

Zweitberuf, als Nebenberuf, Week-end-Priester, Frau im Priesteramt etc.) wird seit Jahren diskutiert, ohne daß sich wirklich etwas geändert hätte – außer der eher unwilligen Duldung von Sonderregelungen (z. B. evangelische Pfarrer, die konvertieren, dürfen verheiratet bleiben, auch wenn sie weiterhin als Priester tätig sein wollen). Immerhin – und das soll als Faktum nicht unterschätzt werden – ist es allgemein zu einer Schärfung des Problembewußtseins gekommen, und dies wäre eine – wenn auch nicht hinreichende – so aber doch notwendige Bedingung dafür, daß eine Reform auf diesem Gebiet nicht nur verordnet, sondern auch angenommen werden könnte. Im Zentrum der Diskussion dieser Thematik und deshalb auch im Schnittpunkt vieler Fragen der Forschungsprojekte in den drei Ländern steht jedoch das Problem, das unter dem Stichwort „Zölibat“ zusammengefaßt wird und deshalb auch hier einer etwas ausführlicheren Behandlung bedarf.

**Alex Stock**

## **Wirbel um die Auferstehung**

Resümee einer Debatte

*Das folgende Resümee einer Debatte zur /Auferstehung“ will die Aufmerksamkeit auf einige theologische Probleme hinlenken, die nicht unmittelbar in die Verkündigung gehören, wohl aber für das eigene Glaubensbewußtsein und damit indirekt auch wieder für die Glaubwürdigkeit der Verkündigung wichtig sind.* red

Nicht jeder Wirbel muß ein Strudel sein, der in den Abgrund zieht. Aber manche Wirbel lassen tiefer blicken und Strömungen erkennen. Ein solcher Wirbel scheint mir die Debatte um die Auferstehung zu sein, die im Jahre 1973 durch einen Gastvortrag von R. Pesch in Tübingen ausgelöst wurde. Genau zu besichtigen ist er in Heft 3 des Jahrgangs 1973 der „Theologischen Quartalschrift“, Tübingen. Denen, die dazu Zeit und Gelegenheit nicht haben, soll hier ein kurzer kommentierter Bericht davon gegeben werden. Erschienen sind in dem genannten Heft der Vortrag von R. Pesch sowie Stellungnah-

men der Katholischen Theologen W. Kasper und K. H. Schelkle und der evangelischen Neutestamentler P. Stuhlmacher und M. Hengel; dazu eine abschließende Stellungnahme von R. Pesch – insgesamt ca. 100 Seiten mit viel historischem Detail; der Bericht muß also notgedrungen vereinfachen, wenn er versucht, die entscheidenden Gesichtspunkte der Tübinger Auferstehungs-Debatte herauszuarbeiten.

### *I. R. Peschs Konzeption*

#### 1. Die Grundthese

„Die Rede von der Auferstehung Jesu ist ... Ausdruck des gläubigen Bekenntnisses zur eschatologischen Bedeutung Jesu, seiner Sendung und Autorität, seiner göttlichen Legitimation angesichts seines Todes“ (226). Das Kerygma von der Auferstehung Jesu wurde nicht ausgelöst durch „irgend etwas nach dem Tode Jesu“ (271), sondern durch den Tod Jesu selbst. Durch den Kreuzestod werden Jesu messianisch-eschatologische Sendung und seine göttliche Legitimation nicht infragegestellt oder widerlegt. Sein Tod am Kreuz ist auch nicht bloß Konsequenz seines Wirkens, sondern gerade Vollendung und göttliche Rechtfertigung seiner Existenz als eschatologischer Prophet. Im Tod vollendet sich die sein Leben und Wirken prägende „Gottesgewißheit“. Und entsprechend gilt für die Jünger, daß sie den Glauben, den Jesus von Nazareth in ihnen gestiftet hatte, durch den Kreuzestod nicht verloren haben; sein Tod war für sie vielmehr die endgültige Bestätigung ihres Glaubens an seine messianische Sendung. Man kann damit rechnen, „daß die Jünger gemäß der Ankündigung Jesu seinen Tod bestanden und verstanden haben“ (220). Der Ausdruck dafür ist das Auferweckungs-Kerygma. Der Tod Jesu selbst und nicht ein neues Ereignis oder Widerfahrnis nach diesem Tod ist „das Ereignis der Entbindung seines Geistes, des Geistes Gottes“ (271), durch den das Kerygma und der urchristliche Enthusiasmus ausgelöst wurde.

