich nur in Jesuswundern, nicht in der antiken Umwelt. Dort ist der Glaube an den Wundertäter Folge der erfahrenen Wunderwirkung, hier ist er selbst Teil der Heilung: Diese zielt auf den Lobpreis Gottes, nicht auf den Ruhm des Wundertäters (Mk 2,12).

c) Speisungswunder

Hier bewirkt ein Wunder Jesu eine Gabe – Nahrung – an eine Gruppe von Menschen in einer Notlage:

- die Speisung der 5.000 (Mk 6,35-44; par: Mt 14,13-21; Lk 9,10-17; Joh 6,1-13)
- die Speisung der 4.000 (als Dublette: Mk 8,1-9)
- der wunderbare Fischzug (Lk 5,1-11)
- die Wandlung von Wasser in Wein in Kana (Joh 2,1-11)¹⁰

Die meisten dieser Berichte sind durch Züge der Verkündigung Jesu sowie durch die Gastmähler und die Abendmahlsüberlieferung angeregt und greifen zugleich Motive wie die wunderbare Brotvermehrung auf, die aus dem Tanach (der hebräischen Bibel) von Elischa bekannt waren (2 Kön 4,42ff), um sie zu überbieten. Die breite Streuung, Doppelung und Steigerung der Geschichte von der Massenspeisung in den Evangelien zeigt, dass sie von Urchristen schon früh erzählt wurde. Sie ist gedanklich verbunden mit der Jesuszusage (Lk 6,21): „Selig seid ihr, die ihr hier hungert; denn ihr sollt satt werden.“

Auch die Zukunftsvision eines großen Festmahls aller Völker (Jes 25,6ff), die in Jesusworten wie Mt 8,11 anklingt, kann diese Wundererzählung beeinflusst haben. Die Betonung des Sattwerdens durch Teilen des Wenigen, was zum Leben da ist, verweist auch auf die – eventuell schon vorausgesetzte – Praxis der Jerusalemer Urgemeinde, allen Besitz besonders mit den Bedürftigen zu teilen (Apg 2,45f).

d) Rettungswunder

Hier geschieht eine wunderbare Rettung von Anhängern Jesu aus verzweifelter Not, die von Naturgewalten verursacht wurde:

- die Stillung des Seesturms (Mk 4,35-41): Jesus ist der schützende Passagier, der von der Not nicht betroffen scheint, aber die Rettung bewirkt (vgl. das Gegenbild dazu: die Geschichte von Jona und dem Wal im Buch Jona)
- der Seewandel: Jesus erscheint als von außen eingreifende göttliche Gestalt (Mk 6,45ff).

Beide Naturwunder haben Analogien in der antiken Umwelt: Die Fähigkeit zum Gehen auf dem Wasser und zum Bändigen von Wind und Wellen galt als Zeichen göttlicher Macht. Indem diese Berichte Jesus solche Fähigkeiten zuschreiben, setzen sie nach Ansicht verschiedener Exegeten ein Wissen von seiner Auferstehung implizit schon voraus und seien daher nur als nachösterliche Dichtung erklärbar.¹¹

e) Normenwunder

Hier soll ein Wunder eine Regel, ein Gebot Gottes oder ein ethisches Verhalten begründen und bekräftigen. Während solche Wunderberichte in der Umwelt oft und meist für eine Normverschärfung vorkamen, sind sie in der synoptischen Jesusüberlieferung selten und demonstrieren dann gerade eine Normentschärfung:

- Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand am Sabbat (Mk 3,1-6) Hier wird die Norm, das Einhalten der Sabbatruhe, zugunsten der Lebensrettung außer Kraft gesetzt. Damit handelte Jesus so wie die „liberale“ Toraschule des Hillel (ca. 30 v. Chr. bis 9 n. Chr.), die den Bruch des Sabbatgebots zur Lebensrettung bereits vorher erlaubt hatte. Deutlicher als diese bekräftigt Jesus diese Erlaubnis aber durch entsprechendes eigenes demonstratives Handeln. Auch den Jüngern erlaubte er diesen Bruch laut Mk 2,23ff (Ährensammeln am Sabbat).
- Verfluchung des Feigenbaums (Mk 11,12ff)
Dies ist das einzige im NT von Jesus berichtete „Strafwunder“: Es trifft anders als Strafwunder im Tanach (2 Kön 2,23f) oder späterer urchristlicher Überlieferung (Apg 5,1ff) keine Menschen und wird bei Markus in enge positive Beziehung zur Gebetserhörung und Sündenvergebung gebracht (Mk 11,20-26). Zugleich ist es mahnendes Zeichen für den die Gnade Gottes ablehnenden Menschen.

f) Totenerweckungen

Die Berichte von Wiedererweckungen Sterblicher nehmen unter den Wundertexten des NT eine Sonderstellung ein:

- die Tochter des Synagogenvorstehers Jairus (Mk 5,21ff. 35-43)
- der Jüngling zu Nain (Lk 7,11-17)
- Lazarus in Bethanien (Joh 11,1-45)

Darin finden sich *Motive der Exorzismen* – Heilung gegen Widerstände (Mk 5,40); (Joh 11,38), durch wortmächtige Anrede (Mk 5,41); (Lk 11,14); (Joh 11,43) – *mit Zügen der Therapien* – Heilung auf eigene Initiative Jesu (Lk 7,13f); (Joh 11,11) oder auf Bitte von Betroffenen (Joh 11,20.32), Rettung aus verzweifelter Not (Joh 11,33) – vereint.

Bei Lukas führt das Wunder zum gemeinsamen Lobpreis Gottes, ohne Jesus hervorzuheben (Lk 7,16): Dieser Text gilt als zur sogenannten Logienquelle gehörig, die – Exegeten zufolge – nur dieses Wunder überliefert. In den übrigen beiden Texten spielt das Glaubensmotiv eine besondere Rolle. Markus koppelt sein Beispiel einer Totenerweckung mit einem anderen Wundertext und erzielt so eine Steigerung, die die Überwindung des Unglaubens der Zeugen betont (Mk 5,35-39.42).

Johannes stellt das Auferweckungswunder als Höhepunkt der Offenbarungstaten Jesu und Auslöser seiner Passion dar. Er führt hier – wie überhaupt in seinen Wunderbeispielen – das Thema „Wer ist Jesus?“ breit aus, indem er die Heilung mit längeren Dialogen auf dem Weg zur Tat und einer der „Ich-bin“-Reden Jesu verbindet (Joh 11,25ff). Jesus offenbart die von ihm zugesagte Herrlichkeit Gottes (Joh 11,40-53): Dies führt zur endgültigen Polarisierung zwischen seinen Anhängern (Joh 11,45) und seinen Feinden (Joh 11,46ff), die daraufhin seinen Tod beschließen (Joh 11,53). So schafft der Evangelist zwischen Jesu Tat an einem Toten und der kommenden Tat Gottes am hingerichteten Jesus eine enge Korrelation.

3. Die Kritik an den Wundern

„Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube;
Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.
Zu jenen Sphären wag ich nicht zu streben,
Woher die holde Nachricht tönt.“¹²

Mit diesen Worten aus *Goethes Faust* wird auch heute – genau 200 Jahre nach der Erstveröffentlichung dieses Werkes – der neuzeitliche Skeptizismus gegenüber dem christlichen Wunderglauben treffend zum Ausdruck gebracht. Im 13. Jahrhundert war dies noch anders. Über den spätmittelalterlichen Wunderglauben im gläubigen Volk und bei den Gelehrten sagt der evangelische Kirchenhistoriker *Karl Heussi* (1877-1961)¹³: „Die Frömmigkeit lebte vom Wunder. Die Autorität des Klerus ruhte auf dem Sakramentswunder seiner Weihe, durch die er der Mittler zwischen Himmel und Erde war. Die Heiligen, die Reliquien, die Bilder wurden verehrt, weil man Wunder von ihnen erwartete. Der Gottesdienst gipfelte in dem Wunder der Messe; ebenso schrieb man den übrigen Sakramenten magisch-wunderbare Wirkungen zu. Man freute sich an den zahllosen Wundern der Legenden. Nicht wenige glaubten, selbst Wunder erlebt zu haben. Der Überschwenglichkeit des Wunderglaubens entsprach die Häufigkeit des ‚frommen Betrugs‘.“¹⁴

So verwundert es nicht, dass das Wunder mit dem aufklärerischen Rationalismus und dem Deismus im 18. Jahrhundert in eine Krise kam. Jetzt glaubte man nicht mehr naiv all das, was man im Evangelium las, sondern ging davon aus, dass die Wunderberichte aus dem Glauben der Jesuanhänger entstanden seien und man mit solchen Wundererzählungen Jesus mindestens die gleiche Macht zusprechen wollte, die andere bedeutende religiöse Figuren der Antike ebenfalls hatten. Dabei übernahm der Rationalismus zunächst die Prämisse, dass nur historisch sein könne, was naturwissenschaftlich möglich sei. Und da Wunder als etwas gelten, was naturwissenschaftlich un-

möglich ist, wurde die Annahme der Nichtexistenz realer Wunder beherrschend.

Demgemäß erklärte etwa *Carl Friedrich Bahrdt* (1741-1792), ein deutscher evangelischer Theologe und Schriftsteller im Zeitalter der Aufklärung und „das »enfant terrible« der deutschen Aufklärungstheologie“¹⁵, die in den Wundern berichteten Vorgänge aus natürlichen, subjektiv fehl gedeuteten Ursachen: z.B. sei Jesus beim Seewandel im Nebel am Seeufer oder auf dort im Wasser liegenden Bauhölzern entlanggegangen und daher von den Jüngern für ein Gespenst gehalten worden, das auf dem Wasser gehen könne. Bei der Sturmstillung habe er die verängstigten Jünger angeherrscht: „Schweigt still!“, was diese auf Wind und Wellen bezogen hätten, die sich dann zufällig im selben Moment legten. Dies hätten die Jünger dann auf den „Befehl“ Jesu zurückgeführt.

Für den Wechsel Bahrds von der rechtgläubigen zur Aufklärungstheologie gibt es übrigens einen biographischen Hintergrund: er verlor wegen seines anstößigen Lebenswandels seine Professur für biblische Theologie, nachdem eine Dirne von ihm schwanger geworden war und eine Vaterschaftsklage gegen ihn anhängig wurde. Bahrdt gab daraufhin die Rechtgläubigkeit auf, trat den Freimaurern bei und gründete die quasi-illuminatische Geheimgesellschaft Deutsche Union der XXII. Nachdem der deistisch-atheistische Theologe eine Religionssatire verfasst hatte, kam er in Untersuchungshaft, während derer er starb.

Auch *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus* (1761–1851)¹⁶, Theologieprofessor in Jena und „theologisches Haupt des Rationalismus“, suchte nach im Text ungenannten Ursachen der Wunder, um diese vernünftig zu erklären: So hätten genügend Zuhörer bei der Massenspeisung Nahrungsvorräte bei sich gehabt. Jesus habe seine Nahrung mit seinen Jüngern geteilt und die übrigen Zeugen damit angeregt, ebenfalls ihre Vorräte mit den Mittellosen in ihrer Nähe zu teilen, so dass alle satt wurden. Solche Erklärungsversuche setzen *tatsächliche Ereignisse* voraus, lassen aber das Wunderbare in ihnen verschwinden. Der

evangelische Theologe und Friedensnobelpreisträger *Albert Schweitzer* (1875-1965)¹⁷ karikierte dies in seiner Geschichte der Leben-Jesu-Forschung: Die Totenerweckungen solle man betiteln: „Jesus bewahrt davor, lebendig begraben zu werden“, da es sich aus rationalistischer Sicht jeweils um Scheintote gehandelt habe.

David Friedrich Strauß (1808-1874), ein Schüler Hegels und Schleiermachers, dagegen entledigte die Wunderberichte jeglicher historischer Grundlagen und fasste die Wundergeschichten als *gedichtete Mythen* auf, die eine bestimmte Idee ausdrücken wollten: Sie seien zur Überbietung dessen, was im Alten Testament von den Propheten erzählt wurde, geschaffen worden, um Jesus als den verheißenen Messias darzustellen. Jesus habe Wunder selbst eher abgelehnt, aber an ihn herangetragene Erwartungen erfüllen müssen: „Sobald er einmal für einen Propheten galt, – so traute man ihm auch Wunderkräfte zu, und sobald man sie ihm zutraute, traten sie sicher auch in Wirksamkeit.“¹⁸

Strauß erklärte einen Teil der Heilwunder psychosomatisch, andere Wunder als absichtslos erdichtete volkstümliche Sagen, die auch ohne historische Basis einen religiösen Sinn hätten. Strauß ist mit seiner Trennung zwischen der historischen Person des Jesus von Nazareth und des Christus des Glaubens ein konsequenter Anhänger des Hegelianismus. Strauß selbst, der noch 1835 von seiner Repetentenstelle am Tübinger Stift entfernt worden war und als Professoratsverweser nach Ludwigsburg versetzt wurde, dann jedoch bald in den Privatstand wechselte, entfernte sich im Laufe seines Lebens immer weiter vom Christentum. In seinem letzten Werk »Der alte und der neue Glaube«¹⁹ erscheint das Christentum als völlig überflüssig.

Für *Rudolf Bultmann* (1884-1976)²⁰, evangelischer Neutestamentler in Marburg, entstand ein Großteil der Wunderberichte erst nach Jesu Tod im Urchristentum; dabei seien *hellenistische Motive* auf Jesus übertragen worden. Das Weinwunder in Kana z.B. stamme aus dem Dionysoskult. Bekannt ist Bultmanns Ausspruch: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat

benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung des christlichen Glaubens erklärt, damit die christliche Verkündigung in der Gegenwart unverständlich und unmöglich macht.“²¹

Die damals 17-jährige Uta Ranke-Heinemann fand übrigens 1944/45 Zuflucht im Hause der Familie Bultmann. Vielleicht hat sie dort Lehren entwickelt, die im Widerspruch zur katholischen Lehre stehen und aufgrund derer sie 1987 ihren Lehrstuhl für Neues Testament verlor. In ihrem Buch „Nein und Amen“ schreibt sie: „Die Erinnerungen an Rudolf Bultmann, den Gelehrten voller Hilfsbereitschaft, den Aufgeklärten voller Frömmigkeit, haben mich durch mein Leben begleitet. Die Erinnerung an Bultmann war gegenwärtig, als bei mir die Zweifel größer wurden. Aber gleichzeitig hat mich sein Beispiel gelehrt, dass auch der Skeptiker ein Christ sein kann – wenn auch nicht auf herkömmliche Weise.“²² Dieses angebliche Christsein „auf die nicht-herkömmliche Weise“ ist, was Ranke-Heinemann selbst einräumt, ein „Abschied vom traditionellen Christentum“, jedoch noch viel mehr: nämlich ein Abschied vom christlichen Glauben selbst: In einem siebenfachen negativen Glaubensbekenntnis nimmt Ranke-Heinemann Abschied vom Christentum, indem sie sich von zentralen christlichen Glaubenswahrheiten verabschiedet.²³

Auch *Martin Dibelius* (1883-1947)²⁴, Neutestamentler in Heidelberg, bewertete die meisten Wundertexte als spätere Anpassung der kirchlichen Verkündigung an profane Legenden der antiken Umwelt. Der Dubliner Professor *Ludwig Bieler* (1906-1981)²⁵ konstruierte einen „göttlichen Menschen“ als antiken Typus eines Wundertäters, nach dem auch die Figur Jesu gestaltet worden sei.

Damit verloren die Wundergeschichten ihren notwendigen Bezug zur „messianischen Idee“ (Strauß), also zum Glauben an den göttlichen Erlöser aller Menschen als Mitte des christlichen

Glaubens. Sie galten nun nur noch als damaliges und heute entbehrliches Mittel, um die eigentliche Glaubensbotschaft auszudrücken: dass Gott durch Jesus an der Welt gehandelt habe und handeln wolle. Diese Sicht wurde durch redaktionsgeschichtliche Untersuchungen gestützt. Jeder der Evangelisten stellte die Wundertexte in einen bestimmten erzählerischen Rahmen und hob bestimmte Pointen hervor:

Das *Matthäusevangelium* kürzte *Heinz Joachim Held*²⁶ zufolge die *Markusvorlagen*, ließ bestimmte Wunder aus und versammelte die übrigen in Mt 8-9, um Jesus nach seiner Lehre in Mt 5-7 als barmherzigen Messias der Tat darzustellen: Er habe die Krankheiten aller wie der von Deuterocesaja verheißene Gottesknecht auf sich genommen, indem er sie heilte (Mt 8,17 zitiert Jes 53,4).

Das *Lukasevangelium* vermehrte die Wundertexte bei Markus und stellte nach *Ulrich Busse*²⁷ an ihnen die gegenwärtige Erfüllung prophetischer Verheißungen an den Armen, Gefangenen und Sündern dar. Jesus sei für Lukas der letzte Prophet der Endzeit, der Gottes Heilswillen erfüllte und die Geretteten zum „messianischen Bankett“ einlud.

Das *Johannesevangelium* verarbeitete *Rudolf Bultmann*²⁸ zufolge eine sogenannte Zeichenquelle von sieben Wundern, die einen naiven Wunderglauben ausdrückten. Diesen habe der Evangelist durch theologische Deutung umgeformt, um auf das eigentliche Wunder hinzuweisen, dass Jesus der Bringer des wahren Lebens sei (vgl. Joh 11,25). Sein wunderbares Handeln soll seine göttliche Herrlichkeit (griech. *doxa*) zeigen, mit der er Glauben allein durch das Wort weckt, hinter den das vordergründige Wunder zurücktritt. Der Neutestamentler *Rudolf Pesch* (* 1936) brachte seinen Wunderskeptizismus in 16 Thesen zum Ausdruck:²⁹

- die Historizität des im NT Erzählten dürfe nicht vorausgesetzt, sondern müsse erwiesen werden,
- wer Wundergeschichten im NT als Quellen für den historischen Jesus beanspruche, dem falle die Beweislast zu,
- sämtliche Wundergeschichten schilderten keinen historischen Verlauf, sondern würden von den Taten Jesu, der

Christologie der Urkirche, der missionarischen Verkündigung etc. bestimmt,

- überwiegend seien Wundergeschichten Umstände der Urkirche, nicht Vorgänge aus dem Leben Jesu,
- daher könne man nicht einfach die Alternative aufstellen, Wunder seien historisch oder unhistorisch, sondern müsse jeweils fragen, welche Wirklichkeit gemeint sei,
- die Machttaten Jesu seien nicht „ipsissima facta Jesu“, sondern müssten durch Jesu Worte interpretiert werden,
- die Wundergeschichten seien Illustrationen der urkirchlichen Christologie,
- Jesu Leben und Botschaft sei der Horizont zum Verständnis seiner Machttaten,
- es sei zu differenzieren zwischen impliziter und expliziter Christologie,
- die Frage von Jesu Machttaten müsse theologisch behandelt werden,
- Jesu Machttaten seien nicht einfach „Wunder“
- es gehe in Jesu Machttaten um „Erlösung“,
- um die Lehre über Christus,
- die Machttaten forderten die Übernahme dieses soteriologischen und
- christologischen Anspruchs und
- als solchermaßen soteriologisch-christologisch gedeutete Taten seien Jesu Taten „ipsissima facta Jesu“.

In der *Religionspädagogik* wird vorausgesetzt, dass ein Teil der Wundererzählungen, nämlich Heilungen, Dämonenaustreibungen und Normenwunder, sich im Kern auf den historischen Jesus zurückführen ließen; allerdings wird dies meist als psychosomatische Heilung, nicht als Wunderheilung im eigentlichen Sinne verstanden. Die anderen Wundererzählungen, Rettungswunder und Geschenkwunder, seien Dichtungen des Urchristentums. Diese setzten den Glauben an den göttlichen Charakter Jesu voraus, der erst nach Ostern möglich gewesen sei.³⁰

Eugen Drewermann (* 1940), der bekanntlich wegen seiner von der katholischen Lehre abweichenden Auffassungen die Lehr- und Predigerlaubnis verlor, meint, man solle „die Wunder als Taten und Tatsachen des Gefühls und des Affektes, nicht des Verstandes ... verstehen.“³¹

Ludger Schenke (* 1940), mittlerweile pensionierter Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, will die Wunder nicht als Beweise der Gottheit Jesu verstehen und schrieb schon im Jahre 1974: „Die Wunder dürfen also nicht als Demonstrationen ... missverstanden werden, die am Glauben vorbei die Gottessohnschaft Jesu und seine existenzbetreffende, ins Heil versetzende Kraft ‚beweisen‘ könnten ... Ein solches Verständnis der Wunder ist ... Unglaube ... Die Wundertaten Jesu [waren] nicht beweisende Epiphanien der Gottessohnschaft Jesu“³².

Otto Knoch (1926-1993), der verstorbene Tübinger Neutestamentler, deutet die Rettungswunder auch nicht als Zeichen für die Macht Jesu Christi über die Naturgewalten, sondern als „Trostbotschaft für die vielfach gefährdete Kirche. Es ist dabei also nicht auf die Beherrschung der Naturmächte durch Jesus abgehoben, sondern auf die Rettung und Befreiung seiner Jüngergemeinde aus schwerer Bedrohung durch die Hilfe Jesu“³³.

Josef Imbach (* 1945) hat die Umwandlung der Wunder von realen Ereignissen in eine existentielle Auslegung in gewisser Weise auf die Spitze getrieben. Der Schweizer Theologe und Professor für Fundamentaltheologie an der Päpstlichen Theologischen Fakultät San Bonaventura in Rom hatte seine Thesen an zwei von der Katholischen Akademie Augsburg veranstalteten Wochenend-Seminaren ausprobiert und ausformuliert.³⁴ Kurz gesagt hält Imbach die Wunderberichte im Neuen Testament für „narrative Katechesen“³⁵ – von Historizität bleibt da nicht viel übrig.

Im Einzelnen geht es für Imbach gemäß seiner existentialistischen Auslegung der neutestamentlichen Wunder also

- beim Seewandel des Petrus (Mt 14,22-32) nur darum, dass wir nicht im Nichts versinken;

- die Speisung der Fünftausend (Mk 8,30-44) mit der Aufforderung Jesu, dass die Jünger ihnen zu essen geben sollten, sei nichts anderes als eine „massive Kritik“ an den kirchlichen Amtsträgern, wie er sagt, „den ehrwürdigen, den hochwürdigen, den sehr hochwürdigen, den hochwürdigsten ... Exzellenzen, ... Eminenzen, und über allen thront Seine Heiligkeit“³⁶.
- Mit dem Wunder der Hochzeit zu Kana wolle Jesus sagen, „was er von ihnen [den Jüngern] erwartet, nämlich dass auch sie Wasser wandeln in Wein“³⁷, will sagen, dass die Kirche immer eine „ecclesia semper reformanda“³⁸ (eine immer zu erneuernde, zu reformierende Kirche) bleibe.
- Die Erzählung der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1-12) – Nimm deine Bahre und geh! – wolle nur dazu auffordern, sich selbst anzunehmen und „Ja“ zu sich zu sagen.³⁹
- Wenn der Sohn der Witwe in Nain (Lk 7,11-17) von den Toten auferweckt wird, reduziert das Imbach auf die pubertäremanzipatorische Botschaft „Auf eigenen Füßen stehen“: Die ganze Verkündigung Jesu zeige uns, „was Leben ist und dass dieses Leben nur im Raum verantworteter Freiheit sich entfalten und gedeihen kann. Nicht die elterlichen Erwartungen, auch nicht die gesellschaftlichen Normen oder die gängigen Konventionen können der letztverbindliche Maßstab sein für das, was dem Leben und damit unserer menschlichen Entfaltung und unserer persönlichen Verwirklichung förderlich ist“⁴⁰, so Imbach. Was ist also die Botschaft dieser Evangeliumsperikope: Der auferweckte tote Jüngling, der sich von seiner Mutter abnabelt?

In dieser Interpretationsweise verlieren die neutestamentlichen Wunderberichte letztlich jeden Realitätsbezug und werden zu rein moralischen Existenzialen. Im Jahr 2002 erhielt der Franziskanerpater Imbach aufgrund der auch an diesem Ort und in diesem Buch vertretenen Auffassungen ein Lehrverbot. In der Taschenbuchausgabe seines Werkes kritisiert Imbach im Vorwort, dass die Glaubekongregation 1998 und 1999 in zwei

anonymen Gutachten gegen dieses Buch Bedenken angemeldet hätte. In der Zeitschrift „Kirche intern“ setzte sich Imbach mit dem Beitrag „Joseph [Ratzinger] kontra Josef [Imbach]“ zur Wehr. Daraufhin schickte ihn der Generalobere der Franziskaner-Minoriten „auf Druck der römischen Glaubenskongregation“ in seine Heimat „ins Exil“ und erteilte ihm ein befristetes Lehrverbot, weil er das Lehramt der Kirche ablehne, die Evangelien lediglich als katechetische Erzählungen betrachte und die Möglichkeit von Wundern leugne.⁴¹ Postwendend erhielt Imbach im Jahr 2005 den Preis der Herbert-Haag-Stiftung für Freiheit in der Kirche und ist seitdem Lehrbeauftragter für katholische Theologie an der evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Basel. Im derzeit laufenden Frühjahrssemester hält Pater Imbach übrigens eine Vorlesung zum Thema „Marienkult zwischen Folklore und Frömmigkeit“. Und was er im Herbstsemester bei seiner Vorlesung „Von Petrus zum Papstamt“ den Hörerinnen und Hörern vermitteln wird, kann man sich denken. Jedenfalls kündigt Imbach den Inhalt seiner akademischen Veranstaltung im Vorlesungsverzeichnis schon einmal mit den Worten an: „Schwerpunktmässig befasst sich die Vorlesung mit der Frage, ob und in welchem Ausmaß dogmatische Aussagen mit Machtinteressen verwickelt sind.“⁴²

4. Vorläufiges Fazit der Wunderkritik

Welches vorläufige Fazit können wir nun ziehen, bevor wir uns in einem folgenden Beitrag mit den „Theologische Thesen zur Wunderfrage“ beschäftigen, bei dem wir vor allem die Stellungnahme der Kirchenväter und des kirchlichen Lehramtes in den Blick nehmen wollen, um ein theologisches Substrat der Wunderfrage zu geben?

Nun – wir stellen fest: Wunder sind Glaubenssache. Es handelt sich um Ereignisse, die jahrhundertlang von den Gläubigen fraglos als übernatürliche göttliche Eingriffe gewertet wurden, um Ereignisse und Deutungen, die eine naturwissenschaftlich

aufgeklärte Generation jedoch nicht mehr unbedingt beeindruckt werden können. Der „Brockhaus“ meint sogar: „Zunehmend unbestritten ist die Feststellung, dass die W[under]-Erzählungen zu einem großen Teil Produkte der jeweiligen Gemeindefiktion, also unhistorisch sind.“⁴³

Deutlich wird jedoch, dass die Kritik an den Wundern durchaus gesteuert war, um die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift und die Ordnung in der Kirche in Frage zu stellen.

Doch letztlich können die Argumente, die gegen die Übernatürlichkeit der Wunder herangezogen werden, nicht überzeugen. Balken am Ufer des Sees Genesareth, über die Jesus gegangen sei? Jünger, die das Wort Jesu „Schweig still!“ statt sie auf sich zu beziehen als gegenüber dem Sturm auf dem See bekundet missverstehen? Eine Überhöhung der Gestalt Jesu mit allerlei Wundergeschichten, nur um ihn anderen Wundertätern ebenbürtig erscheinen zu lassen? Oder eine existenzielle Interpretation der Wunder à la Imbach, nach der es bei der Totenerweckung des Jünglings nicht um ein übernatürliches Phänomen, sondern schlicht um die Abnabelung von der Mutter geht, die als Witwe vielleicht besonders am Sohn „klammert“?

Eigentlich muss erstaunen, dass eine dermaßen naive Sichtweise des Neuen Testaments als einer Sammlung moralisch erbaulicher Geschichten ohne übernatürliches Moment für so viele Menschen attraktiv erscheint. Letztlich werden jedoch die Verfasser der neutestamentlichen Schriften bei dieser Interpretation zu Unvernünftigen, zu Märchenerzählern oder gar zu Betrügern erklärt, ja zu betrogenen Betrügern. Denn es ist ganz klar, dass die Evangelisten nicht Märchenerzähler sein wollen, sondern bezeugen, dass sie die Wahrheit geschrieben haben über das, was sie erlebt haben. Wenn Lukas in der Apostelgeschichte bekundet: „Im ersten Buch (d.h. im Lukasevangelium), lieber Theophilus, habe ich über alles berichtet, was Jesus getan und gelehrt hat“ (Apg 1,1), dann müsste der Verfasser des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte ein bewusster Betrüger sein, wenn er – der Arzt – von den Heilungen Jesu berichtet und

die Leser und Hörer glauben lässt, es handele sich um plötzliche Heilungen auf das Wort Jesu hin, und es tatsächlich nur um nachträgliche Gemeindeerzählungen ging.

Und auch Paulus wäre ein Lügner, wenn er weitergibt, was er selber empfangen hat, was er aber auch selbst erlebt hat: die Erscheinung des Auferstandenen (1 Kor 15,1-11).

Letztlich verlangt der durch Wundertaten bezeugte Glaube eine Entscheidung: Annahme oder Verweigerung. Nur sollte man wissen, dass die Annahme des Glaubens – auch das Fürwahrhalten der neutestamentlichen Wunder – auf dem glaubwürdigen und ernstesten Zeugnis der Apostel gründet. Wer aber den Glauben an die Auferstehung Jesu – das größte aller Wunder – aus seiner Weltanschauung eliminiert, setzt die Axt an die Wurzel des Glaubens. Ohne Auferstehung Jesu gibt es auch keine Auferstehung der Toten. Und damit werden christliche Verkündigung und Glauben sinnlos. Etliche der Wunderleugner – wir haben es gesehen – sind daran auch persönlich gescheitert. Paulus bringt es auf den Punkt:

„Ob nun ich verkündige oder die anderen: das ist unsere Botschaft, und das ist der Glaube, den ihr angenommen habt. Wenn aber verkündigt wird, dass Christus von den Toten auferweckt worden ist, *wie können dann einige von euch sagen: Eine Auferstehung der Toten gibt es nicht?* Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Ist aber Christus nicht auferweckt worden, *dann ist unsere Verkündigung leer und euer Glaube sinnlos. Wir werden dann auch als falsche Zeugen Gottes entlarvt, weil wir im Widerspruch zu Gott das Zeugnis abgelegt haben:* Er hat Christus auferweckt. Er hat ihn eben nicht auferweckt, wenn Tote nicht auferweckt werden. Denn wenn Tote nicht auferweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt worden. Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, *dann ist euer Glaube nutzlos und ihr seid immer noch in euren Sünden;* und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15,1-11).

Das Wunderthema ist keineswegs ein Randthema des Glaubens. Wir haben vielmehr gesehen, dass ein Glaube, der das Wunder der Auferstehung nicht festhält, völlig nutzlos ist.

Die Wunderfrage ist etwas, was mit Glaubwürdigkeit zu tun hat. Folgen wir Wunderskeptizisten wie Carl Friedrich Bahrdt, David Friedrich Strauß oder Rudolf Bultmann, die letztlich im Glauben gescheitert sind und andere, wie Uta Ranke-Heinemann, vom Glauben zum Unglauben geführt haben? Ist ein Anhänger atheistischer Geheimgesellschaften, jemand, der am Ende seines Theologenlebens das Neue Testament für einen Mythos oder das Christentum für überflüssig erklärt hat, für uns ein überzeugender Interpret der Heiligen Schrift?

Oder glauben wir der Botschaft des heiligen Völkerapostels Paulus, dessen Jubiläumsjahr anlässlich seiner Geburt vor 2000 Jahren begangen wird und der für das Zeugnis seines Glaubens, auch des Glaubens an den Wunder wirkenden Sohn Gottes, das Martyrium erlitten hat?

Mich jedenfalls überzeugt das Blutzeugnis eines heiligen Völkerapostels mehr als das glaubenszersetzende Werk manches Exegeten, der dem Zeitgeist hinterherläuft, anstatt gläubig das Zeugnis der göttlichen Offenbarung anzunehmen und die Frohe Botschaft vom heilschaffenden Gott zu verkünden, der in seinem Sohn wunderbare Taten vollbracht hat.

¹ David Friedrich Strauß, *Leben Jesu I*, o. Aufl. Bonn 1895, S. XXVIII, zit. nach Von Schanz, Art. Wunder, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*, 12. Bd., Freiburg 1901, Sp. 1811-1825, hier: Sp. 1816.

² Vgl. Hans-Jürgen Becker, Art. Wunder II. Biblisch-theologisch, in: *LThK* 10, 3. Aufl. 2001, Sp. 1311-1316.

³ Franz Mußner, *Die Wunder Jesu. Eine Hinführung*, München 1967, S. 56.

⁴ Stefan Alker, Art. Wunder III. Neues Testament, in: *RGG*, Bd. 8, 4. Aufl., Tübingen 2005, Sp. 1719-1722, hier: Sp. 1719.

⁵ Vgl. Louis Monden, Art. Wunder Jesu, in: *Sacramentum mundi*, Bd. 4, Freiburg u.a. 1969, Sp. 1417-1424, hier: Sp. 1417f.

⁶ Ebd., Sp. 1419.

⁷ Ebd., Sp. 1418.

- ⁸ Der Beitrag folgt hier weitgehend inhaltlich dem Artikel „Wunder Jesu“ bei wikipedia.de. Ein Verzeichnis der Wunder Jesu: R.H. Fuller, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Düsseldorf 1967, S. 138-141.
- ⁹ Vgl. Gerd Theißen, Der Historische Jesus, Göttingen 3. Aufl. 2001, S. 270.
- ¹⁰ Vgl. Rudolf Schnackenburg, Das erste Wunder Jesu (Joh 2,1-11), Freiburg 1951.
- ¹¹ Vgl. Gerd Theißen, Der Historische Jesus, S. 268.
- ¹² Johann Wolfgang von Goethe, Faust, I. Teil, Vers 766.
- ¹³ Vgl. Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Heussi, Karl, in: BBKL Bd. II (1990), Sp. 802f.
- ¹⁴ Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen 12. Aufl. 1956, S. 225; vgl. Hannes Kästner, Der zweifelnde Abt und die mirabilia descripta, in: Xenja von Ertzdorff – Dieter Neukirch (Hrsg.), Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Amsterdam 1992, S. 404, Anm. 29.
- ¹⁵ Friedrich Wilhelm Bautz, Art. Bahrdt, Karl Friedrich, in: BBKL, Bd. I (1990), Sp. 346-347, hier: Sp. 346.
- ¹⁶ Vgl. Wolfgang Schenk, Art. Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob, in: BBKL, Bd. VII. (1994), Sp. 96-102; Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, Das Leben Jesu, Heidelberg. 1828, 2 Bd.; Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien, Heidelberg 1830-33, neue Ausg. 1841-42.
- ¹⁷ Vgl. Albert Schweitzer, Geschichte der Leben Jesu Forschung, Tübingen ⁹1984. Zit. nach: Gerd Theißen, Der Historische Jesus, Göttingen ²2001, S. 261
- ¹⁸ Vgl. David Friedrich Strauß, Der alte und der neue Glaube, Bonn 1872.
- ²⁰ Vgl. Rudolf Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1921/1995.
- ²¹ Vgl. Rudolf Bultmann, Neues Testament und Mythologie, München 1941, S. 18.
- ²² Uta Ranke-Heinemann, Nein und Amen. Mein Abschied vom traditionellen Christentum, München ²2007, S. 11.
- ²³ „Mein siebenfaches negatives Glaubensbekenntnis: 1) Die Bibel ist nicht Gottes-, sondern Menschenwort, 2) Dass Gott in drei Personen existiert, ist menschlicher Fantasie entsprungen, 3) Jesus ist Mensch und nicht Gott, 4) Maria ist Jesu Mutter und nicht Gottesmutter, 5) Gott hat Himmel und Erde geschaffen, die Hölle haben die Menschen hinzuerfunden, 6) Es gibt weder Erbsünde noch Teufel, 7) Eine blutige Erlösung am Kreuz ist eine heidnische Menschenopferreligion nach religiösem Steinzeitmuster“ (Uta Ranke-Heinemann, Nein und Amen, S. 417).
- ²⁴ Vgl. Martin Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919.
- ²⁵ Vgl. Ludwig Bieler, Theios aner. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, 2 Bd., Wien 1935-1936.
- ²⁶ Vgl. Heinz Joachim Held, Matthäus als Interpret der Wundergeschichten, in: ders. u.a. (Verf.), Überlieferung u. Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen 1960, S. 155-287.
- ²⁷ Vgl. Ulrich Busse, Die Wunder des Propheten Jesus. Die Rezeption, Komposition und Interpretation der Wundertradition im Evangelium des Lukas, Stuttgart 2. Aufl. 1977.

- ²⁸ Vgl. Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Göttingen ¹⁰1941.
- ²⁹ Vgl. Rudolf Pesch, Jesu ureigene Taten? (=QD 52), Freiburg u.a. 1970, S. 143.148.158.
- ³⁰ Vgl. Antje Maurer, Ich hör dich, Jesus! Wunder und Gleichnisse für Kinder (=Kinder glauben praktisch 5), Göttingen 2004.
- ³¹ Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. 2. Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Zürich u.a. ⁶2001, S. 64.
- ³² Ludger Schenke, Die Wundererzählungen des Markusevangeliums (=Stuttgarter Biblische Beiträge), Stuttgart 1974, S. 415f
- ³³ Otto Knoch, Dem, der glaubt, ist alles möglich. Die Botschaft der Wundererzählungen der Evangelien. Ein Werkbuch zur Bibel, Stuttgart 1986, S. 477.
- ³⁴ Vgl. Josef Imbach, Wunder. Eine existenzielle Auslegung, Würzburg 1995, S. 11.
- ³⁵ Ebd., S. 56.
- ³⁶ Ebd., S. 117.
- ³⁷ Ebd., S. 168.
- ³⁸ Ebd., S. 173.
- ³⁹ Vgl. ebd., S. 176-192.
- ⁴⁰ Ebd., S. 208.
- ⁴¹ Vgl. Josef Imbach, Wunder. Eine existenzielle Auslegung, Würzburg 2002, S. 11f.
- ⁴² <http://vorlesungsverzeichnis.unibas.ch/>
- ⁴³ Art. Wunder, in: Brockhaus-Enzyklopädie in 24 Bd., Bd. 24, Mannheim 19. Aufl. 1994, S. 361.

Wunder sind Tatsachen

Die Zeugnisse der Kanonisationsakten

Peter H. Görg

1. Einleitung – Wilhelm Schamoni und Andreas Resch auf den Spuren des Wunders

1.1 Wilhelm Schamoni – „Wunder sind Tatsachen“

Nach Beendigung des Zweiten Weltkriegs, den er nach fünf Jahren im KZ und der abenteuerlichen Flucht während eines Todesmarsches, nur knapp überlebte, begab sich der 1905 geborene Priester Wilhelm Schamoni¹ nach Rom, um dort seiner besonderen Leidenschaft nachzugehen, der Suche nach wahren Bildnissen der Heiligen.² Wir verdanken ihm eine beeindruckende Sammlung von Heiligenporträts, die bereits 1938 in erster Auflage erschien³ und vielfach nachgedruckt und erweitert wurde.

Anlässlich dieser Recherche stieß Schamoni in Rom auf ganze Berge von gedruckten Kanonisationsakten, also auf jene streng dokumentierten Zeugenaussagen und Untersuchungen, die der Selig- oder Heiligsprechung eines Kandidaten vorausgehen. Er erkannte schon damals die Wichtigkeit dieser Akten, „denn sie bedeuteten eine ungeahnte Erfüllung der Verheißung Christi: seine Sendboten würden dieselben Werke tun wie er“⁴ und ließ sich etwa 5000 Seiten daraus kopieren. Zudem ließ sich der Gelehrte aus den 796 Bänden des „Fonds de Canonisations“, die sich in der Pariser Nationalbibliothek befinden und die von Schamoni inventarisiert wurden,⁵ 4000 weitere Abzüge erstellen. Aus diesen Fotokopien übersetzte Schamoni in der Folgezeit

„Parallelen zum Neuen Testament“, die zunächst in einer Beilage der „Offertenzeitung für die katholische Geistlichkeit Deutschlands“ und später in der von ihm, aufgrund der sich abzeichnenden Glaubenskrise, begründeten Zeitschrift „Theologisches“ erschienen. 1971 veröffentlichte Wilhelm Schamoni erstmals eine Sammlung dieser dokumentierten und durch Zeugen beglaubigten Wunder unter dem Titel „Parallelen zum Neuen Testament“⁶. Später sollte dieses bedeutende Werk, das aufgrund der Unterstützung einer internationalen Stiftung⁷ auch kostenlos verbreitet wurde, unter dem Titel „Wunder sind Tatsachen“ in zahlreichen Auflagen und bei mehreren Verlagen erscheinen. Eine Vorarbeit zu diesem Werk bildete das Büchlein „Auferweckungen vom Tode. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt“⁸, das bereits 1968 erstmals erschien. In seinem Hauptwerk „Wunder sind Tatsachen“ ordnet Schamoni in 18 Kapiteln die bezeugten Wunder aus den Heiligsprechungsakten den entsprechenden Berichten des Neuen Testaments zu und kann damit aufzeigen, dass sich all jene Wunder, die uns die Evangelien und die Apostelgeschichte von Christus und seinen Jüngern berichten, auch in der nunmehr zweitausendjährigen Geschichte der Kirche Christi und bis auf den heutigen Tag ereignen. Er berichtet darin etwa von Blinden, die plötzlich wieder sehen, Lahmen und Krüppeln, die wieder laufen, von Menschen, die verkümmerte Gliedmaßen wieder gebrauchen können, von Brot- und Fischvermehrungen, von Visionen und Prophezeiungen, ja sogar von der Erweckung Toter.⁹

Wenn der kritische Geist das Wunder aufgrund seiner vorgebliehen Aufgeklärtheit ablehnt und wenn Theologen meinen, sie müssten die Wunder des Neuen Testaments uminterpretieren, dann müssen sie die zahlreichen Zeugnisse, die Schamoni zusammengetragen hat, entweder ignorieren oder deren Glaubwürdigkeit bezweifeln. Diesen Einwänden begegnet Schamoni bereits im Vorwort seines Werkes, wenn er schreibt:

„Gewiß ist man früher wundergläubig oder gar wundersüchtig gewesen. Aber bedeutet dies, daß man früher nicht mit Sicher-

heit anzugeben vermochte, ob einer blind war oder nicht, daß man nicht bezeugen konnte, was man jahrelang mit eigenen Augen gesehen hatte, daß z. B. die Beine nur aus Haut und Knochen bestanden, daß sie gefühllos am Leibe baumelten, daß die Finger- und Zehenspitzen vom Aussatz weggefressen waren, daß Rückgratverletzte sich jahrzehntelang auf allen Vieren bewegt haben oder daß ein Klumpfüßiger auf dem Rücken seiner Füße gegangen ist? Wenn dann der Öffentlichkeit bekannt gegeben ist, daß über behauptete Wunder Vernehmungen vorgenommen werden, in denen jeder, der zur Findung der Wahrheit etwas beitragen kann, im Gewissen verpflichtet wird, sich zu melden und auszusagen, und wenn darauf die vor einem Gerichtshof unter Eid niedergelegten und beglaubigten Protokolle zur Grundlage von Untersuchungen gemacht werden, dann weiß ich nicht, mit welchem Recht man die eidliche Aussage gewissenhafter Personen über das, was sie mit eigenen Augen jahrelang genauso gut gesehen haben, wie es der ganze Ort gesehen hat, in Zweifel ziehen kann.“¹⁰

Wie ein solcher Eid, den die Zeugen anlässlich ihrer Vernehmung abzulegen haben, aussehen kann, zeigt der Gelehrte dann am Beispiel eines Prozesses aus dem Jahre 1307. Die Zeugen schworen, dass sie „über alles die ganze, volle, reine, lautere und einfache Wahrheit sagen würden, die sie wüssten oder glaubten oder gehört hätten, so wie sie sie wissen, glauben oder gehört haben, daß sie nicht aus persönlicher Zuneigung und Begünstigung oder aus freundschaftlichen Gründen oder wegen eines persönlichen Vorteils, den sie selbst oder durch andere schon erlangt hätten, erlangen würden oder zu erlangen hofften, oder aus Furcht oder aus Haß etwas verschweigen würden, und daß sie nicht betrügerisch etwas Falsches einflechten oder etwas Wahres unterschlagen würden und daß sie nicht aus Eigenem etwas hinzufügen würden und daß sie über ihre Aussage mit niemandem sprechen würden bis zur Veröffentlichung des Urteils der Kirche“¹¹.

Wer nun noch die Möglichkeit des Meineids in Betracht zieht, muss bedenken, dass in diesen Prozessen jeder katholische Zeuge an einem Altar kniend unter Berührung der Evangelien einen Eid auf die Wahrheit seiner Aussage abzulegen hatte, indem er seine ewige Seligkeit als Pfand für seine Wahrhaftigkeit einsetzte.¹²

1.2 Andreas Resch – „Wunder der Seligen und Heiligen“

Wem nun die von Schamoni berichteten Wunder, was ihren Zeitpunkt und ihre Prüfung anbetrifft, zu weit in der Vergangenheit liegen und wer daher auf den Fortschritt der medizinischen Erkenntnisse und der Psychologie (etwa in der Erforschung des Placebo-Effektes, der Selbstheilungskräfte, der neurotischen Erkrankungen und der Macht des Unterbewussten) verweist, um der Wunderfrage auszuweichen und sie wieder in das Gebiet des unaufgeklärten, naiven Wundergläubigen zu verbannen, der muss an dieser Stelle enttäuscht werden. Während meiner Recherchen zu diesem Thema stieß ich nämlich auf die Arbeiten des 1934 in Bozen geborenen Redemptoristenpaters Prof. Dr. Dr. Andreas Resch, der in Innsbruck den „Resch-Verlag“ und das „Institut für Grenzgebiete der Wissenschaft“ leitet.¹³ Pater Resch studierte zunächst Theologie und Psychologie in Freiburg und Innsbruck. Von 1969 bis ins Jahr 2000 lehrte er als Professor für klinische Psychologie und Paranormologie an der Accademia Alfonsiana, die in die Päpstliche Lateranuniversität in Rom eingegliedert ist.

Auch er stieß bei seiner Forschung zu paranormalen Ereignissen auf die umfangreichen Bände „Positio super Miraculo“, den Wunderberichten im Archiv der Heiligsprechungskongregation, und sah es als notwendige Aufgabe an, diese außergewöhnlichen und unerklärlichen Phänomene einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. In mühsamer Arbeit entstanden in der Reihe „Wunder von Seligen und Heiligen“ bereits die beiden umfangreichen Bände mit dem Titel „Wunder der Seligen 1983-1990“¹⁴ und „Wunder der Seligen 1991-1995“¹⁵, in denen Resch neben biographischen Angaben zu 135 Personen, die un-

ter Papst Johannes Paul II. seliggesprochen wurden, die schriftlich festgehaltenen Berichte der „Consulta Medica“, des medizinischen Rates der Kongregation, dokumentiert. Der dritte Band dieser Reihe wird unter dem Titel „Wunder der Heiligen 1983-1995“ momentan vorbereitet. Die Bedeutsamkeit der Arbeit Reschs wird auch dadurch bestätigt, dass die italienischsprachige Ausgabe seiner Werke direkt von der Verlagsbuchhandlung des Vatikans herausgegeben wird.¹⁶

In seiner Einleitung führt der Wissenschaftler zur Wunderfrage aus: „Zu den am häufigsten gestellten Fragen im religiösen Bereich gehört sicher die Frage des Wunders. Dies hängt damit zusammen, daß es sich hierbei letztlich um eine theologische Frage handelt, die empirisch nicht gelöst werden kann. Die theologische Aussage setzt jedoch den empirischen Beweis voraus, daß sich das Phänomen ereignet hat und mit den gegenwärtigen wissenschaftlichen Kenntnissen nicht zu erklären ist. Erst dann stellt sich die theologische Frage hinsichtlich der Möglichkeit eines transzendenten Zusammenhangs. Bei den Kanonisationsverfahren muß dieser Zusammenhang als evidenter Bezug der nicht erklärbaren Phänomenologie mit der Anrufung eines Diener Gottes bzw. Seligen nachgewiesen werden. So versteht man bei den Selig- und Heiligsprechungen unter einem ‚Wunder‘ ein nicht erklärbares Ereignis in erwiesenem Zusammenhang mit der Anrufung eines Diener Gottes oder eines Seligen.“¹⁷

Dass auch Teile der theologischen Gelehrtenwelt immer noch nicht bereit sind, sich das Wachs der Aufklärung aus den Ohren und die rationalistische Brille von der Nase zu nehmen, bestätigte mir Pater Resch durch eine Anmerkung in unserer Korrespondenz. Nachdem ich ihn um Rezensionsexemplare seiner beeindruckenden Dokumentationen bat, bestätigte er mir die Zusendung mit dem Zusatz: „in der Hoffnung, dass die genannten Zeitschriften die Rezension auch annehmen, weil die Wunderfrage ein völliges Tabu ist, sodass wir kaum Zeitschriften fanden, die eine Rezension veröffentlichten“¹⁸.

