

10. Kapitel*

Wir sind in die Irre gegangen

Überlegungen zur Diakonie in den Jahren vor 1933 und nach 1945

A) Durfte die Kirche 1945 da weitermachen, wo sie 1933 aufhören mußte?

Mein Rückblick in die Theologie- und besonders die Diakoniegeschichte der Jahre 1920–1933 ist kein streng historischer Rückblick, der ausschließlich nach den damaligen Jahren fragt: Was ist da geschehen?, warum ist es geschehen?, wer hat was gesagt, getan, beabsichtigt? Vielmehr ist er geleitet von einem starken Interesse am Weg der Kirche und ihrer Theologie und Diakonie nach 1945. Aber das ist noch zu allgemein formuliert; selbstverständlich soll es auch in diesem Kapitel um unsere kontextuell-theologische Frage gehen, ob Kirche die geschwisterliche Gemeinde Jesu ist, oder ob sie davon geprägt ist, daß sich die einen, die sich für stärker und besser halten, von den anderen absetzen, die man für schwächer ansieht und aus solchem Grunde nicht als ebenbürtige Partner gelten läßt. Im Vordergrund stehen darum die Fragen: Was ist aus dem, was damals, vor 1933, geschah, was damals gesagt, getan und beabsichtigt wurde, nach 1933 geworden?, und: Wie wirkte es möglicherweise weiter in die Zeit nach 1945 hinein?

Das Gesagte gewinnt deutlichere Konturen durch den Gegensatz zweier Antworten auf die Frage, wie es mit der Kirche nach 1945 weitergehen solle und müsse. Auf der einen Seite bestand nach 1945 eine weit verbreitete Übereinstimmung in dem Vorhaben, da nun weiterzumachen, wo man 1933 hatte aufhören müssen. Nach Karl Kupisch dachten so auch damalige Kirchenführer (vgl. seine Einleitung zu Barth Götze, S. 23). Auf der anderen Seite hat Karl Barth bereits 1945 vor diesem Ansatz dringend gewarnt: »Deutsche Nüchternheit würde jetzt ... darin bestehen, daß man sich nicht darauf versteift, nun möglichst schnell und völlig zu den Zuständen der Zeit vor 1933 zurückzukehren ... Es ist wieder eine kleine Illusion, wenn man übersieht, und vielleicht geradezu übersehen will, daß die Zustände der Zeit vor 1933 beherrscht waren von einer Bewegung, deren Geist das Aufkommen des Nationalsozialismus nicht nur nicht behindert, sondern befördert hat ...

* Hinweis: Das vorangehende Kapitel endet mit einer ausführlichen »Zwischenüberlegung zu den Kapiteln 10 bis 13« (Kap. 9 H).

Wer zu jenen Zuständen zurückkehren will, der will dahin zurückkehren, von wo das Übel seinen Anfang nahm ... Nach ihnen (sc. nach jenen »Keimzellen und Förderer(n) des nun hereingebrochenen Unheils«; U.B.) wieder zu rufen, sie in Geltung zu erhalten und wieder in Geltung zu setzen, hieße einem neuen Abgrund entgegenzueilen« (Barth Götze, S. 94f).

Verstehe ich die Dinge richtig, dann kann man die beiden Positionen knapp so benennen:

- Kirche ist noch einmal davongekommen; es gab zwar eine schreckliche Unterbrechung, aber die ist nun zu Ende: Wir haben keine Nötigung, Buße zu tun, eigene Fehler radikal zu korrigieren, sondern dürfen dankbar unseren kirchlichen Beitrag zum äußeren und besonders zum inneren Wiederaufbau unseres am Boden liegenden Landes leisten.
- Kirche in ihrer 1933 vorliegenden Gestalt und Haltung ist gescheitert, liegt am Boden; sie braucht jetzt dringend für sich selbst Buße, Umkehr, Abschied von alten Träumen, Abbruch vieler ansehnlicher und liebgewordener Traditionen.