#### 2. Die Argumente

a) Das „leere Grab“ ist kein Ansatzpunkt für „irgend etwas nach dem Tode“. Im paulinischen Auferstehungs-Kerygma spielt das leere Grab, ja – trotz der Erwähnung des „begrab-

ben“ in 1 Kor 15 – das Grab Jesu überhaupt keine Rolle. Aus den Berichten der Evangelien läßt sich die Auffindung des leeren Grabes als historisches Faktum nicht unbezweifelbar sichern. Bereits im ältesten Bericht Mk 16,1–8 kommt es nicht als historisches Faktum vor, das die Frauen „rekonstruieren“, sondern im Munde des Engels, dem das urchristliche Kerygma in den Mund gelegt wird, also als „Implikation der Auferstehungsvorstellung“ (205). Da auch die Episode der Grablegung durch Joseph von Arimathäa „nicht über berechnete historische Zweifel erhaben“ (206) ist, läßt sich nicht sicher sagen, ob der Jerusalemer Urgemeinde überhaupt das Grab Jesu bekannt war. Die Verkündigung der Auferweckung ist auch an die Vorstellung eines leeren Grabes nicht unbedingt gebunden; denn in Mk 6,14.16 ist eine Vorstellung erkennbar, dergemäß Volksmeinung und Herodes angesichts der Wunderbarkeit Jesu von der Auferweckung Johannes des Täufers sprechen können, ohne daß das Täufergrab als leer vorausgesetzt würde.

b) Die „Erscheinungen“ entfallen als Grund für die Entstehung des Auferstehungskerygmas. Die Erscheinungsberichte der Evangelien setzen immer schon das urchristliche Kerygma voraus, das dem „angelus interpret“ am Grabe in den Mund gelegt wird; die Erscheinungen kommen also – wenn es sie überhaupt geben sollte – bestenfalls für die Bestätigung, nicht aber für die Entstehung des Auferstehungskerygmas in Frage. Es gibt sie aber historisch nicht. Denn die im ältesten Auferstehungszeugnis 1 Kor 15,5 ff vorkommende Formel „ophthe + Dativ“ (er erschien dem...) ist nicht wie in der traditionellen Exegese als Hinweis auf historische Erscheinungsereignisse anzusehen, sondern als Legitimationsformel, die die autorisierten Träger der urchristlichen Botschaft benennt.

Der Täuferbewegung und von daher auch der Jesusbewegung ist eine Vorstellung vertraut, nach der ein einzelner, der als eschatologisch-messianischer Prophet gilt, durch sein Martyrium selbst als von Gott gerechtfertigt angesehen wird, was man mit der Kategorie „Auferweckung“ ausdrückt. Neutestamentliche Belegstelle ist Mk 6,14.16. Von dieser Interpretationskategorie her (nicht von der Vorstellung einer in Jesus beginnenden allgemei-

nen Totenauferweckung her) konnten die Jünger Jesu „angesichts seines Kreuzestodes seine die Erwartung der Traditionen erfüllende und überbietende eschatologische Sendung und Heilsbedeutung proklamieren mit der Botschaft: Er ist auferweckt“ (225).

### 3. Konsequenzen

Ist die Annahme der historischen Fakten „leeres Grab“ und „Erscheinungen“ nicht mehr vonnöten, um die Entstehung des Osterglaubens zu erklären, so bedeutet das für die moderne Vernunft eine erhebliche Entlastung, insofern die „Glaubensbedeutung Jesu“ aufgewiesen werden kann, ohne „ein unserem Denken nicht mehr akzeptables theistisch-supranaturalistisches Offenbarungs- und Vermittlungsschema“ (227) zugrunde zu legen. Die Christologie kann sich auf Jesus, sein Wirken, sein Selbstverständnis, sein Geschick und seinen Tod konzentrieren. Historische Leben-Jesu-Forschung und Theologie des Todes bleiben als entscheidende Aufgabe.