Dieses Tabu erlebten und erleben zahlreiche Theologiestudenten, die auch heute noch eine Exegese des Neuen Testamentes hören, „als ob es Lourdes nicht geben würde“, oder in unserem Zusammenhang: als ob die bezeugten und dokumentierten Wunder im Leben und auf die Fürsprache der Seligen und Heiligen nie stattgefunden hätten.

1.3 Wunder als Voraussetzung einer Kanonisation

Bevor wir nun zu einigen ausgewählten Wunderberichten kommen, soll noch kurz der Zusammenhang zwischen der Selig- und Heiligsprechung eines Kandidaten und dem Wunder aufgezeigt werden.¹⁹

Bereits Papst Innozenz IV. (1243-1254) verfügte für die Kanonisation, dass neben dem Glauben und dem herausragenden Leben („fides et excellentia vitae“) die Existenz von Wundern erwiesen sein müsse, die auf die Fürbitte des Kandidaten geschehen sind. Diese Wunder sollen gleichsam ein Nachweis der wahren Heiligkeit der betreffenden Person sein, da es möglich wäre, dass das Leben nicht so tugendhaft war, wie es den Anschein machte. Dieser Ansicht schließt sich auch der große Theologe Prosper Lambertini, nachmalig Papst Benedikt XIV. an, der sich in seinem bedeutenden Werk „Über die Seligsprechung der Diener Gottes und Kanonisation der Seligen“²⁰ umfassend mit dem Themenkomplex auseinandersetzt. Er hält es zwar für möglich, dass man hinsichtlich des Martyriums und der Heroizität der Tugenden zu einem sicheren Urteil gelangen könne, besteht jedoch auf dem Wunder als göttliche Bestätigung dieser Tugenden.²¹ Auch er führt die Möglichkeit an, dass das Leben eines Nichtmartyrers insgeheim laxer verlaufen ist, als es aus den Zeugnisaussagen hervorgeht. Dabei beruft sich Prosper Lambertini direkt auf Thomas von Aquin, „demzufolge Gott Wunder zum Wohle der Menschen, zur Untermauerung der verkündeten Lehre oder zum Beweis der Heiligkeit eines Dieners Gottes wirkt, entweder zu dessen Lebzeiten oder nach seinem Tod“²².

An dieser Stelle ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass die Voraussetzung einer Selig- oder Heiligsprechung in einem Wunder liegt, das nach dem Tod des Kandidaten auf dessen Fürsprache geschah, während die Wunder zu Lebzeiten zwar auch einen Aufweis der Heiligkeit der Person darstellen können, aufgrund der bleibenden Entscheidungsfreiheit und Möglichkeit des Abfalls aber keinen endgültigen Beweis für die Heiligkeit bedeuten müssen. Diese Wunder zu Lebzeiten wurden aber mit der gleichen Gewissenhaftigkeit in den Kanonisationsakten dokumentiert, da sie ja oft den Ruf der Heiligkeit begründeten.

Es gibt viele verschiedene Arten von Wundern, von denen ich nur einige Beispiele nennen möchte: Wir kennen etwa die Naturwunder, zu denen die Vermehrungswunder gehören, die in direkter Analogie zur „Schöpfung aus dem Nichts“ stehen, sowie das weitere Einwirken auf die Natur (ich denke etwa an die Verwünschung des Feigenbaums, an das Weinwunder, an die Sturmstillung oder das Wandeln auf dem See). Zu den Wundern gehören ferner die Charismen der Prophetie, der Herzensschau, der Visionen, und auch manche Bekehrungen können zu den (moralischen) Wundern gerechnet werden. Alle diese Wunder, vielleicht mit Ausnahme der Bekehrung, finden im oben genannten Sinne einen Niederschlag im Empirischen. Die Naturwunder zeigen sich offensichtlich dem unvoreingenommenen Betrachter. Die Prophetien erweisen sich in ihrer Erfüllung als wunderbar, insofern es sich nicht um allgemein voraussehbare Ereignisse handelt. Die Herzensschau kann freilich zunächst nur von jenem Menschen bestätigt werden, dessen Herz vom Heiligen „geöffnet“ wurde. Das größte Feld der beglaubigten Wunder stellen jedoch die Wunderheilungen dar. Trotz des wissenschaftlichen Fortschritts im Bereich der Medizin und der Psychologie, bzw. der Psychiatrie gelten auch hier noch die von Prosper Lambertini formulierten Kriterien zur Beurteilung von Wunderheilungen, die sich folgendermaßen zusammenfassen lassen:

„1. Die Krankheit muß schwer und ihre Heilung laut Urteil qualifizierter Ärzte extrem schwierig bis unmöglich sein.“

2. Die Krankheit darf sich nicht schon kurz vor dem Abklingen befinden oder bei der Krisis angelangt sein, welche der Heilung des Kranken vorausgeht. Nicht gegen ein Wunder spricht jedoch, wenn die Krankheit normalerweise durch ein Medikament oder andere ärztliche Hilfe geheilt werden kann, diese Mittel aber dort fehlen, wo sich das Wunder ereignet.
3. Es dürfen keine Medikamente verabreicht worden sein, die eine solche Krankheit heilen könnten. Ferner muß sicher sein, daß sich die verwendeten Medikamente als unwirksam erwiesen.
4. Die Heilung muß vollständig sein. Zurückbleiben dürfen lediglich harmlose Folgeerscheinungen wie etwa Narben.
6. Der Heilung darf keine größere heilsame Krise vorausgegangen sein, dies unter Bezugnahme auf Galenus, demzufolge die Natur eine Heilung auf dreifache Weise bewirken könne: durch Dekubitus, durch Krisis und durch einfache Remission.
7. Die Heilung muß sich stabil und dauerhaft erweisen.²³

Diese Kriterien, die sich zusammenfassen lassen als *plötzliche, vollständige und dauerhafte Heilung einer schweren Krankheit*, fanden auch Eingang im kirchlichen Gesetzbuch, so im CIC 1917 in den Can. 1999-2141. Dort wurden für die Seligsprechung noch mindestens zwei, manchmal auch drei oder vier Wunder gefordert und für die Heiligsprechung noch einmal zwei Wunder. Eine Dispens war nur bei Märtyrern möglich. Ab 1975 reduzierte man die geforderten Wunder, so dass im CIC 1983 nur noch jeweils ein Wunder für die Selig- bzw. Heiligsprechung erforderlich ist.²⁴ Mit der Konstitution „*Divinus perfectionis magister*“ wurde 1983 die Gesetzgebung für das Kanonisationsverfahren reformiert und das zuständige Dikasterium neu geordnet. Da hier nicht der Platz ist, näher auf dieses Thema einzugehen, verweise ich auf die entsprechenden Seiten bei Andreas Resch.²⁵

Es sei nur kurz angeführt: Bis 1969 war die Heilige Ritenkongregation auch für die Selig- und Heiligsprechungsverfahren zuständig. In diesem Jahr errichtete Papst Paul VI. durch die Konstitution „*Sacra Rituum Congregatio*“²⁶ neben der Gottesdienst-

kongregation die Heilige Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse.

Das Selig- oder Heiligsprechungsverfahren beginnt mit dem bischöflichen Erhebungsverfahren²⁷ in der jeweiligen Diözese. Dabei ist das Erhebungsverfahren über die Wunder getrennt von der Untersuchung über die Tugenden oder das Martyrium zu führen. Für die Beglaubigung des Wunders sind Sachverständige herbeizuziehen. Ist das bischöfliche Erhebungsverfahren abgeschlossen, wird das gesammelte Material zur Prüfung an die Heiligsprechungskongregation gesandt.²⁸

Das berichtete Wunder, wie bereits angedeutet handelt es sich meist um Heilungswunder, wird durch zwei Experten, im Falle einer Heilung sind es Ärzte, geprüft und entsprechende Gutachten erstellt. Falls ein Gutachten sich für die Außernatürlichkeit der Heilung ausspricht, werden zwei weitere Gutachter bestellt, die zusammen mit den beiden ersten und dem Vorsitzenden die Consulta Medica bilden, welche über Art und Weise der Heilung und deren Erklärbarkeit zu urteilen hat.

Die Consulta Medica verfährt in ihrer Urteilsfindung nach einem festen Schema, dessen Beginn die oben genannten Gutachten bilden.²⁹ Es folgt eine Diskussion, in der alle strittigen Punkte behandelt werden. Der Sekretär der Consulta protokolliert die Diskussion und verfasst einen Bericht, in dem die allgemeine Einordnung des Falles, also der Sachverhalt, erläutert wird, darauf folgen die Diagnosen bzw. Prognosen, mögliche Therapien und die Art der Heilung, wobei vor allem auf die Kriterien der Plötzlichkeit, der Vollständigkeit und der Dauerhaftigkeit eingegangen wird.

Wenn die Consulta sich mit wenigstens 3 von 5 Stimmen³⁰ für die Außernatürlichkeit der Heilung ausspricht, muss das Wunder von einer Theologenkommission und dann von der Versammlung der Kardinäle und Bischöfe erörtert werden. Deren Entscheidungen werden dem Papst übergeben, der allein darüber entscheiden kann, ob einem Diener Gottes eine amtliche Verehrung zu erweisen ist.³¹ Die Anerkennung des Wunders erfolgt

päpstlicherseits durch das so genannte „Decretum super Miraculo“, das Wunderdekret.

2. Beispiele von Wundern aus den Kanonisationsakten

Nun wollen wir uns nach dieser theoretischen Erörterung vier ausgewählten Beispielen aus den Kanonisationsakten zuwenden.³² Die Auswahl aus den über 200 Fällen, die Schamoni und Resch zusammengetragen haben, ist sicher nicht leicht. Da es mir weder ratsam erschien, noch im entsprechenden Rahmen möglich ist, eine größere Anzahl vorzustellen, wählte ich vier gut dokumentierte Ereignisse aus. Die Fälle sprechen für sich, daher verzichte ich auf eine weitere Kommentierung.

Zunächst möchte ich eine Begebenheit aus dem Bereich der Naturwunder, genauer der Vermehrungswunder, vorstellen, die sich zu Lebzeiten des betreffenden Heiligen zugetragen hat. Dies geschieht auch auf dem Hintergrund, dass es bedeutsam ist, aufzuzeigen, dass Gott auf vielfältige Weise in das Zeitgeschehen eingreift und er sich dabei auch nicht von gelehrten Theologen, selbst wenn sie in den Rang des Kardinals aufsteigen, Grenzen setzen lässt.³³

2.1 Eine Brotvermehrung Don Boscos³⁴

Don Bosco wurde 1815 als Giovanni Melchior Bosco geboren und wirkte bis zu seinem Tode im Jahre 1888 in der italienischen Industriestadt Turin.³⁵ Neben seinem aufopfernden Wirken für die Kinder und Jugendlichen, die unter unwürdigen Bedingungen in den Fabriken arbeiten mussten und sittlich zu verrohen drohten, und der Gründung der „Gesellschaft des hl. Franz von Sales“ (später Salesianer Don Boscos genannt) erlangte der heilige Priester vor allem Bekanntheit und Verehrung aufgrund seiner Visionen und Träume, seiner Vorhersagen und dem himmlischen Schutz, der ihn mehrmals aus lebensgefährlichen Situationen rettete. Darüber hinaus wurden von seinen Weggefährten und

Schülern mehrere Vermehrungswunder, genauer von Hostien, von Brot, von Kastanien und Nüssen, sowie von Medaillen glaubhaft berichtet.³⁶ Das Wunder der Brotvermehrung war auch Gegenstand des Prozesses, der im Juni 1929 zur Seligsprechung des Dieners Gottes Don Bosco führte. Die Heiligsprechung erfolgte bereits fünf Jahre später, an Ostern 1934.

Als Zeuge für die Brotvermehrung trat u. a. Francesco Dalmazzo auf, Generalprokurator der Salesianer bei den römischen Behörden und Pfarrer von Herz-Jesu in Rom.³⁷ Dalmazzo stammte aus Cavour und erfuhr im Jahre 1860 als 15jähriger von Don Bosco. Daraufhin entschloss er sich, sein Kolleg zu verlassen und sich diesem heiligen Priester in Turin anzuschließen. Unter den „Artikeln des Zeugenbeweises“ stellte die Frage nach der Brotvermehrung einen eigenen Artikel (nr. 32) dar. In seiner Zeugenaussage berichtet Dalmazzo folgendes zu jenem Punkt 3238:

„Es war im Jahre 1860. Ich war erst vor einigen Tagen in das Oratorium des hl. Franz von Sales, das Don Bosco leitete, eingetreten. Ich war damals 15 Jahre alt und besuchte die Rhetorikklasse. An einem schönen Morgen, an dem ich das Oratorium zu verlassen gedachte, weil ich mich an die allzu bescheidene Kost und an die ganze Lebensweise des Institutes nicht gewöhnen konnte, ging ich, um bei Don Bosco zu beichten, mitten in der Schar von Jungen, die ihn von allen Seiten umgab. Gerade als ich mit der Beichte anfang, kam ein junger Bediensteter, um Don Bosco mitzuteilen, daß man den Jungen kein Frühstück geben könne, da kein Brot mehr da sei. Ich bemerke, daß zu dieser Stunde die Jungen in der hl. Messe waren, und die Ordnung war die, daß beim Herausgehen jeder ein großes Brötchen empfing. Don Bosco antwortete: („Was soll das? Was habe *ich* damit zu tun?“) „Geht und holt es aus der Bäckerei des Herrn Magra.“ – So hieß der Bäcker des Hauses. – Der andere erklärte: „Der hat (seit gestern) kein Brot mehr geliefert und will auch keines mehr liefern, weil man ihn nicht bezahlt hat, und ich hörte, daß die Schuld gut 10 000 Lire hoch ist“ („und er ist ein Mann, der tut, was er einmal gesagt hat“). Da sagte Don Bosco: „Geht und

sucht im Vorrat alles zusammen, was es da gibt, und sammelt auch das, was noch in den Speisesälen liegen mag.“ – Der andere ging, und ich setzte meine Beichte fort. Mir machte es nichts aus, daß ich kein Frühstück bekommen würde, da ich in wenigen Augenblicken das Haus zu verlassen gedachte. Kaum hatte ich meine Beichte beendet, als derselbe Bedienstete zurückkam – die Messe war fast aus – und mit Don Bosco von neuem sprach: „Ich habe alles zusammengesucht, es sind ein paar Brötchen, aber sie reichen nicht aus“, und er bat Don Bosco, der ruhig weiter Beichte hörte, er möge angeben, was geschehen solle. Der Diener Gottes machte ein Zeichen, daß man sich nicht aufrege, er werde in ein paar Augenblicken selbst herunterkommen („Legt, was sich gefunden hat, in den Korb!“). Tatsächlich erhob er sich, nachdem er die Beichte des Jungen, der neben ihm kniete, gehört hatte, und ging hin zu der Sakristeitür, durch welche die Jungen die Kirche zu verlassen hatten und an der das Brot gewöhnlich ausgegeben wurde. (Dort stand schon der Brotkorb.) In Gedanken an andere wunderbare Tatsachen, die ich über ihn erzählen gehört hatte, und neugierig geworden, ging ich ihm voraus, um mich an einem günstigen Platz aufzustellen, von dem aus ich leicht alles beobachten konnte. Beim Herausgehen stieß ich an der Tür auf meine Mutter, der ich geschrieben hatte und die gekommen war, mich abzuholen und aus den oben genannten Gründen wieder nach Hause zu nehmen. Ich gab ihr ein Zeichen, sie möge einen Augenblick warten, da ich noch etwas sehen wolle, und sie ging (unter die Säulenhallen ...) Ich stellte mich an einer etwas erhöhten Stelle direkt hinter Don Bosco auf, der sich schon angeschickt hatte, die Brötchen den Kindern auszuteilen. Ich schaute schnell in den Korb und sah, daß er höchstens etwa 15 oder 20 Brötchen enthielt. Don Bosco teilte sie aus, und die Jungen, die sich freuten, sie von ihm selbst zu empfangen, küßten ihm die Hand, während er einem jeden ein Wörtchen sagte oder ein Lächeln schenkte. Alle 300 ... empfingen ihr Brot, und als die Verteilung beendet war, betrachtete ich wieder den Brotkorb, und zu meiner großen Verwunderung

sah ich, daß ebensoviel darin war, wie anfangs darin gewesen war, ohne daß Brot nachgereicht war oder ein anderer Korb gebracht worden war. Auf der Stelle lief ich zu meiner Mutter, und ohne Umschweife sagte ich ihr, ich wolle nicht mehr fortgehen, sie möge mit verzeihen, daß ich ihr Schererei gemacht habe, nach Turin zu kommen. Ich erzählte ihr dann, was ich mit meinen eigenen Augen gesehen hatte, und sagte ihr, daß es mir unmöglich sei, ein Haus zu verlassen, das von Gott gesegnet sei, und einen Heiligen wie Don Bosco. Und dies ist der einzige Grund, der mich im Oratorium bleiben ließ, so daß ich später einer seiner Söhne wurde.“

2.2 Voraussage des seligen Didakus über einen Lebensweg

Der selige Didakus Josef von Cadiz³⁹ (bürgerlich: José F. J. López Caamono) wurde am 30.3.1743 geboren und war Kapuziner und Missionar. Als „Apostel Spaniens“ und „Prediger der heiligsten Dreifaltigkeit“ verehrt, erlangte der Selige 17 Ehrendoktoren an sieben verschiedenen spanischen Universitäten. Er starb zu Ronda bei Malaga am 24.3.1801 und wurde am 22.4.1894 seliggesprochen.

Das von ihm bezeugte Wunder wird hier vorgestellt, um den Fall einer bezeugten Voraussage zu dokumentieren. Die Möglichkeit der Prophezeiungen oder Weissagungen wird Jesus Christus, etwa bezüglich der Zerstörung Jerusalems, nicht selten abgesprochen und als ein „Vaticinium ex eventu“, als nachträglich zugesprochene Weissagung, deklariert. Dies steht im offenen Widerspruch zu den unzähligen, bezeugten und eingetroffenen Prophezeiungen durch die Seligen und Heiligen der Kirche. Selbst die Weissagungen des hl. Antonius des Großen wurden von den Zeugen kritisch geprüft und bestätigt.⁴⁰

Als Zeuge trat auf: Don Raphael de Giles y Leiba, 69 Jahre alt, Benefiziat der Kathedrale von Sevilla:

„Im Jahre 1782 und im folgenden, als der Zeuge 22 Jahre alt war, bedrängte ihn arg sein Vater Don Miguel de Giles y Calle,

daß er den geistlichen Stand ergreifen und sich die niederen Weihen und das Subdiakonat spenden lassen solle, wogegen sich der Zeuge wehrte. Zu den Mitteln, durch die der Vater den Zeugen unter Druck zu setzen versuchte, gehörte auch der Besuch, den er mit dem Zeugen und seiner Mutter Beatrice de Leyba bei P. Didakus von Cadiz machte, denn sie hielten sich gerade in Ronda auf, der Heimat des Vaters. Danach befahlen die Eltern dem Zeugen, dem P. Didakus einen Besuch abzustatten. Er tat dies im Oktober 1783. Er legte Studentenkleidung an und ging, als es drei Uhr nachmittags war, in das Haus der Frau Ribero, wo der Pater wohnte. Dieser empfing ihn mit der größten Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit. Während der Zeuge darauf gefaßt war, daß ihm zugeredet würde, den geistlichen Stand zu ergreifen, geschah genau das Gegenteil. Denn der Pater sagte ihm nur, das ewige Heil hänge ab von der Wahl des Lebensstandes, und er wies ihn auch mit der ihm eigenen Kraft hin auf die Verpflichtungen des Ehestandes. Über den priesterlichen Stand sagte er ihm nichts, nur, er solle Gott fürchten und ihm treu sein. Er schenkte ihm ein kleines Kreuz und sagte ihm, er solle ganz beruhigt sein, er werde mit seinem Vater sprechen. Der Zeuge verabschiedete sich, und wie er sich auch bemühte, es zu verhindern, der Diener Gottes begleitete ihn nicht nur bis zur Tür und nicht nur durch den Vorsaal und bis an die Treppe, sondern er stieg mit ihm die Treppe hinab bis zum Portal des Hauses. Als da der Zeuge sich wieder verabschieden und ihm die Hand küssen wollte, ergriff der ehrwürdige Pater die Hand des Zeugen, küßte sie und stieß diese Worte aus: „Heiraten Sie, heiraten Sie! Trotzdem küsse ich Ihre geweihten Hände. Lieben Sie Gott! Haben Sie Geduld bei allen Verfolgungen! Sie werden über alles siegen und Witwer sein und Priester sein an der Kathedrale. Die allerheiligste Dreifaltigkeit sei gepriesen!“ Dann zog er sich die Kapuze über und drehte ihm die Schulter. Der Zeuge war so verwirrt, wie noch nie in seinem Leben, und wagte es nicht, eher von der Tür fortzugehen, bis er sich ein wenig gefaßt hatte. Sein Vater suchte den Ehrwürdigen noch am selben Abend auf. Der

Zeuge weiß nicht, was der Ehrwürdige ihm gesagt hat. Sicher ist aber, daß der Vater ihm in der Angelegenheit nichts mehr sagte, und alles beruhigte sich. Nach einigen Tagen kehrte man aus Lucena zurück, wo der Zeuge sich am 8. Dezember 1784 mit Donna Antonia del Carpio y Ortiz vermählte. Er lebte in der Ehe acht Jahre. Dann wurde er durch den Tod seiner Gattin Witwer, und sechs Jahre lang dachte er nicht daran, Priester zu werden. Danach erfuhr er, daß da eine Kaplanei wäre, eine Stiftung seiner Familie, die ihm, er weiß selbst nicht warum, zusagte. Er bewarb sich um sie und erhielt sie vom Erzbischof von Sevilla, der ihm auch die niederen Weihen und das Subdiakonat erteilte, während der hochwürdigste Bischof von Cordoba ihm die Priesterweihe spendete. Von da an hatte er während seines weiteren Lebens außergewöhnliche Verfolgungen durchzumachen, aus all denen er aber immer siegreich hervorgegangen ist, und schließlich wurde er für die Kathedrale dieser Stadt bestimmt, in der Weise, wie er es schon dargelegt hat. Aus all dem kann man deutlich sehen, wie sich alles bewahrheitet hat, was ihm der Pater von Cadiz mit den obigen Worten vorausgesagt hatte.“⁴¹

2.3 Heilung eines von den Lenden ab knochenlosen Kindes, das sofort auch gehen konnte, auf die Fürbitte des hl. Josef von Leonessa.

Der folgende Fall ist so unglaublich, dass er von Wilhelm Schamoni nur deshalb für zweifelsfrei echt gehalten wird, weil er von einem Arzt und sechs weiteren Zeugen, sowie einem weiteren Arzt als Ohrenzeugen belegt wurde.

Der heilige Josef von Leonessa⁴² (sein Geburtsname war Eufrazio) wurde am 8.1.1556 in Leonessa (Abruzzen) geboren und trat in den Kapuzinerorden ein. 1587 sandte man ihn als Seelsorger für die Christensklaven nach Konstantinopel. Zwei Jahre später wurde er mit einem Haken in einer Hand und einem Fuß drei Tage an einen Galgen gehangen, weil er den türkischen Sultan zum Christentum bekehren wollte, konnte aber befreit

werden und das Land verlassen. Danach wirkte der Heilige noch 20 Jahre als charismatisch begabter Volksmissionar in Italien. Er praktizierte eine strenge Askese und besaß die Propheten- und Wundergabe. Joseph von Leonessa starb am 4.2.1612. Die Seligsprechung erfolgte 1737, die Heiligsprechung 1746.

Von den Zeugenaussagen, die Schamoni dokumentiert, sollen hier lediglich zwei wiedergegeben werden, die der Mutter und jene des Arztes:

„Frau Klara Cricchi Dionisi, die Mutter des geheilten Knaben, sagte aus: Nachdem ich drei gesunde Jungen geboren hatte, brachte ich im Juli 1737 einen vierten Knaben nach neun Monaten zur Welt, der mich, anders als die anderen, zwei Tage bei der Geburt sehr leiden ließ. Nach der Geburt stellte ich wie auch die Hebamme fest, daß der arme Junge in den Füßen keinen Halt hatte. Denn in der unteren Körperhälfte von den Lenden an fühlte man, daß er in den Schenkeln, Beinen, Füßen keine Knochen oder sonst etwas Festes hatte, was gestattet, daß er stehen oder sitzen konnte. Ganz betrübt ließ ich den verstorbenen Herrn Ercolano Ercolani, ersten Wundarzt von Leonessa, holen. Er ließ ihn in der Wiege ausziehen und untersuchte ihn sorgfältig, und nachdem er ihn abgetastet hatte, sagte er mir: „Was wollt Ihr, daß ich Eurem Kindchen tun soll? [Sein Name ist Josef.] Seht Ihr nicht, daß seine untere Körperhälfte ohne Knochen ist und ohne Halt und Kraft, so daß er sich nicht in den Schenkeln, Unterschenkeln, Füßen halten kann? Ich kann ihm nichts verordnen, denn da helfen keine Medikamente.“ Sieben Monate etwa später, nach dem Tode von Ercolani, brachte ich den so verkrüppelten Josef zu dem Herrn Hyazinth Ercolani, dem Sohn des Verstorbenen, der ebenfalls freier Wundarzt war und erst kürzlich vom Monte Reale zurückgekehrt war, damit er ihn untersuche, ob er eine Hilfe gäbe. Dieser Hyazinth ließ ihn, nachdem ich ihn ausgezogen hatte, auf seinem Schoß sitzen, er betastete ihn wieder und wieder. Dann legte er die Hände unter die Lenden, und sofort bog sich das Kind nach beiden Richtungen, zum Kopf und zu den Schenkeln hin, wie wenn es aus Teig gewesen

wäre, und er zeigte mir, daß in den Schenkeln, Unterschenkeln und Füßen überhaupt kein Knochen sei oder sonst etwas Festes, das Widerstand leistete. Er lenkte die Glieder, drehte sie zusammen, faltete sie und ballte sie zusammen, wie man ein Taschentuch zusammendreht. Er schloß mit den Worten, es sei unmöglich, daß mein Sohn auf natürlichem Wege geheilt werden könne, man könne ihm keine fehlenden Knochen nachwachsen lassen, hierzu sei ein Wunder nötig. Darum empfahl er mir, zum sel. Josef von Leonessa zu beten. Da fing ich an, diesen Seligen anzurufen, sowohl zu Hause wie auch in der Kirche, in der sein ehrwürdiger Leib verehrt wird. Schließlich konnte ich nicht mehr meiner Traurigkeit und dem Schimpfen meines Mannes widerstehen. Ich nahm mein Kindchen und trug es allein, weil ich mich schämte, in die Kirche zum Grab des Seligen, zu einer Stunde, als niemand dort war, und legte es auf seinen Altar am Ostersonntag und am Ostermontag 1739, jedoch ohne daß mein Flehen erhört wurde. Am dritten Ostertag machte ich es wieder so. Ich legte es wieder auf den Altar, kniete mich vor dem Leibe des sel. Josef hin und sagte ihm: „Da ist er, seliger Josef, holt ihn euch tot oder macht ihn mir gesund, ich will ihn nicht mehr länger so haben.“ Nach diesen Worten ging ich zur Kirchentür in der Absicht, ihn liegen zu lassen. Aber da hörte ich ihn weinen, und aus Angst, es könnte ihm noch Schlimmeres passieren, kehrte ich zurück, kniete mich vor dem Altar hin und flehte mit noch größerer Glut zum seligen Josef. Da sah ich, wie mein Söhnchen mir vom Altar herunter einen Fuß entgegenstreckte, den er vorher noch nie hatte bewegen können. Da holte ich ihn herunter, faßte ihm, wie ich es gewohnt war, unter die Arme, sah aber sehr gut, daß er auf die Altarstufe richtig die Füße aufsetzte und sich allein aufrecht hielt, indem er sich mit dem einen Händchen an meinem Kleid festhielt. Voller Freude umarmte ich ihn, dankte dem sel. Josef für dieses so große Wunder, eilte nach Hause und zeigte ihn meinem Mann und sagte zu ihm: „Diesem Jungen muß Du Schuhe machen, denn der sel. Josef hat ihn mir heil und gesund gemacht, wie Ihr seht“, und er weinte mit mir

vor Freude. Mein Mann, der Schuhmacher ist, machte ihm die Schuhe, und von da an ist das Kind immer gegangen, und es geht frei, und es ist schön und stark, wie alle sehen. Am folgenden Tag, Mittwoch in der Osterwoche, nahm ich meinen Sohn Josef mit, und er ging den Weg ohne Hilfe, zu meinem Schwager Johannes Chrysostomus. Der staunte, als er den Jungen sah, wie auch P. Franz Rosi, Franziskanerkonventuale, der zugegen war und ihn öfter als Krüppel gesehen hatte. Einige Tage später besuchte uns der Herr Hyazinth Ercolani, der Wundarzt, der ihn für unheilbar erklärt hatte. Dieser betastete Josef wieder und wieder und stellte fest, daß er alle Knochen, die ihm gefehlt hatten, in den Füßen, den Unter- und Oberschenkeln besaß. Und er sah ihn zu seinem großen Staunen frei daher gehen, und er hielt das für ein wahres und unbezweifelbares Wunder, über das überall in Leonessa und ringsum zur Ehre Gottes und des seligen Josef gesprochen wurde. —

Der Herr Wundarzt Hyazinth Ercolani, 30 Jahre alt: Im Februar 1738 brachte mir Klara, Frau von Markus Dionisi, die in meiner Nähe wohnen, ihren Sohn Josef. Die Mutter zog ihn aus, und ich untersuchte ihn aufmerksam. Als ich die Hände unter die Rückenwirbel legte, sah ich, daß die unteren Extremitäten nach vorne und zurück ausschlugen (traboccava) und sich ganz wieder zurückbogen, und beim Biegen und Zurückbiegen fand ich die Schenkel und Unterschenkel in ihrer Mitte so weich und biegsam ohne den geringsten Widerstand oder Härte, daß ich glaubte, es fehlten in dem einen wie dem andern Oberschenkel die Schenkelknochen und in beiden Unterschenkeln Schienbein und Wadenbein. Man sah ein reines Kontinuum von Fleisch ohne Knochen, obwohl sie äußerlich angedeutet erschienen und die Gliedmaßen ausgebildet und geformt waren. Als ich ihn auf meinen Knien auf die Füße stellte, sah ich ganz klar, daß er sich auf seinen Füßen, Beinen, Schenkeln nicht halten konnte. Alles ballte sich zusammen zu einer Kugel von Fleisch. Nachdem ich dann sowohl die Füße, wie die Beine und die Schenkel genau abgetastet hatte, ohne irgendwo mit den Händen Widerstand

oder irgend etwas Hartes festgestellt zu haben, kam ich zu dem Ergebnis, daß er tatsächlich durch einen Fehler der Natur in diesen Gliedmaßen ohne Knochen sei. Ich erklärte ihn der Mutter für unheilbar, und ohne ein Wunder der göttlichen Allmacht würde er ein Krüppel für immer sein. Ungefähr zwei Jahre später hieß es in Leonessa, dieser Junge sei vollkommen geheilt. Von frommer Neugier getrieben, ging ich zu den Eltern des Kindes... Die Mutter zeigte mir ihren geheilten Sohn, und ich sah sehr gut, daß er frei ohne jede Stütze einherging, und ich nahm ihn in den Arm, und ich betastete ihn wieder und wieder und stellte fest, daß er alle Knochen, die ihm gefehlt hatten, besaß, in den Ober- und Unterschenkeln und den Füßen.“

2.4 Heilung einer schweren Sepsis auf die Fürsprache des seligen Peter Friedhofens

Während Wilhelm Schamoni als Grundlage seiner Berichte vor allem die Aussagen der Zeit- und Augenzeugen eines Wunders dokumentiert, gibt Andreas Resch nach einer kurzen Biographie des Seligen oder Heiligen den jeweiligen Bericht der Consulta Medica der Heiligsprechungskongregation wieder, der sich in der jeweiligen *Positio super Miraculo* befindet. Folgenden Fall, der die Heilung einer schweren Sepsis auf die Fürsprache des seligen Peter Friedhofens dokumentiert, habe ich aus mehreren Gründen ausgesucht: Zum einen handelt es sich bei Peter Friedhofen⁴³ um einen deutschen Seligen und die Heilung ereignete sich in einem deutschen Krankenhaus, was die Nachprüfbarkeit erleichtert. Außerdem ist der diesbezügliche Bericht der Consulta Medica recht verständlich geschrieben, während die meisten übrigen Fälle aufgrund der Fachsprache für einen medizinischen Laien nur schwer verständlich sind:

„Am 6.4.1984 versammelte sich um 10.30 Uhr im Kongreßsaal der Heiligsprechungskongregation die Consulta Medica zur Beurteilung der Heilung von Johann H. (...)

FALL „JOHANN H.“

a) Sachverhalt

Am 27.7.1931 wurde der zwanzigjährige Johann H. von einem plötzlich aus einem Stapel ausscherenden Baumstamm in die Seite getroffen. Er verlor das Gleichgewicht und prallte mit der rechten Schulter an eine laufende Kreissäge. Im Spital (in Bernkastel), wo er erstversorgt wurde, war man der Ansicht, daß es nicht einmal den Versuch einer herkömmlichen Therapie lohne, sondern daß nur eine Amputation des verletzten Gliedes in Frage komme.

Da dieser Vorschlag sowohl vom Vater des Verletzten als auch von ihm selbst abgelehnt wurde, überführte man den Verunglückten nach der Erstbehandlung sofort zur Blutstillung nach Trier (Krankenhaus der Barmherzigkeit). Dort stellte sich heraus, daß der Deltamuskel der rechten Schulter vollkommen durchtrennt war und der Oberarmknochen einen tiefen Einschnitt hatte. Der Muskel wurde genäht und der Oberarm durch eine Schiene in Ruhelage versetzt.

Am sechsten Tag nach dem Unfall stellte sich hohes Fieber mit eitriger Sekretion ein. Die Wunde wurde neuerlich geöffnet, um eine Drainage zu ermöglichen und die Gewebe besser behandeln zu können. Der Kranke hatte jedoch weiterhin hohes Fieber, und der Eiterfluß war nicht zu stoppen. Nach etwa sechs Wochen erwies sich auch der Allgemeinzustand als extrem beeinträchtigt, was sich in der zweiten Septemberhälfte in diffusen Gelenkschmerzen, Cheyno-Stokes-Atmung, Schweißausbrüchen und gelegentlichen Bewusstseinsverlusten äußerte. Es wurde eine Sepsis diagnostiziert. Aufgrund der Verfassung des Patienten und der augenscheinlich erfolglosen Therapie wurde eine infauste Prognose *quoad vitam* binnen kurzen gestellt (womit der absehbare Tod des Patienten gemeint ist, Anm. des Verf.). In dieser Situation begann man eine Gebetsnovene, um die Fürsprache des Dieners Gottes Peter Friedhofen zu erbitten. Am 24.9.1931 war der Patient zum erstenmal fieberfrei und verlangte, sichtlich erholt, nach etwas zu essen. Von da an trat kein Fie-

ber mehr auf, die Kräfte kehrten allmählich zurück und das Körpergewicht stellte sich wieder ein. Am 3. 2. 1932 konnte er vollständig geheilt aus dem Krankenhaus entlassen werden. Lediglich das in Mitleidenschaft gezogene Glied blieb in seiner Funktion eingeschränkt.

Der Geheilte starb 1959 an einer Luftröhrenneoplasie.

b) Rechtsmedizinisches Gutachten

1. Experte: Die Diagnose einer Sepsis war von der Symptomatik und vom Verlauf her gerechtfertigt. Die Infektion war ausnahmslos darauf zurückzuführen, daß die von der Säge zerschnittenen Gewebeteile und das in der Wunde gestaute Blut ein ideales Gemisch für das Gedeihen pathogener Keime darstellten, die für gewöhnlich als einfache Saprophyten auf Häuten und Schleimhäuten angesiedelt sind. Es handelte sich um eine echte generalisierte Sepsis, die das Nervensystem, den Verdauungsapparat, den Kreislauf- und Atmungsapparat sowie die Haut und den Gelenksapparat beeinträchtigte.

In einer Zeit, wo es noch keine Sulfonamide und Antibiotika gab, führte eine derart schwere Sepsis in 80 bis 90% zum Tode. Die angewandte Therapie war praktisch rein lokal begrenzt. Erst in der zweiten Septemberhälfte des Jahres 1931 wurde erstmals eine Injektion mit Antistreptokokken-Serum verabreicht, doch handelte es sich hierbei um eine Kurzzeittherapie, weil offenbar nur die besagte erste Dosis injiziert wurde.

Zwischen dem 4. und 5. Tag nach Beginn der Novene zum Diner Gottes verschwand unvermittelt das Fieber. Die Heilung erfolgte, im Hinblick auf die Sepsis, relativ plötzlich und die Rückkehr zur Normalität ging im Großen und Ganzen rasch, wenn auch behutsam vor sich.

Es handelt sich hier um ein Ereignis, das mit den bekannten Gesetzen der Pathologie nicht zu erklären ist.

2. Experte: Die Verletzung war gravierend: durchtrennter Delta-muskel, tief eingeschnittener Knochen und starke Blutung. Als das septische Fieber Höchstwerte erreichte, begann das Herz Ermüdungserscheinungen zu zeigen. Der Organismus wurde insgesamt

so stark angegriffen, daß der Patient gut 16 kg abmagerte. Nach sieben Wochen schließlich wurde der Fall als hoffnungslos betrachtet. Am fünften Tag der Novene zum Diener Gottes jedoch kamen die akuten Symptome der Krankheit nahezu schlagartig zum Verschwinden und die Kräfte stellten sich sehr rasch wieder ein.

Das Ganze ereignete sich 1931, zu einer Zeit, wo es weder Sulfonamide noch Antibiotika gab. Das klinische Bild änderte sich über Nacht. Eine solche Heilung ist nach menschlichem Ermessen als unerklärlich zu bezeichnen.

Nach Darlegung des Urteils der beiden Experten lud der Präsident alle Mitglieder der Consulta Medica, mit Ausnahme des Sekretärs, zum Verlesen ihrer bereits erstellten Gutachten ein, wobei er daran erinnerte, daß diese nach Norm des Regolamentoo im Anschluß an die gemeinsam Diskussion noch geändert werden könnten.

c) Gutachten der übrigen Mitglieder der Consulta Medica und Diskussion

Aus der Darlegung der Gutachten der übrigen Mitglieder der Consulta Medica und der anschließenden Diskussion – zusammen mit den beiden Experten ex officio – kam in erster Linie klar zum Ausdruck, daß bezüglich des rechtsmedizinischen Gutachtens im vorliegenden Fall an einem Punkt, der mit Sicherheit auch das Wesen der Krankheit (in Ätiologie, Pathogenese, Symptomatik, Verlauf und Prognose) ausmachte, nicht zu rütteln war, nämlich daß es sich um eine Schnittwunde handelte, die bis tief in den rechten Oberarmknochen reichte und sich zuerst durch eine akute Osteomyelitis und dann durch eine allgemeine Sepsis verkomplizierte. Auch die von den verschiedenen behandelnden Ärzten geäußerten Prognosen, die allesamt auf ein „infaust quoad vitam“ hinausliefen, erschienen den Mitgliedern der Consulta Medica ausnahmslos gerechtfertigt, die sich auch im Hinblick auf den septischen Verlauf der Heilung einig waren.

Nur ein Mitglied stimmte bezüglich Vollständigkeit der Heilung nicht mit der Mehrheit überein. Seiner Ansicht nach stand einwandfrei fest, daß – hätte man den Fall in seiner Gesamtheit zu

beurteilen – nunmehr eine anatomisch-funktionale Veränderung mit erheblicher Invalidität am verletzten Glied vorlag.

Was die Vollständigkeit der Heilung anbelangte, vertraten alle übrigen Mitglieder der Consulta die Auffassung, daß in erster Linie das Krankheitsbild (Sepsis) zur Diskussion stand, welches alle Voraussetzungen für einen letalen Ausgang erfüllte. Demgemäß waren die anatomisch-funktionalen Folgeerscheinungen am lädierten Oberarm ausschließlich der Eigenart und Schwere der Verletzung zuzuschreiben; lebensbedrohlich war jedoch die Sepsis, die plötzlich, vollständig und endgültig ausheilte.

Nach der gemeinsamen Diskussion einigte man sich auf folgende Definitionen zur Beurteilung der in Frage stehenden Heilung:

d) Diagnose

„Generalisierte Sepsis, mit septischen Schock, aufgrund einer tiefen Schnittwunde an der rechten oberen Extremität mit Verletzung des Knochens, Eiterung der Weichteile und Osteomyelitis“ (5 von 5).

e) Prognose

„Infaust quoad vitam“ (5 von 5).

f) Therapie

„Völlig unzureichend“ (5 von 5).

g) Art der Heilung

„Plötzlich in bezug auf die Lösung des septischen Schocks, rasch im Hinblick auf die Reinigung und Rekonstruktion der infizierten Gewebe. Vollständig, was die Sepsis betrifft; partiell, was die Funktionalität anbelangt, wobei jedoch Arbeitsfähigkeit gegeben ist. Mit natürlichen Gesetzen nicht erklärbar“ (5 von 5).

Rom, am 6. April 1984 (...)

h) Decretum super Miraculo

Hierauf äußerten sich auch die Theologenkonsultoren auf dem Congressus Peculiaris vom 17. April 1984 und die Kardinäle und Bischöfe in der Congregatio Ordinaria vom 20. November 1984 zustimmend, indem sie erklärten, dass die auf die Fürsprache des Dieners Gottes *PETER FRIEDHOFEN* erfolgte Heilung als außernatürlich bezeichnet werden kann.

Papst JOHANNES PAUL II. approbierte die Beschlüsse der Kongregation und ordnete den Erlass des diesbezüglichen *DECRETUM SUPER MIRACULO* an. Das Dekret wurde am 14. Dezember 1984 veröffentlicht. [AAS 77 (1985), S. 339-341].⁴⁴

3. Schluss

Damit komme ich zum Schluss meiner Ausführungen. Hätte der Platz es erlaubt, hätte ich noch gerne von den mehr als 20 Berichten Schamonis über dokumentierte und bezeugte Totenerweckungen gesprochen. Der kritische Geist ist ja geneigt, wie etwa in Bezug auf die Totenerweckungen der Schrift, von Scheintoten auszugehen. In Erklärungsnot dürfte er aber geraten, wenn er etwa mit einem tot geborenen Säugling konfrontiert wird, der innerhalb von 24 Stunden begraben und erst nach 14 Tagen von den Eltern exhumiert und zum hl. Markus von Aviano gebracht wird. Auf das Gebet mehrerer Schwestern und Priestern zeigt der Säugling Lebenszeichen, um unmittelbar nach Empfang der heiligen Taufe erneut und endgültig zu versterben.⁴⁵

Und auch der Fundus von Pater Resch hätte noch erstaunlichere Phänomene geboten, wie etwa Heilungen von Multipler Sklerose, von verschiedenen Krebsarten, völlige Genesung nach dem Ertrinken und verspäteter, ineffizienter Reanimation, Schwangerschaft trotz primärer Sterilität, usw., usf.

Ergänzend wären noch die speziellen Ereignisse in Lourdes zu nennen. Seit den Erscheinungen im Jahre 1858 wurden mehrere Tausend unerklärbare Heilungen registriert, aufgrund der strengen Richtlinien, die von der Kirche angewendet werden, allerdings nur 67 dieser Heilungen als Wunder anerkannt.⁴⁶

Auch ein Verweis auf die Dissertation des Diplom-Politologen und Amtsrichters Harald Grochtmann mit dem vielsagenden Titel „Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung“ soll an dieser Stelle nicht fehlen, wenn es auch leider nicht möglich ist, auf dieses wertvolle Werk, das 2006 in siebter Auflage erschien⁴⁷, näher einzugehen.

Man kann aber sehen, dass bereits die angedeutete Zahl von tausenden dokumentierten Wundern, wörtlich genommen, Bände sprechen und füllen.

Wenn das Psalmwort lehrt: „Nur der Tor spricht in seinem Herzen ‚Es gibt keinen Gott‘“ (Ps 14,1), so möchte ich dieses Wort leicht abändern:

„Nur der Tor spricht in seinem Herzen: ‚Es gibt keine Wunder‘“, denn „Wunder sind Tatsachen“!

-
- ¹ Zur Person und Werk Schamoni vgl. D. Wattenberger, Erinnerungen an Wilhelm Schamoni: Theologisches 1/1990, 8f.; D. Berger, Schamoni, Wilhelm: BBKL 23 (2004) 1268-1272;
 - ² Vgl. zum Folgenden die Einleitung Schamoni in: W. Schamoni / K. Besler, Charismatische Heilige, Stein am Rhein 1989, 7-14.
 - ³ W. Schamoni, Das wahre Gesicht der Heiligen, Leipzig 1938.
 - ⁴ Vgl. Charismatische Heilige, 7
 - ⁵ W. Schamoni, Inventarium Processum Beatificationis et Canonizationis Bibliothecae Nationalis Parisiensis provenientium ex Archivis S. Rituum congregationis typis mandatorum inter annos 1662-1809, Hildesheim - New York 1983.
 - ⁶ W. Schamoni, Parallelen zum Neuen Testament. Aus Heiligsprechungsakten, Abensberg 1971.
 - ⁷ Es handelte sich dabei um die De Rancé-Foundation, die Anfang der 1950er von dem Amerikaner und bekennenden Katholiken Harry G. John gegründet wurde und sich nach dem Abt des Klosters von La Trappe, Armand Jean le Bouthilier de Rance, benannte. 1972 wurde diese Stiftung zur weltweit größten katholischen Wohltätigkeitsorganisation. Vgl. hierzu: Paul Wilkes, Harry John was not your average American Catholic: *National Catholic Reporter*, Vol. 29, No. 40: September 17, 1993.
 - ⁸ W. Schamoni, Auferweckung vom Tode. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt, Selbstverlag des Verfassers 1968.
 - ⁹ Er differenziert die Berichte in folgende Kapitel: I. Blinde sehen (Mt 11,5); II. Lahme gehen (Mt 11,5); III. Aussätzige werden rein (Mt 11,5); IV. Stumme reden, Taube hören (Mk 7,37); V. Tote werden auferweckt (Mt 11,5); VI. Da verließ sie das Fieber (Mk 1,31); VII. Ein Mann, der hatte eine verdorrte Hand (Mk 3,1); VIII. Da erschien vor ihm ein wassersüchtiger Mann (Lk 14,2); IX. Er heilte jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen (Mt 9,35); X. Fünf Brote und zwei Fische (Mk 6,38); XI. Auf dein Wort hin will ich die Netze auswerfen (Lk 5,5); XII. Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne (Mt 17,2); XIII. Es erschien ihnen Elias mit Moses (Mk 9,4); XIV. Wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll

- (Jo 6,14); XV. Er wusste, was im Menschen war (Jo 2,25); XVI. Das Lamm ist ihr Licht (Offb 21,23); XVII. Mancherlei Geistesgaben nach der geschenkten Gnade (Röm 12,6); XVIII. Philippus vom Geiste des Herrn entrückt (Apg 8,39).
- ¹⁰ Schamoni, Wunder sind Tatsachen, XVI.
- ¹¹ Acta Sanctorum, Oct. I, Antverpiae 1746, S. 588 nr. 268f., zitiert nach Schamoni, Wunder sind Tatsachen, XVI.
- ¹² Vgl. Schamoni, Wunder sind Tatsachen, XVII.
- ¹³ Vgl. hierzu die Internetpräsenz www.igw-resch-verlag.at (zuletzt aufgerufen am 01.06.2008)
- ¹⁴ A. Resch, Wunder der Seligen 1983-1990. Mit 76 Farbtafeln, Innsbruck 1999, 810. S.
- ¹⁵ A. Resch, Wunder der Seligen 1991-1995. Mit 60 Farbtafeln, Innsbruck 2007, 658 S.
- ¹⁶ A. Resch, Miracoli dei Beati 1983-1990, Città del Vaticano 1999; A. Resch, Miracoli dei Beati 1991-1995, Città del Vaticano 2002.
- ¹⁷ Resch, Wunder der Seligen 1983-1990, 1.
- ¹⁸ Aus der elektronischen Korrespondenz des Verfassers mit P. Resch vom 16.05.08
- ¹⁹ Vgl. hierzu die identische Einführung in den genannten Bänden von A. Resch, Wunder der Seligen, 1-20. Zur Vertiefung sei besonders verwiesen auf F. Veraja, Heiligsprechung. Kommentar zur Gesetzgebung und Anleitung für die Praxis, Innsbruck 1998.
- ²⁰ Im Original: P. Lambertini, De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione“, 4 Bde., 1734-38.
- ²¹ Vgl. Resch, Wunder der Seligen, 2.
- ²² Resch, Wunder der Seligen, 2. Lambertini beruft sich hierbei auf S. Th. 2. 2. quest. 178, art. 2.
- ²³ Resch, Wunder der Seligen, 3f. mit entsprechenden Verweisen auf die Quellentexte bei Prosper Lambertini.
- ²⁴ Vgl. die Konstitution „Divinus perfectionis magister“ vom 25. Januar 1983: AAS 75, 349-355.
- ²⁵ Vgl. Resch, Wunder der Seligen, 4ff.
- ²⁶ AAS 61 (1969), 149-153.
- ²⁷ Vgl. Resch, Wunder der Seligen, 6-8.
- ²⁸ Vgl. ebd., 8-10.
- ²⁹ Vgl. Resch, Die Wunder der Seligen, 10-17.
- ³⁰ Vgl. Regolamento della Sacra Congregazione per le Cause dei Santi, 21. März 1983, Rom 1983, art. 26.
- ³¹ Vgl. Divinus perfectionis magister, III, 14f.
- ³² Während ich bei meinem Vortrag zwei Vermehrungswunder vorstellte, wird in diesem Beitrag nur das erste wiedergegeben und dafür durch eine Voraussage und eine besonders eindrucksvolle Heilung ergänzt.
- ³³ Vgl. etwa W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1974, 106, der hier die Naturwunder Jesu als „legendarisch“ bezeichnet.

- ³⁴ Vgl. Schamoni, Wunder sind Tatsachen, 206-208.
- ³⁵ Vgl. zu seinem Leben und Werk u. a. G. Ghiberti, Don Bosco begegnen, Augsburg 2005.
- ³⁶ Diese Berichte befinden sich vor allem in dem monumentalen zwanzigbändigen Werk *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco*, S. Benigno Canavese bzw. Torino 1898-1948.
- ³⁷ Seine Aussage befindet sich in: *Positio super introductione causae*, Romae 1907, 779-781.
- ³⁸ Die in den Klammern eingefügten Ergänzungen entstammen dem Bericht Dalmazzos, wie er sich in der oben genannten *Memorie biografiche di Don Giovanni Bosco* (Bd. VI, 776) findet.
- ³⁹ Vgl. Bonaventura v. M., *Didacus Josephus*: LThK² 3, 371.
- ⁴⁰ Vgl. etwa P. H. Görg, *Die Wüstenväter – Antonius der Große und die Anfänge des Mönchtums*, Augsburg 2008, 73-75.
- ⁴¹ Schamoni, *Wunder sind Tatsachen*, 281f. Übersetzt aus dem *Summarium super virtutibus*, Romae 1862, 243-245.
- ⁴² Vgl. J. Madey, *Joseph von Leonessa*: BBKL 15 (1999), 774-776.
- ⁴³ Vgl. F. W. Bautz, *Friedhofen*: BBKL 2 (1990), 126f.
- ⁴⁴ A. Resch, *Die Wunder der Seligen 1983-1990*, 149-153.
- ⁴⁵ Vgl. W. Schamoni, *Auferweckungen vom Tode*, 103f.
- ⁴⁶ Vgl. hierzu etwa P. Theillier, *Lourdes – wenn man von Wundern spricht*, Augsburg 2003. Auch diese 67 Heilungen werden von Andreas Resch in Kürze ausführlicher dokumentiert.
- ⁴⁷ H. Grochtmann, *Wunder: Kirchlich geprüft, nie widerlegt*, 7. durch vier Kapitel erweiterte Auflage, Neusäß 2006.

Theologische Thesen zur Wunderfrage

Peter Christoph Düren

Nach der zuvor dargelegten Wunderkritik der Neuzeit ist nun zu fragen, was dem theologisch entgegensetzen ist. „Auf die Frage, ob es Wunder gibt, fallen die Antworten unterschiedlich aus. Die Sache lässt sich offensichtlich nicht eindeutig klären. Es gibt keine Antwort, die alle überzeugt.“¹ Dies ist die vielleicht enttäuschende Quintessenz eines im Jahr 2007 erschienenen, recht umfangreichen Bandes mit interdisziplinären Zugängen zum Thema Wunder. Trotzdem wollen wir versuchen, uns diesem Thema zu nähern und im Blick auf die Lehre der Kirchenväter und Kirchenlehrer sowie der Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes ein theologisches Substrat der Wunderfrage entwickeln.

Ein Wunder ist ein „bestimmtes, v[on] anderen Handlungsweisen Gottes (Schöpfung, Vorsehung) u[nd] v[or] a[llem] auch v[om] normalen Weltverlauf unterschiedenes, v[on] der Glaubensgemeinschaft mehr od[er] weniger anerkanntes außerordentliches Ereignis göttl[ichen] Handelns.“² So definiert das Lexikon für Theologie und Kirche (2001) den Begriff „Wunder“.

1. Die Wunder in der Lehre der Kirchenväter und Kirchenlehrer

Die Tatsächlichkeit wirklicher Wunder im Neuen Testament wurde bis zum 18. Jahrhundert in der Kirche im Grunde nicht bestritten. Thematisiert wurde lediglich im Rahmen christologischer Fragestellungen im 5. Jahrhundert, ob Jesus Wunder aus eigener Kraft wirken könne oder ob der Heilige Geist als eine ihm fremde Kraft diese Fähigkeit verleihe. So urteilt Cyrill von

Alexandrien (um 375/80-444) in seinen Anathematismen gegen Nestorius (381-451): „Wer sagt, der eine Herr Jesus Christus sei vom Geist verherrlicht worden, in dem Sinne, dass er die Kraft, die durch ihn verliehen wurde, als eine fremde Kraft gebraucht und von ihm die Fähigkeit empfangen habe, unreinen Geistern entgegenzuwirken und den Menschen gegenüber die Gotteszeichen zu vollbringen, und nicht vielmehr sagt, dass der Geist ihm eigen war, durch den er auch die Gotteszeichen gewirkt hat, der sei mit dem Anathema belegt.“³ Damit wird festgehalten: Jesus Christus wirkt als wahrer Gott und wahrer Mensch Wunder aus eigener Kraft mittels des ihm eigenen Geistes. Dies will Cyrill gegen die Leugner der Gottheit Jesu festhalten.

Erörtert wurde allerdings von Anfang an Wesen und Bedeutung der Wunder: Für die Kirchenväter weisen Jesu ‚Zeichen und Wunder‘ nach, „dass er Gottes Herold ist“ (Barnabasbrief 5,8), Gottessohn (Kodratos, Meliton von Sardes, Ephräm der Syrer, Epiphanius von Salamis, Chrysostomos, Hilarius), was besonders in den christologischen Kämpfen betont wird. Jesu Wunder sind gerade als Weissagungserfüllung glaubwürdig (so Justinus und Tertullian). Wunder der Dämonen und schlechter Menschen werden nicht geleugnet (Arnobius, Augustinus), aber dämonischem Einfluss zugeschrieben. Gottes-Wunder sind der Beginn der recapitulatio (d.h. des „Alles-unter-das-Haupt-Bringens“, so Irenäus von Lyon) und Zeichen der göttlichen Allmacht (Gregor von Nyssa). Gregor von Nyssa (um 335 bis nach 394) ist im Übrigen der Ansicht, dass die Realität der Wunder nur von Gebildeten wahrgenommen werden kann, da dem ungebildeten Volk der Sinn dafür fehle – eine ganz bemerkenswerte Auffassung, sagt man doch heute: Wunderglaube sei nur etwas für Naive – der Kappadozier sieht dies anders: Wunder zu erkennen, das ist nur etwas für Intelligente.⁴ Das Wunder zwingt nicht, wie Johannes Chrysostomos (349 oder 344-407) vermerkt. Nach der Überfülle an Wundern während der Zeit des Neuen Testaments spricht Johannes Chrysostomos von der Seltenheit der Wunder zu seiner eigenen Zeit. Augustinus betrachte-

te die Wunder zunächst als nur der Gründungszeit der Kirche zugehörig, später dann aber auch der kirchlichen Gegenwart.

Wie Augustinus (354-430) ausführt, sollen die besonderen Wunder den Menschen aus seiner Trägheit aufrütteln und auf Gott hinweisen. Sowohl die natürlichen Hervorgänge als auch die besonderen Wunder gehen von Gott aus. Wenn alles auf gewohnten Pfaden ohne Übereilung in der Natur geschieht, so Augustinus, „dann spricht man von natürlichen Vorgängen, wenn aber das gleiche in ungewohnter Folge vor die Augen der Menschen zu ihrer Belehrung hingestellt wird, dann redet man von Wunderwerken.“⁵ Wunder definiert Augustinus wie folgt: „Miraculum voco quicquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis adparet“⁶ – „Ich nenne dies ein Wunder, was wunderbar erscheint, weil es entweder schwer oder unmöglich, jenseits der Hoffnung oder Möglichkeit des Staunenden ist.“ Dass es sich dabei um ein Gottes- und nicht um ein Dämonenwunder handelt, schließt Augustinus aus den Umständen, zumal aus der Förderung der wahren Gottesverehrung. Wenn man unter Natur die uns bekannte versteht, dann geschehen die Wunder Augustinus zufolge *wider* die Natur;⁷ da aber die Natur im Vollsinn die geschaffene Gesamtwirklichkeit umfasst, einschließlich der besonderen Wunder, sind die Wunder *nicht* gegen die Natur.⁸ Für *Anselm von Canterbury* (1033-1109) gibt es drei Verläufe der Dinge:

- die wunderbaren,
- die natürlichen und
- die willentlichen.

Die alltäglichen Dinge geschehen gemäß der Natur, die Wunder über die Natur hinaus, so *Wilhelm von Auxerre* (1180-1231). Seit dem 13. Jahrhundert gelten die Bezeugungswunder als Kriterium der Offenbarungstatsache. Wunder und Weissagungen begründen mit die *praeambula fidei*, sind also Erkenntnisse, die logisch dem Glaubensakt vorausgehen und ihn ermöglichen.

Nach *Thomas von Aquin* (1225-1274) ist ein Wunder etwas streng dem Wirken Gottes zugeschriebenes, von der Natur-

ordnung unterschiedenes und dieses überschreitendes Geschehen.⁹

Es ist etwas,

- „quae solus Deus facere potest“ – was alleine Gott machen kann (s.th. I-II, 111, 4c)
- „quod fit praeter ordinem totius naturae creatae“ – was er macht über die Ordnung der geschaffenen Natur hinaus (s.th. I, 110, 4c, s.c.g. III, 101)
- aber nicht „contra naturam“ – nicht gegen die Natur (s.c.g. III, 98-110; s.th. I, 105).

Thomas greift die Definition des Augustinus auf, wonach das Wunder etwas ist, was Gott „gegen den uns bekannten und gewohnten Lauf der Natur“ tut.¹⁰ Es ist also nicht „gegen die Natur“, sondern „außerhalb der gewöhnlich in den Dingen eingerichteten Ordnung“¹¹. So wie im Deutschen „Wunder“ mit „Verwunderung“ oder „Bewundern“ zu tun hat, so leitet auch Thomas das *miraculum* von *admiratio* her. Nach Thomas heißt das ein Wunder, „was mit Übergehung der uns bekannten Ursachen von Gott geschieht“¹².

Für Thomas gibt es drei Stufen von Wundern:¹³

- Die höchste Stufe der Wunder ist, wenn zwei Körper zugleich sind oder die Sonne rückwärts geht oder der menschliche Leib verklärt wird.
- Die zweite Stufe in der Überschreitung der Natur liegt nicht hinsichtlich dessen vor, „was“ geschieht, sondern „worin“ es geschieht, z.B. das Leben, wenn es in einem Toten ist, wie bei der Auferweckung eines Leichnams.
- Die dritte Stufe ist eine Überschreitung der Art oder Ordnung, wenn also z.B. Fieber nicht nach und nach zurückgeht, sondern plötzlich, oder wenn Regen nicht langsam kommt, sondern aus heiterem Himmel niedergeht.

2. Reaktionen des kirchlichen Lehramtes auf die Infragestellung der Wunder

Erst ab dem 20. Jahrhundert – nachdem die Faktizität von Wundern infrage gestellt wurde – beschäftigte sich das kirchliche Lehramt intensiver mit dieser Frage.

Ein wegen Fideismus und Traditionalismus seines Amtes enthobener Philosophieprofessor und Priester, *Louis-Eugène-Marie Bautain* (1796-1867), hatte die Tatsächlichkeit der Wunder infrage gestellt. Auf Geheiß seines Straßburger Bischofs unterschrieb er dann doch 1835/40 sechs Sätze, in denen er sich zur Tatsächlichkeit der Wunder bekannte. Seine Thesen wurden anlässlich des Bonnetty-Prozesses (gegen den französischen Philosophen Augustin Bonnetty, 1798-1879) von der Heiligen Indexkongregation übernommen. In der 3. These Bautains aus dem Jahr 1840 heißt es: „Der Beweis aus den Wundern Christi, wahrnehmbar und schlagend für die Augenzeugen, hat gegenüber den nachfolgenden Generationen nichts von seiner Kraft mit ihrem Glanz verloren. Wir finden diesen Beweis mit voller Gewissheit in der Echtheit des Neuen Testaments, in der mündlichen und schriftlichen Überlieferung aller Christen.“¹⁴ Auf Geheiß der Heiligen Bischofs- und Ordenskongregation musste Bautain nochmals eine Erklärung abgeben: „Wir versprechen für heute und für die Zukunft, niemals zu lehren, ... dass die Vernunft keine wirkliche und volle Gewissheit für die Beweggründe der Glaubwürdigkeit erlangen kann, das heißt für die Beweggründe, die die göttliche Offenbarung glaubhaft machen, wie z.B. besonders die Wunder und die Weissagungen, und insbesondere die Auferstehung Jesu Christi.“¹⁵ – zu deutsch: er musste sich dazu bekennen, dass die Wunder volle Gewissheit geben über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Schon damals war es so, dass Häresien nicht unbedingt karrierefördernd sind: nach seinem Widerruf wurde Bautain dann doch noch Generalvikar des Pariser Erzbischofs und Moraltheologieprofessor an der Sorbonne.¹⁶

In seiner Enzyklika „Qui pluribus“ (1846) über verschiedene Irrtümer betont der sel. *Papst Pius IX.* (1846-1878), dass die Wunderzeichen (prodigia) Jesu den Glauben bekräftigen und der „Glanz so vieler Wunder“ (tot miraculorum splendor) den Glauben berühmt und hervorstechend gemacht habe.¹⁷

Das *Erste Vatikanische Konzil* (1869/70) setzte sich in der Dogmatischen Konstitution „*Dei filius*“ über den katholischen Glauben (24.04.1870) mit der Wunderfrage auseinander und lehrte in Kapitel 3: „Damit nichtsdestoweniger der Gehorsam unseres Glaubens mit der Vernunft übereinstimmend (vgl. Röm 12,1) sei, wollte Gott, dass mit den inneren Hilfen des Heiligen Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung verbunden werden, nämlich göttliche Taten [facta divina] und vor allem Wunder und Weissagungen [miracula et prophetiae], die, da sie Gottes Allmacht und unendliches Wissen klar und deutlich zeigen, ganz sichere und dem Erkenntnisvermögen aller angepasste Zeichen der göttlichen Offenbarung sind. Deshalb haben sowohl Moses und die Propheten, als auch vor allem Christus, der Herr, selbst viele und ganz offensichtliche Wunder und Weissagungen getan; und von den Aposteln lesen wir: ‚Jene aber brachen auf und predigten überall; der Herr wirkte mit <ihnen> und bestätigte ihre Rede durch nachfolgende Zeichen‘ (Mk 16,20).“¹⁸

Das Konzil definiert daher: „Wer sagt, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubhaft gemacht werden, und deshalb müssten die Menschen allein durch die innere Erfahrung jedes oder durch persönliche Eingebung zum Glauben bewegt werden: der sei mit dem Anathema belegt.“¹⁹

Des weiteren definiert das Konzil: „Wer sagt, es könnten keine Wunder geschehen und daher seien alle Erzählungen darüber – auch die in der heiligen Schrift enthaltenen – unter die Fabeln oder Mythen zu verweisen; oder Wunder könnten niemals sicher erkannt werden und durch sie werde der göttliche Ursprung der christlichen Religion nicht zu Recht bewiesen: der sei mit dem Anathema belegt.“²⁰

Positiv gewendet beinhalten diese zwei Anathematismen zwei Dogmen:

1. Die göttliche Offenbarung kann durch Wunder glaubhaft gemacht werden, so dass es nicht unbedingt einer inneren Erfahrung oder Eingebung bedarf, damit man glaubt.
2. Wunder können geschehen, und daher sind die in der Heiligen Schrift bezeugten Wunder keine Fabeln oder Mythen, sondern können sicher erkannt werden und damit den göttlichen Ursprung der christlichen Religion beweisen.

Im Modernismus-Streit wurde auch die Wunderfrage wieder virulent. Auf Anweisung des hl. *Papstes Pius X.* (1903-1914) erließ das Heilige Offizium das Dekret „Lamentabili“ (1907) gegen den Modernismus. Hierin ist der Satz verworfen: „Jesus redete, als er sein Amt ausübte, nicht in der Absicht, zu lehren, er sei der Messias, noch hatten seine Wunder den Zweck, dies zu zeigen.“²¹

In seiner Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ (1907) führt der hl. *Papst Pius X.* aus: „Wenn einer ... fragt, ob Christus wahre Wunder vollbracht ... habe, ... so wird ihm <dies> deshalb die agnostische Wissenschaft verneinen, der Glaube bejahen; daraus wird jedoch kein Streit zwischen beiden entstehen. Denn verneinen wird der eine als Philosoph, der zu Philosophen redet, wobei er nämlich Christus einzig der historischen Wirklichkeit nach betrachtet; bejahen wird der andere als Gläubiger, der mit Gläubigen redet, im Blick auf das Leben Christi, insofern es vom Glauben und im Glauben wiederum gelebt wird.“²²

Im *Motu proprio* „*Sacrorum antistitum*“ (1910) von *Pius X.*, dem Antimodernisteneid, der von 1910 bis 1967 von allen kirchlichen Amtsträgern zu leisten war, musste von ihnen „fest umfasst und samt und sonders angenommen werden“: „Die äußeren Beweise der Offenbarung, das heißt, die göttlichen Taten, und zwar in erster Linie die Wunder und Weissagungen lasse ich gelten und anerkenne ich als ganz sichere Zeichen für den göttlichen Ursprung der christlichen Religion, und ich halte fest, dass eben-

diese dem Verständnis aller Generationen und Menschen, auch dieser Zeit, bestens angemessen sind.“²³ Gewiss gibt es auch heute noch etliche Priester, die den Antimodernisteneid geschworen haben, und allein schon aus diesem Grund moralisch verpflichtet sind, an die Echtheit der Wunder im NT festzuhalten und dies auch zu verkündigen.

Doch an der Faktizität der Wunder festzuhalten, hat mit „Antimodernismus“ nichts zu tun. Derselbe Papst, der den Antimodernisteneid abgeschafft hat, *Papst Paul VI.* (1963-1978), betont an anderer Stelle mit großer Bestimmtheit die Faktizität der Wunder. Er weist in der Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission „*Sancta mater ecclesia*“ (1964) der „formgeschichtlichen Methode“ der Exegese klare Grenzen zu: „Manche Anhänger dieser Methode weigern sich nämlich, durch vorgefasste Meinungen des Rationalismus verführt, ...das mit Hilfe der Offenbarung im eigentlichen Sinne erfolgte Eingreifen des persönlichen Gottes in der Welt sowie die Möglichkeit von Wundern und Weissagungen (*miraculorum et prophetiarum*) anzuerkennen.“²⁴ Hiergegen wendet die Bibelkommission im Auftrag des Papstes ein, dass die Jünger die Werke des Herrn gesehen haben („*eius opera viderunt*“) und daher Zeugen waren: Die Jünger „haben die Wunder und die anderen Ereignisse des Lebens Jesu zu Recht als Tatsachen verstanden, die zu dem Zweck vollbracht oder gefügt wurden, dass durch sie die Menschen an Christus glauben und die Lehre des Heils im Glauben ergreifen sollten.“²⁵ Auch für das *Zweite Vatikanische Konzil* (1962-1965) haben die Wunder einen besonderen Stellenwert: „Die Wunder Jesu erweisen, dass das Reich schon auf Erden angekommen ist: ‚Wenn ich durch den Finger Gottes die Dämonen austreibe, ist wahrlich das Reich Gottes zu euch gekommen‘ (Lk 11,20; vgl. Mt 12,28).“²⁶ Die Wunder sind nach der Lehre des Konzils das bekräftigende göttliche Zeugnis dafür, dass Gott uns erlösen will: Jesus „ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den

Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, dass Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken²⁷.

Diese „Werke Jesu“ sind integraler Bestandteil der göttlichen Offenbarung und bezeugen die Wahrheit der geoffenbarten Lehre: „Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten ...“²⁸

Ganz klar bekennt sich das Konzil zur Historizität und zuverlässigen Überlieferung der Evangelien, und somit auch zur Tatsächlichkeit der Wunder: „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).“²⁹

Die Wunder führen hin zum Glauben, zwingen aber nicht dazu, womit das Konzil seine Erklärung über die Religionsfreiheit begründet: „Gewiss hat er [Jesus] seine Predigt mit Wundern unterstützt und bekräftigt, um den Glauben der Hörer anzuregen und zu bestätigen, nicht aber um einen Zwang auf sie auszuüben.“³⁰

In seinem Apostolischen Schreiben „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) verweist *Papst Paul VI.* darauf, dass alle Bestandteile des Geheimnisses Christi – auch die Wunder (*miracula*) – auf die Tätigkeit der Verkündigung des Evangeliums hinzielen.³¹

Der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1993 bzw. 2005) lehrt, dass „die Wunder Christi und der Heiligen [vgl. Mk 16,20; Hebr 2,4.], die Weissagungen, die Ausbreitung und Heiligkeit der Kirche, ihre Fruchtbarkeit und ihr Fortbestehen ‚ganz sichere und dem Erkenntnisvermögen aller angepasste Zeichen der

göttlichen Offenbarung‘ (DS 3009) [sind], Beweggründe der Glaubwürdigkeit [vgl. DS 3013.], die zeigen, dass ‚die Zustimmung zum Glauben keineswegs eine blinde Regung des Herzens ist‘ (DS 3010).³² Die neutestamentlichen Wunder sind also für die Gläubigen Beweggründe zur Annahme der Glaubwürdigkeit des Glaubens. Dass es solche Wunder gab, erklärt der Katechismus an mehreren Stellen:³³ „Durch seine Taten, seine Wunder, seine Worte wurde offenbar, dass in ihm ‚die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig‘ wohnt (Kol 2,9).“³⁴

Jesus wirkte tatsächlich Wunder, und diese bezeugen, dass er der Messias ist, der Sohn Gottes, so der Katechismus: „Jesus begleitet seine Worte durch zahlreiche ‚machtvolle Taten, Wunder und Zeichen‘ (Apg 2,22). Diese zeigen, dass das Reich in ihm gegenwärtig ist. Sie bezeugen, dass Jesus der angekündigte Messias ist [vgl. Lk 7,18-23.]. Die von Jesus vollbrachten Zeichen bezeugen, dass der Vater ihn gesandt hat [vgl. Joh 5,36; 10,25.]. Sie laden ein, an ihn zu glauben [vgl. Joh 10,38.]. Denen, die sich gläubig an ihn wenden, gibt er, was sie erbitten [vgl. z. B. Mk 5,25-34; 10,52.]. So stärken die Wunder den Glauben an ihn, der die Werke seines Vaters tut: sie bezeugen, dass er der Sohn Gottes ist [vgl. Joh 10,31-38.]. Sie können aber auch Anlass zum ‚Anstoß‘ sein (Mt 11,6). Sie wollen nicht Neugier und magische Wünsche befriedigen. Trotz seiner so offensichtlichen Wunder wird Jesus von einzelnen abgelehnt [vgl. Joh 11,47-48], ja man bezichtigt ihn, mit Hilfe der Dämonen zu wirken [vgl. Mk 3,22]. Indem er einzelne Menschen von irdischen Übeln: von Hunger [vgl. Joh 6,5-15], Unrecht [vgl. Lk 19,8], Krankheit und Tod [vgl. Mt 11,5.] befreit, setzt Jesus messianische Zeichen. Er ist jedoch nicht gekommen, um alle Übel auf Erden zu beheben [vgl. Joh 8,34-36.]. Diese hindert sie an ihrer Berufung zu Kindern Gottes und bringt sie in vielerlei Abhängigkeiten. Das Kommen des Gottesreiches ist die Niederlage des Reiches Satans [vgl. Mt 12,36.]: ‚Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen‘ (Mt 12,28). Die von Jesus vorgenommenen Exorzismen befreien die Menschen aus der Macht der Dämonen [vgl. Lk 8,26-

39.]. Sie nehmen den großen Sieg Jesu über den ‚Herrscher dieser Welt‘ (Joh 12,31) vorweg.“³⁵

Die Wunder Jesu führen zur Verwunderung der Zeugen, aber auch zum Lobpreis und zum Dank: „Der hl. Lukas erwähnt in seinem Evangelium oft das Erstaunen und den Lobpreis, die durch die Wundertaten Christi ausgelöst werden.“³⁶ Der Katechismus nennt „Menschwerdung, Tod, Auferstehung und den Aufstieg zur Rechten des Vaters das „ ‚Wunder aller Wunder‘ der Heilsökonomie“, aus der „die Doxologie, das Lob Gottes“ emporsteigt.“³⁷

In der päpstlichen Verkündigung nach dem Konzil kam und kommt die Wunderthematik bei Papst *Paul VI.*, *Johannes Paul II.* und *Benedikt XVI.* immer wieder vor.³⁸

Bis heute spielen die Wunder eine wichtige Rolle bei Selig- und Heiligsprechungsprozessen: Papst *Benedikt XVI.* hat in einem Schreiben an die Vollversammlung der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse zur Frage der Wunder vor zwei Jahren ausdrücklich Stellung genommen: „Es ist bekannt, dass der »Amtsweg«, der zur Kanonisierung führt, seit der Antike den Nachweis der Tugenden verlangt sowie der Wunder, die der Fürsprache des Kandidaten für die Ehre der Altäre zugeschrieben werden. Die Wunder versichern uns nicht nur, dass der Diener Gottes im Himmel in Gemeinschaft mit Gott lebt, sondern sie sind auch eine göttliche Bestätigung des Urteils, das die kirchliche Autorität über sein tugendhaftes Leben zum Ausdruck gebracht hat ... Man muss sich außerdem darüber im Klaren sein, dass die ständige Praxis der Kirche ein »physisches« Wunder für notwendig erachtet, und ein Wunder im moralischen Bereich nicht ausreicht.“³⁹

3. Theologisches Substrat der Wunderfrage

a) Wunder sind ein konstitutives Element der Evangelien

Es ist „nicht möglich ..., das Wunder aus dem Evangelium zu eliminieren oder zu entmythologisieren, ohne die Substanz der

Botschaft anzutasten⁴⁰, so der belgische Jesuit Louis Monden. Das Wunderhafte macht einen konstitutiven Anteil im Neuen Testament aus.⁴¹ „Alle Autoren des NT insistieren auf der Tatsache, dass das Heilshandeln Gottes in Christus sich in der Geschichte verwirklicht und ausspricht, und diese Verwirklichung bezeugen sie ausdrücklich als historisch (Lk 1,1-4; 1 Jo 1,1-4; 2 Petr 1,16-20). Die Wunder können nur ihre Bedeutung als Zeichen haben, wenn sie auf der gleichen historischen Ebene wie die Person Christi und seine Lehre stehen, und mit Nachdruck verstehen sich die Evangelisten als Augenzeugen der Wunder.“⁴² Für alle neutestamentlichen Schriften „ist der wundermächtige Gott, der souverän und machtvoll in das menschliche Geschehen eingreift, konstitutiv ... Das W[under] ist im NT Friktion, eine Unterbrechung der Alltagserfahrung durch das Wirken einer Kraft, die menschliche Möglichkeiten übersteigt.“⁴³

b) Wunder sind praeternaturales direktes Eingreifen Gottes

In der Neuzeit gibt es aufgrund eines allgemeinen Wunderskeptizismus Probleme mit einer Definition des Wunders als ein das Naturgeschehen überschreitendes Phänomen. So urteilt der Münsteraner Fundamentaltheologe *Johann Baptist Metz* (* 1928), es sei „angebracht, W[under] nicht negativ als ‚Durchbrechung‘ bzw. ‚Verletzung‘ der Natur(gesetze) zu bestimmen, sondern positiv als Zeichen der Einbezogenheit der Gesamtwirklichkeit in eine geschichtl[iche] Ökonomie Gottes, die an dieser Welt für den in Erscheinung treten kann, der sie im Horizont einer je zwischenmenschlich verwiesenen u[nd] informierten sinn- u[nd] heilsuchenden Grundeinstellung seiner Existenz anblickt.“⁴⁴ Zunächst einmal ist das natürlich eine Definition, die wegen ihrer Kompliziertheit eher Kopfschmerzen verursacht als gedankliche Klarheit zu schaffen. Was Metz aber wohl damit sagen will, ist: Ein Wunder ist keineswegs ein objektives Phänomen, das über die Natur hinausgeht, sondern bedeutet lediglich, dass man etwas, was geschieht, als Handeln Gottes deutet. Dies ist nun ein

sehr skeptizistischer und minimalistischer Ansatz, der weit von den großen Theologen der Kirche entfernt ist. Metz erklärt auf diese Weise „Wunder“ in der 2. Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche. Bedeutend stimmiger erscheint da der entsprechende Artikel der 3. Auflage, 36 Jahre später im Jahr 2001. Er stammt vom Ratzinger-Schüler und Frankfurter Dogmatiker und Fundamentaltheologen Siegfried Wiedenhofer: Ihm zufolge ist ein Wunder „ein bestimmtes, v[on] anderen Handlungsweisen Gottes (Schöpfung, Vorsehung) u[nd] v[or] a[llem] auch v[om] normalen Weltverlauf unterschiedenes, v[on] der Glaubensgemeinschaft mehr od[er] weniger anerkanntes außerordentl[iches] Ereignis göttl[ichen] Handelns.“⁴⁵

Während also für Metz ein Wunder auf keinen Fall etwas ist, was die Naturgesetze durchbricht, und nur von einem einzelnen Individuum aufgrund seines Glaubens als etwas rein Subjektives als Handeln Gottes gedeutet wird, legt Wiedenhofer darauf wert, dass ein Wunder etwas ist, was nicht nur subjektiv anders, sondern objektiv vom normalen Weltverlauf unterschieden ist und nicht nur vom Einzelnen, sondern von der Glaubensgemeinschaft als außerordentliches göttliches Handeln anerkannt wird.

Nach Meinung von Metz ist ein Wunder nichts objektiv Wahrnehmbares, sondern kann nur bei einem Gläubigen vorkommen: „W[under] kann ... als solches nie in einem Welthorizont ‚vorkommen‘, der in seinem Entwurf diese von Freiheit getragene und bestimmte Orientierung des Gesamtdaseins von vornherein (evtl. rein methodologisch wie in den Naturwissenschaften) ausschließt.“⁴⁶

Mit anderen Worten: wer nicht gläubig ist, sondern eine rein naturwissenschaftliche Sicht der Welt hat, für den gibt es keine Wunder. Damit wird das Wunder auf ein subjektives religiöses Interpretationsmoment reduziert. Per definitionem könnte somit ein Ungläubiger kein Wunder erleben. Schauen wir auf die neutestamentlichen Wunder, so wäre beispielsweise ein Wunder, das aus einem Christenverfolger wie Paulus einen Völkerapostel macht, praktisch nicht möglich.

Nach Metz hat „Wunder“ primär mit „sich wundern“ und „stauen“ zu tun. Eine empirische Wissenschaft kennt aber keine Gefühle und kann daher auch keine Wunder haben. Metz wörtlich: „Für Naturwissenschaft gibt es deshalb auch nie existentielle Betroffenheit“.⁴⁷ Somit sind „echte“ Wunder, also beispielsweise Heilungs- und Speisungswunder, die über die Natur hinausgehen, ausgeschlossen. Das bedeutet aber implizit eine Leugnung der neutestamentlichen Wunder.

Wenn in einem evangelischen Lexikon definiert wird: „Die W[under] Jesu sind weder Einnisierungen in Naturvorgänge durch eine mit außergewöhnlichen Kräften ausgestattete Person, noch dienen sie dem Aufweis der Göttlichkeit Christi gegenüber den Nichtgläubenden“⁴⁸, so muss man aus katholischer Sicht sagen: Das Gegenteil ist der Fall.

Etwas, was ganz natürlich ist, ist eben gerade kein Wunder, sondern einfach natürlich. Das Wunder bringt gerade deshalb in den Augenzeugen eine Ver-Wunderung hervor, weil es „eine klar von den natürlichen Ursachen verschiedene Ursache“⁴⁹ hat. Umgekehrt muss man sagen: „Sobald man den Hergang eines Wunders kennt, ist es kein Wunder mehr.“⁵⁰ Dies ist auch bedeutend für Wunder im Rahmen von Selig- und Heiligsprechungsverfahren. Das Wunder hat aber „nicht den Zweck, die Naturgesetze aufzuheben oder zu corrigieren, sondern dieselben durch Unterbrechung des Causalnexus für höhere Zwecke zu einer andern Wirkung zu benutzen.“⁵¹

Man muss allerdings das gewöhnliche Wirken Gottes in den Naturgesetzen und sein außergewöhnliches Eingreifen in die Schöpfung nicht in einen logischen Gegensatz bringen: Der britische Literaturwissenschaftler, Schriftsteller und christliche Apologet *C.S. Lewis* (1898-1963) sagt: „Ich behaupte, dass der fleischgewordene Gott, in allen diesen Wundern gleichermaßen etwas plötzlich und örtlich tut, was Gott im allgemeinen getan hat oder tun wird. Jedes Wunder schreibt für uns etwas in kleinen Lettern hin, was Gott bereits über das ganze Gemälde der

Natur hin in Lettern, fast zu gewaltig, um bemerkt zu werden, geschrieben hat oder schreiben wird.“⁵²

Und man muss im übrigen für ein Wunder nicht wie der Jesuit *Béla Weissmahr* (1929-2005) annehmen, Gott handle nur durch „Zweitursachen“, d.h. mittels geschöpflich-eigenständig wirkender Ursachen. Es ist „nicht einzusehen, warum Gott nicht unvermittelt in der Welt wirken“⁵³ kann.

- c) Das Wunder als reales Geschehen mit Zeichencharakter, die Gott mystisch erfahrbar werden lassen

Nach dem katholischen Religionsphilosophen und Theologen *Romano Guardini* (1885-1968) ist das Eigentliche am Wunder nicht der übernatürliche Eingriff Gottes unter Umgehung der Naturgesetze, sondern vielmehr der Zeichencharakter des Wunders: „Am Zeichen wird Gottes Gegenwart als religiöses Geheimnis, anders ausgedrückt, als Heiligkeit erfahren. Es bringt über den Menschen den Schauer vor dem All-Heiligen – ebendamit aber auch den Schrecken über die eigene Nicht-Heiligkeit.“⁵⁴ Mancher meint, man müsse Wunder als „Zeichen“ deuten und könne damit die Frage nach der Historizität der Wunder galant umgehen. Gewiss sind Wunder „Zeichen“, aber Zeichen, die nur dann auf etwas zeichenhaft verweisen können, wenn sie faktische, reale Zeichen sind: Den Wundern „kommt im Wirklichkeitsverständnis des NT nur dann symbolische Kraft zu, wenn sie als real geschehen gelten können. Ihr materieller und leiblicher Bezug verhindert jegliche Spiritualisierung und Entkörperlichung des Glaubens.“⁵⁵

Für Paulus ist das wunderbare Handeln Gottes in seiner eigenen Biographie und in der Genese der christlichen Gemeinden ein Faktum. Wunder gelten als „sichtbare Beweismittel“ (vgl. Joh 20,29; Hebr 2,4). Mit dieser Auffassung wendet sich auch das protestantische Lexikon „Religion in Geschichte und Gegenwart“ in seiner 4. Auflage aus dem Jahre 2005 endgültig ab von jener Vorgängerauflage aus dem Jahr 1962, in der *Ernst Käse-*

mann – der Bultmann-Schüler – das Wunder auf eine nur „psychisch-somatische Heilswirkung“ reduzieren wollte.⁵⁶

Wenn man von der Faktizität wirklicher Wunder ausgeht, betritt man aber eine Sphäre, die in besonderer Weise mit Gott in Verbindung bringt. Als Mose den brennenden Dornbusch sieht, zieht er die Schuhe aus und wirft sich nieder (vgl. Ex 2,23-4,18). Auch die drei Weisen aus dem Morgenland, die dem Stern gefolgt waren, warfen sich schließlich vor dem göttlichen Kind nieder und beteten es an. Als Petrus den auferstandenen Herrn erkennt, legt er sein Obergewand an und springt in den See (vgl. Joh 21,1-14). Ein Wunder bedeutet das direkte Eingreifen Gottes in seine Schöpfung über die normale Ordnung hinaus und in das Leben seiner Geschöpfe hinein. Daher kann der richtige Zugang zum Wunder nur durch anbetendes Staunen erfolgen. Der Neutestamentler *Klaus Berger* (* 1940) erklärt in seinem Buch „Darf man an Wunder glauben?“: „Ein Blick auf das Neue Testament kann uns zu unserem großen Erstaunen zeigen, dass Christen von Anfang an und durchgehend die besondere Chance des Außerordentlichen gesehen, gewürdigt und für das kennzeichnend Christliche gehalten haben ... Nur das Außerordentliche rettet ... Das Außerordentliche ist das Maß des Christlichen. Denn hier haben wir es mit Gottes heiliger Gegenwart selbst zu tun, und dadurch ist eine Ausnahmesituation geschaffen.“⁵⁷ Berger plädiert dafür, Wunder nicht zu moralisieren – also sie zur ethischen Erbauung zu funktionalisieren –, sie aber auch nicht in Spiritualisierung zu verflüchtigen – als ob es nur um eine fromme Geschichte ginge –, sondern sie vielmehr als „mytisch-mystisches“ Geschehen wahrzunehmen.⁵⁸ Wunder sind konzentrierte Gotteserfahrungen.

d) Wunder als Taten eines personalen Gottes

Letztlich fußt der Wunderskeptizismus auf einem deistischen oder apersonalen Gottesbild. C.S. Lewis sagt: Wenn wir von einem Gott sprechen, der bestimmte Zwecke verfolgt und Taten

ausführt, einem Gott, der konkret ist, auswählt, befiehlt und verbietet: „Da werden die Leute verlegen oder böse. Solch eine Vorstellung scheint ihnen primitiv und roh und sogar unehrerbietig zu sein. Die populäre ‚Religion‘ schließt Wunder aus, weil sie den ‚lebendigen Gott‘ des Christentums ausschließt und statt dessen an eine Art Gott glaubt, der offensichtlich keine Wunder tut, noch auch sonst wie irgendwas. Diese populäre Religion kann, ungefähr gesagt, Pantheismus genannt werden“⁵⁹. Wer Gott keine Wunder zutraut, traut ihm letztlich auch nicht zu, als Schöpfer zu wirken. Letztlich muss sich der Wunderskeptizist fragen lassen, was das für ein Gott ist, an den er glaubt. Denn ein Gott, der weder als Schöpfer und Erhalter der sichtbaren Welt fungiert noch durch Wunder in unsere Realität eingreift, ist ein deistischer Gott oder eine apersonale Idee, die erst im evolutiven Weltwerdungsprozess zu sich selbst gelangt. Ein solches pantheistisches Verständnis, nach dem es keine Differenz zwischen ewigem Schöpfer und endlichem Geschöpf gibt, ist aber mit dem christlichen Glauben unvereinbar. So führt „die Ablehnung des Wunders ... auch zur Leugnung der Personalität Gottes“⁶⁰. Wenn wir das Glaubensbekenntnis, das wir Sonntag für Sonntag sprechen, ernst nehmen und jedes Mal bekennen: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen ...“, dann impliziert das zumindest die Möglichkeit, dass Gott seine Allmächtigkeit auch dem schwachen Geschöpf erfahrbar werden lässt.

e) Der Sinn der Wunder

Warum hat Jesus Wunder gewirkt? Glaubt man dem Zeugnis der Evangelien, so entspringen die Wunder Jesu sicherlich zum großen Teil dem Mitleid und der Sorge Jesu um die leidenden Menschen, die ihn umgeben. Jesus heilte „viele“ – aber er heilte nicht „alle“. Warum nicht? Jesu Mission ist nicht die eines Gurus oder Wunderheilers. Seine Wunder stellen physische Gesundheit wieder her; diese ist aber nicht letztes Ziel des Wirkens Jesu.

Auch Lazarus, den Jesus von den Toten erweckte, musste wieder sterben. Physische Wunder sind vorläufige Zeichen, die auf eine endgültige Wirklichkeit verweisen und sie anfanghaft schon verwirklichen wollen. Jesu Wunder sind eingebettet in seine Verkündigung der Liebe Gottes zu den Menschen, der ihnen das ewige Heil in der beseligenden Gottesschau vermitteln will. Daher müssen die Wunder als Zeichen begriffen werden, die die Botschaft Jesu illustrieren und bekräftigen wollen. Zugleich werden sie zum Ausweis der göttlichen Vollmacht Jesu Christi, der als einziger Mittler zwischen Gott und den Menschen in die Welt gekommen ist, um uns zu erlösen. Der Jesus, der Wundertaten vollbracht hat, erweist damit seine göttliche Vollmacht als ewiger Sohn des himmlischen Vaters: „Ohne die Wunder ist Jesus nicht der Christus.“⁶¹ Und für uns wird das Wunder zu einer Bekräftigung der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung, damit wir die Botschaft Gottes gläubig annehmen, bewahren und ihr gemäß leben.

Können wir Wunder heute noch gebrauchen? Guardini sagt: „Die Welt steht für das Wunder bereit. Sie wartet darauf.“⁶² Und tatsächlich wird jeder Gläubige, der ein aktives Gebetsleben pflegt, erkennen müssen, dass sein Gebet nicht nur Lob und Dank, sondern auch Bitte enthält, Bitte um ein Eingreifen Gottes in unsere konkrete Geschichte hinein. Damit aber wird das Gebet zu einer Bitte um ein wunderbares, den natürlichen Verlauf der Dinge übersteigendes Eingreifen Gottes. Hierbei sollte aber der Blick nicht auf physische Wunder – wie Heilung von Krankheiten – reduziert werden. Das Wunder, das jeder von uns braucht, ist das Wunder der Gnade, das Wunder der Aufnahme in den mystischen Leib Christi, der Kirche, das Wunder der sakramentalen Gnade, das Wunder der wahren, wirklichen und wesenhaften Gegenwart Jesu Christi im Allerheiligsten Sakrament des Altares, das Wunder der Bekehrung, Wiederherstellung und Heiligung des Sünders, das Wunder der Beharrlichkeit im Guten und schließlich das Wunder der eigenen Auferweckung von den Toten und der ewigen beseligenden Gottesschau.

Die Wunder des Neuen Testaments sind kein „fauter Zauber“. Sie sind in göttlicher Vollmacht gewirkte, vor-läufige Zeichen des end-gültigen Heiles, das der dreifaltige Gott in uns schaffen will. Und dieses Wunder der Gnade geht in jedem Fall über die Natur hinaus.

- ¹ Werner H. Ritter, Nach-Worte, in: ders. – Michaela Albrecht (Hrsg.), Zeichen und Wunder. Interdisziplinäre Zugänge, Göttingen 2007, S. 313f.
- ² Siegfried Wiedenhofer, Art. Wunder III. Systematisch-theologisch, in: LThK 10, 3. Aufl. 2001, Sp. 1316-1318.
- ³ Anathematismus Kyrills von Alexandrien, die dem Brief der Synode von Alexandrien an Nestorius (=3. Brief Kyrills an Nestorius) beigelegt waren, Nr. 9, in: Denz.-Hün. 260.
- ⁴ Vgl. Gregor von Nyssa, Makrina, in: BKV, 368; Stefan Alker, Art. Wunder IV. Kirchengeschichtlich, in: RGG, Bd. 8, 4. Aufl., Tübingen 2005, Sp. 1723-1725, hier: Sp. 1723.
- ⁵ Augustinus, De Trinitate III, 6. Kap. Nr. 11.
- ⁶ Augustinus, De Util. cred. 16.
- ⁷ “contra naturae cursum ordinemque naturae” (Contra Faustum 29,4), “praeter usitatem cursum ordinemque naturae” (Tr 24,1 in ev. Jo).
- ⁸ Augustinus, Contra Faustum 26,3.
- ⁹ Vgl. Siegfried Wiedenhofer, Art. Wunder III. Systematisch-theologisch, in: LThK 10, 3. Aufl. 2001, Sp. 1316-1318, hier: Sp. 1317.
- ¹⁰ Thomas v. Aquin, S.th. I, 105,7; Augustinus, Contra Faustum, 26,3.
- ¹¹ Thomas v. Aquin, s.c.g., III, 101.
- ¹² Thomas v. Aquin, S.th. I, 105,7.
- ¹³ Vgl. Thomas v. Aquin, S.th. I, 105,8; s.c.g., III, 101.
- ¹⁴ Thesen, von Louis-Eugène-Marie Bautain auf Geheiß seines Bischofs unterschrieben (1835/1840), in: Denz.-Hün. 2753.
- ¹⁵ Thesen, von Louis-Eugène-Marie Bautain auf Geheiß der Heiligen Bischofs- und Ordenskongregation unterschrieben (1844), in: Denz.-Hün. 2768.
- ¹⁶ Vgl. M.-A. Michel, Art. Bautain, in: LThK Bd. 2, 2. Aufl. 1965/1986, Sp. 73f.
- ¹⁷ Pius IX., Enzyklika „Qui pluribus“ (1846), in: Denz.-Hün. 2779.
- ¹⁸ Erstes Vatikanisches Konzil (1869/70), Dogmatische Konstitution „Dei filius“ über den katholischen Glauben (24.04.1870), Kap. 3, in: Denz.-Hün. 3009.
- ¹⁹ Ebd., 3. Der Glaube, Kan. 3, in: Denz.-Hün. 3033.
- ²⁰ Ebd., 3. Der Glaube, Kan. 4, in: Denz.-Hün. 3034.
- ²¹ Heiliges Offizium, Dekret „Lamentabili“ (1907), Nr. 28, in: Denz.-Hün. 3428.
- ²² Pius X., Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ (1907), in: Denz.-Hün. 3485.