### II. Gegenargumente

Begeisterung und völlige Ablehnung habe dieser Vortrag geerntet, meldet die „Theologische Quartalschrift“; in den veröffentlichten Voten gibt es ausschließlich Ablehnung, wobei die grundsätzlichen und ins historische Detail gehenden Argumente konvergieren<sup>1</sup>. Im wesentlichen sind es folgende: 1. Das von Pesch mit fragwürdigen gattungsgeschichtlichen Argumenten gegen den unmittellbaren Text behauptete Desinteresse der Jüngergemeinde am Problem des Grabes widerspreche entschieden der religiösen Situation zur Zeit Jesu.

Neuere religionsgeschichtliche und archäologische Forschungen bezeugten gerade für diese Zeit einen intensiven Gräberkult, wobei vor allem die Gräber der jüdischen Märtyrer und Propheten große Verehrung genossen hätten, da man sie als sichere Anwärter auf die Auferstehung der Toten angesehen hätte. Gerade die vom leeren Grab herrührende Verweigerung des üblichen Gräberkults durch die Jesusgemeinde sei als religionsgeschichtliches Novum und Proprium anzusehen.

<sup>1</sup> In die gleiche Richtung geht im großen und ganzen auch H. Klings Stellungnahme „Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens“ in: Theologische Quartalschrift 154 (1974) 103–117.

2. In der „ophthe + Dativ-Formel“ von 1 Kor 15,5 ff werde das sekundäre Motiv der Legitimation der Zeugen durch Pesch zum Hauptmotiv gemacht unter Eliminierung des eigentlichen Grundmotivs, des Sehens. Die Formel besage gerade, daß die 1 Kor 15 erwähnten Zeugen als Zeugen des gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus legitimiert seien kraft seiner Offenbarung und Erscheinung vor ihnen.

3. Das von Pesch rekonstruierte Interpretationsschema verdanke sich einer „kombinatorischen Magie“ mit z. T. nachneutestamentlichen und christlich beeinflussten Texten. Bei der als neutestamentlichen Kronzeugen aufgeführten Stelle Mk 6,14.16 handle es sich um keine ernsthaftige Analogie zur Auferweckung Jesu, sondern um die Meinung des Volkes und des Herodes Antipas, Jesus sei als Wundertäter der Johannes redivivus. Um eine Analogie zur Auferstehung Jesu handle es sich hier gerade nicht, „es sei denn, man glaubt, der Gekreuzigte sei in Simon-Petrus hinein auferstanden, Simon sei der Jesus redivivus, der dessen Werk weiterführt. Solche Exegese würde zwar eine ganz neue Begründung des heute so umstrittenen Petrusamtes ermöglichen, aber sie entfernte sich doch wohl allzuweit von allen neutestamentlichen Aussagen“ (Hengel 258 f).

4. Entgegen der Vollendungsthese von Pesch halten alle Diskussionspartner daran fest, daß der Kreuzestod als Schandtod, Bruch und Katastrophe verstanden werden muß. Entgegen der Durchhaltethese betonen sie, daß die Tradition von Jüngerflucht und Jüngerunverstand doch wohl einen historischen Kern haben müsse. Die Auferweckung Jesu sei ein Neuanfang, verdanke sich einer neuen Initiative Gottes und führe zu neuen Erfahrungen. Nur dadurch und nicht durch Erinnerung und Anwendung von Interpretationsschemata allein sei das Osterkerygma und die Dynamik der missionarischen Expansion nach Ostern erklärlich.

5. Durch alle Beiträge geht der Einwand, daß hier durch eine „einseitig akzentuierte und spekulativ belastete Interpretationsmethode“ (Stuhlmacher 246) einem dogmatischen Interesse zum Sieg verholfen werden solle. Der Beitrag von Pesch löst bei allen Debatanten Bedenken an der methodischen Solidität aus. „Kritischer müßten mir die Histo-

risch-Kritischen sein“ nennt mit einem Wort von K. Barth Stuhlmacher seinen Beitrag, Hengel zweifelt angesichts der in der Exegese möglichen Hypothesenkonstruktionen daran, „ob wir Exegeten noch zu retten sind“, und Kasper fragt kritisch nach der Methode einer theologisch in Dienst genommenen historisch-kritischen Exegese.