- ²³ Pius X., Motu proprio „Sacrorum antistitum“ (1910), in: Denz.-Hün. 3539.
- ²⁴ Päpstliche Bibelkommission, Instruktion „Sancta mater ecclesia“ (1964), in: Denz.-Hün. 4403.
- ²⁵ Ebd., in: Denz.-Hün. 4404.
- ²⁶ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Lumen gentium“ über die Kirche (1964), Nr. 5.
- ²⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Verbum“ über die göttliche Offenbarung (1965), Nr. 4.
- ²⁸ Ebd., Nr. 2.
- ²⁹ Ebd., Nr. 19.
- ³⁰ Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit (1965), Nr. 11.
- ³¹ Paul VI., Apostolisches Schreiben „Evangelii nuntiandi“ (1975), in: in: Denz.-Hün. 4570.
- ³² KKK 156.
- ³³ Vgl. KKK 434; 561; Totenerweckungen: KKK 646; Brotvermehrung: KKK 1335; Wundergabe: KKK 2003; KKK 515.
- ³⁴ KKK 547-550.
- ³⁵ KKK 2640.
- ³⁶ KKK 2641.
- ³⁷ KKK 2641.
- ³⁸ Vgl. www.vatican.va
- ³⁹ Benedikt XVI., Schreiben an die Vollversammlung der Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse (24. April 2006), in: <http://www.vatican.va>.
- ⁴⁰ Louis Monden, Art. Wunder Jesu, in: Sacramentum mundi, Bd. 4, Freiburg u.a. 1969, Sp. 1417-1424, hier: Sp. 1420f.
- ⁴¹ Vgl. Stefan Alker, Art. Wunder III. Neues Testament, in: RGG, Bd. 8, 4. Aufl., Tübingen 2005, Sp. 1719-1722, hier: Sp. 1719.
- ⁴² Louis Monden, Art. Wunder Jesu, in: Sacramentum mundi, Bd. 4, Freiburg u.a. 1969, Sp. 1417-1424, hier: Sp. 1421.
- ⁴³ Stefan Alker, Art. Wunder, Sp. 1720f.
- ⁴⁴ J.B. Metz, Art. Wunder VI. Systematisch, in: LThK Bd. 10, 2. Aufl. 1965/1986, Sp. 1263-1265, hier: Sp. 1265; wörtlich auch in: ders., Art. Wunder, in: Sacramentum mundi, Bd. 4, Freiburg u.a. 1969, Sp. 1413-1417, hier: Sp. 1416.
- ⁴⁵ Siegfried Wiedenhofer, Art. Wunder III. Systematisch-theologisch, in: LThK Bd. 10, 3. Aufl. 2001, Sp. 1316-1318, hier: Sp. 1317.
- ⁴⁶ Johann Baptist Metz, Art. Wunder, in: Sacramentum mundi, Bd. 4, Freiburg u.a. 1969, Sp. 1413-1417, hier: Sp. 1416.
- ⁴⁷ Ebd.
- ⁴⁸ John Webster, Art. Wunder VII. Dogmatisch, in: RGG, Bd. 8, 4. Aufl., Tübingen 2005, Sp. 1727-1729, hier: Sp. 1728.
- ⁴⁹ Von Schanz, Art. Wunder, in: Wetzter und Welte's Kirchenlexikon, 12. Bd., Freiburg 1901, Sp. 1811-1825, hier: Sp. 1811.

- ⁵⁰ Ebd., Sp. 1813.
- ⁵¹ Ebd., Sp. 1818.
- ⁵² C.S. Lewis, Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung, Köln u.a. 1952, S.153.
- ⁵³ Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (=Katholische Dogmatik IV), Aachen, S. 2000, S. 402.
- ⁵⁴ Romano Guardini, Wunder und Zeichen, Würzburg 1959, S. 41.
- ⁵⁵ Stefan Alker, Art. Wunder, Sp. 1721.
- ⁵⁶ Ernst Käsemann, Art. Wunder IV, in: RGG, Bd. 6, 3. Aufl., Tübingen 1962, Sp. 1835-1837, hier: Sp. 1837: „Historische Kritik zeigt, dass es beweisbare W[under] nicht gibt. Das historisch Erweisbare führt nicht über den Bereich auch anderswo bezeugter psychisch-somatischer Heilswirkung hinaus.“
- ⁵⁷ Klaus Berger, Darf man an Wunder glauben?, Stuttgart 1996, S. 167-169.
- ⁵⁸ Ebd., S. 170.
- ⁵⁹ C.S. Lewis, Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung, Köln u.a. 1952, S. 93f.
- ⁶⁰ Ziegenaus, Jesus Christus, S. 407.
- ⁶¹ Franz Mußner, Die Wunder Jesu. Eine Hinführung, München 1967, S. 84.
- ⁶² Romano Guardini, Wunder und Zeichen, Würzburg 1959, S. 33.

Warum ist Jesus gestorben?

P. Prof. Dr. Klemens Stock S.J.

Jesus ist am Kreuz gestorben. Von ihm bekennen wir im Apostolischen Glaubensbekenntnis: Gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben.

Pontius Pilatus, der von 26–36 n. Chr. Präfekt von Judäa war und im Namen des römischen Kaisers Tiberius (14–37 n. Chr.) das Land beherrschte, hat Jesus durch seine Soldaten kreuzigen lassen. Die Kreuzigung war die grausamste und schändlichste Art der Hinrichtung bei den Römern. Sklaven und Nicht Römer wurden gekreuzigt. Ein Gesetz verbot ausdrücklich die Kreuzigung einer Person, die das römische Bürgerrecht besaß. Eine solche Hinrichtung hätte dem römischen Namen Schande gebracht. Konstantin, der erste christliche Kaiser, hat diese Todesstrafe abgeschafft.

Die Sicht der Römer

Eine erste Antwort auf unsere Frage gibt der sog. Kreuzestitel, die Inschrift, die über seinem Kreuz angebracht war. Sie ist in allen vier Evangelien erwähnt. In Mk 15,26 heißt es: „Und eine Aufschrift gab seine Schuld an: Der König der Juden.“ Diese Angabe fasst die Anklage zusammen, die der Hohe Rat bei Pilatus gegen Jesus vorgebracht hat: „Wir haben festgestellt, dass dieser Mensch unser Volk verführt, es davon abhält, dem Kaiser Steuer zu zahlen, und behauptet, er sei Messias und König“ (Lk 23,2). Bei Lukas ist die Anklage ausführlich formuliert. Sie deutet das Wirken Jesu politisch um und stellt es als Aufruhr gegen den römischen Kaiser dar und will so ein Todesurteil gegen Jesus erreichen. Die Anklage, dass Jesus König der Juden

sein will und sich damit gegen Rom auflehnt, wird in allen Evangelien vorausgesetzt. In allen richtet Pilatus an Jesus die gleiche Frage: „Bist du der König der Juden?“ (Mt 27,11; Mk 15,2; Lk 23,3; Joh 18,33). Bei seiner eigenen richterlichen Untersuchung stellt Pilatus dann fest, dass Jesus nicht König auf der politischen Ebene sein will und nicht gegen die römische Macht agitiert. Die Art des Königtums Jesu wird im Johannesevangelium am genauesten besprochen (Joh 18,33-38). Jesus sagt zu Pilatus: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt.“ Und er führt gleich als Beweis an: „Wenn es von dieser Welt wäre, würden meine Leute kämpfen, damit ich den Juden nicht ausgeliefert würde. Aber mein Königtum ist nicht von hier“ (Joh 18,36). Pilatus will Jesus nach diesen Klärungen frei lassen. Die Kreuzesaufschrift: „Der König der Juden“ – wenn man sie politisch versteht – gibt also nicht den wirklichen Grund für den Tod Jesu an. Gegen den Willen des Pilatus, Jesus nicht zum Tode zu verurteilen, sondern ihn frei zu lassen, stellt sich mit großer Entschiedenheit der Hohe Rat. Dabei wird ein anderer Grund für den Tod Jesu sichtbar.

Die Sicht der Juden

Wieder ist es Johannes, bei dem dieser Grund am deutlichsten ausgesprochen ist. Bei ihm sagt der Hohe Rat: „Wir haben ein Gesetz, nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich als Sohn Gottes ausgegeben hat“ (Joh 19,7). Der Anspruch Jesu, der Sohn Gottes zu sein, ist also der Grund, warum der Hohe Rat bei Pilatus den Tod Jesu erreichen will. Und er setzt seinen Willen durch. Gegen das Ergebnis seiner eigenen richterlichen Untersuchung gibt Pilatus nach und liefert Jesus zur Kreuzigung aus. Der Grund für den Tod liegt also nicht auf der politischen, sondern auf der religiösen Ebene; sein Tod ist also nicht durch sein Verhältnis zum römischen Kaiser, sondern von der Wertung seines Verhältnisses zum Herrn, dem Gott Israels, durch die oberste jüdische Autorität verursacht. Nur Pilatus als der Vertreter des römischen Kaisers konnte in Judäa über Leben und Tod

verfügen. Deshalb musste der Hohe Rat Jesus zu Pilatus bringen und musste bei diesem seinen Tod durchsetzen.

Zuvor schon hatten sie unter sich den Fall Jesu nach seiner Gefangennahme in Getsemani untersucht. Dabei hatte der Hohepriester schließlich selber eingegriffen: „Da wandte sich der Hohepriester nochmals an ihn und fragte: Bist du der Messias, der Sohn des Hochgelobten? Jesus sagte: Ich bin es. Und ihr werdet den Menschensohn zur Rechten der Macht sitzen und mit den Wolken des Himmels kommen sehen“ (Mk 14,61-62). In seiner Frage bezieht sich der Hohepriester auf den Anspruch, den Jesus bei seinem Wirken in Jerusalem klar gestellt hat. Auf einem Esel reitend kam Jesus nach Jerusalem und nahm in Anspruch, der verheißene Messias zu sein (Mk 11,1-11; vgl. Sach 9,9). Auf die Anfrage von Vertretern des Hohen Rates nach seiner Vollmacht (Mk 11,27-33) antwortet er mit dem Gleichnis von den bösen Winzern (Mk 12,1-12) und gibt in ihm zu verstehen, der geliebte Sohn Gottes und der letzte Gesandte Gottes zu sein (Mk 12,6). In der Frage des Hohenpriesters geht es also darum, ob Jesus weiterhin zu diesen Ansprüchen steht. Jesus bestätigt sie nicht nur, sondern führt sie in seiner Antwort noch weiter aus, indem er im Blick auf die Zukunft behauptet, dass sein Platz an der Seite Gottes sein wird und dass er als Richter aller Menschen kommen wird. In jedem seiner Worte geht es um das Verhältnis Jesu zu Gott und um seine Bedeutung für die Menschen. Er konfrontiert in einer beispiellosen Offenheit und Klarheit den Hohen Rat, die oberste Autorität im Volk Israel, damit, wie er seine eigene Person und Sendung sieht. Ihre Reaktion lässt nicht auf sich warten: „Da zerriss der Hohepriester sein Gewand und rief: „Wozu brauchen wir noch Zeugen? Ihr habt die Gotteslästerung gehört. Was ist eure Meinung? Und sie fällten einstimmig das Urteil: Er ist schuldig und muss sterben“ (Mk 14,63-64). Nach ihrer Wertung kommt dem Anspruch Jesu nicht die geringste Wahrheit und Gültigkeit zu; deshalb kann er für sie nichts anderes als eine Gotteslästerung sein, die Gott herausfordert und be-

leidigt. Deshalb verurteilen sie Jesus zum Tod und setzen alles daran, dass Pilatus ihn hinrichten lässt.

Warum also ist Jesus gestorben? Auf der menschlichen, geschichtlichen Ebene heißt die Antwort: Weil er den Anspruch gestellt hat, der Christus, der Sohn Gottes zu sein; weil dieser Anspruch vom Hohen Rat als Gotteslästerung gewertet wurde; weil sie bei Pilatus erreichten, dass Jesus unter der Aufschrift „Der König der Juden“ gekreuzigt wurde.

Die Sicht der Christen

Diese Antwort ist richtig, aber sie kann für die Christen, d.h. für diejenigen, die in Jesus keinen Gotteslästerer sehen, sondern glauben, dass er tatsächlich der Christus, der Sohn Gottes ist, der Throngenosse Gottes, der Richter der Welt, nicht genügen. Für sie stellt sich neu und verschärft die Frage: Warum ist er gestorben? Warum ist er so gestorben? Die wohl schärfste Formulierung der Frage ist in dem Ruf des Gekreuzigten gegeben: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Mk 15,34). Es ist ein (oder das) Hauptanliegen der Schriften des Neuen Testaments, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Wir wollen versuchen, etwas von diesen Antworten zu vernehmen. Unser Hören und unsere Aufmerksamkeit sollen hauptsächlich den synoptischen Evangelien, Johannes, Paulus und der Apokalypse gelten.

Das Zeugnis der synoptischen Evangelien

a) Der Wille Gottes

Wo Jesus nach dem Messiasbekenntnis des Petrus zum ersten Mal seinen ganzen Weg ankündigt, heißt es: „Dann begann er sie zu belehren: Es ist notwendig, dass der Menschensohn vieles erleidet und dass er von den Ältesten, den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten verworfen wird und dass er getötet wird

und nach drei Tagen aufersteht (Mk 8,31; vgl. Mt 16,21; Lk 9,22). „Es ist notwendig“ bedeutet: Es ist von Gott gewollt und bestimmt; es ist im Heilsplan Gottes festgelegt. Nicht nur der Tod, sondern der ganze Weg Jesu: sein Leiden, seine Verwerfung durch den Hohen Rat, sein Tod, seine Auferstehung geschehen nach dem Heilsplan Gottes. Jesus ist gestorben, weil Menschen ihn verworfen und getötet haben. Aber Jesus weiß, und so belehrt er durchgehend seine Jünger, dass die Menschen durchaus frei handeln, dass ihr Tun aber umfasst wird vom Plan Gottes, von dem, was Gott bestimmt hat und was er erreichen will. Das Wort Jesu ist eine Offenbarung; nur weil er den Plan Gottes kennt, kann er so sprechen. Die Jünger und wir können sein Wort nicht überprüfen. Jesus erwartet von den Jüngern und von uns, dass wir seinem Wort Glauben schenken, dass wir nicht nur das Handeln der Menschen sehen und im Tod Jesu nichts weiter als eines der zahllosen tragischen Ereignisse in der Geschichte der Menschheit erkennen, sondern dass wir seinen Tod mit Gott verbinden. Der Tod Jesu am Kreuz bleibt ein leidvolles, entehrendes, schreckliches Geschehen, aber mit Gott verliert er seinen nur zerstörerischen, hoffnungslosen und heillosen Charakter. Wir müssen auch beachten, dass Jesus, wo er sein Leiden und seinen Tod ankündigt, immer von seinem ganzen Weg spricht und nie seine Auferstehung vergisst. Die Menschen kreuzigen ihn und zerstören sein Leben, aber damit ist sein Weg nicht zu Ende. Das Äußerste, was die Menschen tun können und tun, ist: töten, zerstören. Aber sie haben keine Macht über Gott. Er aber ist der lebendige Gott (Mt 16,16), der Gott der Lebenden (Mk 12,27; vgl. Mt 22,22; Lk 20,38). Nachdem die Menschen ihr schreckliches Werk vollbracht haben, greift er ein und weckt Jesus von den Toten auf. Die Auferstehung macht sichtbar, dass Gott ganz auf der Seite Jesu steht, dass Jesus kein Gotteslästerer ist, dass sein Anspruch wahr ist, dass er tatsächlich der Christus und der Sohn Gottes ist, dass Gott ihn gesandt hat und durch ihn uns Menschen anspricht. Der Tod Jesu ist also nach dem Willen Gottes der Weg zu seiner Auferstehung.

Im Lukasevangelium wird besonders hervorgehoben, dass der Tod Jesu dem Willen Gottes entspricht (Lk 9,22; 17,25). Bei Lukas erinnern die Osterboten ausdrücklich die Frauen am Grab an diese Vorhersage Jesu (Lk 24,7). Und jedes Mal, wenn der auferstandene Herr erscheint, steht dieses Thema im Mittelpunkt und wird mit den Aussagen der Heiligen Schrift verbunden. Er sagt zu den zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus: „Musste nicht der Christus all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit einzugehen? Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24,26-27). Und als er am Osterabend zur ganzen Gemeinschaft seiner Jünger kommt, sagt er: „Das sind Worte, die ich euch gesagt habe, als ich noch bei euch war: Alles muss in Erfüllung gehen, was im Gesetz des Mose, bei den Propheten und in den Psalmen über mich gesagt ist“ (Lk 24,24). Erst dem Auferstandenen gelingt es, die Jünger davon zu überzeugen, dass sein Weg der Schrift, dem Wort Gottes, entspricht, dass Gott ihn diesen Weg geführt hat – durch Leiden und Tod zur Auferstehung. Erst von der Auferstehung her kann der wahre Sinn der Schrift verstanden werden und wird die Führung Gottes sichtbar.

b) Befreiung der Menschen

Warum ist also Jesus gestorben? Antwort: weil Gott diesen Weg bestimmt hat. Wir können weiter fragen: Warum hat Gott diesen Weg gewollt? In den Ankündigungen teilt Jesus auf dem Weg nach Jerusalem seinen Jüngern nur die Tatsache der Bestimmung Gottes mit (in Mk 8,31; 9,31; 10,33-34; vgl. Mt, Lk). Zum Abschluss ihrer gesamten Belehrung auf diesem Weg sagt er ihnen: „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; Mt 20,28). Mit diesem Wort begründet er, warum seine Jünger zum Dienen verpflichtet sind, so wie er es in den vorausgehenden Unterweisungen beschrieben hat (Mk 9,35; 10,42-44). In ihm spricht er aber

zuerst von seiner eigenen Sendung durch Gott und deutet sein ganzes Wirken als Dienst und nennt als Frucht seines Todes den Freikauf, die Befreiung von vielen. Hier spricht er nicht mehr nur von der Tatsache seines Todes, sondern auch von dem, was durch seinen Tod, durch die Hingabe seines Lebens bewirkt wird: Dienst der Befreiung.

Er gebraucht das Bild vom Lösegeld, das von der Lage eines Sklaven her zu verstehen ist. In der antiken Gesellschaft gab es Freie und sehr viele Sklaven. Diese waren Eigentum ihres Herrn, der über sie nach Belieben verfügen konnte. Sie wurden gekauft und verkauft wie Tiere oder Waren. Sie konnten an ihrem Zustand nichts ändern, konnten sich nicht selber die Freiheit geben. Nur wenn ihr Herr sie frei ließ oder wenn ein anderer kam und den geforderten Preis, das Lösegeld, für sie bezahlte, konnten sie frei werden. Für viele zahlt Jesus durch seinen Tod das Lösegeld; viele werden durch seinen Tod aus der Sklaverei, in der sie selber sich nicht helfen können und der sie rettungslos verfallen sind, frei.

Wer sind die Vielen, und was ist das für eine Sklaverei, von der er befreit, und was ist das für eine Freiheit, die durch den Tod Jesu geschenkt wird? ‚Viele‘ hat nicht ausschließenden Sinn, es bedeutet nicht: ‚viele aber nicht alle‘, es hat vielmehr einschließenden, umfassenden Sinn: dem einen, der das Lösegeld bezahlt, sind die unabsehbar Vielen gegenübergestellt, die durch ihn befreit werden (vgl. auch Röm 5,12-21; 1Tim 2,6 „der sich als Lösegeld hingegeben hat für alle“). Die Sklaverei, der die Vielen verfallen sind, wird in diesem Wort nicht ausdrücklich genannt. Aus dem Ganzen des Evangeliums ergibt sich aber, dass es um das Versklavtsein an Sünde und Tod geht. Alle Menschen sind Sünder und niemand kann sich selber von seinen Sünden befreien und den Zugang zu Gott erzwingen; jeder ist unausweichlich auf Vergebung, auf den Dienst der Befreiung angewiesen. So sagt Jesus beim Abendmahl ausdrücklich: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28). Von allem Anfang an

wurde Josef mitgeteilt: „Du sollst ihm den Namen Jesus geben; denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen“ (Mt 1,21). Durch seinen Tod erlöst Jesus von den Sünden. Und wie der Sünde sind alle Menschen dem Tod verfallen, sie sind an ihn versklavt, niemand kommt ihm aus; jeder ist unausweichlich auf den Dienst der Befreiung angewiesen. Jesus erleidet den Tod, er bleibt aber nicht im Tod. Durch seine Auferstehung überwindet er den Tod und macht sichtbar, dass Gott tatsächlich „nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden ist“ (Mk 12,27), dass Gott die Macht hat, den Tod zu überwinden, und dass er diese Macht einsetzt. Alle Menschen sind Sklaven der Sünde und des Todes. Jesus befreit sie durch seinen Tod und durch seine Auferstehung und schenkt ihnen die Freiheit des offenen Zugangs zu Gott, um von Gott das todüberlegene, unvergängliche Leben zu empfangen.

c) Gemeinschaft mit den Opfern menschlicher Gewalt

In synoptischer Sicht ist noch eine andere Seite des Todes Jesu zu nennen. Jesus sagt bei der zweiten Ankündigung seines Weges: „Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen ausgeliefert und sie werden ihn töten und drei Tage nach seinem Tod wird er auferstehen“ (Mk 9,31; vgl. Mt 17,22-23; Lk 9,44). Sein ganzes Schicksal fasst er in dem Wort zusammen: er wird in die Hände der Menschen ausgeliefert, wird ihrer Willkür und Grausamkeit überlassen. Kurz vor seiner Festnahme, vor dem tatsächlichen Beginn seines Leidens verkürzt und verschärft er dieses Wort, indem er nur noch sagt: „Die Stunde ist gekommen; jetzt wird der Menschensohn in die Hände der Sünder ausgeliefert“ (Mk 14,41; vgl. Mt 26,45; Lk 24,7). Die Stunde und sein Schicksal sind von Gott bestimmt. Er wird in den Händen der Sünder sein; ganz nach Belieben können sie mit ihm verfahren. Gott wird nicht eingreifen; er wird nichts von dem, was sie Jesus antun, verhindern. Wie furchtbar dieses Schicksal ist, zeigt sich in dem Ruf Jesu: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich

verlassen!“ (Mk 15,34; Mt 27,46). Wir können diesen Ruf verdeutlichen: Warum tust du nichts? Warum überlässt du mich ganz und gar den Händen der Menschen, ihrem Tun? Jesus teilt so das Schicksal einer unabsehbaren Zahl von Menschen, deren Los furchtbar ist, die, wie er, den Händen der Menschen preisgegeben sind, an deren Leidens- und Todesweg Gott nichts ändert, die durch die Hände der Menschen elend zugrunde gehen. Jesus hat durch sein Leiden und seinen Tod diese unzähligen Menschen in ihrem schrecklichsten Schicksal nicht allein gelassen. Warum ist Jesus gestorben? Weil Gott diesen Weg in seinem Heilsplan bestimmt hat, weil Jesus so den Vielen den Dienst der Befreiung von Sünde und Tod geleistet hat, weil er so an die Seite unzähliger Menschen getreten ist und ihr schreckliches Schicksal geteilt hat.

Das Zeugnis des Johannesevangeliums

Nach Johannes ist der Tod Jesu die Stunde, die der Vater bestimmt hat. Es ist die Stunde, in der der Menschensohn verherrlicht wird (Joh 12,23). Es ist die Stunde, in der Jesus aus dieser Welt zum Vater hinübergeht (Joh 13,1). Es ist die Stunde, in der er die Liebe zu den Seinen zur Vollendung führt (Joh 13,1) und sein Leben hingibt für seine Freunde (Joh 15,13). Jesus ist erschüttert, als diese Stunde nahe ist (Joh 12,27), kennt und verkündet sie aber als Stunde der Erhöhung und Verherrlichung.

a) Die Stunde der Verherrlichung

Als Andreas und Philippus Griechen zu Jesus führen, sagt er: „Die Stunde ist gekommen, dass der Menschensohn verherrlicht wird“ (Joh 13,23). Als Jesus in tiefer Erschütterung den Verrat ankündigt (Joh 13,21) und Judas den Saal verlassen hat (Joh 13,30), sagt er: „Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen, und er wird ihn bald

verherrlichen“ (Joh 13, 31-32). Schließlich beginnt Jesus das große Abschiedsgebet mit den Worten: „Vater, die Stunde ist da. Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrlicht (Joh 17,1). Der Tod Jesu ist die Stunde seiner Verherrlichung, es ist die Stunde, in der der Sohn den Vater und der Vater den Sohn verherrlicht. Was heißt das aber ‚jemanden verherrlichen‘? Es hat mit ‚offenbaren, bekannt machen und bekannt werden‘ zu tun. Wir können es so umschreiben: jemanden in seiner wahren und vollen Wirklichkeit aufstrahlen lassen und bekannt machen. Vom Offenbaren aber hängt das Erkennen ab und vom Erkennen das ewige Leben. Gleich nach dem Beginn seines Gebetes sagt Jesus: „Das ist das ewige Leben: Dich den einzigen wahren Gott zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast“ (Joh 17,3). Das Verherrlichen macht es möglich, den Vater und den Sohn zu erkennen – nicht nur mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen, in großer Innigkeit und Vertrautheit – und macht so das ewige Leben möglich.

Von seinem ganzen Wirken sagt Jesus: „Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast“ (Joh 17,4) und er fügt gleich hinzu: „Ich habe deinen Namen den Menschen offenbart“ (Joh 17,6). Das ist die eigentliche Aufgabe Jesu, Gott den Vater zu offenbaren. Und sie erreicht ihren Höhepunkt und wird vollendet am Kreuz. Unmittelbar vor seinem Tod stellt Jesus fest: „Es ist vollbracht“ (Joh 19,30). Das Kreuz ist Erhöhung Jesu, Verherrlichung des Sohnes und des Vaters. Schon zu Nikodemus hat Jesus gesagt: „Wie Mose die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden“ (Joh 3,14; vgl. 8,28; 12,34) und er hat hinzugefügt: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“ (Joh 3,16). Jesus und sein Tod am Kreuz verherrlichen den Vater. So wird sichtbar, dass Gott die Welt in Wahrheit so sehr liebt, dass er tatsächlich seinen Sohn hingibt; das Ausmaß, die Maßlosigkeit der Liebe Gottes wird sichtbar. Jesus und sein Tod am Kreuz zeigen aber auch

den Sohn, der sein Leben hingibt in einem grenzenlosen Vertrauen zum Vater und in einem restlosen Einsatz für die Menschen. Es gilt auf das Kreuz zu schauen und diese Verherrlichung zu erkennen, den tiefen Ernst und die volle Wirklichkeit der Liebe des Vaters und des Sohnes zu uns Menschen.

Wo Jesus von der Stunde seiner Verherrlichung spricht, nennt er auch einige Auswirkungen seines Todes. Er spricht von seiner Fruchtbarkeit und sagt: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht“ (Joh 12,24), und er fügt hinzu: „Wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle an mich ziehen“ (Joh 12,32). Sein Tod ist das Ende seines irdischen Lebens, aber nicht seines Wirkens. Er wird vielmehr zum Beginn und Anstoß großer missionarischer Fruchtbarkeit.

Sein Tod ist auch Stunde des Gerichts. Jesus sagt: „Jetzt wird Gericht gehalten über diese Welt; jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden“ (Joh 12,31; vgl. 14,30; 16,11). Jesus bezeichnet den Teufel als den Herrscher dieser Welt. Er hat ihn als Mörder und Lügner gekennzeichnet, der im totalen Widerspruch zu Gott steht (Joh 8,44). Gerade der Tod Jesu zeigt seine ungebrochene Liebe zum Vater und seine unbedingte Treue zu dessen Auftrag (vgl. Joh 14,36). Darum wird gerade durch seinen Tod die Herrschaft dessen, der sich total gegen Gott stellt, gebrochen.

b) Die Stunde der Heimkehr

Mit einer wunderbaren Klarheit und Sicherheit und Ruhe sieht Jesus auf seinen Tod. „Er wusste, dass seine Stunde gekommen war, um aus dieser Welt zum Vater hinüberzugehen“ (Joh 13,1). In der Abschiedsrede an die Jünger kommt Jesus immer wieder darauf zurück. Dass er zum Vater geht, dass er ihnen beim Vater einen Platz bereiten wird, dass er wieder kommen und sie zu sich holen wird; das sollen sie ihm glauben und das soll ihnen Ruhe und Zuversicht geben (vgl. Joh 14,1-4). Unter anderem sagt er

zu Ihnen: „Wenn ihr mich lieb hättet, würdet ihr euch freuen, dass ich zum Vater gehe, denn der Vater ist größer als ich“ (Joh 14,28) und „Es ist gut für euch, dass ich fort gehe. Denn wenn ich nicht fort gehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen, gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden“ (Joh 16,7). Die Gabe des Geistes, der sie in die ganze Wahrheit einführen wird (Joh 17,13), hängt davon ab, dass Jesus zum Vater geht. Die Abschiedsrede ist an traurige und verstörte Jünger gerichtet, sie ist aber von der Freude Jesu erfüllt, Freude über seine Heimkehr zum Vater. Über seine Worte an sie sagt er selber: „Dies habe ich euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird“ (Joh 15,11). Und in seinem Gebet stellt er fest: „Jetzt gehe ich zu dir. Doch rede ich noch in der Welt, damit sie meine Freude in Fülle in sich haben“ (Joh 17,13). Die Erde ist für Jesus nur ein vorübergehender Aufenthalt, seine Heimat ist beim Vater. Daher ist es eine wesentliche Seite seines Todes, dass er für ihn die Heimkehr zum Vater bedeutet. Jesus ist gestorben, um beim Vater zu sein. Dasselbe gilt für alle, die zu ihm gehören. Sein Gebet wird zu einer eindringlichen Forderung, wo er sagt: „Vater, ich will, dass alle, die du mir gegeben hast, dort bei mir sind, wo ich bin. Sie sollen meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast, weil du mich schon geliebt hast vor der Erschaffung der Welt“ (Joh 17,24). Es ist sein größtes und dringendstes Anliegen, dass die Seinen mit ihm beim Vater sind.

c) Die Stunde der vollendeten Liebe

Die Stunde der Heimkehr Jesu ist zugleich die Stunde, in der seine Liebe zu den Seinen ihren Höhepunkt erreicht. Von ihr sagt der Evangelist: „Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, erwies er ihnen seine Liebe bis zur Vollendung“ (Joh 13,1). Wie Jesus selber die Jünger unterweist, vollendet sich die Liebe in der Hingabe des Lebens: „Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde“ (Joh 15,13). In den

großen Offenbarungsreden, in denen er sich als das Brot des Lebens (Joh 6,35) und als der gute Hirt (Joh 10,11.14) vorstellte, hat er schon von der Hingabe seines Lebens gesprochen. Er sagte: „Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (Joh 6,51). Er spricht hier vom eucharistischen Brot, das von seiner Lebenshingabe am Kreuz herkommt. Die Frucht dieser Hingabe ist das Leben für die Welt, für die ganze Menschheit. Dasselbe gilt für das Handeln der guten Hirten. Nachdem sich Jesus als der gute Hirt geoffenbart hat, fügt er sofort hinzu: „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe“ (Joh 10,11 vgl. 10,15.17). Im gleichen Zusammenhang sagt er: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben (Joh 10,10). Dieses Anliegen, dass wir Menschen das Leben haben, ist so groß und die Liebe geht so weit, dass er sein eigenes Leben hingibt, um das Unsere zu retten. Daher ist Jesus der gute Hirt. Abschließend sagt Jesus über seinen Tod: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingabe, um es wieder zu nehmen. Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin. Ich habe Macht es hinzugeben, und ich habe Macht, es wieder zu nehmen. Diesen Auftrag habe ich von meinem Vater empfangen“ (Joh 10,17-18). Der ganze Einsatz, aber auch die einzigartige Souveränität, mit der Jesus gegenüber dem Tod und in seinem Tod handelt, zeigen sich in diesen Worten. Er wird vom Tod nicht überrascht und auch nicht vernichtet. Aus Liebe nimmt er ihn auf sich, um das Leben der Menschen zu retten. Das ist aber nur sinnvoll und möglich, weil Jesus unbeschränkte Macht über das Leben hat (Joh 5,26) und daher auch über den Tod.

Wenn wir also im Johannesevangelium fragen: Warum ist Jesus gestorben?, dann erhalten wir die Antwort: Sein Tod am Kreuz ist die Stunde, die der Vater Jesus bestimmt hat; es ist die Stunde seiner Verherrlichung, die Stunde seiner Heimkehr und die Stunde, in der sich seine Liebe zu den Menschen und sein Einsatz für ihr Leben vollendet.

Das Zeugnis des Apostels Paulus

Die Ausdrucksweise mag manchmal etwas verschieden sein, aber die zentralen Punkte sind dieselben. Auch für Paulus zeigt sich im Kreuzestod Jesu die Liebe Gottes, des Vaters, und die Liebe Jesu zu uns Menschen. Auch für Paulus werden wir durch die Lebenshingabe Jesu aus der Knechtschaft von Sünde und Tod befreit und werden mit Gott versöhnt. Im Mittelpunkt seiner Verkündigung steht die Botschaft vom Kreuz, die er an eine ablehnende Welt richtet. Am Beginn seines ersten Briefes nach Korinth sagt er: „Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1Kor 1,23-24). Wir können nur einige Stellen aus seiner reichen und tiefen Botschaft nennen.

a) Erweis der Liebe Gottes und der Liebe Jesu zu den sündigen Menschen

Paulus stellt voll Staunen fest: „Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8). Und im gleichen Römerbrief fasst er den ersten Teil (Röm 1,1-8,30) in einem der großartigsten Abschnitte seiner Briefe zusammen (Röm 8,31-39). Dort sagt er einleitend: „Was ergibt sich nun, wenn wir das alles bedenken? Ist Gott für uns, wer ist dann gegen uns? Er hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns hingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8,31-32). Es sind Fragen, die zum Nachdenken, Erfassen und freudigen Zustimmung anstoßen. Abschließend wird Paulus in voller Sicherheit und wie im Triumph feststellen: „Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben ... noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn (Röm 8,38-39). Das Osterexultet wird Paulus auf-

nehmen, wird staunen und jubeln: „O unfassbare Liebe des Vaters; um den Knecht zu erlösen, gabst du den Sohn dahin“. Im Kreuz erweist sich die Liebe des Vaters, aber auch die Liebe Jesu. In einer sehr persönlichen Aussage stellt Paulus fest: „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,19-20). Paulus glaubt, dass ihm persönlich die Liebe gilt, die der Sohn Gottes in der Hingabe seines Lebens erwiesen hat. Dieser Glaube erfüllt und bestimmt sein Leben, ist der Sinn und Inhalt und die Kraft seines Lebens.

b) Befreiung von Sünde und Tod

Es ist eine Grundaussage der Verkündigung von Paulus: „Christus ist für unsere Sünden gestorben, gemäß der Schrift“ (1Kor 15,3). So kennzeichnet er ihn auch in einem Segensgruß an die Galater: „Gnade sei mit euch und Frieden von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus, der sich für unsere Sünden hingegeben hat“ (Gal 1,3). Paulus verkündet auch sehr nachdrücklich, dass Jesus von den Toten auferstanden ist, dass er den Tod besiegt hat und dass durch ihn die Auferstehung der Toten begründet ist. Er sagt: „Nun aber ist Christus von den Toten aufgeweckt worden als der Erste der Entschlafenen“, und er fährt fort: „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht“ (1Kor 15,20.22).

c) Die Versöhnung mit Gott

Sie ist das Werk Gottes und geschieht in Christus. Paulus sagt: „Ja, Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat, indem er den Menschen ihre Verfehlungen nicht anrechnet und uns das Wort von der Versöhnung anvertraute“ (2 Kor 5,19). Auch an anderen Stellen wird das von Paulus verkündet: „Alle haben gesündigt und die Herrlichkeit Gottes verloren. Ohne es

verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben“ (Röm 3, 23-25). Alles geht von Gott dem Vater aus und ist das Werk seiner Liebe. Ausgeführt wird es durch den Sohn, der im Auftrag des Vaters sein Leben hingibt. Die unverdient und maßlos Beschenkten sind wir Menschen, die aus dem Unheil der Gottesferne befreit werden und denen der freie Zugang zu Gott eröffnet wird.

Das Zeugnis in der Offenbarung des Johannes

Wir wollen noch einen kurzen Blick darauf werfen, wie in ihr der Tod Jesu gesehen wird. Wir müssen uns mit zwei Stellen begnügen, wollen aber nicht vergessen, dass das Lamm, das die Todeswunde trägt und voll Leben ist, d.h. der gekreuzigte und auferstandene Christus, in der ganzen Apokalypse als die beherrschende Macht erscheint. Gleich im anfänglichen Segensgruß gehört es zu den Kennzeichen Christi: „Er liebt uns und hat uns von unseren Sünden erlöst durch sein Blut“ (Offb 1,5). Gleich hier wird auf sein Blut, auf die Hingabe seines Lebens verwiesen, in der sich seine vollendete Liebe zeigt und durch die uns die Erlösung von den Sünden und die Versöhnung mit Gott geschenkt ist.

Wo das Lamm zum ersten Mal geschaut wird, erklingt ein neues Lied: „Würdig bist du, das Buch zu nehmen und seine Siegel zu öffnen; denn du wurdest geschlachtet und hast mit deinem Blut Menschen für Gott erworben aus allen Stämmen und Sprachen, aus allen Nationen und Völkern, und hast sie für unseren Gott zu Königen und Priestern gemacht, und sie werden auf der Erde herrschen“ (Offb 5,9-10). Dieser Tat des Lammes, die das Unheil gebrochen hat, die Schöpfer und Geschöpf versöhnt hat, gilt das größte Fest und die freudigste Feier, die in der Offenbarung geschaut wird. An ihr nehmen alle Geschöpfe teil; sie stehen Gott und dem Lamm gegenüber und beten sie an. Der Blick auf

das geschlachtete Lamm ruft nicht Trauer hervor, sondern eine alle umfassende, jubelnde Freude. So groß ist seine Liebe und so einschneidend ist sein Werk, durch das es das Schicksal der Schöpfung zum Guten gewendet hat, weil es Schöpfung und Schöpfer miteinander versöhnt hat.

Der Tod Jesu – die Liebe Gottes zu den Menschen

Warum also ist Jesus gestorben? Wir können nur zusammenfassende Hinweise geben:

- weil wir Menschen Sünder und Mörder sind
- weil die unfassbare Liebe Gottes seinen Sohn in die Hände der Mörder gegeben hat
- weil die Liebe des Sohnes uns den Dienst der Befreiung von Sünde und Tod erwiesen hat
- weil so allen Menschen, auch den Opfern der Gewalt, Gerechtigkeit und Leben geschenkt wird.

Im Tod Jesu geht es um uns Menschen, um unsere unbestreitbare, wirkliche Situation. Wir können uns nicht selber erlösen; wir können das maßlose Unrecht, von dem Welt und Geschichte voll sind, nicht gutmachen; wir können den zahllosen Opfern nur sagen: Ihr habt Pech gehabt; wir alle sind unausweichlich dem Tod verfallen. Das ist tatsächlich unsere Situation; wir schauen nur weg und suchen uns zu zerstreuen. Unsere Situation ist und bleibt heillos und hoffnungslos ohne die Liebe Gottes und seines Sohnes, die sich im Tod Jesu wahrhaftig, mit tödlichem Ernst erwiesen hat.

Von uns sollte immer mehr gelten, was Paulus sagt: „Ich lebe (und fügen wir hinzu: ich habe Mut zu leben, ich lebe voll Zuversicht und Freude) im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20).

Auferstanden von den Toten

P. Prof. Dr. Klemens Stock S.J.

Im apostolischen Glaubensbekenntnis sagen wir von Jesus: „Hinaabgestiegen in das Reich des Todes, am dritten Tage auferstanden von den Toten“. So spricht schon das Neue Testament. Wir wollen nur wenige Beispiele anführen. Jesus verbietet von seiner Verklärung zu sprechen „bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist“ (Mt 17,9; Mk 9,9). Die Frauen erhalten vom Osterengel den Auftrag, zu den Jüngern zu gehen und ihnen zu sagen: „Er ist von den Toten auferstanden“ (Mt 28,7). Paulus fasst den christlichen Glauben so zusammen: „Wenn du mit deinem Munde 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). Hier erscheint die Auferstehung Jesu, der wirklich und wahrhaft tot war („von den Toten“) als zentraler Inhalt des christlichen Glaubens.

Was sagt das Neue Testament, vor allem die Evangelien, über die Auferstehung Jesu?

Wir wollen vorausschicken, was sie nicht sagen und was ihre Botschaft kennzeichnet:

a) Sie beschreiben nicht, wie die Auferstehung selber geschehen ist. Von der Auferstehung gilt: „Gott hat ihn von den Toten auferweckt“ (Röm 10,9). Sie wird bewirkt durch das machtvolle Eingreifen Gottes, der den gekreuzigten Jesus in sein Leben und seine Herrlichkeit aufnimmt. Zu den Emmausjüngern sagt Jesus: „Musste nicht der Christus all das erleiden, um so in seine Herr-

lichkeit einzugehen?“ (Lk 24,26). Dieses Handeln Gottes liegt jenseits von allem weltlichen Geschehen. Dafür gibt es keine menschlichen Zeugen.

b) Sie beschreiben nicht, wie Jesus das Grab verlassen hat. Das tut auf phantastische Weise ein erhaltenes Bruchstück des sog. Petrus-evangeliums (um 150 n. Chr.), wo Jesus vor den Augen der heidnischen Soldaten und jüdischen Autoritäten von zwei himmlischen Gestalten begleitet das Grab verlässt (Vers 35-42). Viele Bilder der christlichen Kunst, die darstellen, wie Jesus aus dem Grab steigt, folgen nicht den Evangelien und können die Vorstellung in die Irre führen.

c) Sie sagen nicht, dass Jesus – wie der Jüngling von Nain (Lk 7,15) oder Lazarus (Joh 11,44) – ins irdische Leben zurückgekehrt ist und dieses fortgesetzt hat. Das Leben, in das Jesus durch seine Auferstehung eingetreten ist, ist von ganz anderer Art. Paulus sagt dazu: „Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt ... sein Leben aber lebt er für Gott“ (Röm 6,9-10).

d) Was sie tatsächlich berichten, sind nicht Vorgänge mit dem gekreuzigten Jesus, sondern vollendete Tatsachen. Es sind vor allem zwei: 1. Das Grab Jesu ist leer. Einige Frauen entdecken beim Besuch des Grabes, dass das Grab, in das der tote Jesus gelegt worden war, leer ist. 2. Jesus, der auferstanden ist, zeigt sich den Zeugen. Jesus, der gekreuzigt wurde, und den Gott auferweckt hat, geht von sich aus auf bestimmte Menschen zu und zeigt sich ihnen und lässt sich von ihnen sehen in seiner Lebendigkeit.

1. Einige Frauen entdecken, dass das Grab Jesu leer ist

Alle vier Evangelien berichten, dass unter dem Kreuz Jesu Frauen waren und seinen Tod miterlebten, dass sie an seinem Begräbnis teilnahmen und sahen, wo der Leichnam Jesu bestattet wurde (von Johannes nicht erwähnt) und dass sie am Tag nach dem Sabbat zu diesem Grab gingen und es leer fanden; der

Leichnam Jesu war nicht mehr da. Ihre Erzählungen, die in nicht wenigen Einzelheiten verschieden sind (Zahl und Namen der Frauen, Zeit des Besuchs, Zweck des Besuchs, einzelne Umstände) und also nicht aufeinander abgestimmt sind, bezeugen das in übereinstimmender und glaubwürdiger Weise. Was kann man aber aus der Tatsache des leeren Grabes über den Verbleib und das Schicksal des verschwundenen Leichnams entnehmen? Die Evangelien gehen zu dieser Frage zunächst zwei verschiedene Wege.

Johannes berichtet, dass Maria von Magdala frühmorgens zum offenen Grab kam und sagt dann: „Da lief sie schnell zu Simon Petrus und dem Jünger, der Jesus liebte, und sagte ihnen: Man hat den Herrn aus dem Grab weggenommen, und wir wissen nicht, wohin man ihn gelegt hat“ (Joh 20,2). Das ist die erste Botschaft am Ostermorgen und es ist die im Rahmen der menschlichen Erfahrung einzig mögliche. Wenn man gesehen hat, wie der Leichnam eines Toten in ein Grab gelegt wurde, und wenn man kurz darauf dieses Grab leer findet, kann man im Rahmen dessen, was Menschen möglich ist, keine andere Erklärung geben: Es muss jemand den Leichnam weggetragen haben. Und es bleibt einem nur übrig, dass man den Leichnam suchen geht, wie es Maria von Magdala tut (Joh 20,11-15).

Auch nach den drei ersten Evangelien stellen Frauen beim Besuch des Grabes Jesu fest, dass sein Leichnam nicht mehr da ist, und sind von sich aus ohne Verständnis. Lukas sagt dazu: „Während sie ratlos dastanden, traten zwei Männer in leuchtenden Gewändern zu ihnen. Die Frauen erschrakten und blickten zu Boden. Die Männer aber sagten zu ihnen: Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? Er ist nicht hier, sondern ist auferstanden. erinnert euch an das, was er euch gesagt hat, als er noch in Galiläa war: Der Menschensohn muss den Sündern ausgeliefert und gekreuzigt werden und am dritten Tag auferstehen“ (Joh 24,4-7). Das rechte Verständnis, warum das Grab leer ist, geben die Frauen nicht von sich aus und können sie auch nicht geben. Es kann nur von Gott her kommen, der eingegriffen und gehandelt hat. Die

Frauen geben nicht das rechte Verständnis, sondern empfangen es von den Boten, die Gott geschickt hat und die ihnen sagen: Jesus lebt, er ist auferstanden (das ist der Grund, warum das Grab leer ist) und die an die Vorhersage Jesu erinnern (vgl. Lk 9,22.44; 18,31-33).

Bei Markus ist die Deutung des leeren Grabes – und das ist die Osterbotschaft – etwas anders formuliert, hat aber den gleichen Inhalt. Der Bote Gottes sagt: „Erschreckt nicht! Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten. Er ist auferstanden (oder: Er wurde auferweckt); er ist nicht hier. Seht, da ist die Stelle, wo man ihn hingelegt hatte“ (Mk 16,6). Hier wird ausdrücklich gegenübergestellt, was Jesus von den Menschen erfahren hat und wie dann Gott an ihm gehandelt hat. Die Menschen haben Jesus qualvoll und schmachvoll am Kreuz zu Tode gebracht. Die Menschen haben ihr zerstörerisches Werk bis zum Ende geführt. Aber nicht sie haben das letzte Wort. Dann hat Gott gehandelt. Er hat den Gekreuzigten auferweckt, er hat dem von den Menschen Getöteten neues Leben gegeben, er hat ihn in sein eigenes Leben aufgenommen, das erst Leben im vollen Sinn, unvergängliches, göttliches Leben ist. Wir können die Osterbotschaft so kurz zusammenfassen: Gott hat Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten, auferweckt.