### III. Nachbemerkungen

R. Pesch reagiert in seiner abschließenden Stellungnahme zu den ohne Zweifel hart und scharf vorgetragene Angriffen auf seine These mit einer Rundumverteidigung. Am Schluß ist der Gesprächsstand klar, ein Gesprächsfortschritt aber eigentlich nicht erkennbar. Es hat auch den Anschein, daß er auf der bisherigen, vor allem historischen Argumentationsebene nicht weiter erreichbar ist. Das wird deutlich in einer Bemerkung am Schluß des Vortrags von Pesch, wo es heißt: „Unser Diskussionsvorschlag wäre als fundamentaltheologischer Diskussionsvorschlag auch dann wohl nicht schon erledigt, wenn die Erfassung und Auswertung des religionsgeschichtlichen Materials... (und die) traditionsgeschichtlichen Hypothesen korrekturbedürftig wären“ (227). Hier kommt zum Vorschein, daß es Pesch – wie seine Kontrahenten ja auch vermuten – um bestimmte systematische Grundanliegen geht. Mir scheint, es sind diese zwei:

1) Nur durch die Rekonstruktion der historischen Realität Jesu von Nazareth ist heute eine vernünftige Grundlage für den Glauben zu finden, die mehr ist als subjektive Versicherung oder supranaturalistische Zumutung. Hier liegt die entscheidende theologische Aufgabe der historisch-kritischen Exegese.

2) Der Tod Jesu ist als Vollendung und Bestätigung seines Lebens anzusehen. Dies zu explizieren ist heute Aufgabe einer Theologie des Todes.

An diesem systematisch-methodisch orientierten Doppelinteresse muß m. E. die weitere Diskussion zunächst ansetzen. Dazu zum Abschluß zwei Überlegungen:

#### 1. Methodische Revision der historisch-kritischen Exegese

Daß nach der Bultmannschen Lähmung das Problem des historischen Jesus in den letzten

zehn Jahren wieder in den Mittelpunkt des exegetisch-theologischen Interesses gerückt ist, ist verständlich und legitim. Dennoch wird nur ein gänzlich vom Horizont der eigenen Zeit Befangener leugnen können, daß der in vielen Untersuchungen aus der neutestamentlichen Überlieferung rekonstruierte Jesus von Nazareth auch Züge der geistig-sozialen Situation eben dieses Jahrzehnts angenommen hat. Das ist kein Schaden, sondern nur ein Zeichen für die Unumgänglichkeit der hermeneutischen Situation. Wer sich jedoch der Gefahr, die A. Schweitzer zu Beginn dieses Jahrhunderts der Lebens-Jesu-Forschung ins Stammbuch schrieb, daß nämlich jeder Jesus nach seinem eigenen Bild und Gleichnis rekonstruiere, jedoch leicht hin enthoben fühlt und in dem jetzt rekonstruierten Jesus die endlich objektive historische Wirklichkeit als den heute jedermann vernünftig ausweisbaren Grund des Glaubens zu haben meint, täuscht sich nicht nur über seine geschichtliche Lage, sondern auch über die Möglichkeiten der historischen Vernunft. Eine historisch-kritische Exegese, die ihre vornehmste Aufgabe im Abtragen alles „Sekundären“ sieht, um so fundamental-theologisch auf den harten und verlässlichen Grund der geschichtlichen Wirklichkeit zu kommen, orientiert sich an einem Wirklichkeitsverständnis und arbeitet mit einem Verifikationsmodell, das den Reflexionsstand der wissenschaftlichen Methodendiskussion (z. B. in der Wissenssoziologie, den Sprach- und Literaturwissenschaften, der Geschichtswissenschaft) nicht genügend berücksichtigt. Der Literaturwissenschaftler H. Weinrich hat als interessierter Beobachter der theologischen Szene auf die methodologische Befangenheit einer so orientierten historisch-kritischen Exegese jüngst hingewiesen: „Es ist... nicht recht einzusehen, warum die Theologen zusammen mit den Historikern wie fixiert auf den einen Punkt starren, wo es um die Wahrheit einer Geschichte geht. Die Faktizität ist nicht die *conditio sine qua non* dafür, daß eine Geschichte uns etwas angeht, uns ‚betrifft‘. Auch fiktionale Geschichten können im Modus der Betroffenheit rezipiert werden. Die Betroffenheit ist eine generell narrative und nicht spezifisch-historische Kategorie, und die Betroffenheit beim Hören einer fiktionalen Geschichte kann ebenso wie

beim Hören einer tatsächlich geschehenen Geschichte jenes Weiterhandeln und das zugehörige Nacherzählen auslösen, das denen auferlegt ist, die hingehen und ein gleiches tun wollen“<sup>2</sup>. Gewiß ist es für die christliche Theologie nicht einfach gleichgültig, ob und in welchem Sinn ihre Texte fiktional sind. Aber die Wirksamkeit fiktionaler Geschichten (man denke nur an die Bedeutung des Oedipus-Mythos) zeigt, daß nicht das, was hinter, sondern was in Geschichten steckt, dafür verantwortlich ist, ob und wie sie weiterwirken. Das fundamentaltheologische Interesse am Aufweis der Wirklichkeit des Glaubens für den, der nicht oder noch nicht glaubt, sollte sich darum nicht fixieren lassen durch den Zwang, dieser Aufweis sei heute nur zu leisten, indem man durch historische Rekonstruktion Jesus von Nazareth als Grund des Glaubens vernünftig akzeptabel mache. Viel entscheidender ist, ob die erzählten Geschichten der biblischen Überlieferung noch eingreifen in die Geschichten, in die wir heute verstrickt sind. Und darum ist vor allem zu fragen, welche Modelle der Welterfahrung und Weltbewältigung sie in ihrer Tiefenstruktur enthalten. Welche Konfliktkonstellationen und -lösungen, welche Identifikationsmöglichkeiten sie anbieten, welche Spielräume der Erfahrung und des Handelns sie eröffnen. Und was all dies angeht, ist man mit der erzählten Geschichte von Tod und Auferstehung Jesu noch längst nicht am Ende. Ich halte es für möglich, daß die strukturelle Textforschung (vor allem die Erzählforschung) und die pragmatische Textwirkungsforschung, die heute in der Literaturwissenschaft mit großer Intensität betrieben werden, die historisch-kritische Exegese aus dem etwas unfruchtbaren Zustand, in dem sie sich nach meiner Überzeugung im Augenblick befindet, befreien kann<sup>3</sup>. Die Strukturelle Erzählforschung steht in der Theolo-

<sup>2</sup> H. Weinrich, *Narrative Theologie*, in: *Concilium* 9 (1973) 329–334, hier 333 f.

<sup>3</sup> Vgl. A. Stock, *Umgang mit theologischen Texten*, Einsiedeln 1974 [Literatur].

<sup>4</sup> M. Brändle, *Die synoptischen Grabeserzählungen*, in: *Orientierung* 31 (1967) 179–184; E. Guttgemanns, *Linguistische Analyse von Mk 16, 1–8*, in: U. Gerber – E. Guttgemanns (Hrsg.), „Linguistische“ Theologie, Bonn 1972, 59–100; L. Marin, *Die Frauen am Grabe, Versuch einer Strukturanalyse an einem Text des Evangeliums*, in: Cl. Chabrol – L. Marin (Hrsg.), *Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel*, München 1973, 67–85; Fr. Schneider – W. Stenger, *Beobachtungen zur Struktur der Emmausperikope (Lk 24, 13–35)*, in: *BZ* 16 (1972) 94–114.

gie, zumal im Bereich der Osterüberlieferung<sup>4</sup> noch sehr am Anfang. Doch ist so viel schon zu sehen, daß man in dieser Richtung vielleicht aus Frontstellungen herauskommt, an denen innertheologisch gewiß noch Wirbel entstehen kann, an denen die Auseinandersetzungen der Gegenwart jedoch nicht mehr ausgetragen werden.