Es ist hier wohl angebracht, kurz auf die Ausdrucksweise einzugehen, mit der das Neue Testament von der Auferstehung, von der Überwindung des Todes Jesu spricht. Es verwendet vor allem die beiden Worte: aufstehen und aufwecken. Beide werden im gewöhnlichen Leben für Menschen gebraucht, die schlafen und liegen: Ein Schlafender wird wach und steht auf oder er wird geweckt und steht dann auf. Schon in früher Zeit wurden Schlaf und Tod miteinander verglichen. Die Ausdrucksweise, die im gewöhnlichen Sinn für Schlafende verwendet wird, gebraucht das Neue Testament in übertragenem Sinn für das, was mit dem toten Jesus geschehen ist. Häufig sagt es ausdrücklich: „Gott hat ihn auferweckt“ (Apg 2,24.32; 3,15; Röm 4,24; 8,11). In der jüdischen Sprechweise, die es vermeidet, den Namen Gottes oder

das Wort ‚Gott‘ zu gebrauchen, heißt es auch: „Er wurde auferweckt“ (Röm 4,25; wohl auch Mt 28,6; Mk 16,6; Lk 24,6), mit dem klaren Sinn: Gott hat ihn auferweckt. Das Neue Testament spricht aber auch davon, dass Jesus auferstanden ist (Mk 8,31; Lk 18,33; Joh 20,9; Apg. 10,41). Es wäre eine falsche Annahme, dass der verschiedenen Ausdrucksweise ein verschiedenes Verständnis der Auferstehung entspräche. Es ist nicht so, dass nach dem einen Ausdruck die Auferstehung das Werk Gottes ist, und nach dem anderen der Mensch Jesus aus eigener Kraft den Tod überwunden hat und in das neue Leben eingetreten ist. Gott allein hat Macht über den Tod. Gott hat Jesus von den Toten auferweckt und deshalb ist er von den Toten auferstanden. Die Auferstehung ist das Werk des dreifaltigen Gottes, Jesus seinem Menschsein nach empfängt sie als reines Geschenk.

Nach dieser Klärung wollen wir zu den Frauen, zum leeren Grab und zu seiner zutreffenden Deutung durch die Boten Gottes zurückkehren. Lukas schreibt über die Frauen: „Sie kehrten vom Grab in die Stadt zurück und berichteten alles den Elf und den anderen Jüngern“ (Lk 25,9). Er fährt dann fort: „Doch die Apostel hielten das alles für Geschwätz und glaubten ihnen nicht“ (Lk 24,12). Dass das Grab leer ist, stellt Petrus dann selber fest (Lk 24,12.24). Aber die Erklärung für die Auferstehung Jesu, die Engel gegeben haben sollen, halten sie für Fieberträume (Vulgata: deliramentum), für leeres Geschwätz.

Das leere Grab ist ein Faktum, ist aber kein Beweis für die Auferstehung Jesu, da ihm verschiedene Deutungen gegeben werden können. Es wird zu einem Hinweis auf die Auferstehung, wenn man seine Erklärung durch die himmlischen Boten annimmt. Wenn man aber den Bericht der Frauen als Fieberträume abtut, was soll dann weiterführen? Nach dem Neuen Testament greift Jesus selber ein. Er geht auf seine Jünger zu und lässt sich von ihnen sehen. Er überzeugt sie, dass er, der Gekreuzigte, lebt und durch die Macht Gottes an der Fülle des göttlichen Lebens teil hat.

2. Der Auferstandene zeigt sich seinen Jüngern

Alle Evangelien (außer Markus in seinem ursprünglichen Text; 16, 9-20 ist ein Zusatz) berichten davon, dass der auferstandene Herr sich den Jüngern gezeigt hat. Bevor wir aber auf die einzelnen Evangelien eingehen, wollen wir uns dem zuwenden, was Paulus im ersten Korintherbrief berichtet.

a) Die Erscheinungen des Auferstandenen nach Paulus (1 Kor 15,1-11)

Paulus will den Korinthern nichts Neues mitteilen, sondern sie an die zentralen Inhalte seiner Verkündigung erinnern. Er schreibt: „Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe: Christus ist für uns gestorben, gemäß der Schrift, und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden, gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölf. Danach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern zugleich; die meisten von ihnen sind noch am Leben; einige sind entschlafen. Danach erschien er dem Jakobus, dann allen Aposteln. Als letztem von allen erschien er auch mir, dem Unerwarteten, der Missgeburt“ (1 Kor 15,3-8). In diesem Text haben wir die älteste Bezeugung der Auferstehung Jesu und einer Reihe von Erscheinungen des auferstandenen Herrn. Er führt uns auf ungefähr 3-4 Jahre an die Ereignisse selber heran. Paulus schreibt seinen Brief zwischen 53 und 55 n. Chr. von Ephesus aus nach Korinth und erinnert an seine Tätigkeit in Korinth, wo er sich anderthalb Jahre zwischen 50 und 52 n. Chr. aufgehalten hat (vgl. Apg 18,1-13). Er beruft sich dabei auf das, was ihm selber überliefert worden ist, wohl gleich nach seiner Bekehrung (ca. 33 n. Chr.), bei seinen ersten Kontakten mit den Christen.

Viermal gebraucht Paulus den griechischen Ausdruck ‚ophthe‘ er erschien, er ließ sich sehen. Denselben Ausdruck finden wir in Lk 24,34, wo es heißt: „Der Herr ist wirklich auferstanden und

ist dem Simon erschienen.“ Dem Erscheinen Jesu entspricht ein Sehen der Jünger. Paulus, der sagt: „Als letztem von allen erschien er auch mir“ (1Kor 15,8), sagt im gleichen Korintherbrief: „Habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, gesehen?“ (1Kor 9,1). Es geht aber nicht um ein gewöhnliches Sehen, wie das Sehen der Personen und Dinge dieser Welt, die da sind und unserem Sehen nicht entkommen können. Der auferstandene Herr gehört zur Welt Gottes und ist jedem Zugriff von unserer Seite entzogen. Die Initiative liegt ganz auf seiner Seite; nur wenn er erscheint, wenn er sich sehen lässt, können die Jünger ihn sehen. Wie alle Erzählungen der Evangelien erkennen lassen, handelt es sich um ein geheimnisvolles, einzigartiges Geschehen. Von diesem Erscheinen und Sehen hängt aber das Wissen und die Verkündigung und das Zentrum des christlichen Glaubens ab, dass nämlich Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte, lebt, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, dass Gott uns durch ihn die Vergeltung der Sünden und das ewige Leben schenkt.

Dass die ersten Christen die Auferstehung Jesu verkündet haben, ist ein historisches Faktum. Dieses wird aber manchmal anders erklärt: Mit dem Tod Jesu war das Tun Jesu zu Ende; von ihm selber her ist nach seinem Tode nichts mehr geschehen. Wenn die Christen sagen, dass er auferstanden ist, dann bedeutet das, dass er in ihrem Herzen und in ihrem Glauben wieder lebendig geworden ist. Nachdem sie zunächst durch seinen Kreuzestod vollständig enttäuscht und entmutigt waren, ist in ihnen die Überzeugung gewachsen: das kann nicht alles gewesen sein, die Verkündigung Jesu behält ihre Gültigkeit, ‚Die Sache Jesu geht weiter‘. Als diese Überzeugung stark genug in ihnen war, haben sie mit der Verkündigung begonnen.

Diese Erklärung stellt das auf den Kopf, was uns das Neue Testament berichtet. Nach dem Zeugnis seiner Schriften geht alles von Jesus, dem Gekreuzigten, aus; er hat sich seinen Jüngern gezeigt und er hat sie überzeugt, dass er lebt, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, dass Gott auf seiner Seite steht und sein ganzes Wirken machtvoll bestätigt hat. Ihre Behauptung ‚er

ist auferstanden‘ hat ihren Grund darin, dass ‚er ihnen erschienen ist‘ (vgl. 1 Kor 15, 4-5; Lk 24,34). Das leere Grab, das die Frauen entdeckt haben, bekommt durch die Erscheinungen des Auferstandenen für die Jünger seine rechte Deutung. Die Erscheinungen des Auferstandenen sind das eigentliche Fundament des Osterglaubens. Unumkehrbar ist für die ersten Zeugen der Zusammenhang: Erscheinung des Auferstandenen – Überzeugung: er ist auferstanden, Gott hat ihn auferweckt – Verkündigung und Glauben bei den Hörern. Das älteste Zeugnis dafür finden wir bei Paulus. Wir wollen aber auch sehen, was uns die Evangelien über die Erscheinungen des Herrn zu sagen haben. Sie zeigen den gleichen Zusammenhang, auch wenn sie diesen mit vielen Einzelheiten verbinden.

*b) Die Erscheinung des Auferstandenen bei Matthäus
(Mt 28, 16-20)*

Abgesehen von einer kurzen Erscheinung vor den Frauen, die auf dem Weg vom Grab zu den Jüngern sind und deren Auftrag bestätigt wird (Mt 28,9-10), berichtet Matthäus nur eine Erscheinung des auferstandenen Herrn. Jesus erscheint auf dem Berg in Galiläa den elf Aposteln, die ihm geblieben sind. Das Geschehen ist beherrscht von dem Wort Jesu; es ist ein wahres Schlusswort zu dem Evangelium, das durch die fünf großen Reden Jesu gekennzeichnet ist. Die erste, längste und programmatische, war die Rede auf dem Berg in Galiläa. Sie wird durch das Schlusswort abgerundet. In diesem nennt Jesus die Folgen seiner Auferstehung: Himmel und Erde umfassende Macht, Mission bei allen Völkern, Bestätigung seines bisherigen Wirkens, Verheißung seines unbegrenzten Beistands. Wir wollen auf diese Punkte etwas eingehen.

„Mir ist alle Macht gegeben im Himmel und auf der Erde.“ Der Herr des Himmels und der Erde ist Gott. So hat Jesus ihn angesprochen: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde“ (Mt 11,25). Er hat dem Auferstandenen allumfassende

Macht übertragen. Die Quelle seiner Macht ist Gott der Vater. Sie ist so ohne Grenzen wie die Macht Gottes und sie ist die Grundlage für die Aufträge, die er erteilt, und für den Beistand, den er zusichert.

„Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern.“ Jesus hat die zwölf Apostel schon einmal ausgesandt und ihre Mission auf das Volk Israel beschränkt (Mt 10,6). Als der Auferstandene hat er allumfassende Macht und sendet sie zu allen Völkern. Ihr Auftrag heißt: „Macht alle Menschen zu meinen Jüngern.“ Er gibt ihn denen, die er von Anfang an zu Jüngern berufen hat (Mt 4,18-22; 10,1), die ihm während seiner gesamten Tätigkeit als Jünger gefolgt sind und die es gelernt und erfahren haben, was es heißt, in diesem persönlichen Verhältnis mit Jesus verbunden zu sein. Dieses persönliche Verhältnis des Vertrauens, Hörens, Folgens ist das Fundament von allem anderen. Sie kennen es aus eigener Erfahrung und sind daher fähig, andere in diese Beziehung zu Jesus einzuführen.

„Tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie alles befolgen, was ich euch geboten habe!“ Durch die Auferstehung wird das gesamte vorausgehende Wirken Jesu als wahr und gültig und heilbringend bestätigt. Er hat gesagt: „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). Er hat den einen neuen Namen Gottes als den des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes geoffenbart. Die Taufe ist die Weihe und Übergabe an diesen Gott und schenkt die starke und lebendige Verbindung mit ihm, nimmt hinein in das Leben, das Vater und Sohn und Heiligen Geist verbindet. In seinen Unterweisungen – und die Bergpredigt und die anderen Reden berichten sie – hat Jesus den Jüngern gesagt, wie sie leben sollen, um ihrer Verbindung mit Gott zu entsprechen. Das alles bestätigt er und trägt es ihnen für die Weltmission neu auf als der Auferstandene.

„Seid gewiss: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt!“ Die Jünger haben bereits eine lange Erfahrung der Gemeinschaft

mit Jesus. Sie ist durch ihre Flucht (Mt 26,56) und den Tod Jesu unterbrochen worden. Als der Auferstandene, ewig Lebendige, sagt er ihnen, dass ihre Gemeinschaft nie mehr unterbrochen wird. Der, der alle Macht hat, wird sie nie allein lassen. Das gilt besonders für ihren Auftrag zur Mission bei allen Völkern. Im Alten Testament war es Gott, der einen Auftrag erteilte und dem Berufenen dann zusicherte: Ich bin bei dir (Ex 3,10.12; Jes 1,2.5-6). Jetzt ist es der Auferstandene, weil Gott ihm alle Macht übertragen hat.

Dieses Schlusswort fällt auf durch seinen allumfassenden, grenzenlosen Charakter: alle Macht, alle Völker, alles, was ich gelehrt habe, alle Tage. So nennt es die Folgen der Auferstehung. Gott hat mit der Auferstehung Jesus alle Macht gegeben. Deshalb wendet sich Jesus durch seine Jünger an alle Menschen, er bestätigt sein gesamtes Werk und sagt seinen beständigen machtvollen Beistand zu.

*c) Die Erscheinungen des Auferstandenen bei Lukas
(Lk 24, 13-53)*

Lukas berichtet drei Erscheinungen des Auferstandenen: für die zwei Jünger, die nach Emmaus gehen (Lk 24,13-35), für Simon Petrus (nur die Tatsache; Lk 24,34) und für die versammelte Gemeinschaft der jungen Kirche (Lk 24,36-53). Auch hier wollen wir sehen, welche Folgen seiner Auferstehung vom Auferstandenen hervorgehoben und verdeutlicht werden.

Bei den Emmausjüngern stehen zwei Dinge im Vordergrund. Jesus legt ihnen die Schrift aus: „Musste nicht der Christus alles das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen? Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht“ (Lk 24,26-27). Und Jesus gibt sich ihnen durch das Brotbrechen zu erkennen (Lk 24,30-31.35). Lukas führt nicht einzelne Schriftstellen an, die Jesus den zwei Jüngern ausgelegt hat. Jesus zeigt ihnen aber durch die ganze Schrift des Alten Testaments hindurch,

dass sie von Christus spricht, der durch Leiden hindurch in seine Herrlichkeit eingehen muss. Was aber die Schrift sagt, das entspricht dem Willen Gottes. Der Leidensweg Jesu widerlegt nicht seine Sendung durch Gott, sondern bestätigt sie. Nur der Auferstandene kann so die Schrift erklären und aufzeigen, wie sein eigener Weg mit der bisherigen Offenbarung und Führung, die Gott seinem Volk geschenkt hat, verbunden ist. Die Kernaussage dieser Schriftauslegung heißt: Der Gott, den Israel von einem langen Weg her kennt und der in den Schriften Israels spricht, er hat Jesus auf seinem Weg geführt, hat durch ihn gesprochen und an ihm gehandelt. Dieses Verständnis ist Folge der Auferstehung. Dazu kommt: Sie erkennen Jesus am Brotbrechen (Lk 24,35). Der Ausdruck findet sich nur hier und in Apg 2,42, wo er die den ersten Christen eigene Feier bezeichnet, die vom Letzten Abendmahl herkommt (vgl. Apg 2,46; 20,7.11; 1 Kor 10,16; 11,24 mit Lk 22,19-20). Der Auferstandene, der sein Leben tatsächlich hingegeben hat und darin von Gott bestätigt wurde, hat erst recht dieses Kennzeichen, dass er sich selbst den Seinen gibt und für sie da ist.

Die Erscheinung Jesu für Simon Petrus ist ganz knapp angegeben: „Der Herr ist wirklich auferstanden und ist dem Simon erschienen“ (Lk 24,34). Ihre fundamentale Bedeutung haben wir zusammen mit den Aussagen des Paulus in 1 Kor 15,1-11 behandelt. So können wir uns gleich der Erscheinung vor der ganzen Jüngergemeinde zuwenden (Lk 24,36-53) und dem, was bei ihr durch den auferstandenen Herrn besonders hervorgehoben wird. Zunächst überwindet Jesus ihre Zweifel. Er zeigt ihnen seine Identität, dass er es ist, der Gekreuzigte, indem er ihnen seine Wundmale weist (Lk 24, 39-40). Dann zeigt er ihnen seine Realität, dass er es in ganzer Wirklichkeit ist, indem er sie auffordert, ihn zu berühren und ihm etwas zu essen zu geben (Lk 24,41-43). Wie den Emmausjüngern erklärt er auch allen zusammen die Schrift. Seine Verbindung zu den Schriften und dem Gott des Volkes Israel wird damit zum zweiten Mal nachdrücklich betont. Auf dem Weg nach Emmaus ging es nur um die Vergangenheit,

um das, was bis dahin mit dem Christus geschehen ist (Lk 24, 25-27). Jetzt geht es auch um die Zukunft, um das, was gemäß der Schrift und dem Willen Gottes in der Zukunft zu geschehen hat: „In seinem Namen wird man allen Völkern, angefangen in Jerusalem, verkünden, sie sollen umkehren, damit ihre Sünden vergeben werden“ (Lk 24,47). Dafür werden sie auf ihre Zeugenschaft angesprochen. In den Vordergrund tritt damit die Mission, die in Mt 28,16-20 im Mittelpunkt stand. Auch hier gilt sie allen Völkern. Die Verkündigung hat im Namen Jesu zu geschehen, d.h. mit allem, was ihn kennzeichnet und ausmacht, so wie Lukas ihn in seinem Evangelium verkündet. Das Ziel ist die Umkehr und die Vergebung der Sünden, die Versöhnung und der Friede mit Gott. Darauf folgen die letzten Anweisungen, die die unmittelbare Zukunft betreffen: „Ich werde die Gabe, die mein Vater verheißen hat, zu euch herabsenden. Bleibt in der Stadt, bis ihr mit der Kraft aus der Höhe erfüllt werdet“ (Lk 24,49). Hier liegt zugleich der Übergang zur zweiten Schrift des Lukas, zur Apostelgeschichte vor, wo er in den beiden ersten Kapiteln berichtet, wie sie den Auftrag ausführen und wie sich die Verheißung Jesu erfüllt.

Diese Erscheinung endet mit einem richtigen Abschied. Jesus führt sie nach Betanien hinaus. Er segnet sie und wird zum Himmel emporgehoben. Seine sichtbare Gegenwart auf Erden, auch seine Erscheinungen sind zu Ende. Sein Platz ist nicht mehr auf Erden, sondern im Himmel, d.h. in der unmittelbaren Gegenwart Gottes, im Leben mit Gott dem Vater. Als der Segnende verlässt er sie, nachdem er sein Werk vollendet hat. Sie aber sind von großer Freude erfüllt und preisen Gott.

Lukas betont in besonderer Weise, dass die ganze Gemeinschaft der Jünger, die Elf und die Übrigen (Lk 24,9.33; Apg 1,13-14), Adressat und Träger der Osterbotschaft ist. Zu ihr kommen die Frauen vom Grabe her (Lk 24,9), zu ihr kehren die zwei aus Emmaus zurück (Lk 24,33), zu ihr kommt der auferstandene Herr (Lk 24,36), in ihr sammelt sich immer mehr das Wissen um den Auferstandenen. Für sie hebt der Auferstandene als Folge

der Auferstehung besonders hervor: Die Erfüllung der Schrift, d.h. seine untrennbare Verbindung mit den Schriften und dem Gott des Volkes Israel; die Mission zu allen Völkern; das Ende seiner irdischen Sichtbarkeit und seine vollendete Gemeinschaft mit Gott, dem Vater.

*d) Die Erscheinungen des Auferstandenen bei Johannes
(Joh 20,11-29; 21,1-23)*

Johannes berichtet drei Erscheinungen in Jerusalem: die erste für Maria von Magdala (20,11-18), die zweite für die Jünger ohne Thomas (20,19-23) und die dritte für die Jünger mit Thomas (20,24-29). Dazu kommt noch eine Erscheinung für sieben Jünger am See Tiberias, bei der es besonders auch um Petrus geht und den Jünger, den Jesus liebte (21,1-23).

Zu Maria von Magdala sagt der Auferstandene: „Halte mich nicht fest; denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen. 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). Damit nennt Jesus wesentliche Folgen seiner Auferstehung. Die Zeit der irdischen Gemeinschaft mit ihm ist vorbei; er ist jetzt ganz bei Gott dem Vater. Doch gerade jetzt betont er die Verbundenheit mit seinen Jüngern. Zum ersten Mal bezeichnet er sie als seine Brüder, verwendet für ihr Verhältnis diesen Ausdruck, der eine der engsten Formen menschlicher Verbundenheit benennt. Und konsequent bezeichnet er Gott zum ersten und einzigen Mal nicht nur als seinen Vater (das geschieht sehr häufig), sondern auch als ihren Vater. Nur von einem gemeinsamen Vater her sind Menschen im wirklichen Sinn Brüder. Und um klarzustellen, wer dieser gemeinsame Vater für Jesus und seine Jünger ist, fährt er fort: „zu meinem Gott und zu eurem Gott“. Schon im Prolog wurde gesagt: „Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden“ (Joh 1,12). Die Auferstehung Jesu macht sichtbar und bestätigt die Gotteskindschaft derer, die zu ihm gehören, diese engste Ver-

bundenheit mit Gott, von der alles Leben und Heil kommt. Zugleich wird sichtbar, dass das Hinaufsteigen zum Vater auch für sie bestimmt ist. Ihre wahre und bleibende Heimat ist auch für sie beim Vater. Schon in der Abschiedsrede hat Jesus gesagt: „Ich gehe, um einen Platz für euch zu bereiten ... ich komme wieder und werde euch zu mir holen, damit auch ihr dort seid, wo ich bin“ (Joh 14,2-3). Bei aller Verbundenheit unterscheidet Jesus aber ganz klar: mein Vater, euer Vater; mein Gott, euer Gott. Als das Wort Gottes, das selber Gott ist (Joh 1,1) und das Fleisch geworden ist (Joh 1,14), steht er in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott: Seine Brüder lässt er daran teilnehmen, soweit es nur für Menschen, die immer Geschöpfe bleiben, möglich ist. Das also ist die wirkliche Osterbotschaft der Maria von Magdala; und sie kommt vom Auferstandenen selbst. Ihre erste Botschaft, die von ihr selber kam, lautete: Das Grab ist leer, man hat den Herrn weggenommen (Joh 20,1).

Zu den Jüngern, die so vorbereitet sind und die ihr neues Verhältnis zu Jesus und zu Gott, dem Vater, kennen, kommt am Osterabend der Auferstandene (Joh 20,19-23). Vielfältig sind die Gaben, die er ihnen aufweist und bringt und die in seiner Auferstehung begründet sind. Wir können sie so aufzählen: Friede, Eindeutigkeit, Freude, Sendung, der Heilige Geist; die Vollmacht, Sünden zu vergeben. Dreimal spricht der Auferstandene den Frieden zu (Joh 20,19.21.26). Es ist der Friede, von dem Jesus gesagt hat: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch ... Euer Herz beunruhige sich nicht und verzage nicht“ (Joh 14,2). Dieser Friede hat sein wahres und unerschütterliches Fundament im Sieg und Leben des Auferstandenen. Indem er die Male der Nägel zeigt (Joh 20,20.25.27), schafft Jesus Eindeutigkeit und macht klar, dass er durch seine Auferstehung den Tod am Kreuz überwunden hat. Die Freude der Jünger hat ihren unerschöpflichen Grund im Sieg und Leben Jesu. Als sie bei seinem Abschied betrübt waren, hat er ihnen versprochen: „Ich werde euch wieder sehen; dann wird euer Herz sich freuen und niemand nimmt euch eure Freude“ (Joh 16,22). Die Aufer-

stehung ist für den Frieden und die Freude seiner Jünger der Grund, den niemand mehr erreichen und beseitigen kann, der unvergänglich ist. Es liegt an ihnen, dass dieser Grund ihr Herz erfasst und sie sich Frieden und Freude schenken lassen. Als der Auferstandene sendet Jesus seine Jünger in die Welt (vgl. Joh 17,18). Diese Sendung leitet er von seiner eigenen Sendung durch den Vater her und sieht sie als deren Fortführung. Damit ist den Jüngern eine gewaltige und unabsehbare Aufgabe übertragen, die keine räumlichen und zeitlichen Grenzen hat. Diese Sendung kommt ihnen gerade auch als denjenigen zu, die dem Auferstandenen begegnen durften und von ihm vielfältig beschenkt wurden. Im Mittelpunkt ihrer Sendung steht das Zeugnis von der Auferstehung des Gekreuzigten. Jesus gibt ihnen den Heiligen Geist, den er seit seiner Verherrlichung mitteilt (vgl. Joh 7,39; 14,16-17.26; 15,26; 16,7-11) und in dem er ein neues Leben gibt. So rüstet er sie für die Sendung aus. In der Welt, in die sie gesandt sind, werden sie der Sünde begegnen. Jesus selbst wurde von Johannes dem Täufer so eingeführt: „Seht, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (Joh 1,29). Er gibt ihnen die Vollmacht, die Sünden zu vergeben. Wie Jesus selber sollen sie aber auch die Sünden bei denen sichtbar machen, die blind dafür sind und keine Vergebung wollen. So hat Jesus zum Abschluss der Diskussion um die Blindenheilung gesagt: „Wenn ihr blind wärt, hättet ihr keine Sünde. Jetzt aber sagt ihr: Wir sehen. Darum bleibt eure Sünde“ (Joh 9,41).

Diese erste Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern hat gleichsam ein Nachspiel, als acht Tage später Thomas bei ihnen ist (Joh 20,24-29). Als der Auferstandene kommt, lädt er Thomas ein, entsprechend der Bedingung, die er gestellt hat (Joh 20,25), seine Wundmale zu berühren (Joh 20,27). Dazu kommt es nicht mehr, sondern die Begegnung mit dem Herrn, der ihm nachgegangen und auf seine Bedingung eingegangen ist, führt Thomas zur tiefsten Erkenntnis Jesu und lässt ihn bekennen: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Jesus ist Herr und Gott. Thomas hat erfasst, und es ist Geschenk des Aufer-

standenenen, dass Jesus nicht nur abstrakt und allgemein, sondern für ihn persönlich Herr und Gott ist. Bei dieser Gelegenheit stellt Jesus aber auch klar, dass das Sehen des Auferstandenen die absolute Ausnahme ist. Der allgemeine Weg zum Glauben geht über das Zeugnis der Augenzeugen (vgl. Joh 20,30-31) und, fügen wir hinzu, über die Gnade Gottes, das Wirken des Heiligen Geistes. Das gilt bis heute.

Die dritte Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern – sie wird ausdrücklich als solche gezählt (Joh 21,14) – geschieht in Galiläa, am See Tiberias. Sie ist mit einem wunderbaren Fischfang, an dem Jesus von den Jüngern erkannt wird (Joh 21,7), und mit einem geheimnisvollen Frühstück verbunden. Im Vordergrund steht einfach, dass Jesus zu ihnen kommt und bei ihnen ist und dass er ihnen ein Mahl bereitet (Joh 21,1-14). Was dann folgt, spielt sich zwischen Jesus und Petrus ab. In dreimaliger Wiederholung und Nachdrücklichkeit versichert sich Jesus, dass Petrus ihn liebt, und setzt ihn zum Hirten seiner Herde ein. Die Fürsorge des Auferstandenen, der nicht mehr sichtbar ist, erteilt diesen Auftrag (Joh 21,15-17). Er sagt Petrus voraus, dass auch er durch Gewalt sterben und durch seinen Tod Gott verherrlichen wird (vgl. Joh 12,33; 13,36), und verweigert ihm eine Auskunft über das Schicksal des Lieblingsjüngers (Joh 21,18-22). Die letzte Aufforderung des Auferstandenen entspricht der, die Jesus am Anfang ausgesprochen hat: „Folge mir nach“ (Joh 1,43; 21,19.22).

Die Osterbotschaft

Die Osterbotschaft ist sehr kurz und lautet in ihren verschiedenen Formulierungen: „Gott hat den Gekreuzigten auferweckt (Mk 16,6); „Der Herr ist wirklich auferstanden und dem Simon erschienen“ (Lk 24,34; vgl. 1 Kor 15, 4-8); „Ich habe den Herrn gesehen“ (Joh 20,18.25; vgl. 1Kor 9,1). Bei den Erscheinungen des Auferstandenen und auf dem Hintergrund des Wirkens und des Schicksals Jesu entfaltet sich ihr ganzer Reichtum. Wir kön-

nen nur bitten, dass uns, wie den Jüngern von Emmaus bei ihrem Hören, das Herz brennt (Lk 24,32) und dass wir mit diesem brennenden Herzen und mit Thomas bekennen: „Mein Herr und mein Gott“ (Joh 20,28). Aus der Begegnung mit dem Auferstandenen kommt Gotteskindschaft, Leben, Friede und Freude, aus ihr kommt die Sendung der Apostel in die Welt.

„Die wahre Gottessohnschaft Jesu Christi“

Silvia Cichon-Brandmaier

Unser Glaube daran, dass Jesus Gottes Sohn ist, nicht nur ein Prophet, ein guter Mensch oder ein weiser Lehrer, ist zentrale Überzeugung des Christentums. Dieser Glaube hat letztlich zur Ablösung vom Judentum geführt und unterscheidet uns wesentlich vom Islam, der einen strengen Monotheismus vertritt. Wie ist es zu dieser Überzeugung gekommen, und wo nimmt sie ihren Anfang?

1. Jesus – Gottes Sohn – wie ist das zu verstehen?

Im Credo bekennen wir Jesus als Sohn Gottes, des Vaters. Auch im Neuen Testament wird Jesus des öfteren als „Sohn Gottes“ oder „der Sohn“ bezeichnet. Wie ist dieser Titel zu verstehen?

Es gibt unterschiedliche Möglichkeiten, wie die Gottessohnschaft Jesu gemeint sein könnte, und viele dieser Möglichkeiten werden heute oder wurden früher diskutiert. Nur eine kleine Kostprobe verschiedener Theorien, wie die Gottessohnschaft Jesu teilweise verstanden wird: Was häufig von Jesus angenommen wird, ist eine Art symbolischer Bedeutung: Jesus war ein Mensch, leiblicher Sohn Josefs und Marias, der aufgrund seiner vorbildlichen Lebensweise, seiner Nächstenliebe usw. Gottes Sohn genannt wird oder zum Sohn Gottes erhoben wird. Eine ähnliche Vorstellung kursierte schon im zweiten und dritten Jahrhundert: der Adoptianismus, der in Jesus eine Art „Adoptivsohn“ Gottes gesehen hat.

Die adoptianische Richtung, die von Theodot von Byzanz vertreten wird, soll in Jesus einen gewöhnlichen Menschen, allerdings von der Jungfrau Maria geboren, gesehen haben, der

durch die Taufe mit göttlicher Kraft – dem Christus – erfüllt wurde. Wegen dieser Irrlehre wurde Theodot von Papst Viktor I. (etwa 189-198) ausgeschlossen, er fand jedoch Nachfolger. Einen ausgeprägten Adoptianismus vertrat auch Paul von Samosata († nach 272) als Bischof von Antiochien. Eusebius von Caesarea berichtet von ihm, er lehre, Christus sei der Natur nach ein Mensch und leugne die ewige Gottessohnschaft. Vater und Sohn seien eine Person, da dem Logos wie auch dem Geist keine eigene Subsistenz zukomme.¹

Jesus könnte auch, wie in griechischen und römischen Mythen, ein „Sohn Gottes“ im leiblichen Sinne sein, ein Halbgott gewissermaßen, wie der Islam es wohl befürchtet. Daher lehnen Moslems den Sohntitel für Jesus ab, denn „Er ist Gott, ein einziger, Gott der Undurchdringliche. Er hat nicht gezeugt, und Er ist nicht gezeugt worden, und niemand ist ihm ebenbürtig“², wie der Koran sagt. Hier spiegelt sich aber auch die Befürchtung, in irgendeiner Weise den strengen Monotheismus zu brechen, indem Gott jemand „beigesellt“ wird. In den fraglichen Mythen, die etwa von der Vaterschaft des Zeus sprechen, wird allerdings sehr genau ein Zeugungsgeschehen durch Zeus angegeben,³ während die Evangelien (Mt und Lk) die Entstehung Jesu als geistgewirktes Geschehen sehen, ähnlich und noch überhöht zu den Propheten des Alten Testaments, die vom Mutterleib an geheiligt sind.⁴

Darüber hinaus hat jede Ideologie der Neuzeit auch ihr eigenes Jesusbild geprägt – sofern sie sich nicht ganz vom Glauben verabschiedete: Jesus, der Pazifist, Jesus, der Sozialist, der erste psychisch intakte Mann, der Ökologe, oder schließlich der, für den Gott nur die Liebe war.⁵ Jesus wird zum Vorbild gemacht für Wünsche, Sehnsüchte, Bilder, wie wir uns den guten Menschen vorstellen und erträumen. Wenn wir aber versuchen, die eigenen Bilder einmal in den Hintergrund zu schieben: wer war Jesus von Nazareth? Was meint zunächst die Schrift, wenn sie vom Sohn Gottes spricht?

2. Die Zeugnisse der Schrift und ihre Bedeutung

Betrachten wir zunächst die Aussagen der Schrift. Im Alten Testament ist die Personalität Gottes klar im einen und einzigen Gott verankert. Dieser handelt in Freiheit, er ist überlegenes Gegenüber für sein Volk, mit dem er einen Bund schließt, er offenbart sich, er beruft und sendet seine Diener, seien es Engel oder Menschen. Dabei zeigt sich ein zweifaches: die Souveränität und Unverfügbarkeit Gottes, sein Geheimnis, zugleich aber auch seine Beziehung zum Volk Israel, mit dem Gott eine Geschichte eingeht und dem er sich zutiefst verbindet, was bei den Propheten im Bild der Ehe ausgedrückt wird – also eine unerhörte Nähe und Bindung zum Menschen. Gott erschafft die Welt und den Menschen⁶ und erweist seine Größe in seinen Erwählungen, Offenbarungen und heilshaften Rettungen des Volkes Israel⁷, in denen immer wieder der Gedanke des Bundes Gottes mit den Menschen aufscheint⁸. Bereits die Schöpfung ist so Moment an der Heilsgeschichte, die im Bundesgedanken ihren vorläufigen Höhepunkt findet.

Gott erscheint oder offenbart sich den Menschen dabei immer wieder in seiner Macht und Herrlichkeit, aber auch in seinem Erbarmen und seiner Gerechtigkeit. So ist Offenbarung im tiefsten Sinne Selbstmitteilung Gottes, in der Gott er selbst bleibt und sich zugleich an die Menschen hingibt: „Er ist der Eine, Ewige, Unfassbare und zugleich der sich von den Wirkungen seines Tuns Unterscheidende“⁹. Dies verbindet den alttestamentlichen Gott mit dem dreieinigen Gott des Neuen Testaments und lässt uns ihn als denselben erkennen.

Um die Souveränität und Unverfügbarkeit Gottes zu wahren, diese aber zugleich mit seiner Zuwendung zur Welt in Einklang zu bringen, tauchen in jüngeren Schriften des Alten Testaments bestimmte Vermittlungsformen auf, die Gottes Nähe zu seiner Schöpfung repräsentieren. Diese herausgehobenen Repräsentanten Gottes wurden besonders herangezogen für die spätere Trinitätslehre, zeigen sich doch in ihnen erste Andeutungen für

eine mögliche Verbindung zur Trinitätslehre.¹⁰ Solche Vermittlungsformen wahren Gottes Transzendenz und zeigen zugleich seine Weltzugewandtheit an, wie etwa der Engel Gottes, der gelegentlich eine Erscheinung Gottes selbst repräsentiert.¹¹ Ähnlich kommt auch mehrfach das Wort Gottes als weltmächtige Vermittlung vor, das als der wesentliche Offenbarungsträger gilt.¹² So kann das von Gott ausgesandte Wort einen eigenständigen Charakter bekommen¹³ und behält dennoch seine enge Verbindung als besondere Form der Vergegenwärtigung Gottes. Dies findet auch seinen Widerhall in der späteren Logos-Spekulation etwa Philos von Alexandrien, der den Logos einen „zweiten Gott“ nennt und ihn als Schöpfungsmittler sieht.¹⁴ Eine ähnliche Funktion, die noch stärker personifiziert wird, hat die Rede von der Weisheit im Alten Testament. Zunächst eine Eigenschaft oder auch Tugend mit einer größeren Bedeutungsbreite,¹⁵ wird sie in der nachexilischen Weisheitsliteratur dem göttlichen Bereich angenähert und zu einem Partner Gottes im Schöpfungs- und Erlösungsgeschehen.¹⁶ Piet Schoonenberg nennt sie „Gottes verpersönlichte Gegenwart“¹⁷. Ähnlich der Geist Gottes, der als Vermittlungsform in der Schöpfungserzählung am Werk gesehen wird¹⁸ und zunächst außergewöhnliche Wirkungen vermittelt¹⁹, nach dem Exil aber zunehmend verinnerlicht wird als Vermittlung des Willens Gottes und seiner Kraft an die Propheten²⁰ und das ganze Volk²¹. In diesen Vermittlungsformen zeigt sich Gott als transzendenter, über die Welt erhabener Gott, der aber zugleich den Menschen ganz nah sein will. Seine Vermittlungsformen im Alten Testament bekommen einen eigenständigen Charakter, so dass sie fast als eigenständige Wesen erscheinen, auch wenn sie immer von Gott ausgesandt bleiben. An mehrere dieser Vermittlungsformen Gottes konnte das Neue Testament und später die frühen Christen anknüpfen, um zu verdeutlichen, dass Jesus den einen Gott des Alten Testaments nicht ablöst. Besonders das Wort oder der Logos und auch die Weisheit wurden dabei für die Christologie herangezogen.

Das Neue Testament steht in Kontinuität zum alttestamentlichen Gottesbild.²² Die Neuheit der neutestamentlichen Offenbarung liegt darin, dass das alttestamentliche Gottesbild nicht abgelöst, sondern eine unvorhersehbare Vertiefung und Radikalisierung erfährt. Diese deutet sich bereits an in der häufigen und unbefangenen Verwendung des Vaternamens für Gott im Neuen Testament.²³ Die Vollendung zeigt sich jedoch nicht zuerst in Worten oder Lehren an, sondern in der „unerhörten“ Menschwerdung Jesu Christi. Gott handelt nicht mehr durch Vermittler wie die Propheten, sondern tritt selbst sichtbar und hörbar als Mensch in diese Welt. Der eingeborene Sohn offenbart den Vater in einmaliger und unausdenkbarer Weise. So ist Christus, gerade als Gekreuzigter, Gott in seiner letzten geschichtlich vermittelten Unmittelbarkeit zum Menschen. Daher erklärt sich auch die Endgültigkeit, die Absolutheit der Offenbarung in Christus²⁴. Die Selbstmitteilung Gottes erreicht in ihrer absoluten Nähe zum Menschen eine unvergleichliche Radikalität.

a) Die Verbindung von Sendung und Gesandtem

Der Kern der Predigt Jesu von Nazareth ist das Reich Gottes oder die Herrschaft Gottes, die – und das ist wesentlich neu – nicht aussteht, sondern aufgerichtet wird und aktuell anbricht. Sie zeigt sich als anbrechend vor allem in den Taten Jesu, in seinen Heilungen, in seinen Sündenvergebungen und Dämonenaustreibungen, die Zeichen der Gottesherrschaft sind. Dabei sind Botschaft und Bote, Sendung und Gesandter unmittelbar verknüpft. Dieses Wissen um Gottes Herrschaft, die souverän ist, gleichzeitig den Menschen nah ist und jetzt hereinbricht, ist tief in der Person Jesu von Nazareth verankert. Christoph Niemand erläutert, dass die Herkunft dieses Wissens nicht an einem speziellen Ereignis im Leben Jesu festgemacht werden kann, etwa an der Taufe. Jesus sieht aber offensichtlich dieses Wissen als von Gott gegeben an und weiß sich beauftragt, diese Botschaft von der Herrschaft Gottes zu verkünden und persönlich

zu repräsentieren. Seine Gotteserfahrung, sein Wissen von Gott, ist biblisch-jüdisch verwurzelt und geprägt. Sie ist aber gleichzeitig ureigen und höchstpersönlich. Besonders hervorstechend ist die Unverfügbarkeit und Souveränität Gottes als gütiger Vater und als Herr.²⁵ Dass Jesus seine Botschaft untrennbar mit seiner Person verknüpft, wird deutlich in den Jüngeraussendungen, in denen von der Rechtsgleichstellung des Gesandten mit dem Sendenden die Rede ist: die Aufnahme oder Ablehnung der Jünger ist gleich der Aufnahme oder Ablehnung Jesu.²⁶

b) Tod und Auferstehung – Proexistenz

Im Markusevangelium wird Jesus nur einmal als „Gottes Sohn“ bezeichnet: vom Hauptmann nach der Kreuzigung: „Als der Hauptmann, der Jesus gegenüberstand, ihn auf diese Weise sterben sah, sagte er: Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.“²⁷ Im Zusammenhang mit Dämonenaustreibungen aber wird zuvor deutlich, wer Jesus ist. Die Dämonen betiteln Jesus als Heiliger Gottes²⁸ oder Sohn des höchsten Gottes²⁹, werden aber von Jesus zum Schweigen ermahnt³⁰. Dieses so genannte Messiasgeheimnis zeigt, dass Jesus als Erlöser, als Sohn Gottes nur wirklich verstanden werden kann, wenn man sein Leben und Sterben, seinen Tod und seine Auferstehung mit hinzunimmt.³¹ Der Verfasser des Evangeliums verdeutlicht also, dass wir, um Jesus zu kennen, nicht nur seine Botschaft und seine Machttaten betrachten dürfen, sondern ganz wesentlich auch seine Passion und seine Auferstehung. Sein Sterben für uns, das in der Auferweckung durch den Vater angenommen wird, gehört zu seinem Leben dazu und kann nicht davon getrennt werden; erst wer darum weiß, kann Jesus als Sohn Gottes erkennen. Der Geheimnischarakter seiner Gottessohnschaft bezeichnet dabei ein zweifaches: Geheimnis als Intimität, als „Erkennen“, als personales Begegnen, aber ebenso die Möglichkeit und Wirklichkeit des Verkanntseins Jesu.³²

Jesu Tod und Auferstehung, seine Proexistenz – sein Sein für uns, seine Hingabe für uns – zeigt deutlich, wer er ist und wer er für uns ist. Wie im Markusevangelium betont wird, ergibt sich Jesus wissentlich und willentlich dem Heilsplan des Vaters. Sein Sterben war damit nicht nur ein ohnmächtig erlittener Gewaltakt, sondern liebende Hingabe an den Willen des Vaters.³³ Schürmann sprach von seiner Proexistenz: Jesus habe zwar noch nicht direkt von Opfer, Sühne und Stellvertretung gesprochen. Er habe aber seine Botschaft in Leiden und Tod für die, die sie annahmen, und wohl auch für die, die sie ablehnten, durchgehalten. Darin sei, verbunden mit der Auferstehung, der Grund für die Überzeugung vom Heilstod Jesu zu sehen.³⁴ Jesus verkündet und repräsentiert die Herrschaft Gottes für die Menschen und ihnen zugute. Er selbst steht sichtbar in der anbrechenden Herrschaft Gottes, die die bestehenden Ordnungen von Unterdrückung umwirft, und an und in ihm wird die Geltung dieser neuen Maßstäbe Gottes deutlich. Jesus stößt mit dieser Botschaft und seinem befreienden Tun auf Widerstand, und auch dieses Verkanntsein ist Teil seiner Verkündigung und seines Lebens, das er bis zum gewaltsamen Tod auf sich nimmt.³⁵

c) Der Sohnestitel und die Vateranrede Jesu

Jesus wird im Neuen Testament verschiedentlich Gottes Sohn oder „der Sohn“ genannt. Dieser absolute Sohnestitel und der Titel „Sohn Gottes“ sind zu unterscheiden. Joseph Ratzinger führt – mit älteren Vorbildern – den Titel „Sohn Gottes“ auf die ägyptische und babylonische Königstheologie zurück,³⁶ womit der Titel eher als spät zu klassifizieren wäre. Dem widerspricht jedoch Klaus Berger. Die vielen Hoheitstitel Jesu, die ihm im Neuen Testament beigelegt werden, zeigten, dass er sich nicht im Sinne eines einzigen Titels festgelegt habe. In allen Evangelien werde deutlich, dass vor allem die Vollmacht Jesu: seine Vollmacht, zu heilen, Sünden zu vergeben und Dämonen auszutreiben, umstritten war. Dabei sei damals nicht fraglich gewe-

sen, ob er diese Machttaten vollbracht habe – das ist eher unsere Frage heute – sondern, woher er die Vollmacht dazu bekommen habe: von Gott oder vom Teufel? Der Anspruch Jesu ist, diese Vollmacht von Gott erhalten zu haben.³⁷ In diesem Zusammenhang werde Jesus – laut Klaus Berger – als „Sohn Gottes“ bezeichnet, um den Ursprung seiner Vollmacht zu verdeutlichen, die er von Gott bekommen habe. Berger betrachtet den Sohnes-titel hier als ursprünglich und argumentiert damit gegen Joseph Ratzinger.³⁸ Der Sohnes-titel im Neuen Testament ist aber laut Klaus Berger durchaus noch im jüdischen Rahmen, wo auch andere herausgehobene Personen „Sohn Gottes“ genannt werden. In diesem Zusammenhang drückt der Name eine besondere, innige Beziehung zu Gott aus. Den jüdischen Rahmen sprengten vielmehr die Titel „Menschensohn“, „Herr“ und „eingeborener Gott“.³⁹

Das Markusevangelium und dessen „Messiasgeheimnis“ wurden schon erwähnt. Die Bezeichnung Jesu als „mein geliebter Sohn“ von Seiten Gottes kommt jedoch im Markusevangelium bei der Taufe und bei der Verklärung Jesu vor,⁴⁰ die vor allem auf das christologische Zeugnis abzielen.⁴¹ Die Gegenwart Gottes wird in diesen Epiphanieszenen eng an Jesus gebunden, gegen den Tempel und den Anspruch der Priesterschaft. Auch in der Offenbarung bleibt Gott verborgen: in der Erscheinung bei der Taufe Jesu auf doppelte Weise: im Geist in der Gestalt einer Taube und bei der Verklärung in der Wolke. Die Erscheinung Gottes bei der Taufe hat noch keine Zeugen, die Erscheinung bei der Verklärung schon: Petrus – nach seinem Messiasbekenntnis, das wiederum mit dem Schweigegebot verbunden ist⁴² –, Jakobus und Johannes, wobei sie erst nach der Auferstehung davon berichten sollen. Die Bestimmung der Beziehung Jesu zu Gott als Vater-Sohn-Beziehung wird hier ausdrücklich als von Gott ausgehend ausgesagt.⁴³

Wenn Jesus selbst im Markusevangelium von seiner Nähe zu Gott spricht, verwendet er den Menschensohntitel.⁴⁴ Göttliche Hoheit Jesu zeigt sich im Markusevangelium vor allem in seiner

Darstellung als Wundertäter, als Herrscher über die Macht des Meeres und über die Mächte des Bösen. Besonders gegenüber dem Bösen ist Jesus klar auf der Seite Gottes zu sehen, die Grenzen zwischen ihm und Gott verschwimmen. Jesus wird im Markusevangelium nicht als Gott bezeichnet, übernimmt aber verschiedentlich göttliche Aufgaben. Der daraus entstehende Konflikt mit dem jüdischen Monotheismus ist schon deutlich zu spüren.⁴⁵

Im Markusevangelium wird Gott einerseits als souveräner Gesetzgeber dargestellt, so dass die Christologie nicht als Gegensatz zum Monotheismus verstanden wird, andererseits wird der Konflikt bereits spürbar und mit dem Vorwurf der Gotteslästerung verbunden.⁴⁶ Dies zeigt sich etwa in der Heilung des Gelähmten in Mk 2,1-12: es gibt zwar alttestamentliche Vorbilder der zugesprochenen Sündenvergebung durch Gott, Jesus fällt jedoch in mehrerlei Hinsicht aus dem Rahmen: er spricht kein Fürbittgebet, er opfert nicht (wie die Priester), und er spricht nicht ausdrücklich von Gott als demjenigen, der vergibt. In Mk 2,10 ist sogar ausdrücklich von der Vollmacht des Menschensohnes die Rede, Sünden zu vergeben.⁴⁷ In dieser Perikope klagen die Schriftgelehrten Jesus der Blasphemie an, weil er tut, was Gott allein zusteht. Jesus antwortet mit dem Verweis auf die Vollmacht des Menschensohnes. Dieses Rätselwort vom Menschensohn ist einerseits Offenbarung, andererseits Verbergen – die Macht des Menschensohnes wird sich erst im Gericht voll erweisen. Mit den nachfolgenden Worten vom leidenden Menschensohn zeigt sich zudem auch hier die Bedeutung des Todes und der Auferstehung.⁴⁸

Dieser Vorwurf der Blasphemie findet seinen Höhepunkt im Verhör Jesu vor dem Hohen Rat (Mk 14,55-64). Und jetzt bestätigt Jesus erstmals, der Messias, der Sohn Gottes zu sein, und fügt ein Wort vom kommenden Menschensohn an, der zur Rechten Gottes sitzt. Jesus ist also als Messias, Gottessohn und Menschensohn auf Erden verkannt und im Elend, wird aber künftig seinen von Gott gegebenen königlichen Platz einnehmen.⁴⁹

Neben dem Sohnestitel wird auch die Vater-Anrede durch Jesus, besonders der zärtlich-kindliche Titel Gottes als „Abba“⁵⁰, als Beleg eines innigen Verhältnisses Jesu zu Gott herangezogen. Dabei ist die Vater-Anrede für Gott keineswegs neu, sondern kommt durchaus im Alten Testament vor. Ungewöhnlich ist nur die Häufigkeit und Vertrautheit des Abba-Titels für Gott. Sie zeigt ein neues, durch die anbrechende Gottesherrschaft ermöglichtes Verhältnis zu Gott auf⁵¹ und weist auf ein inniges Verhältnis Jesu zum Vater hin.