2. Das zweite systematische Problem in Peschs Thesen ist die Absorption der Theologie der Auferstehung durch eine Theologie des Todes. Pesch zitiert in diesem Zusammenhang auffällig oft K. Rahner, und wie mir scheint, nicht zu Unrecht. In Rahners Spekulationen zu Tod und Auferstehung begegnen Sätze wie die folgenden: „Durch den Tod Christi ist seine geistige Wirklichkeit, die er von Anfang an besaß und die er in seinem durch den Tod sich vollendenden Leben tätigte, offen geworden für die ganze Welt, ist eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Bestimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden“<sup>5</sup>. „Tod und Auferstehung Christi sind ein einziger, innerlich in seinen Phasen unlöslich zusammenhängender Vorgang... Jeder Mensch stirbt von innen her in seine Endgültigkeit hinein, so daß diese die gezeitigte Frucht seines zeitlichen Daseins und nicht bloß in einem zeitlichen Hintereinander folgende Periode ist, in der etwas zum Vorausgehenden völlig Heterogenes gegeben sein könnte. Diese Vollendung ist dennoch zugleich von Gott geschenkt, da der Tod ja in jeder Hinsicht ein Sicheinlassen auf die Verfügung des Verfügenden ist. Bei Jesus muß darum die Auferstehung das vollendende Ende eben dieses seines Todes sein, und beide Momente des einen Vorgangs müssen sich gegenseitig bedingen und interpretieren“<sup>6</sup>. Was hier in existentialontologischer Terminologie formuliert wird, stimmt m. E. mit Peschs exegetisch formuliertem Verständnis von Tod und Auferstehung in der Substanz überein. Peschs eigene jüngste Versuche zu einer Todestheologie<sup>7</sup> zeigen, wie stark er hier im Einflußbereich Heideggers bzw. der dem Boden Freiburgs entstammenden katholischen Heideg-

<sup>5</sup> K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, 58.

<sup>6</sup> Ders. — H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Art. Auferstehung), Freiburg 1961, 38 f.

<sup>7</sup> R. Pesch — H. Zwergel, *Kontinuität in Jesus*, Freiburg 1974.

gerschule steht. Ein Verdikt Peschs in dieser Sache träfe nicht nur ihn.

Daß Tod und Auferstehung zu einem einzigen Vorgang bzw. Ereignis werden, als existentialontologische Phasen oder als historisches Faktum + Deutungsschema, ist, wenn man diese Aussage auf die geistigen und sozialen Auseinandersetzungen unserer Zeit bezieht, mehr als eine harmlose oder gar selbstverständliche Interpretation der biblischen Überlieferung von Tod und Auferstehung, die den Zeitgenossen inakzeptable Vorstellungen erspart.

S. Freud hat in seinen späten kulturtheoretischen Arbeiten immer mehr den kulturellen Prozeß als den Streit der Giganten Eros und Thanatos, als den Kampf von Lebens- und Todestrieb angesehen. Wie sehr Aggression und Moral, Melancholie und Herrschsucht, Askese und Mystik (die Nacht des dunklen Geheimnisses) mit der Herrschaft des Todestriebes zusammenhängen, dafür haben Freuds Schriften uns die Augen geöffnet. Wenn ich es richtig sehe, wird im AT an der Opposition von Tod und Leben strikt festgehalten, wobei das Bekenntnis Israels gerade darauf zielt, Jahve als Gott des Lebens zu bekennen; gegen eine religiöse Faszinierung des Todes hat sich Israel entschieden zur Wehr gesetzt. In der neutestamentlichen Opposition von Tod und Auferstehung scheint mir dies festgehalten; der Tod ist der letzte Feind (1 Kor 15,26) und nicht wie in platonischen, gnostischen, stoischen, existenz-philosophischen Menschheitsüberlieferungen „Freund Hein“, der erst das Eigentliche und Wahre bringt. Ich bin nicht sicher, ob dies in allen Texten und Schriften des Neuen Testaments durchgehalten ist. (Wie stehen vor allem die soteriologischen Wertungen des Todes Jesu zu dieser Opposition?) Konfrontiert mit der Freudschen Problemstellung könnte man sich fragen, ob die Stellungnahme der neutestamentlichen Schriften zu dem nach Freud die Kulturgeschichte beherrschenden Streit der Giganten einhellig ist; dies, ohne zu freudianisieren, aber auf dem Freudschen Reflexionsniveau zu untersuchen<sup>8</sup>, wäre eine m. E. fruchtbare, d. h. in

<sup>8</sup> Die (theologisch interessierte) philosophische Aufarbeitung der Freudschen Problematik durch P. Ricoeur wäre dafür ein gutes Beispiel, vgl. P. Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1969; ders., *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1974.

## Forum (II): Kirche und Gemeinde

206

Siehe dazu die Einleitung in den ersten Teil des Forums im vorausgehenden Heft 2, S. 111.

**Helmut Blasche**

### Nach dem Neuen Testament ist Kirche Gemeinde

Nach der Konstitution über die heilige Liturgie (42) muß der Bischof das Volk seiner Kirche in Einzelgemeinden aufgliedern; unter ihnen ragen die Pfarren hervor, „die auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche darstellen“. Aus diesem Satz geht eigentlich ziemlich klar hervor, daß nicht nur die Gemeinde Kirche ist, sondern daß sich die Kirche eben in Gemeinden realisiert. Nach dem Neuen Testament ist das völlig eindeutig, was auch Schilling nicht bestreitet. Ich frage mich, wonach sich die Kirche immer wieder ausrichten muß, wenn nicht nach dem Neuen Testament. Daran kann m. E. auch die historische Entwicklung nichts ändern. Auch wenn das Senfkorn zur Stauede geworden ist, ist es immer noch ein Organismus. So ist einer immer nur Christ, wenn er in organischer Verbundenheit mit den andern Gliedern der Kirche lebt; dasselbe gilt von den einzelnen Gemeinden in der Kirche. Isolierte Einzelteile sind kein Organismus, sind nicht der „Leib Christi“. Nun weiß Schilling aber, daß die heutigen Pfarreien mit ihren anonymen Christen und Taufscheinbesitzern weithin keine Gemeinden sind, sonst wäre die „Gemeindekirche“ ja verwirklicht. Er plädiert vielmehr dafür, daß der derzeitige Zustand „distanzierter Kirchlichkeit“ auch Kirche und erhaltenswert sei. Damit setzt er sich aber in Widerspruch zum Neuen Testament und zur Lehre der Kirche.

Wenn Schilling schreibt, daß vom 4. Jh. an kirchliche und gemeindliche Wirklichkeit niemals mehr voll identisch waren, dann wäre das ein gewichtiger Grund, die verlorene volle Identität wieder anzustreben, denn gerade insoweit diese Identität nicht mehr

die Auseinandersetzungen der Zeit wirklich eingreifende Aufgabe theologischer Forschung am Neuen Testament. Sicher scheint mir zu sein, daß das spätere abendländische Christentum aufs Ganze gesehen im Streit von Tod und Leben synkretistische Stellung bezieht, synkretistisch nicht nur, was die Vielfalt der Vorstellungen, sondern auch was die Vielfalt der Tendenzen angeht. Ja, man kann fragen, ob nicht in theologischer Theorie und kirchlicher und persönlicher religiöser Lebenspraxis weithin die *ars moriendi et occidendi* gegenüber der *ars vivendi, resurgendi et vivificandi* die Oberhand gewonnen hat. Eine existentialontologisch orientierte Todestheologie wie die Peschs löst das synkretistische Amalgam in einer Richtung auf. Die religiöse Faszinierung des Todes, die Eliminierung der Erfahrungen, die mit Bruch, Flucht, Scheitern, Krise, Verleugnung, Reue, Umkehr, Gottverlassenheit und dem Wunder des Neuanfangens zusammenhängen, spiegeln das Bild einer Welt, die zugleich „heldischer“ und kontinuierlich-konfliktloser ist als das, was die erzählte Geschichte von Tod und Auferstehung Jesu bisher der leidenden und kämpfenden Menschheit angeboten hatte. Hier, bei den unterschiedlichen „Weltmodellen“ und ihren lebenspraktischen Konsequenzen muß die theologische Reflexion weitergetrieben werden.

Bei P. Ricoeur, der mit starkem theologischen Interesse die Lehre Freuds aufgearbeitet hat, steht der Satz: „Immer kämpft das Lebende zusammen mit einem anderen gegen den Tod“<sup>9</sup>. Darum sind m. E. auch Mitteilung, Kommunikation und Kommunion, nach Bruch und Fluchtwiederzusammenkommen und Zusammenneuanfangen die großen Themen der Ostererzählungen und gar nicht etwa der vom Problem seines Todes umgetriebene einzelne Jünger. Im Anschluß an diese Erzählungen wäre die *ars vivendi, resurgendi et vivificandi* zu lernen und zu lehren. „Manchmal stehen wir auf / stehen wir zur Auferstehung auf / mitten am Tage“<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> P. Ricoeur, Die Interpretation 299.

<sup>10</sup> M. L. Kaschnitz, Auferstehung, in: K. Mati (Hrsg.), Stimmen vor Tag. Gedichte aus diesem Jahrhundert, München - Hamburg 1965, 74.