Schon einen sehr hohen Reflexionsgrad weist der sogenannte Jubelruf aus, den sowohl Lukas als auch Matthäus überliefern, und für den daher die Herkunft aus der Logienquelle angenommen wird. Im Jubelruf kommt sowohl der absolute Sohnestitel als auch der Vaternamen für Gott vor. Bei Lukas heißt er: „In dieser Stunde rief Jesus, vom Heiligen Geist erfüllt, voll Freude aus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand weiß, wer der Sohn ist, nur der Vater, und niemand weiß, wer der Vater ist, nur der Sohn und der, dem der Sohn es offenbaren will.“⁵² Christoph Niemand vermutet ein authentisches Jesuswort als Grundlage, an das sich Reflexion und Bekenntnisrede der Gemeinde anschließen, nimmt aber den Sohnestitel als nicht ursprünglich für jesuanisch an.⁵³ Hier wird eine enge Beziehung zwischen Jesus und dem Vater ausgesagt: sie, und nur sie kennen einander, nur Jesus kann den Vater offenbaren.

Ähnlich und noch tiefer reflektiert wird das Verhältnis von Vater und Sohn im Johannesevangelium. In aller Regel wird es als spätestes Evangelium angesehen. Klaus Berger widerspricht dem jedoch und sieht in Johannes das früheste Evangelium, das gegen Ende der sechziger Jahre entstanden sei.⁵⁴ Ohne mich festlegen zu wollen, sehe ich durchaus bedenkenwerte Argumente bei Berger, wie unumstritten authentische Überlieferungen von Orten, Namen usw. im Johannesevangelium⁵⁵ oder den

Charakter des Textes.⁵⁶ Sollte Berger Recht haben, wäre allerdings die Geschichte der Jesusüberlieferung von Grund auf neu zu schreiben, denn das Johannesevangelium kennt bereits eine ausgeprägte Christologie.

Im Johannesevangelium steht der Vater in Beziehung zum Einziggeborenen, was sowohl Einzigartigkeit und Abstammung des Sohnes, Anteilgabe am Sein des Vaters, als auch besondere Nähe ausdrückt, der Logos hat gar im Schoß oder an der Brust des Vaters geruht.⁵⁷ Das Verhältnis von Vater und Sohn kommt im Johannesevangelium insbesondere zur Sprache in der Sendungstheologie: Jesus geht vom Vater aus und kehrt zum Vater zurück. Inhalt des Sendungsauftrages Jesu ist die Offenbarung des Vaters.⁵⁸ Für seine Sendung wird Jesus vom Vater bevollmächtigt, indem er wesentliche Elemente des Gott-Seins des Vaters erhält: der Vater gibt ihm alles in die Hände, er gibt dem Sohn, Leben in sich zu haben, bevollmächtigt ihn zum Gericht, beruft und heiligt ihn und befähigt ihn, ewiges Leben weiterzugeben. Ausgangspunkt dieser Vollmacht ist und bleibt jedoch der Vater.⁵⁹ Im Johannesevangelium kommt sowohl eine Überordnung des Vaters über den Sohn als Sendender, Offenbarer, Zeigender zum Tragen als auch eine egalitäre Beziehung, die in der Einheit von Vater und Sohn oder auch im Ineinandersein ausgesagt wird. Die Einheit wird dreimal thematisiert, dabei steht die Einheitsaussage im Kontext des gemeinsamen Handelns und Wirkens und der Herrlichkeit des Vaters, die er dem Sohn zukommen lässt. Die Einheit beider verbindet sich mit dem Sein des Vaters, mit seinem Namen, seiner Gewichtigkeit und Treue und seiner Zuwendung zu den Menschen. Die Einheit ist damit eine Einheit im Sein und im Lebensvollzug. Die Immanenzaussagen, die vom Ineinandersein oder -bleiben von Vater und Sohn sprechen, zählen zu den auffälligsten Spezifika des Johannesevangeliums. Der Sohn ist der Ort, in dem der Vater gegenwärtig ist. Der Vater ist im Sohn, und der Sohn ist im Vater. Diese Immanenzaussagen zeigen in-

nigste Verbundenheit, Nähe und Präsenz und zugleich Eigenstand von Vater und Sohn.⁶⁰

Im Neuen Testament wird die Sendung Jesu vom Vater auch bereits bis in die Präexistenz hineingezogen. Jesus kommt vom Vater und kehrt zum Vater zurück. Der Johannesprolog, der das Johannesevangelium und damit das Heilsgeschehen in Kurzform vorwegnimmt,⁶¹ spricht von Jesus als vom Wort und sieht diesen von Anbeginn an bei Gott, als „einzigem Sohn“ und als „einzigem, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht“⁶². Zwischen dem Logos und dem Vater wird hier keine Identität, aber äußerste Nähe ausgesagt. Der Logos ist bereits aktiv beteiligt am Schöpferhandeln Gottes. Er kommt in die Welt, wird jedoch erkannt. Wer ihn aber aufnimmt, erhält die Vollmacht, Kind Gottes zu werden und damit zu Gott in einem neuen Verhältnis zu stehen. Der Logos erhält damit einzigartige Vollmacht von Gott, den er offenbart.⁶³ Die Präexistenzaussagen im Neuen Testament sind bezüglich ihrer Ursprünglichkeit und bezüglich ihrer Entstehungszeit umstritten.⁶⁴ Klaus Berger, der frühe Stellen wie 1 Kor 8,6 hinzuzieht, sieht die Präexistenz als eine vom jüdischen Verständnis geprägte Aussage, die vor allem die ununterbrochene Verbindung Jesu zu Gott verdeutlichen soll.⁶⁵ Auch der Philipperhymnus⁶⁶ bekennt den Präexistenten und spricht von dessen Entscheidung, sich zu entäußern, auf seine göttliche Macht, seinen Rechtsanspruch zu verzichten und Knechtgestalt anzunehmen. Noch deutlicher betont der Hebräerbrief die Präexistenz, aber auch die Gottessohnschaft und Schöpfungsmittlerschaft Christi.⁶⁷

Die Aussagen der Evangelien und deren Interpretation durch das kirchliche Lehramt sind seit Jahrzehnten Gegenstand kontroverser Auseinandersetzungen unter Exegeten und Theologen. Die Diskussionen über die Datierung der Evangelien und der einzelnen Aussagen, über ihre mögliche Ursprünglichkeit im Munde Jesu, über ihre Interpretation durch die Urkirche kam zumindest teilweise schon in den vorherigen Vorträgen vor, weshalb ich sie nicht im Einzelnen wiederholen möchte. Wie Klaus Berger rich-

tig bemerkt hat, erkennt jeder Exeget „in Jesus natürlich am ehesten das wieder, was er selbst ist“⁶⁸ – oder was er gern sein würde. Argumente lassen sich für viele Positionen finden, auch wenn die eine oder andere mehr oder weniger plausibel erscheint. Zunächst hat die historisch-kritische Exegese, wie schon Hans Urs von Balthasar bemerkte, eine Bereicherung der Schriftauslegung gebracht, indem sie aus einer „zweidimensionalen Fläche“ noch mindestens eine dritte Dimension erschlossen habe im Aspekt der historischen Bedingtheiten und Abwandlungen. Dadurch würden die Texte der Schrift ganz neu lebendig, indem sie in neuer Weise redeten und untereinander in ein Gespräch einträten.⁶⁹ Zudem bringen die Anfragen, die nicht nur von wissenschaftlicher Seite kommen, sondern inzwischen weit verbreitet sind, auch eine heilsame Verunsicherung: es ist nicht selbstverständlich, zu glauben, sondern erfordert immer eine freie Entscheidung. Auch in der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Positionen, die meines Erachtens wichtig und notwendig ist, bleibt die ganz persönliche Entscheidung für oder gegen Christus und die Glaubwürdigkeit der Zeugen, und schließlich auch für oder gegen die Glaubwürdigkeit der Kirche, die die Entfaltung des Glaubensgutes zu verantworten hat, erhalten. Zum anderen können wir die Überzeugung, dass Jesus Gottes Sohn ist, nicht einfach nur an einzelnen Schriftzitate festmachen, sondern müssen für diese Überzeugung die Gesamtdarstellung der Gestalt Jesu im Neuen Testament berücksichtigen.⁷⁰ Was dabei früher war und was spätere Entwicklung, ist dabei meines Erachtens ein Kriterium bei der Auslegung der Schrift, aber eben nur eines unter mehreren.⁷¹

3. Die frühe Kirche

Herausgefordert durch verschiedene Irrlehren, sah die frühe Kirche die Aufgabe, ihren in der Schrift und im Kult bezeugten Herrn zu bekennen und sein Verhältnis zum Vater genauer zu bestimmen. Dabei wird die Vereinbarung des Bekenntnisses zu

Christus Jesus mit dem jüdischen Monotheismus in Auseinandersetzung mit dem Judentum weiter bedacht und ausformuliert. Es stellen sich aber auch andere Fragen, die etwa aus der Begegnung mit dem griechisch-römischen Raum und philosophischen Strömungen herrühren. Leitend war dabei der Gedanke der Erlösung.

Unter den verschiedenen Irrlehren der ersten Jahrhunderte haben wir den sogenannten Adoptianismus, der auch heutigen Deutungen Jesu nahe steht, schon kennen gelernt. Eine schon schwieriger zu verstehende Deutung ist der sogenannte Modalismus. Es gibt unterschiedliche Richtungen des Modalismus, denen gemeinsam ist, dass eine große Kluft zwischen Gott und Schöpfung angenommen wird, die durch die Menschwerdung nicht aufgehoben wird. Gott bleibt geheimnisvoll ungreifbar, er offenbart sich nicht wirklich, als Person, sondern durch Sohn und Geist, die nur eine Art „Masken“, also Verkleidungen, Gottes darstellen. Eine Richtung des Modalismus wird durch Noetus von Smyrna vertreten. Er sieht den Vater als Menschwerdenden, der dann Sohn genannt werde, gelitten habe und auferstanden sei. Die Namen von Vater und Sohn haben nur formale Bedeutung. Der Sabellianismus führt dies noch weiter, indem auch der Heilige Geist als dritter Modus dem Vater hinzugefügt wird, wie Hippolyt, Epiphanius und Athanasius bezeugen. Gott wirke als Vater durch Schöpfung und Gesetzgebung, als Sohn in der Menschwerdung und nach der Himmelfahrt als Geist. Die Dreiheit wird nicht gleichzeitig, sondern als Abfolge in der Geschichte gesehen.⁷²

Die frühe Kirche sah sich verschiedentlich gedrängt, auf diese Theorien über Jesus Antwort zu geben. Eine erste wichtige Klärung markiert Papst Dionysius (259-268), der gegen die Theologie des Bischofs Dionysius v. Alexandrien (264/5) vorging. Der Papst tritt dessen Neigung zur Trennung der Dreiheit in Gott und der damit einhergehenden Unterordnung des Sohnes und des Geistes entgegen, indem er eine Trennung der Trias in drei Gottheiten zurückweist, aber dennoch sowohl die Dreifaltigkeit als

auch die Einheit betont. So könne der Sohn nicht Geschöpf sein, da er wahrhaft aus dem Vater gezeugt sei.⁷³ Tertullian (gegen „Praxean“) und Hippolyt betonen gegen den Modalismus die Personalität des Sohnes und die Menschwerdung, die Vater und Sohn unterscheidet.⁷⁴

Wieder andere Strömungen, die mit dem Namen der „Gnosis“ zusammengefasst werden, nehmen sehr unterschiedliche Ausprägungen an. Gemeinsam ist ihnen, dass sie die Welt als Gottes unwürdig annehmen und daher nicht die Gottheit Christi, sondern seine Menschwerdung leugnen. So bestreitet Markion die leibliche Geburt Jesu, Valentinian nimmt ein Scheinleiden an, teilweise wird auch die Geburt aus der Jungfrau betont, die jedoch keine wirkliche Mutter Jesu ist, oder die Herkunft von Maria und Josef vertreten, wobei Jesus erst mit der Taufe zum Messias geworden sei.⁷⁵

Vor allem gegen die Gnosis wendet sich Irenäus († 292), der die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Christi in Einheit betont. Nur Gott habe wirklich dem Menschen das Heil schenken können, und er habe dies nur durch die Menschwerdung tun können, weil der Feind auf die gleiche Weise, auf die er gesiegt habe, auch besiegt werden müsse, nämlich durch einen Menschen.⁷⁶

Bei den Apologeten, die sich aufgerufen sahen, in den ersten Auseinandersetzungen vor allem mit der griechisch-römischen Welt das Christentum zu verteidigen und näher zu erklären, wird Christus zwar als Gottes Sohn und als Gott gesehen, diese Gottheit wird aber noch nicht im gleichen Sinne verstanden wie später beim Konzil von Nizäa. So sieht Tertullian am Beginn des dritten Jahrhunderts im Logos, im Wort Gottes, eine fortschreitende Entwicklung. Dieser ist vor der Schöpfung als „res et persona“ in Gott, logos endiathetos, aber nicht Sohn. Erst mit der Schöpfung wird der Logos Sohn. In der Eschatologie sieht Tertullian einen Wiedereingang des Sohnes in den Vater⁷⁷ gegeben. Tertullian ordnet den Logos dem Vater unter.⁷⁸ Außerdem bekennt Tertullian im Widerstreit mit dem Sabellianismus die Personalität des Sohnes.⁷⁹ Insgesamt sieht Tertullian durchaus eine

Präexistenz von Sohn und Geist in Gott, ihren Hervorgang denkt er jedoch zielgerichtet, das heißt auf die Schöpfung und Erlösung bezogen. Er denkt also die immanente Trinität immer nur in Bezug auf die Heilsgeschichte.⁸⁰ Ähnlich betrachtet auch Justin den Logos als vor der Zeit erschaffenes Weltprinzip.⁸¹ Bei den Apologeten und bei Origenes zeigt sich bereits, was bei Arius bestimmend werden wird – der Einfluss des Mittelplatonismus, der eine strikte Trennung zwischen Gott und Welt annimmt. Bei den Apologeten steht diese Strömung aber eher noch in Spannung zum biblisch überlieferten Glauben, während sie bei Arius alles andere überlagert.⁸²

Während für die Apologeten Gott zwar von Ewigkeit logos-begabt ist, der Logos aber erst seine eigene Subsistenz aus dem freien Entschluss Gottes vor der Schöpfung erhält, sieht Origenes bereits den Logos als ewig. Da Gott von Ewigkeit her Schöpfer sei, müsse es Geschöpfe von Ewigkeit geben. Origenes sieht zwar nicht die Schöpfung als ewig, sie sei jedoch von Ewigkeit her im Logos enthalten.⁸³ Christus als einzig-gezeugter Sohn des Vaters wird diesem untergeordnet, er ist jedoch kein Geschöpf, sondern ewig und Abbild des Wesens Gottes, so dass durch den Sohn die Fülle der Gottheit erscheinen kann. Christus ist als „zweiter Gott“ gedacht, aber wirklich als Gott, nicht als Geschöpf wie später bei Arius. Origenes unterscheidet die Zeugung des Sohnes aus dem Vater von jeder Zeugung eines Lebewesens.⁸⁴

Die entscheidende lehramtliche Klärung der Gottessohnschaft nimmt schließlich das Konzil von Nizäa vor. Grund der Auseinandersetzung, die zum Konzil von Nizäa führte, war die Theologie des alexandrinischen Presbyter Arius († 336). Er war stark vom Mittleren Platonismus bestimmt, der eine strikte Trennung zwischen dem göttlich-transzendenten Einem und dem geschöpflichen Vielen gegeben sieht. Arius ist von Porphyrius und Origenes geprägt und sieht ein absteigendes Kontinuum von Gott, Vernunft und Seele.⁸⁵ Seine Schriften sind allerdings nur in Auszügen durch seinen Gegner Athanasius von

Alexandrien überliefert. Arius hielt zwar an der wahren Gottessohnschaft Christi und dessen Schöpfungsmittlerschaft fest, er orientierte sich auch am biblischen Bekenntnis vom dreieinen Gott und von der Menschwerdung. Er richtete sich damit gegen den Modalismus, indem er an der Menschwerdung des Sohnes festhielt. Arius verlegte das Hervorgehen des Sohnes aus dem Vater jedoch in die Zeit vor der Schöpfung – der Sohn sei nicht ewig – und sah ihn als Geschöpf aus dem Willen des Vaters, der für den Sohn auch letztlich unerreichbar und unsagbar bleibe. Der Sohn sei dem Vater nicht gleich und nicht wesens-eins, er sei geschaffener Gott, erstes und höchstes Geschöpf. Arius sah den Geist ähnlich wie den Sohn. Damit ist eine unüberbrückbare seinsmäßige Distanz zwischen Vater und Sohn bzw. und Geist gegeben. Außerdem bleibt das eigentliche Wesen Gottes unaussagbar, so dass keine wirkliche Offenbarung und keine wirkliche Selbstmitteilung Gottes möglich ist.⁸⁶ Der Sohn ist nicht, wie später Nizäa sagen wird, aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters.⁸⁷

Arius formuliert seine Gedanken so präzise, dass im Widerspruch dazu das Glaubensgut über Christus geklärt wurde, denn wenn auch bezüglich der Gottheit Christi die Begrifflichkeiten und Vorstellungen noch teilweise verschwommen waren, bestand doch recht große Einigkeit darin, dass Jesus nicht ein bloßes Geschöpf war. Die endgültige Klärung brachte das Konzil von Nizäa (325). Es zitierte zunächst ein Taufsymbold von Cäsarea oder Jerusalem⁸⁸ und bekannte dann die wahre Gottessohnschaft Christi gegen den Arianismus: der eine Herr Jesus Christus ist Sohn Gottes, als Einziggeborener aus dem Wesen des Vaters gezeugt, Gott von Gott, Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, wesensgleich (homoousios) mit dem Vater, durch ihn ist alles geschaffen. Im Anhang werden zentrale Lehren des Arius verworfen: Es wird ausgeschlossen, wer lehrt, dass der Sohn einmal nicht gewesen sei, dass er aus nichts geworden sei, dass er aus einer anderen Hypostase oder Wesenheit sei, dass er geschaffen, wandelbar

oder veränderlich sei.⁸⁹ Das Konzil wendet sich damit vor allem dagegen, dass der Sohn ein Geschöpf sei, also aus Nichts geschaffen, wandelbar und veränderlich. Zugleich wird ausgeschlossen, dass es mehrere Götter gibt, wenn der Sohn eines anderen Wesens wäre als der Vater. Und der Sohn ist auch nicht ein Mensch, der irgendwann zu Gott erhoben oder gemacht wurde, denn er ist nicht wandelbar und veränderlich.

Dabei waren mehrere Argumente wichtig. Zum einen das offenbarungstheologische Argument: der Sohn kann nur dann den Vater wirklich offenbaren, wenn er ihn kennt, wenn er in Einheit mit ihm ist. Ein wichtiger Gesichtspunkt in den Auseinandersetzungen und ein Argument für die wahre Gottheit Jesu Christi war zum zweiten die soteriologische Frage: Wenn Christus uns wirklich erlöst hat, hätte er das als reiner Mensch tun können? Athanasius etwa hält dem entgegen: der Sohn musste Gott sein, damit er als Mensch die Menschen mit Gott vereinen konnte.⁹⁰

4. Die Bedeutung der Gottessohnschaft Christi

Klaus Berger weist zu Recht darauf hin, dass Jesus selbst als Person die Wahrheit ist, wie das Johannesevangelium bekennt.⁹¹ Die Wahrheit besteht also nicht in Satz Wahrheiten, sondern kann nur in Beziehung, in der Nachfolge seiner Person, in Liebe und Treue, erschlossen und erfahren werden.⁹² Auch die Gottessohnschaft Jesu Christi ist also in erster Linie nicht eine abstrakte Wahrheit, ein logischer Satz, sondern sie wird erfahren und erschlossen in einer lebendigen Beziehung zu ihm.

Jesus wurde und wird immer wieder zum Bild des guten, vollkommenen Menschen gemacht. Aber er ist mehr als das, und seine Gottessohnschaft zeigt, was unmöglich scheint: Gott und Mensch können miteinander bestehen, Gott vernichtet den Menschen nicht, die Menschheit Christi wird durch Gott nicht aufgelöst, aufgesaugt, verglüht, sondern bleibt. Der Mensch ist gottfähig, Gott zerstört nicht unsere Persönlichkeit, unsere Freiheit,

im Gegenteil: in der Bindung an Gott können wir zur vollen Entfaltung unserer Persönlichkeit kommen.

Jesus wird als „Sohn“ oder gelegentlich auch als „Wort“ des Vaters oder „Wort“ – Logos – Gottes bezeichnet,⁹³ wenn auch deutlich seltener.⁹⁴ Manche Theologen, wie etwa Karl Rahner oder Piet Schoonenberg, bevorzugen den Logostitel, wenn sie vom Verhältnis des Sohnes zum Vater sprechen. Rahner begründet, der kirchliche Sprachgebrauch würde zwar den Begriff Logos nicht bevorzugen, das Verhältnis des Sohnes zum Vater sei jedoch „schriftgemäß“ zu verstehen als das des Logos (Wort, Weisheit) zu dem sich im Logos Aussagenden.⁹⁵ Piet Schoonenberg verschärft dies erheblich, indem er den Logos (vor der Menschwerdung) erst durch die Menschwerdung zum Sohn werden lässt. Schoonenberg formuliert dies so: „Das Ineinander von Gott, Wort und Geist hat sich zu einem Gegenüber von Vater, Sohn und Geist verschärft“⁹⁶. Er glaubt also, vor der Menschwerdung Christi hätte es kein Gegenüber in Gott gegeben. Der Logostitel zeigt, dass Gott sich in Jesus aussagt, offenbart, mitteilt. Der Sohnestitel aber bezeichnet eine Beziehung zwischen Gott Vater und Sohn, die intimer nicht denkbar ist. Der Vater teilt eben nicht „nur“ sein Wort, sondern sein Wesen, alles Seinige dem Sohn mit. Für uns ist die Rede von Vater und Sohn viel verständlicher und sagt mehr über die innige Beziehung in Gott: ohne den Sohn wäre der Vater nicht Vater, während ein „stumme“ Gott – ohne Wort – ja durchaus denkbar ist. Daher sagt der Sohnestitel auch viel mehr über den Vater aus: der Vater offenbart sich nicht nur, teilt sich nicht nur mit, sondern gibt sich, sein Wesen, seine Gottheit wirklich dem Sohn hin.

Die Gottessohnschaft Christi ist auch der Hintergrund der Hingabe des Sohnes am Kreuz. Denn wenn man nicht davon ausgeht, die Kreuzigung sei ein dummes Justizirrtum gewesen, sondern es habe so etwas wie einen Plan, eine Absicht Gottes darin gegeben, dann wäre Gott – hätte es sich bei Jesus nicht um seinen Sohn gehandelt, sondern um einen reinen Menschen – ein grausamer Gott. Nur wenn Jesus wirklich Gottes Sohn war, lässt

die Kreuzigung uns erkennen, dass Gott seinen geliebten Sohn für uns hingab, ja dass Gott selbst starb, um uns zu erlösen.

Das Argument der Erlösung, das für die Kirchenväter eine entscheidende Rolle gespielt hat, führt noch weiter: nur Gottes Sohn konnte uns mit dem Vater versöhnen, nur Gottes Sohn uns an seinem Leben Anteil geben, uns zu Söhnen und Töchtern Gottes machen. Die Erlösung bleibt damit nichts rein Innerweltliches, sondern ermöglicht Zugang zu Gott selbst. Innerhalb der Liebe von Vater, Sohn und Geist ist auch Platz für den Menschen, wie in einer guten Beziehung von Mann und Frau auch ein Kind sich wohlfühlen kann, ohne jemand etwas wegzunehmen.

Wenn Jesus mehr als ein Prophet, ein Lehrer oder ein Vorbild für uns ist, zeigt dies auch, dass das Christentum keine Buchreligion⁹⁷ ist: weil wir nicht an Regeln oder Sätze glauben, sondern an eine Person. Und diese Person erschließt sich uns nur in der Begegnung und Nachfolge. Schließlich zeigt die Gottessohnschaft, dass unser Gott kein „einsamer“ Gott ist, der den Menschen als Gegenüber „braucht“. In Gott gibt es Beziehung, ein Gegenüber, Liebe der Personen. Weil diese Liebe nicht enttäuscht wird, sondern Gott in sich „unendlich vollkommen und glücklich“ ist, wie der Katechismus der Katholischen Kirche⁹⁸ es formuliert, ist er nicht an die Antwort des Menschen gebunden, sondern gibt ihn frei, so dass der Mensch ihn frei und freiwillig lieben kann.

¹ Weshalb in diesem Zusammenhang der Begriff „homoousios“ (eines Wesens) von der Synode in Antiochien (268) verurteilt wurde; vgl. Franz Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (Paderborn 1993), 172-174.

² Koran, Sure 112,1-4, zitiert nach: Adel Theodor Khoury, *Der Koran. Erschlossen und kommentiert* (Düsseldorf 2006), 79.

³ Vgl. Klaus Berger, *Jesus* (Augsburg 2005), 53.

⁴ Vgl. ebd., 53f.

⁵ Vgl. Klaus Berger, *Wer war Jesus wirklich?* (Stuttgart 1995), 14.

⁶ Vgl. Gen 1,1-2,4a; 2,4b-2,25.

- ⁷ Vgl. die Befreiung aus Ägypten als Prototyp der Befreiung: Ex 13,17-15,21; vgl. auch Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre: ders./Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band II (Aachen 1996), 143.*
- ⁸ So der Gottesbund mit Noach: Gen 9,1-17; mit Abraham: Gen 15,1-21; vgl. auch Gen 17, 1-27; mit dem ganzen Volk durch Mose: Ex 19,1-25 und Ex 24,1-18.
- ⁹ Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre: ders./Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band II (Aachen 1996), 144f.*
- ¹⁰ Vgl. Michael Theobald, *Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium: Hans-Josef Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (Freiburg i. Br. u. a. 1992), 41-87, hier 47f, mit Bezug auf L. W. Hurtado, One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism, Philadelphia 1988.*
- ¹¹ Vgl. Gen 16,7-13; Gen 31,11-13; Gen 48,15f; vgl. Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre: ders./Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band II (Aachen 1996), 148f.*
- ¹² Vgl. Ps 33,4-6; 1 Sam 9,27; Jes 2,3; Jer 26,4-6; Jer 30; 31; Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre: ders./Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band II (Aachen 1996), 149.*
- ¹³ Vgl. Jes 55,10f; Ps 147,15.
- ¹⁴ Vgl. Michael Theobald, *Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium: Hans-Josef Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (Freiburg i. Br. u. a. 1992), 41-87, hier 45.*
- ¹⁵ Vgl. etwa Sir 37,19-26.
- ¹⁶ Vgl. Ijob 28; Spr 4,5-12; 8; 9; 14,1; Weish 6,12-21; 6,22-8,18; 8,19-19,22; Sir 24; vgl. Max Küchler, *Gott und seine Weisheit in der Septuaginta (Ijob 28; Spr 8) in: Hans-Josef Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum (Freiburg i. Br. u. a. 1992), 118-143; vgl. Joachim Gnilka, Die Frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von Joachim Gnilka und Lorenz Oberlinner, Supplementband VII), (Freiburg i. Br. u. a. 1999), 40f; vgl. auch Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre: ders./Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band II (Aachen 1996), 150f.**
- ¹⁷ Piet Schoonenberg, *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie (Regensburg 1992), 146.*
- ¹⁸ Vgl. Gen 1,2.
- ¹⁹ Vgl. Num 11,24-30; Ri 6,34; 1 Sam 11,6f.
- ²⁰ Vgl. Ez 2,1f; 3,22-24; 11,5-12; Mi 3,8; vgl. auch Jes 42,1-9; Jes 61,1-11.
- ²¹ Vgl. etwa Jes 44,2-5; Ez 37,12-14; Ez 39,29; Joël 3,1f; vgl. auch Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre: ders./Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band II (Aachen 1996), 152f.*

- ²² Vgl. Leo Scheffczyk, ebd., 154-156; vgl. Michael Theobald, Gott, Logos und Pneuma. „Trinitarische“ Rede von Gott im Johannesevangelium, in: Hans-Josef Klauck (Hrsg.), *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (Freiburg i. Br. u. a. 1992), 41-87, hier 43: „Erkannte man im Leben und Sterben Jesu, von dessen Auferweckung man überzeugt war, *Gottes Heilsinitiative* in einer *unüberbietbaren, letztgültigen* Weise, dann musste man Jesu Verkündigung, ja schließlich ihn selbst, in den Glauben an den Gott Israels als den ‚Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus‘ (Eph 1,3) einbeziehen. Dieser durchaus komplexe Interpretationsvorgang beehrte den monotheistischen Grundzug des ererbten Glaubens aber nicht“.
- ²³ Vgl. Joachim Gnilka, *Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, hrsg. von Joachim Gnilka und Lorenz Oberlinner, Supplementband VII), (Freiburg i. Br. u. a. 1999), 166; vgl. Franz Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (Paderborn 1993), 121.
- ²⁴ Vgl. Joh 14,8f; vgl. Franz Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (Paderborn 1993), 119; vgl. Joachim Gnilka, *Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens* (München 1970), 169: „Der mit dem Basileia-Begriff und dem Nachfolgedanken verknüpfte Anspruch gibt zu erkennen, dass Jesu Wort das endgültige Wort Gottes an die Menschen ist. Die Endgültigkeit, die das bisher Gewesene abschließt und überbietet, vermögen die Antithesen der programmatischen Rede zu veranschaulichen (Mt 5,21-48).“
- ²⁵ Christoph Niemand, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild* (Stuttgart 2007), 82f.
- ²⁶ Vgl. Mt 10,40 par Lk 10,16: vgl. ebd., 87-91.
- ²⁷ Mk 15,39, zitiert nach der Einheitsübersetzung.
- ²⁸ Mk 1,24.
- ²⁹ Mk 5,7.
- ³⁰ Mk 1,25; 1,34.
- ³¹ Karl Kertelge, *Markusevangelium: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung* (Würzburg 1994), 85; 159. Zur Theorie des Messiasbekenntnisses und seiner Kritik: vgl. Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (Berlin 2004), 314-331; die hier vertretene Deutung schließt sich weitgehend dem kreuzestheologischen Auslegungstyp an, der mir plausibel erscheint. Guggenberger urteilt, das Schweigegebot diene den Judenchristen zur Bewahrung des Monotheismus, was im Kontext des Heidenchristentums unproblematisch wurde: vgl. ebd., 325-327. Dem würde jedoch Klaus Berger widersprechen, der den Titel „Sohn Gottes“ im Rahmen des Judentums für unproblematisch hält und nicht als Gegensatz zum Monotheismus sieht: vgl. Klaus Berger, *Kant sowie ältere protestantische Systematik. Anfragen des Exegeten an Benedikt XVI.: Karl Lehmann* (Hrsg.), „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger (Berlin 2007), 27-40, hier 29f.

- ³² Klaus Berger, *Jesus* (Augsburg 2005), 64.
- ³³ Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (Berlin 2004), 94-96.
- ³⁴ Vgl. Christoph Niemand, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild* (Stuttgart 2007), 91, mit Bezug auf Langner, *Pro-Existenz Jesu*, 159-163, 317-337.
- ³⁵ Vgl. ebd., 92-97. Vgl. den sogenannten „Stürmerspruch“, den Mt und Lk über liefern: ebd., 104f; vgl. insgesamt ebd., 102-121.
- ³⁶ Joseph Ratzinger. Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth* (Freiburg i. Br. u. a. 2006), 386-390.
- ³⁷ Klaus Berger, *Wer war Jesus wirklich?* (Stuttgart 1995), 45.
- ³⁸ Klaus Berger, *Kant sowie ältere protestantische Systematik. Anfragen des Exegeten an Benedikt XVI.: Karl Lehmann (Hrsg.), „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger* (Berlin 2007), 27-40, hier 29f.
- ³⁹ Klaus Berger, *Wer war Jesus wirklich?* (Stuttgart 1995), 125.
- ⁴⁰ Vgl. Mk 1,11; 9,7.
- ⁴¹ Vgl. Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (Berlin 2004), 85.
- ⁴² Vgl. Mk 8,29f.
- ⁴³ Vgl. Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (Berlin 2004), 85.
- ⁴⁴ Vgl. Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (Berlin 2004), 90f; vgl. auch 91-93: auch wenn als alttestamentlicher Hintergrund nur Jes 42,1 hinter der Szene zu sehen ist, ist sachlich die Bezeichnung Gottes als Vater Jesu angemessen: 93.
- ⁴⁵ Vgl. ebd., 337.
- ⁴⁶ Vgl. ebd., 288f.
- ⁴⁷ Vgl. ebd., 289-294.
- ⁴⁸ Vgl. ebd., 294-298.
- ⁴⁹ Vgl. ebd., 299-305.
- ⁵⁰ Vgl. Mk 14,36.
- ⁵¹ Gudrun Guttenberger, *Die Gottesvorstellung im Markusevangelium* (Berlin 2004), 83-86. Vgl. Mk 14,36; vgl. Karl Kertelge, *Markusevangelium: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung* (Würzburg 1994), 145; vgl. auch Joachim Gnilka, *Zum Gottesgedanken in der Jesusüberlieferung: Hans-Josef Klauck (Hrsg.), Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (Freiburg i. Br. u. a. 1992), 41-87, hier 46.
- ⁵² Lk 10,21-22 (par Mt 11,25-27); hier zitiert nach: Christoph Niemand, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild* (Stuttgart 2007), 78.
- ⁵³ Vgl. auch Christoph Niemand, ebd., 86.

- ⁵⁴ Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* (Stuttgart 1997), 11.
- ⁵⁵ Vgl. ebd., 11f.
- ⁵⁶ Vgl. ebd., 30-35.
- ⁵⁷ Vgl. Joh 1,18; vgl. Edith Zingg, *Das Reden von Gott als „Vater“ im Johannesevangelium* (Freiburg i. Br. 2006), 304.
- ⁵⁸ Vgl. ebd., 304f.
- ⁵⁹ Vgl. ebd., 305f.
- ⁶⁰ Vgl. ebd., 306-308; vgl. auch 308f: die Immanenzaussagen flankierende Aussagen.
- ⁶¹ Edith Zingg, *Das Reden von Gott als „Vater“ im Johannesevangelium* (Freiburg i. Br. 2006), 32.
- ⁶² Joh 1,1-17.
- ⁶³ Vgl. ebd., vgl. Edith Zingg, *Das Reden von Gott als „Vater“ im Johannesevangelium* (Freiburg i. Br. 2006), 33-47.
- ⁶⁴ Vgl. etwa Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums* (Stuttgart 1997), 136f.
- ⁶⁵ Vgl. ebd., 136-145.
- ⁶⁶ Phil 2,6-11; vgl. Wilhelm Egger, *Galaterbrief. Philipperbrief. Philemonbrief: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung* (Würzburg 1998), 59-62.
- ⁶⁷ Vgl. Hebr 1,1-14; vgl. Claus-Peter März, *Hebräerbrief: Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung* (Würzburg ²1990), 23-26.
- ⁶⁸ Klaus Berger, *Kant sowie ältere protestantische Systematik. Anfragen des Exegeten an Benedikt XVI.: Karl Lehmann (Hrsg.), „Jesus von Nazareth“ kontrovers. Rückfragen an Joseph Ratzinger* (Berlin ²2007), 27-40, hier 27.
- ⁶⁹ Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung* (München 1969), 71.
- ⁷⁰ Also auch die Briefe und die Offenbarung des Johannes, die hier aus Gründen der Kürze außen vor bleiben.
- ⁷¹ Zur Hermeneutik der Schriftauslegung vgl. etwa: Christoph Niemand, *Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild* (Stuttgart 2007), 25-28.
- ⁷² Vgl. Franz Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (Paderborn 1993), 172-6.
- ⁷³ Vgl. Leo Scheffczyk, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre*, in: ders./Anton Ziegenaus, *Katholische Dogmatik, Band II* (Aachen 1996), 237.
- ⁷⁴ Vgl. Franz Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (Paderborn 1993), 174-6.
- ⁷⁵ Vgl. Anton Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils*, in: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenaus, *Katholische Dogmatik, Band IV* (Aachen 2000), 180-184.
- ⁷⁶ Vgl. Anton Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils*, in: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenaus, *Katholische Dogmatik, Band IV* (Aachen 2000), 193f.
- ⁷⁷ Vgl. Leo Scheffczyk, ebd., 225-227.

- ⁷⁸ Anton Ziegenaus, Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus (Münchener Theologische Studien, Band 41), (Bamberg 1972), 29; viele seiner Termini sind jedoch für den Westen bestimmend geworden: vgl. ebd..
- ⁷⁹ Vgl. Franz Courth, Der Gott der dreifaltigen Liebe (Paderborn 1993), 175.
- ⁸⁰ Bernd Jochen Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxean“ (Innsbrucker Theologische Studien, Band 17), (Innsbruck – Wien 1986), 291.
- ⁸¹ Vgl. Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, in: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band IV (Aachen 2000), 190.
- ⁸² Vgl. Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, in: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band IV (Aachen 2000), 220.
- ⁸³ Vgl. Alois Grillmeier, Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild. Hrsg. v. Theresia Hainthaler (Freiburg i. Br. 1997), 97f.
- ⁸⁴ Vgl. Karlheinz Ruhstorfer, Christologie (Paderborn 2008), 203f.
- ⁸⁵ Vgl. ebd., 205f, vgl. auch zum Folgenden.
- ⁸⁶ Vgl. Franz Courth, Der Gott der dreifaltigen Liebe (Paderborn 1993), 179-83.
- ⁸⁷ Vgl. Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, in: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band IV (Aachen 2000), 216-218.
- ⁸⁸ Vgl. Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, in: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band IV (Aachen 2000), 220f.
- ⁸⁹ Vgl. Franz Courth, Der Gott der dreifaltigen Liebe (Paderborn 1993), 186f; vgl. DH 125f.
- ⁹⁰ Anton Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils, in: Leo Scheffczyk/Anton Ziegenaus, Katholische Dogmatik, Band IV (Aachen 2000), 222f.
- ⁹¹ Joh 14,6.
- ⁹² Klaus Berger, Wer war Jesus wirklich? (Stuttgart 1995), 223f.
- ⁹³ Vgl. Joh 1,1.
- ⁹⁴ Vgl. Joachim Gnilka, Neutestamentliche Theologie. Ein Überblick: Die Neue Echter Bibel, Ergänzungsband I zum Neuen Testament (Würzburg 1989), 66.
- ⁹⁵ Karl Rahner, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte: Johannes Feiner/Magnus Löhner (Hrsg.), Mysterium Salutis, Band II (Einsiedeln u. a. 1967), 317-401, hier 356, vgl. 341 zum Folgenden; zur Betonung des Wortes vgl. auch etwa Karl Rahner, Gott ist Mensch geworden. Meditationen (Freiburg i. Br. ⁵1975), 46.50.71; vgl. dazu auch Herbert Vorgrimler, Karl Rahner. Gotteserfahrung im Leben und Denken (Darmstadt 2004), 193f, der die Einlassungen Rahners verteidigt.
- ⁹⁶ Piet Schoonenberg, Zur Trinitätslehre Karl Rahners: Elmar Klinger und Klaus Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Festschrift für Karl Rahner (Freiburg i. Br. ²1984), 471-491, hier 489.
- ⁹⁷ Vgl. Manfred Lütz, Gott. Eine kleine Geschichte des Größten (München 2007), 223.
- ⁹⁸ (München 1993), Art. 1.

Jesus Christus

Zweite Person der Trinität

„Wenn er hinaufstieg, was bedeutet das anderes, als dass er auf die Erde herabstieg“ (Eph 4,9)

Manfred Hauke

1. Einführung

Der Glaube an Jesus Christus geht aus von den erfahrbaren Ereignissen seines Lebens auf Erden: die Verkündigung des Reiches Gottes, die Wunder, die Grundlegung der Kirche, der Tod am Kreuz und die Auferstehung. Was die Jünger damals sehen und hören, weist freilich über die natürliche menschliche Erfahrung weit hinaus auf das Geheimnis der ewigen Gemeinschaft zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Jesus Christus weiß sich als der einzige Sohn des göttlichen Vaters und sendet den Jüngern gemeinsam mit dem Vater den Heiligen Geist. Der Glaube an den einen Gott in drei Personen ist kennzeichnend für das Christentum von Anfang an. Schon die ältesten liturgischen Zeugnisse über die Taufe beispielsweise binden das Christsein wesentlich an das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Heiligem Geist¹. Das Matthäusevangelium schließt mit dem Taufbefehl Jesu: „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).

Der Glaube an die göttliche Dreieinigkeit bildet das größte Glaubensgeheimnis überhaupt. Darum ist die Trinität seit jeher eine Provokation für Unglauben und Halbglauben. Ein Religionslehrer berichtet etwa von seinen Schwierigkeiten im Unterricht: „Trinität erscheint ... in den meisten Schülernotizen als eine Art theologisches Kreuzworträtsel, das keine Bedeutung für das Leben hat“.² Wo die Bedeutung des Trinitätsglaubens für das christliche Leben nicht erkannt wird, liegt die Versuchung nahe, die zentrale christliche Wahrheit als unvernünftig darzustellen und abzulehnen. Dies geschieht etwa bei Goethe:

„Ich glaubte an Gott und die Natur und an den Sieg des Edlen über das Schlechte; aber das war den frommen Seelen nicht genug, ich sollte auch glauben, dass drei eins sei und eins drei; das aber widerstrebte dem Wahrheitsgefühl meiner Seele; auch sah ich nicht ein, dass mir damit auch nur im mindesten wäre geholfen gewesen.“³

Gegen diese Deutung ist zu betonen, dass ein von Gott geoffenbartes Geheimnis (zumindest nach katholischem Verständnis) über den Verstand hinaus geht, aber ihm nicht logisch widerspricht. Die Lehre von der Trinität ist überrational, nicht aber irrational. Es ist ein Geheimnis, das sich wesentlich etwa von einem Kreuzworträtsel unterscheidet. Ein Kreuzworträtsel ist grundsätzlich lösbar, auch wenn wir dabei Nachforschungen anstellen müssen. Das Geheimnis der Dreifaltigkeit reicht hingegen auch dann noch über unseren Verstand hinaus, wenn wir es durch die göttliche Offenbarung erfahren haben. Auf den Punkt gebracht wird diese Geheimnishaftigkeit vom Ersten Vatikanischen Konzil:

Es gibt „eine zweifache Ordnung der Erkenntnis, die nicht nur im Prinzip, sondern auch im Gegenstand verschieden ist: und zwar im Prinzip, weil wir in der einen (Ordnung) mit der natürlichen Vernunft, in der anderen mit dem göttlichen Glauben erkennen; im Gegenstand aber, weil uns außer dem, wozu die natürliche Vernunft gelangen kann, in Gott verborgene Geheimnisse zu glauben vorgelegt werden, die, wenn sie nicht von Gott

geoffenbart wären, nicht bekannt werden könnten“ (DH 3015). „Zwar erlangt die vom Glauben erleuchtete Vernunft ... eine gewisse Erkenntnis der Geheimnisse, und zwar eine sehr fruchtbare; niemals wird sie jedoch befähigt, sie genauso zu durchschauen wie die Wahrheiten, die ihren eigentlichen (Erkenntnis-)gegenstand ausmachen. Denn die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer eigenen Natur nach so den geschaffenen Verstand, dass sie, auch wenn sie durch die Offenbarung mitgeteilt und im Glauben angenommen werden, dennoch mit dem Schleier des Glaubens selbst bedeckt und gleichsam von einem gewissen Dunkel umhüllt bleiben, solange wir in diesem sterblichen Leben ‚ferne vom Herrn pilgern: im Glauben nämlich wandeln wir und nicht im Schauen‘ [2 Kor 5,6f]“ (DH 3016).

Diese Geheimnishaftigkeit bezeichnen die Theologen mit dem Fachbegriff des *mysterium stricte dictum*, des „Geheimnisses im strengen Sinne“: eine solche Lehre können wir „ohne göttliche Offenbarung überhaupt nicht erkennen und auch nach erfolgter Offenbarung keinen positiven Vernunftbeweis für ihre innere Möglichkeit führen“⁴. Bezüglich der logischen Möglichkeit können wir nur einen so genannten „negativen Beweis“ führen, das heißt wir können zeigen, dass die Einwendungen des Unglaubens nicht denkerisch zwingend sind.⁵ Darüber hinaus ist es möglich, das göttliche Geheimnis durch einen Vergleich mit den Wahrheiten zu erhellen, die uns auf natürliche Weise zugänglich sind.⁶ Bei dieser positiven Erhellung erschließt sich auch die Bedeutung für das christliche Leben.

„Jesus Christus: zweite Person der Trinität“. Dieses Thema führt uns gleichsam in eine unendliche Weite, die in einem kurzen Vortrag nur gerade eben angedeutet werden kann. Wir konzentrieren uns auf drei Punkte. Zunächst einmal betrachten wir den biblischen Ausgangspunkt. Ein zweiter Schritt widmet sich dem theologischen Nachdenken über die ewige Gottessohnschaft bei zwei theologischen Klassikern, nämlich beim hl. Augustinus und beim hl. Thomas von Aquin. Drittens, zum Abschluss, werfen wir gleichsam einen Blick auf die Mystik des hl. Johannes

vom Kreuz: dabei zeigt sich unsere persönliche Teilhabe an der ewigen Gottessohnschaft und deren Bedeutung für die gläubige Gestaltung unseres Alltags.

2. Der biblische Ausgangspunkt⁷

Der Ausgangspunkt für unseren Glauben an den Sohn Gottes als zweite Person der Trinität findet sich in der Selbstoffenbarung Jesu Christi. Unter den Würtiteln, die Jesus Christus selbst mit sich verbindet, ist am wichtigsten die Selbstbezeichnung „der Sohn“. Der Hinweis auf den „Sohn“, der sich auf einzigartige Weise dem „Vater“ gegenüber weiß, ist noch wichtiger als der Titel „Sohn Gottes“. Die Bezeichnung „Sohn Gottes“ kann im Alten Testament auch eine Beziehung zu Gott meinen, die einem Geschöpf zukommt und dann als Adoptivsohnschaft zu kennzeichnen ist: in diesem Sinne werden etwa der jüdische König⁸ und das von Gott erwählte Volk Israel⁹ als „Sohn Gottes“ bezeichnet. Die Gottessohnschaft Jesu Christi meint freilich eine Beziehung zum göttlichen Vater, die exklusiv ist und die von Ewigkeit her besteht.

Für diese Einzigartigkeit und auch für die Präexistenz des Sohnes Gottes vor seinem Erdenleben gibt es im Neuen Testament eine Fülle von Zeugnissen. Schon das Markusevangelium bietet zwei Stellen, in denen sich die einzigartige und exklusive Beziehung des Sohnes zum Vater bekundet: das Gleichnis von den bösen Winzern, wonach der Besitzer des Weinbergs nach einer Reihe von Knechten (den Propheten) seinen geliebten Sohn selbst sendet, der dann von den Winzern umgebracht wird (Mk 12,1-12); aber auch die Rede von der Wiederkunft Christi, worin der göttliche „Vater“ und „der Sohn“ einander gegenübergestellt werden (Mk 13,32).¹⁰

Besonders signifikant für die einzigartige Sohnesbeziehung ist der messianische Jubelruf Jesu, der sich bei Matthäus und Lukas findet. Er gehört zur Überlieferung der Worte Jesu, die in der Exegese gewöhnlich der Spruchquelle zugewiesen wird und die

der Redaktion der Evangelien zeitlich voraus liegt. In diesem Jubelruf heißt es:

„In jener Zeit sprach Jesus: Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, weil du all das den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen aber offenbart hast. Ja, Vater, so hat es dir gefallen. Mir ist von meinem Vater alles übergeben worden; niemand kennt den Sohn, nur der Vater, und niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“ (Mt 11,25-27; vgl. Lk 10,21-22).

In diesen Worten geht es um „die Exklusivität des gegenseitigen Erkennens“¹¹. „Erkennen“ bedeutet dabei nicht nur das intellektuelle Wissen, sondern auch um die liebende Gemeinschaft. Das liebende Erkennen von Vater und Sohn wird jedenfalls auf die gleiche Stufe gestellt. Wenn die Erkenntnis des Vaters göttlich ist, muss dies logischerweise auch für die Erkenntnis des Sohnes gelten. Die Gleichheit des Vaters mit dem Sohn im Erkennen, Denken und Handeln weist auf die Gleichheit im Gottsein.¹²

In der Exklusivität der Beziehung zwischen dem göttlichen Sohn und dem göttlichen Vater ist die Präexistenz und die Ewigkeit des Sohnes logisch enthalten. Die Präexistenz des Sohnes Gottes vor seinem Erdenleben ist keine Entwicklung, die im Neuen Testament erst in einem späteren Stadium auftaucht. Das nach geschichtlichen Kriterien älteste Zeugnis dafür ist der Christushymnus im Philipperbrief (Phil 2,6-11). Dort heißt es wörtlich:

Jesus Christus, „in der Gestalt Gottes seiend, betrachtete sein Gottgleichsein nicht als einen Raub, sondern entäußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich wurde. Er wurde im Äußeren erfunden wie ein Mensch; er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz ...“ (Phil 2,6-8).

Der Paulusbrief ist in der Mitte der 50er Jahre entstanden,¹³ aber der vom Apostel erwähnte Hymnus ist noch älter: dies zeigt eine sprachliche Analyse des Vokabulars, das sich von dem sonst gebrauchten paulinischen Wortschatz abhebt.¹⁴ Damit gelangen

wir, nach streng historischen Kriterien, zumindest in die Mitte der 40er Jahre, also ganz nahe an die Ereignisse von Tod und Auferstehung Jesu im Jahre 30.¹⁵ Die „Gottesgestalt“ Jesu wird hier von seiner „Knechtsgestalt“ unterschieden, der menschlichen Natur. In seiner „Gottesgestalt“ existiert Jesus Christus bereits vor seiner Menschwerdung, und zwar in Gleichheit mit Gott, wobei „Gott“ hier den Vater meint als ewigen Ursprung des Sohnes.

Wenn nun schon der Glaube der Urgemeinde vor Paulus das Bekenntnis zur Präexistenz und Gottgleichheit des Sohnes Gottes gegenwärtig hat, dann ist es abwegig, eine Art von neutestamentlichem Evolutionismus zu postulieren, wonach die Lehre von der Gottheit Jesu erst am Ende der Entwicklung stehen würde, etwa im Johannesevangelium.¹⁶ Sie ist schon für die literarisch ältesten Texte vorauszusetzen, nämlich die Paulusbriefe, aber auch für die synoptischen Evangelien. Wenn das Markusevangelium beginnt mit den Worten „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohn Gottes“ (Mk 1,1), dann ist damit im geschichtlichen Zusammenhang das Bekenntnis zum ewigen Sohn Gottes gemeint, der unter uns Mensch geworden ist. Zu den paulinischen Texten über die Präexistenz des Sohnes Gottes gehört auch eine Stelle aus dem Epheserbrief, worin der „Aufstieg“ Christi in der himmlischen Verherrlichung mit dem vorausgehenden „Abstieg“ verglichen wird kraft der Inkarnation: „Wenn er hinaufstieg, was bedeutet dies anderes, als dass er auch zur Erde herabstieg?“ (Eph 4,9). Derselbe, der in den Himmel auffuhr, ist zuvor vom Himmel „herabgestiegen“. Für die geistige Erschließung der Präexistenz des Sohnes ist im Neuen Testament vor allem das Johannesevangelium wichtig, das mit dem Hymnus vom göttlichen Logos beginnt (Joh 1,1-18). „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott“ (Joh 1,1). Der Logos (das Wort) wird ausdrücklich als „Gott“ bezeichnet: was mit den Würtiteln „der Sohn“ und „Herr“ (Kyrios) bereits in der frühesten Überlieferung anklingt,¹⁷ wird vom Lieblingsjünger Jesu ausdrücklich

formuliert. Dementsprechend bekennt der Apostel Thomas die Gottheit Jesu in seiner Begegnung mit dem Auferstandenen: „Mein Herr und mein Gott!“ (Joh 20,28). Nach dem Ersten Johannesbrief ist der Sohn Gottes „der wahre Gott und das ewige Leben“ (1 Joh 5,20).¹⁸

Die johanneische Rede vom ewigen Logos nimmt die Vorbereitungen des Alten Testamentes auf, bietet aber auch eine Brücke zur zeitgenössischen Philosophie. Im Alten Testament erscheint das Wort Gottes als schöpferische Kraft, die beispielsweise mit dem Regen vergleichbar ist, der die Erde belebt und die Pflanzen sprießen lässt.¹⁹ „Gott der Väter und Herr des Erbarmens“, so betet das Buch der Weisheit, „du hast das All durch dein Wort gemacht“ (Weish 9,1). Das Wort erscheint hier wie eine mittlerische Größe zwischen Gott und der Schöpfung, auch wenn im Alten Testament der personale Charakter des Wortes noch nicht offenkundig ist.

Eine weitere mittlerische Gestalt ist die göttliche Weisheit, deren Beschreibungen im johanneischen Logoshymnus anklingen. Die göttliche Weisheit erscheint im Alten Testament wie eine Person, existiert seit jeher (Spr 8,22; Sir 24), wohnt bei Gott (Sir 24,4 LXX; Spr 8,23-25.30) und schlägt gleichsam ihr Zelt unter den Menschen auf (Sir 24,8). Diese poetische Beschreibung bekommt freilich eine personale Gestalt durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Im Zentrum des Hymnus vom Logos steht das Bekenntnis: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt“ (Joh 1,14). Das griechische Wort für „gewohnt“ lässt sich wörtlich übersetzen mit „gezeltet“: in seinem ewigen Wort, das Fleisch wird, hat Gott gleichsam sein Zelt aufgeschlagen unter uns Menschen. Ganz ähnlich heißt es schon im Buch Jesus Sirach: „Der Schöpfer des Alls gab mir [der Weisheit] den Befehl: er, der mich schuf, wusste für mein Zelt eine Ruhestätte. Er sprach: in Jakob sollst du wohnen, in Israel sollst du deinen Erbbesitz haben“ (Sir 24,8).

Wie das Wort die Wirklichkeit des Menschen ausdrückt und abbildet, so sagt sich Gott (der Vater) von Ewigkeit aus in seinem

Wort, dem ewigen Sohn. Hiermit bekommt nicht nur die alttestamentliche Lehre von der Weisheit eine personale Gestalt, sondern auch das tiefgründige Nachdenken der griechischen Philosophie. „Es ist dem Griechen selbstverständliche Voraussetzung, dass in den Dingen, in der Welt und ihrem Ablauf selbst ein *lógos*, ein erfahrbares und erkennbares Gesetz waltet, ein *lógos*, der das Erkennen und Verstehen im menschlichen *lógos* überhaupt erst möglich macht. Dieser *lógos* wird aber gedeutet nicht bloß als etwas, das man theoretisch ergreift, sondern als verpflichtend und bestimmend für ein wahrhaftes Leben und Handeln ...“.²⁰

Die Denker der Stoa sehen den Logos als eine Art Weltseele, in der die vernünftige Struktur des Kosmos ihren Grund findet. Die sichtbare Welt ist kein Chaos, sondern geht auf eine göttliche Vernunft zurück.²¹ Diese Erkenntnis ist gewiss auch heute einem naturphilosophischen Nachdenken zugänglich, schon im Vorraum des Glaubens. Die Botschaft der Offenbarung kann die menschliche Vernunft aufgreifen, aber reicht gleichzeitig darüber hinaus: die vernünftige Struktur des Weltalls ist ein Ausdruck des göttlichen Logos, in dem sich der himmlische Vater von Ewigkeit her selbst aussagt. Die Vernünftigkeit, Zielgerichtetheit und Normativität der kosmischen Gesetze ist ein Widerschein des ewigen Wortes, des vom göttlichen Vater gezeugten Sohnes.

Was Johannes mit dem Hymnus vom göttlichen Wort beschreibt, findet sich bei Paulus und im Hebräerbrief in der Rede vom göttlichen „Bild“. Der Christushymnus des Kolosserbriefes beginnt mit den Worten: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15).²² Und der Hebräerbrief setzt ein, ähnlich wie das Johannesevangelium, mit einem Blick auf die göttliche Prägung Jesu: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit hat er zu uns gesprochen durch den Sohn, den er zum Erben des Alls eingesetzt und durch den er auch die Welt erschaffen hat; er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit und das Abbild seines Wesens

...“ (Hebr 1,1-3). Wie die Rede vom Logos, so ist auch der Hinweis auf Christus als „Abglanz“ und „Abbild“ des göttlichen Wesens, in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur vorbereitet: die göttliche Weisheit ist „der reine Ausfluss der Herrlichkeit des Allmächtigen, ... ein Glanz des ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel von Gottes Wirkkraft und ein Bild seiner Güte“ (Weish 7,25f). Die Herrlichkeit Gottes erscheint im Alten Testament wie ein machtvoller Lichtglanz: dementsprechend ist der göttliche Sohn der „Abglanz“ oder Widerschein des Lichtglanzes, den der Vater in sich trägt. Das Bekenntnis des Credo, wonach der göttliche Sohn „Licht vom Licht“ ist, „wahrer Gott vom wahren Gott“, ist von der Schilderung des Hebräerbriefes beeinflusst.²³ Außerdem erscheint der Sohn als „Abbild“ oder Ausprägung des göttlichen Wesens, einem genauen Abbild gleich, den ein Siegel hervorruft.²⁴

Der Hebräerbrief wendet zum ersten Mal den Begriff der Zeugung auf den (ewigen) Ursprung des Sohnes Gottes aus dem Vater an: „Zu welchem Engel hat er jemals gesagt: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt‘, und weiter: ‚Ich will für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein?‘“ (Hebr 1,5). Der zitierte Psalmvers („Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“: Ps 2,7) bezieht sich in seinem ursprünglichen Zusammenhang auf die Erwählung des israelischen Königs und meint dort eine Adoptivsohnschaft; der Hebräerbrief unterscheidet den Ursprung Jesu von dem der Engel, die als „dienende Geister“ gekennzeichnet werden (Hebr 1,14). Im Gegensatz zum Sohn sind die Engel nur Dienstboten. Sein Ursprung aus dem Vater wird als Zeugung beschrieben, die keinen zeitlichen Anfang haben kann.²⁵

3. Das theologische Nachdenken über die ewige Gottessohnschaft bei Augustinus und Thomas von Aquin

Die neutestamentlichen Hinweise über Jesus Christus als Gottes Sohn, als ewiger Logos und Bild des göttlichen Wesens sind der

entscheidende Ausgangspunkt für die Beschreibung Jesu Christi als zweiter Person der Trinität. In der Väterzeit werden die biblischen Lehren vertieft und gegen Irrtümer verteidigt. Die vorzüglichste Frucht des Nachdenkens der alten Kirche über das Geheimnis des dreifaltigen Gottes ist das Werk „De Trinitate“ des heiligen Augustinus, das hier exemplarisch befragt werden soll. Der augustinische Ansatz wird im Mittelalter weitergeführt durch den heiligen Thomas von Aquin, dessen Beitrag auch heute unverzichtbar ist für die systematische Darstellung des Trinitätsgeheimnisses. Augustinus und Thomas von Aquin sind also wichtige Weggefährten für die theologische Erschließung des größten Glaubensgeheimnisses.²⁶

Die Beziehung zwischen Vater und Sohn gründet in der Zeugung des Sohnes durch den Vater. Diese Folgerung aus der neutestamentlichen Offenbarung wird in der Väterzeit entfaltet,²⁷ wobei Augustinus die Zeugung mit den biblischen Aussagen vom Logos und vom Abbild vergleicht. Der Kirchenvater geht aus vom ersten Schöpfungsbericht der Genesis, wonach Gott den Menschen als sein Abbild schuf (vgl. Gen 1,26f). Da Gott keine körperliche Wirklichkeit ist, finden sich im „äußeren Menschen“, wie in der gesamten sichtbaren Schöpfung, „Spuren“ Gottes (*vestigia*), aber nicht die Gottebenbildlichkeit selbst, die der geistigen Sphäre vorbehalten ist. Das „Ebenbild“ Gottes (*imago*) ist dem „inneren Menschen“ vorbehalten, der geistigen Seele. In der Seele wiederum unterscheidet Augustinus drei geistige Fähigkeiten: Gedächtnis, Verstand und Wille (*memoria, intellectus, voluntas*).²⁸ Das geistige Leben besteht aus dem bleibenden Wissen (dem Gedächtnis), dem Erkennen und dem Wollen. Der menschliche Geist kann nicht existieren, ohne sich zu erinnern, ohne sich zu verstehen und sich zu lieben, zumindest der Anlage nach. Diese Ähnlichkeit mit Gott gelangt zur Vollendung, wenn die Fähigkeiten der Seele sich tatsächlich auf die Dreifaltigkeit ausrichten, indem sie Gott erinnern, ihn erkennen und ihn lieben.²⁹

Augustinus hebt dabei deutlich den bloß analogen Charakter dieses Versuches hervor: die Dreiheit von Gedächtnis, Erkenntnis und Wille bleibt hinter der Dreifaltigkeit zurück, insofern die drei genannten Fähigkeiten nicht mit der Substanz des Menschen identisch sind und keinesfalls drei Personen ausmachen.³⁰ Der Mensch als Bild Gottes ist eine Person, während Gott in drei Personen existiert. Augustinus leitet also keineswegs die Trinität aus der menschlichen Psychologie ab, sondern bietet nur einen Vergleich, der für die Gläubigen bestimmt ist und allein aufgrund der göttlichen Offenbarung möglich geworden ist.³¹ Den Hervorgang des Sohnes und des Heiligen Geistes unterscheidet Augustinus mit Hilfe der seelischen Grundfähigkeiten des Erkennens und Wollens. Das „Sohn“-Sein gründet sich auf die Zeugung durch den Vater und ist dem Vater vollkommen gleich als ewiges Ebenbild oder ewiges Wort. Die Erkenntnis ist dem Zeugungsprozess ähnlich, insofern eine schon existierende Wirklichkeit abgebildet wird.³² „Indem der Vater gleichsam sich selbst ausspricht, zeugt er das Wort, das ihm in allem gleich ist.“³³ „Zeugen“ bedeutet nach Aristoteles, ein Seiendes hervorzubringen, das ein Bild des Zeugenden ist, oder, wörtlich (in der Formulierung des Aquinaten): der „Ursprung des Lebendigen aus einem lebendigen, ihm verbundenen Grunde in der Ähnlichkeit der spezifischen Natur“³⁴. Das Wort des menschlichen Geistes und die Zeugung des Sohnes sind also ein Abbild des erkennenden Geistes bzw. des zeugenden Vaters.

Das Typische der Liebe hingegen ist nicht die Reproduktion eines Bildes, sondern ein geistiges Streben, das dem Willensvermögen entspringt. Die Liebe setzt dabei die Erkenntnis voraus. Von daher kann Augustinus den Hervorgang des Sohnes mit der Erkenntnis vergleichen und den Hervorgang des Geistes mit der Liebe, welche den Hervorgang des ewigen Wortes voraussetzt.³⁵

Die so genannte „psychologische Trinitätslehre“ des heiligen Augustinus ist eine bewundernswerte geistige Vertiefung der biblischen Lehre. Sie hat in der abendländischen Theologie bis zum heutigen Tage durchaus zu Recht ein gewaltiges Echo ge-

funden, gehört aber nicht formell zum Dogma der Kirche. Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater durch die Zeugung ist freilich ein definiertes Dogma.³⁶ Dass die Zeugung des Sohnes auf erkenntnismäßigem Wege geschieht (*per modum intellectus*), ist hingegen nach der Wertung von Leo Scheffczyk „eine sichere theologische Konklusion“, die „für ein tieferes Verständnis des Dogmas wohl nicht zu entbehren“ ist.³⁷

Eine dogmatisch noch größere Bedeutung hat die augustinische Lehre von den innergöttlichen Beziehungen (Relationen). Nach der dogmatischen Formel des Konzils von Florenz ist „in Gott alles eins, insofern nicht ein Gegensatz der Beziehungen entgegensteht“ (*omnia unum sunt ubi non obviat relationum oppositio*) (DH 1330). Dass die Unterschiede zwischen den göttlichen Personen nicht in ihrer Natur, sondern in den innergöttlichen Beziehungen bestehen, wird in der theologischen Wissenschaft auch als „trinitarisches Grundgesetz“ bezeichnet.³⁸ Die auf dem Konzil von Florenz benutzte Formulierung stammt aus einem Werk des hl. Anselm von Canterbury,³⁹ reicht aber von der Sache her bis auf Augustinus zurück.⁴⁰

Nach dem evangelischen Dogmengeschichtler Reinhold Seeberg ist der Begriff der Relation „die zarteste und weichste Linie, die ausfindig gemacht werden konnte, um irgendwie die Differenzen im göttlichen Sein zu markieren, ohne doch dabei die Einheit durch schwere Kategorien zu zerstören“⁴¹. Die Beziehung (lateinisch *relatio*, griechisch *schésis*) meint in der aristotelischen Kategorienlehre das Woraufhin eines Seienden (*prós ti*) oder, anders ausgedrückt, das Sich-Verhalten eines Seienden zu einem anderen.⁴² Scholastisch ausgedrückt, geht es um das *esse ad aliquid* (das „Auf etwas hin Sein“).

Schon der aus Kappadozien stammende griechische Kirchenvater Gregor von Nazianz hat den Begriff der Beziehung in die Trinitätstheologie eingeführt mit einer später klassisch gewordenen Formulierung: „Vater ist weder ein Name der Wesenheit noch der Tätigkeit, sondern ein Name der Beziehung (*schésis*), der anzeigt, wie sich der Vater zum Sohn und der Sohn

zum Vater verhält“.⁴³ Erst Augustinus nimmt jedoch den Begriff der Relation auf als tragendes Element eines gedanklichen Systems.⁴⁴ Dabei kommt es zu einer Hinterfragung der aristotelischen Kategorienlehre.

Um die geistige Leistung des Augustinus zu verstehen, sei an die Unterscheidung zwischen „Substanz“ und „Akzidens“ erinnert: die Substanz hat ihr Sein nicht in einem anderen, sondern in sich selbst; das Akzidens hingegen hat ihr Sein in einem anderen und kann darum nicht unabhängig von der Substanz existieren. Nehmen wir als Beispiel einen Tisch: zur Substanz oder zum Wesen des Tisches gehört es, eine Platte und mindestens drei Beine zu haben; ob die Platte und die Beine hingegen rot oder grün oder blau gefärbt sind, ist für das Verständnis des Tisches akzidentell. Aristoteles beschreibt nun die Beziehung als Akzidens: ein Akzidens wird von einer Substanz seinsmäßig getragen und ist auf eine andere Substanz hingeordnet. Die Relation ist jedenfalls keine Substanz.

Bei Augustinus jedoch wird das relationale Sein von Vater, Sohn und Heiligem Geist keinesfalls als Akzidens bestimmt. Ein Akzidens wäre etwas Veränderliches, für das im göttlichen Wesen kein Raum ist. Gott ist immer schon in unendlicher Fülle Vater, Sohn und Heiliger Geist. Die innergöttlichen Relationen sind unveränderlich und ewig.⁴⁵

Auf diese Weise erweist Augustinus die aristotelische Kategorientafel als relativ angesichts der Trinitätsoffenbarung. Dies geschieht mit noch größerer Klarheit bei Thomas von Aquin. Der akzidentale Charakter der Beziehung (das *esse in aliquo*, das „In einem anderen Sein“) gehört offenbar nicht zum Begriff der Relation als solcher. Logisch denkbar ist auch der Begriff einer substantialen Relation, eines *esse ad aliquid* (eines „Auf etwas hin Sein“), das in sich selbst existiert. Unvorstellbar ist allerdings die Realisierung einer substantialen Relation im endlichen Bereich. Wir Menschen haben Beziehungen, sind aber nicht identisch mit diesen Beziehungen. Andernfalls würde

sich unser persönliches Selbstsein auflösen. In Gott hingegen sind die drei Personen in sich stehende Beziehungen.

Augustinus beschreibt die göttlichen Personen noch nicht, wie später Thomas von Aquin, als substantiale Relationen. Aber er befindet sich auf dem Weg dorthin. Grundlegend dafür ist die Unterscheidung absoluter und relativer Attribute Gottes. Absolut sind die Eigenschaften, die zum göttlichen Wesen gehören (wie Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Liebe).⁴⁶ Im Bereich der Relation hingegen stehen die Eigenheiten der göttlichen Personen: der Vater ist Vater, insofern er den Sohn zeugt; der Sohn ist Sohn, insofern er vom Vater gezeugt wird; der Heilige Geist ist Heiliger Geist, insofern er vom Vater und vom Sohn hervorgeht.

Die Relationen fallen in Gott mit dem göttlichen Wesen zusammen. Gott existiert als der eine und in drei Personen allerdings unter verschiedener Rücksicht: wenn wir etwa von Allmacht, Güte und Vollkommenheit reden, meinen wir die Einheit in Gott; wenn wir dagegen von Vater, Sohn und Heiligem Geist sprechen, geht es nicht um jeweils etwas Anderes (*aliud*), sondern um jeweils einen anderen (*alius*).⁴⁷ Oder, anders gesagt: die Wesensattribute antworten auf die Frage „Was“, die relationalen Attribute auf die Frage „Wer“.

Als Beispiel dieser doppelten Betrachtungsweise weist Augustinus auf die Selbstaussage Jesu im Johannesevangelium: „Ich und der Vater sind eins“ (Joh 10,30). „Eins“ meint das Wesen, „ich und der Vater“ die Beziehung.⁴⁸ In der göttlichen Dreiheit ist alles eins, „ausgenommen das, was von jeder Person in Beziehung auf die andere ausgesagt wird“⁴⁹. Der katholische Glaube behauptet also nicht (wie in der eingangs referierten Äußerung des Dichters Goethe), dass drei eins ist, sondern dass der eine Gott in seinem einzigen göttlichen Wesen in drei Personen existiert. Da die drei Personen in sich stehende Beziehungen sind, bleibt dabei die Einheit Gottes erhalten.

Augustinus verbindet den Begriff der Relation mit dem der Person. Dabei gelingt es ihm freilich noch nicht, den Ausdruck „Person“ im trinitarischen Kontext als Relation zu erklären.

Denn „Person“ erscheint als absoluter und nicht als relativer Begriff.⁵⁰ Er gebraucht die Formel von den „drei Personen“ „nicht um die Wirklichkeit auszudrücken, sondern um nicht schweigen zu müssen“⁵¹.

Erst Thomas von Aquin gelingt es, die trinitarische Person als substantiale Relation zu bestimmen. Die Relation, das „Auf etwas hin Sein“ (*esse ad aliquid*), besteht aus drei Elementen: das Subjekt, in dem sie existiert, das Ziel und das Fundament. Bei der Beziehung der göttlichen Vaterschaft zum Beispiel ist das Subjekt der Vater, das Ziel der Sohn und das Fundament die Zeugung. Während nach Aristoteles die Beziehung ein Akzidens darstellt, das einer Substanz anhängt, betont Thomas von Aquin, dass diese Erklärung nur die geschaffene Wirklichkeit betrifft, nicht aber das göttliche Sein, wo jegliches Sein mit der göttlichen Substanz identisch ist. Das Anhängen an einer Substanz gehört also nicht zum Begriff der Beziehung als solcher. In der Trinität ist die Beziehung selbst das Subjekt: sie existiert in sich selbst, sie ist eine *relatio subsistens*.⁵²

Mit dem Begriff der Relation vertieft Thomas die klassische Definition der „Person“, die am Ende des christlichen Altertums von Boethius formuliert worden war: *Persona est naturae rationalis individua substantia*,⁵³ „Die Person ist die Einzelsubstanz der vernunftbegabten Natur“. „Substanz“ heißt wörtlich „das darunter Stehende“ (lateinisch *sub-stantia*, griechisch *hypo-stasis*). Die Substanz existiert nicht (wie das Akzidens) in einem Anderen, sondern in sich selbst.

Um die Definition des Boethius auf die Dreifaltigkeit anwenden zu können, unterscheidet Thomas im Begriff der Substanz zwei Elemente:

1. das Wesen oder die „Washeit“ (*quidditas*), die den Gegenstand einer Definition bildet und auf die Frage „Was“ antwortet; die wichtigsten Begriffe sind hier „Wesen“, „Washeit“ und „Natur“.
2. die Subsistenz oder die „In sich selber Ständigkeit“: eine Wirklichkeit existiert in sich und ist folglich Subjekt oder Träger (*suppositum*) von Eigenschaften.

Die beiden Elemente des Substanzbegriffes lassen sich erläutern etwa mit der Unterscheidung zwischen „Menschheit“ und „Mensch“: „Menschheit“ meint das Wesen (das alle Menschen gemeinsam haben), „Mensch“ hingegen das konkrete Subjekt, das in sich selbst steht (subsistiert) und in dem das Wesen seinsmäßig begründet ist.

Der Begriff „Substanz“ in der Definition des Boethius wird also als „Subsistenz“ bestimmt. Dementsprechend wird auch das Adjektiv *individua* erklärt: die Person ist eine Einzelsubstanz (*individua substantia*), weil sie nicht mitteilbar ist (*incommunicabilis*) oder subsistiert. Die Person ist also eine in sich stehende Wirklichkeit der vernunftbegabten Natur (*subsistens in rationali naturae*).⁵⁴ Insofern in der Dreifaltigkeit (nicht jedoch in der geschaffenen Natur) die Person mit einer innergöttlichen Beziehung identisch ist, wird sie als subsistente Relation bestimmt.⁵⁵

In Gott gibt es nur eine einzige Wesenheit, aber sie ist den drei Personen auf unterschiedliche Weise zu eigen: der Vater ist der ewige Ursprung, aus dem von Ewigkeit zu Ewigkeit der Sohn und der Heilige Geist hervorgehen; der Sohn wird vom Vater gezeugt, der Heilige Geist von Vater und Sohn gehaucht; der Sohn hat also das Wesen vom Vater empfangen, während der Heilige Geist es vom Vater und vom Sohn mitgeteilt bekommt.

4. Die gnadenhafte Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu nach dem hl. Johannes vom Kreuz

Das geistige Nachvollziehen der wichtigsten denkerischen Voraussetzungen für den Trinitätsglauben erfordert die Anstrengung des Begriffes, öffnet aber gleichzeitig den Weg für die bewusste Aufnahme der Lehre in das gläubige Leben. Als Beispiel für die existentielle Fruchtbarmachung der Trinitätslehre sei der heilige Johannes vom Kreuz genannt. Der spanische Karmeliterpater arbeitete im 16. Jh. gemeinsam mit der hl. Theresia von Avila an der Erneuerung seines Ordens und gilt als der berühmteste Kir-

chenlehrer bezüglich der mystischen Theologie. Im Brennpunkt steht dabei die Einwohnung des dreifaltigen Gottes im Innersten unserer Seele.⁵⁶ Johannes vom Kreuz weiß darum, dass die drei göttlichen Personen in ihrem Werke nach außen immer gemeinsam wirken, schreibt aber einer jeden Person eine besondere Wirksamkeit zu: den Vater vergleicht er mit einer „sanften Hand“, welche die Umgestaltung der Seele bewirkt; den Sohn verbindet er mit einer „zarten Berührung“, wodurch die Seele das ewige Leben des dreifaltigen Gottes erfährt; der Heilige Geist gleicht einem „Glutenbrand“, der die Seele in der Liebe entzündet und umwandelt.⁵⁷ Der Vereinigung mit dem Sohn Gottes räumt der Kirchenlehrer dabei einen Vorrang ein. Da er für uns Mensch geworden ist und uns erlöst hat, kann die Seele nur durch ihn zum Vater gelangen. Andererseits sind es der Vater und der Geist, welche die Seele mit dem Sohn verbinden. Dadurch hat die Seele Anteil am göttlichen Leben des Sohnes. „Sie hat teil an der Art und Weise, wie der Sohn sein Leben vom Vater empfängt und wie der Sohn den Vater im Heiligen Geist liebt. ... diese Gemeinsamkeit des Lebens zwischen dem Sohn Gottes und der Seele drückt der heilige Johannes vom Kreuz unter einem Symbol aus. Er vergleicht die Seelenkräfte mit Höhlen, die von der Lichtflut brennender Lampen, d.h. der göttlichen Eigenschaften, erleuchtet werden. Dieser Vergleich will folgende Wahrheit zum Ausdruck bringen: So wie die Höhlen nur insofern hell sind, als sie erleuchtet werden, und wie sie das Licht, das sie empfangen, mit demselben Glanz und derselben Fülle und Wärme wieder zurückstrahlen, so empfängt die Seele alles und gibt es auch im selben Moment wieder zurück“. Drei Dinge fallen gleichsam in eins zusammen: „das Leuchten, das Erleuchtetwerden und das Zurückstrahlen des Erleuchtetwerdens. ... die Seele empfängt das göttliche Leben von der ‚sanften Hand‘ des Vaters, von dem jedes Leben ausgeht. Indem sie es vollkommen empfängt, ist sie umgestaltet in Gott, ‚leuchtet‘ also, geschmückt mit den göttlichen Eigenschaften. Indem sie aber empfängt und umgestaltet wird, strahlt sie gleichsam

dieses ganze göttliche Leben wieder an Gott zurück. Das Leben vom Vater empfangen, es empfangend besitzen und besitzend hinschenken ist aber in besonderer Weise dem Sohn eigen. ... Die Seele ist ein ‚anderer Sohn‘ geworden.“⁵⁸

In dem Vergleich unserer Seele mit der Höhle, die vom Licht erleuchtet wird und den empfangenen Glanz wieder zurückstrahlt, zeigen sich die entscheidenden Grundwahrheiten unseres christlichen Lebens. Im Gefolge der Taufe empfangen wir das göttliche Leben, das allein das Dunkel des von der Sünde geprägten Erdenlebens wie ein Licht erhellen kann. Dabei treffen wir nicht auf einen einpersonalen Gott, der uns gleichsam frontal gegenübersteht, sondern wir werden hinein genommen in den personalen Lebensaustausch zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist. Wir nehmen teil an den göttlichen Beziehungen des Sohnes, der sein Leben von Ewigkeit vom Vater empfängt und im Heiligen Geist sich dem Vater wieder zurückschenkt. Gott braucht uns nicht, um ein personales Gegenüber zu erfahren, sondern nimmt uns aus freier Liebe, aus ungeschuldetem Wohlwollen hinein in seine dreifaltige Gemeinschaft.

Die Einladung zur Freundschaft mit dem dreieinigen Gott, offenbart durch den Mensch gewordenen Sohn, zeigt uns, dass wir das Entscheidende in unserem Leben nicht selber machen können, sondern als Gabe empfangen. Wir brauchen darum nicht, wie die Nationalsozialisten, ein tausendjähriges Reich auf dieser Erde errichten und hängen nicht dem inzwischen ebenfalls schon verstaubten Wahn der Marxisten an, mit unseren eigenen Kräften das Paradies schaffen zu können. Wir sind aber auch nicht zur Verzweiflung verurteilt: der dreifaltige Gott erleuchtet uns mit seinem Licht und führt uns durch die Menschwerdung des Sohnes im Heiligen Geist zur Herrlichkeit des neuen Himmels und der neuen Erde. Bereits in dieser Zeit, die noch vom Dunkel gezeichnet ist, können wir auf vielfache Weise vom Vater her das Licht empfangen, das uns seinem Sohn gleichförmig macht, und gleichzeitig in der Kraft des Heiligen Geistes das Licht des Sohnes hineinstrahlen in die Dunkelheit, die dadurch

erhellt wird. Diese Helligkeit ist gleichsam das Morgenrot des neuen und ewigen Tages, den wir erwarten, wenn Christus wiederkommt.

- ¹ Vgl. F. Courth, Trinität. In der Schrift und Patristik (HDG II/1a), Freiburg i.Br. u.a. 1988, 31-35.
- ² G. Baudler, „Ideen zu einer symboltheoretischen Interpretation der Trinitätsüberlieferung“: rhs 24 (1981) 44, zitiert in G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i.Br. u.a. ⁴2001, 20.
- ³ J.W. von Goethe, Gespräch mit J.P. Eckermann, 4.1.1924, zitiert in Greshake, aaO. 20.
- ⁴ Diekamp – Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas I, Münster ¹²⁻¹³1958, 270. Vgl., von der Sache her, Katechismus der Katholischen Kirche (KKK), Nr. 237.
- ⁵ Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I q. 1 a. 8; Diekamp – Jüssen I 15f.
- ⁶ Vgl. DH 3016.
- ⁷ Vgl. u.a. M. Hengel, Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-christliche Religionsgeschichte, Tübingen ²1977; R. Schnackenburg, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, Freiburg i.Br. 1993; J. Gnilka, Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i.Br. u.a. 1994; L. Scheffczyk, Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre (Katholische Dogmatik II), Aachen 1996, 148-151. 179-186; R. Penna, I ritratti originali di Gesù Cristo I-II, Cinisello Balsamo 1996-1999; A. Amato, Gesù il Signore. Saggio di cristologia, Bologna 1999, 159-212; A. Ziegenaus, Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 49-86. 126-176.
- ⁸ Siehe etwa Ps 2,7.
- ⁹ Zum Beispiel Ex 4,22.
- ¹⁰ Vgl. dazu Penna I 150f.
- ¹¹ J. Gnilka, Das Matthäusevangelium I (HThK I/1), Freiburg i.Br. u.a. 1986, 437.
- ¹² Vgl. Scheffczyk, Gotteslehre 180f.
- ¹³ Vgl. H. Balz, „Philippbrief“: Theologische Realenzyklopädie 26 (1996) 504-513 (508).
- ¹⁴ Vgl. J. Gnilka, Der Philippbrief (HThK XI/3), Freiburg i.Br. u.a. ⁴1987, 111-147; Ders., Theologie des Neuen Testaments 26-28.
- ¹⁵ Vgl. Hengel, aaO.
- ¹⁶ Dagegen u.a. Hengel, aaO.
- ¹⁷ Der griechische Titel „Herr“ (Kyrios) ist die übliche Wiedergabe des alttestamentlichen Gottesnamens und wird in allen Schichten des Neuen Testaments auf Jesus Christus angewandt: vgl. etwa Mk 12,35-37 parr.; Röm 10,9; A. Grillmeier,

- Jesus der Christus im Glauben der Kirche I. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalzedon (451), Freiburg i. Br. ²1982, 88-96; Ziegenaus (2000) 50-52.
- ¹⁸ Vgl. Ziegenaus (2000) 147.
- ¹⁹ Jes 55,11. Weitere Texte sind etwa Ps 33,6; 147,15-18; 148,5; Jes 48,3; Sir 42,15; 43,9f. Vgl. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi* 316f.
- ²⁰ H. Kleinknecht, „Der Logos in Griechenland und Hellenismus“: G. Kittel (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV* (1942) 76-89 (80).
- ²¹ Über die Logoslehre der Stoa vgl. F. Ricken, *Philosophie der Antike*, Stuttgart 1988, 165-170. Die Vorstellung von der Weltseele findet sich bei Plato, vor allem im *Timaios* 27c-37c, und wird auch von späteren philosophischen Strömungen im Griechenland aufgenommen: vgl. Ricken, aaO., *Sachregister* s.v. „Weltseele“.
- ²² Vgl. 2 Kor 4,4: Christus ist „Gottes Ebenbild“. Zu diesen beiden Stellen siehe u.a. Grillmeier, aaO. 96-121.
- ²³ Vgl. R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*, Darmstadt 1996, 227. Daneben ist auch der Einfluss der Lichtsymbolik von Joh 1,4,9 anzusetzen (vgl. aaO.).
- ²⁴ Vgl. E. Grässer, *An die Hebräer* (Hebr 1-6) (EKK XVII/1), Zürich u.a. 1990, 60f.
- ²⁵ Vgl. Grässer, aaO. 74f.
- ²⁶ Eine prägnante Zusammenfassung der augustinischen und thomasischen Trinitätslehre findet sich bei F. Courth, *Trinität*. In der Scholastik (HDG II/1b), Freiburg i.Br. u.a. 1985, 100-118 (Thomas); Ders. (1988) 189-209 (Augustinus); Ders., *Der Gott der dreifaltigen Liebe* (AMATECA VI), Paderborn 1993, 201-233. Zu Augustinus vgl. die dogmengeschichtlichen Bestandsaufnahmen bei A. Trapè – M.F. Sciacca, „Introduzione“: Sant’Agostino, *La Trinità*, Roma ²1987, VII-CXXVII; J. Brachtendorf (Hrsg.), *Gott und sein Bild. Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn 2000; B. Studer, *Augustins De Trinitate. Eine Einführung*, Paderborn 2005; V.H. Drecoll, „Trinitätslehre“: Ders. (Hrsg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 446-461. Zu Thomas siehe besonders H.C. Schmidbaur, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995.
- ²⁷ Vgl. J. Brinktrine, *Die Lehre von Gott II*, Paderborn 1954, 61f; Grillmeier, aaO., *Sachregister* s.v. „Zeugung“.
- ²⁸ Vgl. Augustinus, *De Trinitate* XV,3,5.
- ²⁹ Vgl. *De Trinitate* XIV,12,15.
- ³⁰ Vgl. *De Trinitate* XV,22,42-23,43.
- ³¹ Vgl. *De Trinitate* XV,2,3; 8,14; 9,15; Scheffczyk (1996) 256.
- ³² Vgl. *De Trinitate* IX,7,12.
- ³³ *De Trinitate* XV,14,23.
- ³⁴ Vgl. *STh I q. 27 a. 2*.
- ³⁵ Vgl. *De Trinitate* XV,27,50.
- ³⁶ Vgl. *Viertes Laterankonzil* (1215): DH 804.
- ³⁷ Scheffczyk (1996) 354. Vgl. Brinktrine II 62-67.

- ³⁸ Vgl. etwa Scheffczyk (1996) 285f.
- ³⁹ Anselm von Canterbury, *De processione Spiritus Sancti* 1 (ed. Schmitt II 181); vgl. DH, S. 461, Anm.
- ⁴⁰ Vgl. Studer, aaO. 20.
- ⁴¹ R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Erlangen – Leipzig ³1923 (Nachdr. Darmstadt ⁶1965), 159.
- ⁴² Vgl. M. Erler, „Relation I. Antike“: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1992) 578-586 (579-581).
- ⁴³ Gregor von Nazianz, *Oratio* 29,16 (*Fontes christiani* 22, 204); Übersetzung nach Courth (1988) 177. Die *Oratio* 29 (die dritte der fünf berühmten „Theologischen Reden“) wird offenbar von Augustinus zitiert: *De Trinitate* XV,20,38; vgl. Courth (1988) 200.
- ⁴⁴ Vgl. Courth (1988) 197.
- ⁴⁵ Vgl. Augustinus, *De Trinitate* V,5,6.
- ⁴⁶ Vgl. Augustinus, *De Trinitate* VII,5,10.
- ⁴⁷ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* XI,9,10.
- ⁴⁸ Vgl. Augustinus, *De Trinitate* V,3,4; VI,2,3.
- ⁴⁹ Augustinus, *De civitate Dei* XI,10: „simplex dicitur [sc. Trinitas], quoniam quod habet hoc est, excepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur“.
- ⁵⁰ Vgl. Augustinus, *De Trinitate* V,9; VII,6,11.
- ⁵¹ Augustinus, *De Trinitate* V,9,10. Zum augustinischen Personbegriff vgl. Courth (1988) 197f; A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Napoli ²1996, 257-289. 381-390.
- ⁵² Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I q. 28 a. 2; q. 29 a. 4.
- ⁵³ Boethius, *Liber de persona et duabus naturis* 3 (PL 64, 1343 C-D).
- ⁵⁴ Vgl. STh I q. 29 a. 3.
- ⁵⁵ Vgl. STh I q. 29 a. 4.
- ⁵⁶ Vgl. Efrén de la Madre de Dios (J.M. Montalva), „La Sma. Trinidad, venero espiritual en S. Juan de la Cruz“: *Estudios trinitarios* 13 (1979) 207-219; J.V. Rodríguez, „Juan de la Cruz, san“: X. Pikaza – N. Silanes (Hrsg.), *Diccionario teológico El Dios cristiano*, Salamanca 1992, 770-774.
- ⁵⁷ Vgl. F. Holböck, *Ergriffen vom dreieinigen Gott. Trinitarische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Stein am Rhein 1981, 263f.
- ⁵⁸ H. Waach, *Johannes vom Kreuz*, Wien 1954, 281-283, zitiert in Holböck (1981) 264f.

Predigten

So dichtet man nicht

Die Unerfindlichkeit Jesu Christi

Ludwig Gschwind

Jesus begegnen zu dürfen, das war das Glück der Apostel, das war das Glück der Jünger, der Männer und Frauen. Sie haben seine Worte gehört, und manches Wort traf sie ins Herz. Sie haben seine Zuwendung zu den Kranken erlebt und seine Güte zu den Sündern. Sie waren Zeugen der Wunder, die er wirkte. Das alles stärkte ihren Glauben, dass Jesus der von Gott gesandte Messias ist, aber dieser Glaube blieb nie ohne Zweifel. Nach der wunderbaren Brotvermehrung wollten ihn die Menschen zum König machen, aber schon einen Tag später, als Jesus in der Synagoge von Kapharnaum davon sprach, dass er ihnen seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken geben wird, gehen sie alle weg bis auf die zwölf Apostel. Sie begreifen nicht mehr als all die anderen, aber sie vertrauen auf Jesus. Jesus hält sie nicht fest, er stellt es ihnen frei, ihn zu verlassen. Petrus macht sich zum Sprecher der kleinen Schar: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du allein hast Worte ewigen Lebens. Wir glauben: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes“ (Joh 7,62).

Christus, den Messias, hatte sich das auserwählte Volk freilich ganz anders vorgestellt. Eine strahlende Gestalt, ein Held, der endlich Ordnung schafft in dieser Welt. Jesus aus Nazareth war alles andere als der strahlende Held. Der gelernte Zimmermann konnte zwar sehr überzeugend reden, aber ihm fehlte alles, was man mit den Träumen vom Messias verband. Man sah die Wunder, die er wirkte, aber das führte nicht zum Glauben. Wunder haben auch die Propheten gewirkt. Als Jesus die Apostel fragt:

„Für wen halten die Leute den Menschensohn?“ geben sie ihm zur Antwort: „Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija oder sonst einen Propheten.“ Da fragt sie Jesus ganz direkt: „Ihr aber für wen haltet ihr mich?“ Da ist es wieder Petrus, der im Namen aller bekennt: „Du bist der Messias“ (Mk 8,27-30). Um dies zu sagen, braucht es schon einen großen Glauben. Zwar ist Jesus in Betlehem geboren und aus Davids Geschlecht, aber das ist auch alles, was vom davidischen Königtum geblieben ist. Der Messias, ein Wanderprediger, der zur Umkehr aufruft? So hat man sich den Messias nicht vorgestellt. Aber als Jesus vom Leiden und Sterben spricht, das ihm bevorstehe, um in die Herrlichkeit des Vaters zu gehen, bröckelt auch der Glaube der Apostel. Am Ölberg ergreifen sie die Flucht und überlassen Jesus seinem Schicksal. Vor dem Hohen Rat wird Jesus gedemütigt und vor Pontius Pilatus fordert man den Verbrechertod für Jesus. Die Kreuzigung soll deutlich machen, alle, die geglaubt hatten, Jesus sei der Messias, waren auf einem Irrweg. „Steig herab vom Kreuz, wenn du der Sohn Gottes bist“, so schreien sie zum Gekreuzigten hinauf.

Wie sich die Jünger Jesu nach diesem schrecklichen Ende fühlten, lässt sich an den Emmausjüngern ablesen, die sich ganz niedergeschlagen auf dem Heimweg von Jerusalem befinden. Da trat einer auf sie zu, wanderte mit ihnen und erklärte, warum das alles so geschehen musste. Beim Brotbrechen erkennen sie erst, wer mit ihnen gegangen ist und ihnen den Sinn der Schrift erschloss. Mit dem Tod am Kreuz endet die Sendung Jesu nicht. Er überwindet den Tod und geht schließlich heim zum Vater, um für alle, die an ihn glauben, eine Wohnung zu bereiten.

Geführt vom Heiligen Geist, den der erhöhte Herr am Pfingstfest sendet, schreiben die Evangelisten die Worte Jesu auf, erzählen von den Wundern und berichten vom Kreuzestod sowie der Auferstehung. Sie wurden Zeugen für Christus, weil sie an Jesus glauben. Wer zum Glauben an Jesus kommt, der muss zum Zeugen für Christus werden. Die Evangelisten sind nicht der Versuchung erlegen, uns den Glauben an Jesus zu erleichtern, indem

sie seine Forderungen nach Buße und Umkehr, seine Aufforderung zu Versöhnung und Liebe verschwiegen oder gar sein Leiden und Sterben als nicht so schlimm darstellten. Nein, sie haben die ganze Botschaft Jesu weitersagen wollen und auch die Bitterkeit seines Sterbens. Umso leuchtender steht die Auferstehung vor uns. Der Tod ist besiegt. Nicht die Römer sind überwunden durch Christus, sondern der Teufel. Wenn wir das Leben, Leiden und Sterben Jesu bedenken, dann wird offenkundig, dass es sich hier nicht um eine erfundene Geschichte handeln kann, denn so dichtet man nicht.

Der heilige Philipp Neri betete häufig ein kleines Stoßgebet: „Jesus, sei du mir Jesus!“ Wenn wir auf Jesus schauen und ihn bitten: Sei du mir Jesus!, dann bedeutet dies doch: Lass mich mit dir gehen! Lass mich auf dein Wort hören! Kehre in der heiligen Kommunion in mein Herz ein! Jesus, sei du mir Jesus! Gehe mit mir den Weg des Leidens! Gehe mit mir den Weg des täglichen Ringens um das Gute. Jesus, sei du mir Jesus! Rette mich aus meinen inneren Ängsten! Sei du mein Heiland. Jesus sei du mir Jesus, damit ich einmal ewig bei dir sein darf. Amen

„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Lk 24,5

Walter Mixa, Bischof von Augsburg

Meine lieben Mitbrüder im priesterlichen Dienst, liebe Schwestern und Brüder im Glauben!

Die 16. Sommerakademie hat sich das Thema gestellt „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten? (Lk 24,5)“ – eine Frage, wie sie aktueller nicht sein könnte.

Wir haben soeben in aller Deutlichkeit in der Apostelgeschichte gehört, wie sich Paulus mit diesem Thema auseinandergesetzt hat und auch in der heutigen Zeit begegnen uns entsprechende Fragen.

Es ist erst wenige Wochen her, dass ich eine Wallfahrt mit unseren Gebirgsjägern aus Bad Reichenhall in Altötting erleben konnte. Nach dem würdig und froh gestalteten Gottesdienst kamen wir – wie es gut katholische Sitte ist – zu einer Brotzeit zusammen. Nun saß mir gegenüber ein Major, der viele dazu bewegt hatte, diese Wallfahrt mitzumachen. Und als ich mich bei ihm bedankte und ihm meine Anerkennung aussprach, sagte er ganz unvermittelt, dass er gar nicht getauft sei.

Ich wollte mit ihm darüber ins Gespräch kommen – er zögerte zuerst. Als ich ihn fragte, ob der Grund seiner Bedenken und seines Zögerns vielleicht der sei, dass er nicht an ein Leben nach dem Tod glaube, antwortete er: Genau, das ist es! Für mich ist mit dem Tod alles aus und vorbei! Nach dem Tod gibt es für mich nichts mehr!

Seltsamerweise war eben dieser Major dann auch bei der Soldatenwallfahrt in Lourdes dabei. Er war dabei und hat gesehen, wie ich einen Soldaten getauft, gefirmt und ihm die erste heilige Kommunion gespendet habe und ihn damit in die Gemeinschaft der Katholischen Kirche aufgenommen habe.

nd er scheint es sich doch etwas anders überlegt zu haben – er scheint gesprächsbereiter zu sein!

Genau das, Schwestern und Brüder im Glauben, ist unser Thema. Das ist das Thema heute, dem sich jeder aufrechte katholische Christ stellen muss – und das ist das Thema, das heute durchaus auch in einer latenten, nicht immer deutlich wahrnehmbar werdenden atheistischen Grundeinstellung neu ins Gespräch gebracht und in rein innerweltlicher Weise beantwortet wird: Mit dem Tod ist alles aus.

Wir haben also gerade in der Apostelgeschichte gehört, wie Paulus dem König Agrippa entgegentritt und sagt, „dass der Christus leiden müsse und dass er, als erster von den Toten auferstanden, dem Volk und den Heiden ein Licht verkünden werde.“ (Apg 26,23)

Und hier stellt sich die entscheidende Frage: Wollen wir, dass er uns das Licht bringt – oder wollen wir es nicht?

Schwestern und Brüder im Glauben, ich rufe Sie mit den Worten Jesu auf: Wir müssen Zeugen sein! Wir dürfen keine stummen Hunde, keine Feiglinge sein!

Denn es gibt nur zwei Lebenswege.

Den einen Weg zeigt uns Jean Paul Sartre. Dieser hat zusammen mit Albert Camus den humanen Atheismus in Frankreich begründet. Sartre ist kein Menschenfeind gewesen, er war menschenfreundlich und hat sich bemüht um ein gutes Zusammenleben um Fairness und Gerechtigkeit – bis zu einem gewissen Grad. Man könnte dies als „humanen Atheismus“ bezeichnen. Aber er gelangt dann zu einem Endergebnis seines Daseinsentwurfes, der besagt: Die Heldentat jedes Menschen besteht darin, dass er täglich zu sich selber und zu seinem Leben Ja sagt, dass er sich also nicht einen Strick nimmt um sich aufzuhängen, sondern dass er trotz der Sinnlosigkeit des Lebens jeden neuen Tag bejaht. Denn gegen Krankheit, Leiden und Tod ist kein Kraut gewachsen – mit dem Tod ist alles aus und vorbei!

Der andere Daseinsentwurf ist der: Der Menschensohn hat das erliden müssen – das ist auch in meinem persönlichen Glauben

so wichtig! Wir glauben ja nicht nur an einen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde. Wir glauben nicht nur an Jesus als einen großen Weisheitslehrer. Das ist Jesus. In seiner Botschaft ist eine tiefe Weisheit und eine unbegrenzte Menschenfreundlichkeit begründet. Aber wir glauben ja vor allen Dingen deshalb an ihn, weil er unser menschliches Schicksal geteilt hat. Er ist uns Menschen in allem gleich geworden ausgenommen die Sünde. Es gibt kein geistiges Leiden, das er nicht vor uns durchgetragen hätte – die geistigen Auseinandersetzungen mit seinen Gegnern, die ihn anfeindeten, wie wir im Evangelium gehört haben.

Und Jesus sagte zu seinen Jüngern: Ihr seid nicht Knechte, sondern ihr seid meine Freunde, weil ich euch von meinem Vater alles mitgeteilt habe. Ihr seid meine Freunde. Zugleich sagt er ihnen in der Vorausschau: Wie sie mich verfolgt und angefeindet haben, so werden sie auch euch verfolgen und anfeinden.

Meine Lieben – vergessen wir nicht, dass Jesus beim Anblick Jerusalems über diese Stadt geweint hat. Er hat den Tempel für heilig gehalten, er war im Tempel zum Gebet und zum Gespräch mit den Theologen der damaligen Zeit.

Es gibt kein Leid, kein geistiges und seelisches Leiden, das Jesus nicht bis zu seinen Tränen hin erlitten hätte. Er hat bittere Enttäuschungen, wie auch wir sie kennen, erfahren. Judas, ein Freund, konnte den Weg nicht mehr mitgehen, weil Jesus nicht, wie er gemeint hatte, den Weg des Triumphes gegangen war und Jerusalem nicht aus der Hand der Römer befreit hatte. Judas geht also und verkauft seinen Freund für Geld. Gibt es etwas Fürchterlicheres?

Ein anderer sitzt bei Jesus am Tisch, zum letzten Abschiedsmahl, zum Freundschaftsmahl, zum Abendmahl und sagt, ich bin bereit mit dir in den Tod zu gehen. Und drei Stunden später sagt derselbe: Lasst mich in Ruhe, ich habe diesen Menschen nie gesehen.

All der Hohn und Spott, die Dornenkrönung, die Schläge ins Antlitz – Folter in ihrer schlimmsten Form, bis hin zur Kreuzi-

gung – der schändlichste Tod des Altertums. Für die Juden ein Gottesurteil. Wer so sterben muss, den hat Gott verlassen.

Ich kann also wirklich sagen: Er ist eingetaucht in die tiefste Tiefe unseres Daseins ausgenommen die Sünde. Er ist eingetaucht in die schlimmsten geistigen und seelischen und körperlichen Erfahrungen. Das ist eben das Großartige an dieser Botschaft: Im Gegensatz zum Daseinsentwurf des „humanen Atheismus“ eines Jean Paul Sartre.

Zu Jesus kann ich gehen – er musste das alles erleiden und erdulden, um dann aufzuerstehen und für das Volk und für die Heiden, für die ganze Welt das Licht zu bringen. Das ist das Entscheidende, dass ich mich ihm anvertrauen kann!

Das hat auch Bonifatius getan. Bonifatius, der mit 81 Jahren zu den Friesen gegangen ist, um sich dort erschlagen zu lassen, nachdem er die göttliche Wotanseiche gefällt hatte.

Deshalb bitte ich Sie, dass wir gerade auch am Gedenktag des heiligen Bonifatius, wie er, Zeugnis ablegen in unserer Bundesrepublik Deutschland. Wir müssen Zeugnis ablegen für die fleischgewordene Liebe Gottes, der das Dunkel des Todes durchbrochen hat mit dem Licht der Liebe. Wir müssen ein Zeugnis ablegen gegen die vielen selbstgemachten und erdachten Daseinsentwürfe.

„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Es gibt diesen Lebenden, weil die Liebe Gottes unsterblich geworden ist im menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus.

Ihm kann ich alles sagen, ihm kann ich danken, vor ihm kann ich weinen, auch schimpfen, ihn darf ich fragen, warum er mich das alles aushalten lässt. Vor ihm kann ich sein wie ich bin, mit meinem Denken, meinem Empfinden, meinem Dank, mit meiner Angst, mit meinem Kummer und mit meiner Ausweglosigkeit.

Und er kann mir sagen: Komm, komm, lege meine Hand in deine Hand; deine Hand in meine Hand, komm, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig. Folge mir nach!

So ist uns auch der heilige Bonifatius ein Beispiel, dass wir beten um geeignete Priester und Ordensberufe, die wir so dringend brauchen. Wir brauchen diese jungen und überzeugten christlichen Menschen, die sich von Jesus geradezu verzaubern lassen, wenn sie sagen: Das ist es eigentlich! Wir müssen sie ermuntern, sich auf diesen Weg des Alternativberufes des Priestertums und des Ordenslebens einzulassen, um so in seinem Namen besondere Zeugen zu sein!

„Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ Er ist mitten unter uns, mit der Macht seiner unsterblichen Liebe und seines unbesiegbaren Lebens.

Bezeuge das! Amen.

Der göttliche Glanz auf dem Antlitz Jesu

Manfred Hauke

Lesung: 2 Kor 4,1-2.5-7

¹ Paulus, durch Gottes Willen Apostel Christi Jesu, und der Bruder Timotheus an die Kirche Gottes, die in Korinth ist, und an alle Heiligen in ganz Achaia.

² Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus ...

⁵ Wie uns nämlich die Leiden Christi überreich zuteil geworden sind, so wird uns durch Christus auch überreicher Trost zuteil.

⁶ Sind wir aber in Not, so ist es zu eurem Trost und Heil, und werden wir getröstet, so geschieht auch das zu eurem Trost; er wird wirksam, wenn ihr geduldig die gleichen Leiden ertragt, die auch wir ertragen.

⁷ Unsere Hoffnung für euch ist unerschütterlich; wir sind sicher, dass ihr mit uns nicht nur an den Leiden teilhabt, sondern auch am Trost.

Evangelium: Mt 17,1-9.

¹ Sechs Tage danach nahm Jesus Petrus, Jakobus und dessen Bruder Johannes beiseite und führte sie auf einen hohen Berg.

² Und er wurde vor ihren Augen verwandelt; sein Gesicht leuchtete wie die Sonne und seine Kleider wurden blendend weiß wie das Licht.

³ Da erschienen plötzlich vor ihren Augen Mose und Elija und redeten mit Jesus.

⁴ Und Petrus sagte zu ihm: Herr, es ist gut, dass wir hier sind. Wenn du willst, werde ich hier drei Hütten bauen, eine für dich, eine für Mose und eine für Elija.

⁵ Noch während er redete, warf eine leuchtende Wolke ihren Schatten auf sie und aus der Wolke rief eine Stimme: Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen gefunden habe; auf ihn sollt ihr hören.

⁶ Als die Jünger das hörten, bekamen sie große Angst und warfen sich mit dem Gesicht zu Boden.

⁷ Da trat Jesus zu ihnen, fasste sie an und sagte: Steht auf, habt keine Angst!

⁸ Und als sie aufblickten, sahen sie nur noch Jesus.

⁹ Während sie den Berg hinabstiegen, gebot ihnen Jesus: Erzählt niemand von dem, was ihr gesehen habt, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden ist.

Liebe Brüder und Schwestern in Christus!

Vielleicht waren schon manche von Ihnen im Heiligen Land auf dem Berge Tabor. Der Überlieferung nach geschah dort die Verklärung Jesu. In der Kirche auf der Bergeshöhe gibt es ein wunderbares Mosaik, das den verklärten Christus darstellt im Anschluss an die Darstellung des heutigen Evangeliums: „Er wurde vor ihren Augen verwandelt; sein Gesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden blendend weiß wie das Licht“ (Mt 17,2; vgl. Mk 9,2; Lk 9,29).

Die Verklärung Jesu im Heilsgeschehen

In der Verklärung Jesu spiegelt sich das Ganze seiner Sendung: vor allem das Leiden, die Auferstehung, das Verhältnis zum himmlischen Vater, die Erfüllung des Alten Bundes und seine Wiederkunft am Ende der Zeiten.¹ Es gibt hier einen Bezug zum Kreuzestod, denn die Verklärung ereignet sich gemäß dem Hinweis der Evangelien (von Matthäus, Markus und Lukas), nachdem Jesus Christus zum ersten Mal von seinem künftigen Leiden gesprochen hat. Nach Lukas sprechen außerdem Mose und

Elija mit Jesus über das Ende seines irdischen Lebens in Jerusalem (Lk 9,31).

Gleichzeitig gibt es aber auch eine Verbindung zur künftigen Auferstehung des Herrn. Unmittelbar vor dem Bericht über die Verklärung findet sich die Voraussage Jesu: „Von denen, die hier stehen, werden einige den Tod nicht erleiden, bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Macht kommen sehen“ (Mt 16,28; vgl. Mk 9,1; Lk 9,27). Dieses Sehen des Menschensohnes in seiner königlichen Macht bezieht sich, nach der wahrscheinlichsten Erklärung, auf die Begegnung der drei Apostel Petrus, Jakobus und Johannes mit dem verklärten Christus auf dem Berge Tabor.² Die Verklärung auf dem Berge ist noch nicht die Auferstehung, die den irdischen Leib Jesu für immer verwandelt und auf eine höhere Seinsebene führt. Sie lässt aber bereits erahnen, dass die Christus gemäße Existenz über die irdische Schwere hinausragt. Sie deutet an: der Mensch Jesus Christus, der nach seiner Voraussage in Jerusalem sterben und am dritten Tage nach dem Tode auferstehen wird, ist der vom himmlischen Vater selbst bezeugte Sohn Gottes.

Was auf dem Berge Tabor für kurze Zeit aufstrahlt, wird durch die Auferstehung endgültige Wirklichkeit: die Verklärung des irdischen Leibes Jesu. Die Begegnung des auferstandenen Christus mit seinen Jüngern lässt sich künstlerisch erahnen in den wunderbaren Gemälden von Matthias Grünewald auf dem Isenheimer Altar: wir sehen dort die Qualen des Gekreuzigten, aber auch den Auferstandenen, der aus dem leeren Grabe emporsteigt und der dabei von einem strahlenden Licht umgeben wird, das an die Sonne erinnert. Im Leib des Auferstandenen sind noch die Wundmale sichtbar: es ist der gleiche Leib, der von Maria geboren wurde, der auf dieser Erde umherwanderte und der am Kreuz das menschliche Leiden bis zum Ende durchlebte; der irdische Leib ist nun verklärt, verwandelt in eine geheimnisvolle höhere Existenzweise, worin er in der Freude Gottes lebt in alle Ewigkeit.

Der Glanz Gottes im Menschen

Das Ereignis der Verklärung zeigt gleichsam den göttlichen Glanz auf dem Antlitz Jesu. Diese Formulierung, der Titel meiner Predigt, stammt vom Apostel Paulus. Im zweiten Brief an die Korinther erinnert er seine Leser an ein Ereignis aus dem Alten Testament. Als Mose nach dem Empfang der Gebote Gottes vom Berg Sinai herabstieg, „strahlte die Haut seines Gesichtes Licht aus, weil er mit dem Herrn geredet hatte“ (Ex 34,29). Weil die Israeliten diesen Glanz nicht ertrugen, legte er einen Schleier auf sein Gesicht. Paulus vergleicht diesen Schleier mit der geistigen Hülle, die auf den Herzen der Juden liegt, die noch nicht zum Glauben an Christus gefunden haben: „Bis heute liegt die Hülle auf ihrem Herzen, wenn Mose vorgelesen wird. Sobald sich aber einer dem Herrn zuwendet, wird die Hülle entfernt“ (2 Kor 3,15f). Und dann stellt Paulus unsere eigene Situation der des Mose gegenüber: „Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18).

Diese wunderbare Verwandlung, in der wir gleichsam den Glanz Gottes ausstrahlen, gründet in dem göttlichen Licht, das von Christus her kommt. Der Apostel schreibt: „Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi“ (2 Kor 4,6).

Licht vom Licht

Der „göttliche Glanz“ auf dem Antlitz Christi wird erläutert von Papst Benedikt in seinem Jesusbuch: Mose wird gewissermaßen von außen her erleuchtet, weil die Quelle des Lichtes nicht in ihm selber liegt. Jesus aber strahlt gleichsam „von innen her, er empfängt nicht nur Licht, er ist selbst Licht“⁴³. Damit offenbart er sich als der geliebte Sohn des himmlischen Vaters.

Die Betrachtung des heiligen Paulus und das Ereignis der Verklärung Jesu, dessen Antlitz in der Herrlichkeit Gottes strahlt wie die Sonne, führen uns zu den Ursprüngen der Andacht vom Antlitz Jesu. Diese wertvolle Form der Christusfrömmigkeit entwickelt sich im 19. Jahrhundert in der Geistigkeit des Ordens der Karmelitinnen,⁴ hat aber tiefe Wurzeln in der Heiligen Schrift und in unserem eigenen Menschsein. Die Bedeutung des Antlitzes zeigt sich etwa in unserem Personalausweis: das Gesicht ist das Kennzeichen schlechthin für unsere Person, so dass wir uns mit einer Fotografie ausweisen müssen. Mit dem Gesicht wenden wir uns den Menschen und den Ereignissen zu, denen wir unsere Aufmerksamkeit schenken. Wenn wir einen Menschen wirklich kennen lernen wollen, dann begnügen wir uns nicht mit der Lektüre eines Zeitungsartikels oder mit einem Telefonanruf, sondern wir bemühen uns, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sprechen. Erst dann kommt die persönliche Begegnung zur Vollendung.

Das Antlitz Gottes suchen

Schon das Alte Testament spricht immer wieder vom Angesicht Gottes, wenn es um die persönliche Hinwendung Gottes zum Menschen geht. Nehmen wir als Beispiel die Segensformel, mit dem Aaron und seine Söhne die Israeliten segnen sollen:

„Der Herr segne dich und behüte dich. Der Herr lasse sein Angesicht über dich leuchten und sei dir gnädig. Der Herr wende sein Angesicht dir zu und schenke dir Heil“ (Num 6,24-26).

Um die Begegnung der Israeliten mit Gott zu kennzeichnen, finden wir häufig den Hinweis auf das „Suchen“ des göttlichen Angesichtes. „Sucht sein Antlitz allezeit!“ (1 Chr 16,11) So ermuntert das erste Buch der Chronik die Israeliten, Gott zu loben und seine Wundertaten im Herzen zu verwahren. Das Angesicht Gottes zu suchen, bedeutet insbesondere die Anbetung Gottes im Tempel. So lesen wir etwa im Buch der Psalmen: „Wer darf hinausziehen zum Berg des Herrn, wer darf stehn an seiner heili-

gen Stätte? Der reine Hände hat und ein lauterer Herz ... Das sind die Menschen, die nach ihm fragen, die dein Antlitz suchen, Gott Jakobs“ (Ps 24,3f.6). Das Buch Deuteronomium beschreibt die Wallfahrt zum Tempel mit dem Ausdruck: „das Antlitz Gottes schauen“. Es heißt dort: „Dreimal im Jahr sollen alle deine Männer hingehen, um das Angesicht des Herrn, deines Gottes, an der Stätte, die er auswählt, zu schauen: am Fest der Ungesäuerten Brote, am Wochenfest und am Laubhüttenfest“ (Dtn 16,16).

Das Angesicht Gottes zu „suchen“ und es zu „schauen“ ist die große Sehnsucht aller frommen Juden, die zum Tempel pilgern. Gleichzeitig ist für das Alte Testament klar, dass der Mensch von sich aus nicht in der Lage ist, wirklich das Angesicht Gottes zu schauen. Auf die Bitte des Mose: „Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen!“ (Ex 33,18), antwortet Gott: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und doch am Leben bleiben. ... Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht aber kann niemand sehen“ (Ex 33,20.22f).

Im Alten Testament bleibt die Unmöglichkeit, Gott zu sehen, weil die Wirklichkeit Gottes die Kräfte des Menschen unermesslich überragt. Außerdem ist die Rede vom „Angesicht“ eine Metapher, ein Bild: Gott ist Geist; er verfügt nicht über Hände, Füße, Augen, Ohren und Antlitz. Auch deshalb ist es im Alten Bund verboten, sich von ihm ein Bild zu machen (vgl. Ex 20,4 u.a.).

Das Antlitz Gottes in Jesus Christus

Durch die Menschwerdung Gottes freilich gewinnen die metaphorischen Aussagen des Alten Bundes eine unerwartete Erfüllung: der Sohn Gottes selbst nimmt eine menschliche Natur an und damit auch ein menschliches Antlitz. In seinem menschli-

chen Wissen und seiner menschlichen Liebe empfängt er gleichsam das ewige Licht der Gottheit. Der Johannesprolog formuliert diese Staunen erregende Wirklichkeit so: „Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1,18). In der Synagoge von Kafarnaum spricht Jesus selbst: „Niemand hat den Vater gesehen außer dem, der von Gott ist; nur er hat den Vater gesehen“ (Joh 6,46). In seiner menschlichen Erkenntnis schaut Christus bereits auf Erden in geheimnisvoller Weise Gott von Angesicht zu Angesicht. Damit nimmt er bereits die selige Gottesschau voraus, die uns für das ewige Leben verheißen ist. Paulus schreibt: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13,12). Und Johannes betont: Wir werden Gott „schauen, wie er ist“ (1 Joh 3,2).

Durch die Menschwerdung Gottes ist uns Gott mit einem menschlichen Antlitz zugewandt. Diese Zuwendung ist göttlich und menschlich zugleich. Sie ist getragen gleichermaßen von göttlicher und menschlicher Liebe. An diesem Punkt können wir unsere Betrachtung auf das Geheimnis vom Heiligsten Herzen Jesu lenken, das mit der Verehrung des Heiligsten Antlitzes innig verbunden ist. Im Herzen Jesu spiegelt sich sein gesamtes Innenleben; in ihm zeigen sich seine Gedanken, Gefühle und Absichten auch jedem einzelnen von uns gegenüber. Kraft der Gottesschau, die eine unendliche Reichweite hat, hält Christus in seiner Seele auch unsere persönliche Situation gegenwärtig, wenn er etwa am Ölberg Blut schwitzt und am Kreuz sein Leben für uns hingibt. Diese gläubige Überzeugung äußert beispielsweise Papst Pius XII. in seiner Enzyklika über die Kirche: „Uns ... hat der eingeborene Sohn Gottes schon vor Grundlegung der Welt mit seiner anfanglosen, unendlichen Erkenntnis und seiner ewigen Liebe umfangen. Und um diese seine Liebe auf eine ganz augenscheinliche und wunderbare Weise zu offenbaren, erhob er unsere Menschennatur zu persönlicher Einigung

mit sich selbst, so dass ... ‚in Christus unser eigenes Fleisch uns liebt‘.

Jene liebevolle Erkenntnis aber, womit uns der göttliche Erlöser vom ersten Augenblick seiner Menschwerdung an entgegenkam, übertrifft alles menschliche Bemühen und Begreifen. Denn vermöge jener seligen Gottesschau, deren er sich sogleich nach der Empfängnis im Schoße der Gottesmutter erfreute, sind ihm alle Glieder seines mystischen Leibes unablässig und jeden Augenblick gegenwärtig und umfängt er sie alle mit seiner heilbringenden Liebe. O wunderbare Herablassung der göttlichen Güte zu uns; o unbegreifliches Wirken einer Liebe ohne Grenzen! In der Krippe, am Kreuze, in der ewigen Glorie des Vaters hat Christus immerdar alle Glieder in der Kirche vor Augen und im Herzen, mit weit größerer Klarheit und Liebe als eine Mutter ihr Kind auf dem Schoße, als ein jeder sich selbst kennt und liebt“.⁵

Die Andacht zum Antlitz Jesu

Die Andacht zum Antlitz Jesu ist in neuerer Zeit besonders in den Blick gerückt worden durch den Besuch von Papst Benedikt XVI. am 1. September 2006 in Manoppello, einem Städtchen in den italienischen Abruzzen. Dort wird ein Bild vom Antlitz Jesu aufbewahrt, das nach der Meinung namhafter Sachkundiger mit dem Schweiß Tuch identisch ist, das im Grabe Jesu auf das Gesicht des Herrn gelegt wurde.⁶ Wenn diese Deutung stimmt, dann hätten wir hier ein staunenswertes sichtbares Zeugnis, welches das Abbild Jesu auf dem Grabtuch von Turin auf bemerkenswerte Weise ergänzt. Der Heilige Vater, der ein durchaus kritischer Zeitgenosse ist, hat jedenfalls nicht gezögert, trotz mancher Unkenrufe innerhalb der römischen Kurie eine private Wallfahrt nach Manoppello zu unternehmen. Papst Benedikt hat dort bemerkenswerte Hinweise gegeben für die Verehrung des Heiligsten Antlitzes Jesu Christi. In seiner Ansprache beschreibt der Heilige Vater unser ganzes Leben als eine „beständige Suche nach dem Heiligen Antlitz“⁷. Diese Suche zeigt sich in den „rei-

nen Händen“ und in dem „lauteren Herzen“, die nach dem Psalmen uns bereit machen, das „Angesicht Gottes“ zu suchen (vgl. Ps 24). „Unschuldige Hände, das heißt von der Wahrheit der Liebe erleuchtete Existenzen, von einer Liebe, die die Gleichgültigkeit, den Zweifel, die Lüge und den Egoismus besiegt; und darüber hinaus sind lautere Herzen notwendig – von der göttlichen Schönheit entrückte Herzen, wie die kleine Therese von Lisieux in ihrem Gebet zum göttlichen Antlitz sagt, Herzen, die das Antlitz Christi eingepägt in sich tragen“.

Das Antlitz Christi finden wir im Gebet, aber auch in der Hinwendung zu den Menschen, die unserer Hilfe bedürfen. Der Heilige Vater betont beide Aspekte, also das Miteinander von Gottes- und Nächstenliebe, mit einem Hinweis auf die Heiligen: sie haben „in den Brüdern, besonders in den Ärmsten und Bedürftigsten, das Antlitz jenes Gottes erkannt und geliebt, den sie lange in Liebe im Gebet betrachteten“.

Als Christen suchen wir freilich nicht nur das Antlitz Christi, sondern strahlen auch selbst seinen Lichtglanz in diese Welt hinein, wie bereits der heilige Paulus betont: wir sind erleuchtet worden „zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi“ und spiegeln darum „mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider“ (2 Kor 3,18; 4,6). Auch der Heilige Vater betont in Manoppello diesen Gesichtspunkt, als er sich an die Ordensleute wendet und das Gesagte dann auf alle Christen ausdehnt: „Eine jede eurer Tätigkeiten sei ein sichtbarer Widerschein der göttlichen Güte und Barmherzigkeit“.

Eigens hervorgehoben hat Papst Benedikt bei seiner Ansprache in Manoppello die hl. Karmelitin Theresia von Lisieux, der wir eine besonders innige Andacht zum Heiligen Antlitz verdanken. Am Fest der Verklärung Christi, am 6. August 1896, schrieb sie für sich und zwei Mitschwestern ein Gebet unter dem Titel „Weihe an das Heilige Antlitz“. Darin heißt es:

„O anbetungswürdiges Antlitz Jesu! Du hast Dich gewürdigt, in besonderer Weise unsere Seelen auszuwählen, um Dich ihnen hinzugeben. Deshalb weihen wir uns Dir. ... O Antlitz schöner

als die Lilien und die Rosen des Frühlings, Du bist unseren Augen nicht verborgen! Die Tränen, die Deinen göttlichen Blick verbergen, erscheinen uns wie kostbare Diamanten, die wir sammeln wollen, um mit ihrem unendlichen Wert die Seelen unserer Brüder zu erwerben. ... Geliebter Bräutigam unserer Seelen, wenn wir die Liebe aller Herzen hätten, all dies würde Dir gehören! ... O geliebtes Antlitz Jesu! In der Erwartung des ewigen Tages, an dem wir Deine unendliche Herrlichkeit betrachten werden, ist unser einziger Wunsch, Deine göttlichen Augen zu beglücken, auch dadurch, indem wir unser eigenes Antlitz verbergen ... Dein verborgener Blick ist unser Himmel, o Jesus!“⁸

In einem weiteren Gebet der hl. Theresia heißt es:

„O anbetungswürdiges Antlitz Jesu, einzige Schönheit, die mein Herz entzückt, ich bitte Dich: drücke in mein Herz Dein göttliches Bild ... Entflamme mich mit Deiner Liebe ...“⁹. Amen.

¹ Siehe etwa J. Auer, „Die Bedeutung der Verklärung Christi für das Leben des Christen und für die Kirche Christi“; L. Scheffczyk (Hrsg.), *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg 1984, 146-176; A. Ziegenaus, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Soteriologie (Katholische Dogmatik IV)*, Aachen 2000, 442-447.

² Vgl. etwa R. Pesch, *Das Markusevangelium (HThK II/2)*, Freiburg i.Br. u.a. 1977, 66f; J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27-16,20) (EKK II/2)*, Zürich u.a. 1979, 27.29; J. Ratzinger, *Jesus von Nazareth I*, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 364f.

³ Ratzinger, *Jesus von Nazareth I* 358.

⁴ Vgl. S. Pedica, *Il Volto Santo*, Torino 1960; J.-A. Robillard, „Face (Dévotion à la Sainte Face)“; *Dictionnaire de Spiritualité* 5 (1964) 26-33 (31f); K.S. Frank, „Antlitz Jesu“; *LThK*³ 1 (1993) 780.

⁵ Pius XII., *Enzyklika „Mystici corporis“*; A. Rohrbasser (Hrsg.), *Heilslehre der Kirche*, Fribourg 1953, Nr. 817; vgl. Denzinger-Hünermann 3812. Über die selige Gottesschau der Seele Jesu auf Erden vgl. u.a. Ziegenaus, aaO., 420-442; M. Hauke, „La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di san Tommaso d’Aquino e la teologia contemporanea“; *Annales theologici* 21 (2007) 381-398.

⁶ Vgl. P. Badde, *Das göttliche Gesicht. Die abenteuerliche Suche nach dem wahren Antlitz Jesu*, München 2006.

- ⁷ Vgl. den Text in www.kath.net, 1.9.2006, „Verwandelt vom Glanz seines Ange-
sichts“; siehe auch [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/
2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060901_manoppello_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060901_manoppello_ge.html).
Ein Interview mit Paul Badde über den Besuch des Heiligen Vaters in Manoppello
findet sich in *Kirche heute* 10/2006, 4-7.
- ⁸ Gebet 12: S. Teresa di Gesù Bambino, *Opere Complete*, Città del Vaticano –
Roma 1997, 947f (frz. Original 1992).
- ⁹ Gebet 16: aaO. 949f.

Maria – Spiegelbild Jesu Christi

Anton Ziegenaus

Der Sonntag, der erste Tag der Woche, ist der Herrentag. Er galt besonders als Abbild des Beginns der Schöpfung, des ersten Schöpfungstages (vgl. Gen 1,3ff), und der Auferstehung Christi am ersten Tag der Woche. (vgl. Mk 16,1f,9; Mt 28,1; Lk 24,1.13,oh 1,19), als dritter Tag nach dem Tod Jesu (wenn man den letzten Teil des Karfreitags und den ersten des Ostersonntags mitzählt), als achter Tag (Joh 20,26), der den Abschluss der ersten Schöpfung, der mit der Auferstehung Jesu begonnen hat und ihre Vollendung kennzeichnet. Der beziehungs- und symbolreiche Sonntag umfasst somit Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung, d.h. an Jesus Christus rückgebunden: Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi.

Maria als Morgenstern oder Meeresstern

Ist der Sonntag als Auferstehungstag der Herrentag, so der Samstag Marienitag. Der Name Maria wird u.a. ausgedeutet als Morgenstern oder als Meeresstern. Der Stern, der am Morgen der Sonne, Christus nämlich, vorausgeht und sie ankündigt, der Stern, der in dunkler Nacht den Seefahrern leuchtet und Orientierung gibt.

Die Verehrung Mariens bildet keineswegs eine Konkurrenz zu ihrem Sohn, wie oft Protestanten befürchten, im Gegenteil dürfte im 19. Jahrhundert J. H. Newman mit seinem Urteil Recht haben.: „Ein Überblick – wenigstens über Europa – wird uns zeigen, dass es nicht die religiösen Gemeinschaften mit einer be-

tonten Marienverehrung sind, die aufgehört haben, ihren Sohn anzubeten, sondern gerade die Gemeinschaften, die auf ihre Verehrung verzichtet haben.“ Kind und Mutter werden im Matthäus-Evangelium in einem Atemzug genannt (vgl. Mt 2,11.13.14.20.21), sie gehören zusammen. Dr. hl. Bonaventura sagt einmal: „Wenn du die Mutter Gottes aus der Welt wegnimmst, nimmst du auch das menschgewordene Wort weg“. Dann aber bleibt uns Christus fern!

Maria als Spiegelbild

Maria hat den Menschen Jesus geboren, der aber nur zu Gott Vater sagte und mit dem ewigen Sohn Gottes eine Einheit bildete. Der im Altertum hoch geachtete Bischof Athanasius († 373) hat einmal gesagt: „Die Geburt aus der Jungfrau ist der sichtbarste Beis für die Gottheit des Sohnes“. Das bedeutet näherhin: Dem „Jungfrau-Mutter“ entspricht auf christologischer Ebene das „Gott-Mensch“. Maria ist bis ins leibliche Sein hinein eine besondere Ikone Christi.

Aber nicht nur gibt es die Entsprechung im Sein, sondern auch in der von Ursache und Wirkung. Jesus ist der Erlöser, hat Sünde und Tod überwunden. Aber nicht selten kann es uns vorkommen, dass das Evangelium immer nur eine Verheißung für die Zukunft ist, dass seine Versprechungen immer in der Zukunft liegen. Dann ist die Erlösung nie eine Realität geworden. Wenn aber die Versprechungen des Glaubens nur in der Zukunft eintreten, gerät er in die Nähe des Märchens: Auch das Märchen weiß von den menschlichen Wünschen und Erwartungen: Das „Rotkäppchen“, das vom Wolf verschlungen und vom Jäger aus seinem Bauch herausgeholt wurde, ist auch ganz durchdrungen von dem Wunsch, dass das Böse, in der Gestalt des Wolfes, und alles Lebensbedrohliche überwunden werde.

Wer aber fragt, wo ist diese Sehnsucht Wirklichkeit geworden, bekäme die Antwort: Das gibt's nur im Märchen, ist nie erfüllt worden, es bleibt ein schöner Traum. Ist nun unser Glaube auch

so ein Märchen das aus Träumen und Wünschen besteht? Doch gibt es einen Fall der Verwirklichung der Erlösung: Maria wurde vorerlöst, d.h. im Hinblick auf den Kreuzestod ihres Sohnes wurde sie schon zu Beginn ihrer Existenz vor der Erbsünde bewahrt, und vollertöst, d.h. schon vor dem jüngsten Tag mit Leib und Seele in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen. Sie ist realisierte Verheißung. Bis wir diese Zukunft erreichen, schauen wir und vertrauen wir auf Mariens mütterlichem Beistand, damit wir vor unserem Ostern die „Treue des Karsamstags“ – so eine mittelalterliche Litaneianrufung – halten können.

Unsere Sprecherin

Maria wird im Volk verehrt als Mutter; sie vertritt das Mütterliche in der Kirche. Als Gott zur Menschwerdung seines Sohnes eine Mutter für ihn suchte, fiel sein Blick auf sie. Insofern ist sie Inbegriff des Mütterlichen.

Wird aber der Sohn Gottes, wenn er in die Welt kommen will, willkommen geheißen? In der Herberge war kein Platz (Lk 2,7), Herodes wollte das Kind töten (Mt 2,13ff). „Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt. In der Welt war er, und die Welt ist geworden durch ihn, doch die Welt erkannte ihn nicht. In das Seine kam er, doch die Seinen nahmen ihn nicht auf“ (Joh 1,9ff).

Es ist doch eine Ungeheuerlichkeit: Ochs und Esel erkennen ihren Herrn, aber die Menschen nicht. Der Menschensohn, wenn er kommt, wird er Glauben finden?, fragt Jesus einmal. Man hat ihn unter elenden Qualen beiseite geschafft. Gott hat, so beten wir am Fest der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau und Gottesmutter Maria, seinem „Sohn eine würdige Wohnung bereitet“, in dem er sie vor aller Sünde bewahrte. So wurde der Sohn, der Erlöser, von Maria würdig empfangen.

Maria hat dem Engel ihr Jawort gegeben: Mir geschehe. Sie hat ihr Fiat in unserem Namen, in Vertretung von uns gesprochen, die wir ihr dafür danken.

Referenten

Bischof Dr. Walter Mixa wurde 1941 im oberschlesischen Königshütte geboren. Nach der Vertreibung aus der oberschlesischen Heimat 1945 siedelte sich die Familie in Heidenheim an der Brenz an. Mixa studierte Philosophie und Katholische Theologie in Dillingen und Freiburg im Üchtland/Schweiz und wurde 1970 zum Priester geweiht. Mit der Dissertation „Das Werden der Person durch Glaube, Hoffnung und Liebe nach Martin Deutinger“ promovierte er zum Dr. theol. 1975 wurde er Stadtpfarrer von Schrobenhausen und Regionaldekan der Bistumsregion „Altbayern“ sowie ab 1983 zusätzlich Leiter der Fortbildung der Priester in der Diözese Augsburg. 1996 wurde er von Papst Johannes Paul II. zum Bischof von Eichstätt ernannt. Sein Wahlspruch lautet: *Jesus hominis salvator* (Jesus, der Retter des Menschen). Er wurde 1997 in die Europäische Akademie der Wissenschaften und Künste (ASAE) aufgenommen, gründete 1998 an der Universität Eichstätt das Collegium Orientale. 2000 ernannte ihn Papst Johannes Paul II. zum Militärbischof. Papst Benedikt XVI. berief ihn 2005 zum Bischof von Augsburg. www.bistum-augsburg.de

Prälat Professor Dr. Dr. Anton Ziegenaus, geb. 1936, promovierte 1963 bei Alois Dempf zum Dr. phil. und 1971 bei Leo Scheffczyk zum Dr. theol. 1974 wurde er mit einer Arbeit zur Theologie der Buße für Dogmatik habilitiert. Seit 1977 bis zu seiner Emeritierung 2004 war Ziegenaus Ordinarius für Dogmatik an der Universität Augsburg. Gastprofessuren nahm und nimmt er an der Universidad de Navarra in Pamplona und Università di Santa Croce in Rom wahr. Seine Forschungsschwerpunkte sind Sakramentenlehre, Eschatologie und Kanongeschichte. Mit Scheffczyk zusammen gab er eine achtbändige Dogmatik heraus. Sein wissenschaftliches Engagement zeigt sich in ungezählten Publikationen. Die Leitung der Theologischen Sommerakademien in Augsburg liegt in seinen Händen. Werke: *Katholische Dogmatik* in acht Bänden, MM-Verlag, Aachen; *Verantworteter Glaube*, Bd. I; Bd. II, Stella Maris Verlag, Buttenwiesen; Ziegenaus ist Herausgeber der mariologischen Studien und Mitherausgeber der Zeitschrift „Forum Katholische Theologie“.

Dr. Silvia Cichon-Brandmaier erhielt 1999 in Augsburg das Diplom in Theologie. Anschließend promovierte sie bei Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus in Dogmatik. Ihre Dissertation wurde 2008 veröffentlicht: *Ökonomische und immanente Trinität – Ein Vergleich der Konzeption Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*. Neben ihrer Promotion bildete sie sich als Referentin in der Ehevorbereitung der Erzdiözese München und Freising aus. 2006 begann sie die Weiterbildung zur Ehe-, Familien- und Lebensberaterin in der Erzdiözese München und Freising. Sie ist verheiratet, und Mutter von vier Kindern.

Dr. Peter Christoph Düren wurde 1964 in Düren/Rheinland geboren. Nach dem Abitur studierte er Philosophie und Theologie in Bonn und Augsburg. Das Studium schloss er 1989 in Bonn als Diplom-Theologe ab. Er war 1989/90 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg und ist seit 1989 Theologischer Referent im Referat Glaubenslehre und Gottesdienst bzw. Glaubenslehre, Hochschulen und Verbände des Bischöflichen Ordinariates Augsburg. Der Familienvater von drei Kindern promovierte 1996 an der Universität Augsburg mit einer Dissertation im Fach Dogmatik. Im Jahr 2001 wurde er Ritter der Schwarzen Madonna von Jasna Góra in Tschenstochau/Polen. Zahlreich sind seine Publikationen: *www.peter-dueren.de*

Dr. Peter H. Görg wurde 1976 in Dernbach (WW) geboren und lebt im kleinen Westerwaldort Hartenfels. Er studierte Philosophie und Theologie an der Phil.-Theol. Hochschule in Vallendar, der Theologischen Fakultät in Fulda und an der Universität Augsburg. Im April 2007 promovierte Görg bei Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus zum Dr. theol. Seine Dissertation befasst sich mit der jüngeren Entwicklung der Mariologie und trägt den Titel *„Sagt an, wer ist doch diese? - Inhalt, Rang und Entwicklung der Mariologie in dogmatischen Lehrbüchern und Publikationen deutschsprachiger Dogmatiker des 19. und 20. Jahrhunderts“*.

Dr. Görg verfasste zahlreiche Artikel und Rezensionen für die Zeitschriften „Der Fels“, „Forum Katholische Theologie“ und „Theologisches“, sowie für das renommierte „Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon“. Seine geplante Habilitation wird das Thema „Leo Scheffczyk und die Ökumene“ behandeln.

Dekan Msgr. Ludwig Gschwind, Jahrgang 1940, wuchs in Nördlingen, Diözese Augsburg, auf. Er studierte Philosophie und Theologie an der Hochschule der Diözese in Dillingen an der Donau. 1968 erhielt er die Priesterweihe und wurde nach seinen Kaplansjahren in Augsburg und Weißenhorn Pfarrer in Balzhausen und Mindelzell. Seit 1985 ist er Dekan im Dekanat Krumbach. Er ist ständiger Mitarbeiter bei mehreren Zeitungen und Zeitschriften. Bekannt sind seine Buchveröffentlichungen im St. Ulrich Verlag Augsburg, die aus der Praxis seines priesterlichen Dienstes gewachsen sind; u.v.a.: „Geheimnis des Glaubens – Gedanken und Geschichten zur Heiligen Messe“; „Die Heilige Messe – Symbole, Farben, Handlungen“; „Heiliger Geist – Gaben, Tröstungen, Früchte“; „Maria dich lieben“.

Prof. Dr. Manfred Hauke wurde 1956 in Hannover geboren und wuchs in Paderborn auf. Nach seinem Abitur und dem Theologiestudium in Paderborn und München promovierte er bei dem späteren Kardinal Leo Scheffczyk. Zum Priester wurde er 1983 in Paderborn geweiht. Nach seelsorgerischer Tätigkeit von 1983 bis 1987 arbeitete er als Assistent bei Professor Ziegenaus an der Universität Augsburg von 1987 bis 1993. Er habilitierte sich im Fach Dogmatik und erhielt 1993 seine Professur in Lugano. Er ist „Mitglied der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie“, ebenso an der „Pontificia Accademia Mariana Internationalis“ und verantwortlich für die „Collana di Mariologia“, gegründet 2002. Zahlreich sind seine Veröffentlichungen.

homepage.sunrise.ch/mysunrise/manfredhauke/index.htm

Prof. Dr. Klemens Stock SJ wurde 1934 in Aalen-Hofen/ Württemberg geboren. Nach Abschluss seiner Schulzeit trat er in den Orden des hl. Ignatius von Loyola ein. 1964 wurde er zum Priester geweiht. Seit 1974 ist er Professor für Neues Testament am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Von 1978 bis 1987 lehrte er an der Theologischen Fakultät in Innsbruck und ist seit 2002 Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission. Seine Veröffentlichungen in deutscher Sprache: Jesus – Kündiger der Seligkeit (Matthäus); Jesus – die Frohe Botschaft (Markus); Jesus – die Güte Gottes (Lukas); Jesus – der Sohn Gottes (Johannes); Das Letzte Wort hat Gott. Apokalypse als Frohbotschaft; Maria, die Mutter des Herrn, im Neuen Testament.

Der Fels – Katholische Monatsschrift

gegründet 1970 von Pater Gerhard Hermes SAC

Herausgeber: Der Fels-Verein e. V.

Verantwortlicher Redakteur: Prof. Dr. Hubert Gindert

Bezugsadresse für den „Fels“: Eichendorffstr. 17

D-86916 Kaufering

Berichtbände der Theologischen Sommerakademie Dießen

- 1993: Qumran und die Evangelien. Geschichte oder Geschichten?, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1994;
ISBN 3-928272-36-5
- 1994: Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1995;
ISBN 3-928272-44-6
- 1995: Mysterium Kirche. Sozialkonzern oder Stiftung Christi? W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1996;
ISBN 3-928272-48-9
- 1996: Das eigentlich Katholische. Profil und Identität, Grenzen des Pluralismus, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1997
ISBN 3-928272-59-4
- 1997: Christus in den Sakramenten der Kirche, W. Brandmüller (Hrsg.), Aachen 1998
ISBN 3-928272-04-7
- 1998: Der Heilige Geist am Werk – in Kirche und Welt, G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg, Landsberg 1999; ISBN 3-00-004307-1
- 1999: Mein Vater – euer Vater, A. Ziegenaus (Hrsg.), Buttenwiesen 2000;
ISBN 3-934225-03-9
- 2000: Der Mensch zwischen Sünde und Gnade, A. Ziegenaus (Hrsg.), Buttenwiesen 2000;
ISBN 3-934225-08-X
- 2001: Berufung zur Liebe – Ehe, Familie, Ehelosigkeit, G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg, Landsberg 2001; ISBN 3-9808068-0-4

- 2002: In der Erwartung des ewigen Lebens,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2002; ISBN 3-9808068-1-2
- 2003: Gewissen – Wahrheit – Menschenwürde,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2003; ISBN 3-9808068-2-0
- 2004: Maria – Mutter der Kirche,
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2004; ISBN 3-9808068-3-9
- 2005: Jesus Christus und die Religionen der Erde
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2005; ISBN 3-9808068-4-7
- 2006: Eucharistie – Quelle und Höhepunkt des ganzen christli-
chen Lebens
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg
Landsberg 2006; ISBN 3-9808068-5-5
- 2007: Die Schöpfung im Spiegel von Glaube und Vernunft
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2007; ISBN 978-3-9808068-6-2
- 2008: Die Gestalt Jesu – „Was sucht ihr den Lebenden bei den
Toten?“ Lk 24,5
G. Stumpf (Hrsg.), Eigenverlag: IK-Augsburg,
Landsberg 2008; ISBN 978-3-9808068-7-9