Das aber hieße: In dem zur Rede stehenden Gegensatz brach (nach 1945) eine Kontroverse erneut auf, die schon vor 1933 diskutiert, aber keineswegs entschieden worden war: Nach dem ersten Weltkrieg gab es viele Stimmen, die die Kirche priesen als Fels in der Brandung, als Hilfe in den Wirren der Nachkriegszeit. Schon 1920 widersprach Karl Barth einer solchen Position der Stärke: »So ist die biblische Kirche bezeichnenderweise die Stiftshütte, das Wanderzelt; von dem Moment an, wo sie zum Tempel wird, existiert sie wesentlich nur noch als Angriffsobjekt« (Barth Fragen, S. 16). Und weiter: »Das ewige vermeintliche Besitzen, Schmausen und Austeilen, diese verblendete Unart der Religion, muß einmal aufhören, um einem ehrlichen grimmigen Suchen, Bitten und Anklopfen Platz zu machen« (S. 26). Als dann Otto Dibelius ein Buch veröffentlichte mit dem markigen Titel: »Das Jahrhundert der Kirche« (1928; daraus nur ein Zitat: »die Aufgabe der Kirche ist der Kampf! In eine Welt der Sünde ist sie hineingestellt, damit sie ihr (!) das Urteil Gottes verkündige«; zit: Kupisch Quellen, S. 237), konterte Barth 1931 mit einem Vortrag: »Die Not der evangelischen Kirche« (Barth Götze, S. 31ff). Etwa: »Kann und darf die Sichtbarkeit der Kirche unter dem Kreuz die Sichtbarkeit einer Schar in ihrer Geistlichkeit offenbar sehr reicher, mit vollen Händen aus einem wohlgefüllten Schatz austeilender Leute sein? Wo und wann und wie wird denn die Kirche der verlorenen, der geistlich bankrotten, der auf Barmherzigkeit angewiesenen und von Barmherzigkeit lebenden Leute sichtbar?« (S. 52) Oder: Oft muß man »den Eindruck haben, als ob es mit dem Vorhandensein von allerlei Lebenskräften und mit dem Zirkulieren von allerlei Lebensströmen, was die Kirche betrifft, aufs Beste bestellt sei, als ob der Fehler nur draußen in der immer gleichgültiger werdenden, immer mehr verwildernden und sich zerreißen Welt zu

suchen sei. Und das geht eben nicht ...! Wo ist eigentlich die Kirche, die selber in der Buße steht, die sie predigt, die von Luthers »Aus tiefer Not schrei ich zu dir«, das sie so trefflich anzupreisen weiß, Gebrauch macht?« (S. 52f).

Wie aber stellt sich in der Zeit vor 1933 und nach 1945 – so muß im Rahmen einer Theologie nach Hadamar nun weitergefragt werden – der soeben aufgezeigte Gegensatz auf der Ebene dar, auf der vom Menschen die Rede ist, von seiner Gesundheit und seiner Anfälligkeit, von seiner Hilfsbereitschaft und seiner Hilfsbedürftigkeit; auf der Ebene also, auf der es ab 1939 in Hadamar und anderen Orten zur sogenannten Euthanasie kam, zur massenhaften Tötung schwerbehinderter Menschen? Können wir heute bei *dieser* Thematik mit der Stuttgarter Erklärung von 1945 sagen: »Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben« (zit. nach Herbert Kirche, S. 384)? *Hatten* denn vor 1933 Theologie und Kirche »lange Jahre hindurch« laut und unmißverständlich so vom Menschen geredet, daß allen Thesen über Sterilisierung und Tötung unheilbar kranker Mitmenschen ausdrücklich oder wenigstens zwischen den Zeilen klar widersprochen war? – Schärfer gefragt:

1947 kam es zum sog. »Darmstädter Wort« (abgedruckt: Herbert Kirche, S. 385f), weil dessen Verfasser die Schwäche der Stuttgarter Erklärung darin sahen, daß sie nur komparativisch spricht: Wir hätten, was wir taten, fleißiger, intensiver, mutiger tun sollen; aber damit war gesagt: der Weg war richtig, unsere Richtung stimmte. Und *dem* widersprach man in Darmstadt: nein, die Richtung schon war falsch: »Wir sind in die Irre gegangen, als wir ...«, so beginnen vier Absätze dieses Dokuments (z.B.: »Wir sind in die Irre gegangen, als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen, des Lichtes gegen die Finsternis, der Gerechten gegen die Ungerechten ... bilden zu müssen. ...«). Sind Theologie und Kirche auch in ihrem Reden über den Menschen »in die Irre gegangen«? Das würde bedeuten:

– Der Nazi-Ideologie, die unter anderem zur »Euthanasie« führte, stand vielleicht gar nicht eindeutig eine von der Kirche vertretene Theologie *gegenüber*, die der »Euthanasie« bereits im Ansatz schroff widersprach.

– Theologie war vielleicht gar keine Größe, auf die sich alle Schwachen und deren Angehörige vorbehaltlos verlassen konnten.

– Theologie hätte dann vielleicht sogar die Euthanasie-Verbrechen zwar nicht *gemacht* (das zu erwägen, wäre völlig absurd), aber unterstützt, mag sein gefördert – also nicht gemacht, aber dennoch *möglich gemacht*? Und zwar dadurch, daß sie eine Spielart der Apartheids-Theologie vertrat: zwar nicht die weißen, aber die gesunden Menschen

gelten als die »eigentlich« von Gott gemeinten Menschen; zwar nicht der Schwarze, aber der schwer Behinderte wird als weniger wertvoll angesehen. *Wurde* in Theologie und Kirche so gewertet und bewertet, unterschieden und geschieden: zwischen Brauchbaren und Lästigen, zwischen Tüchtigen und Minderwertigen? Anders betont: *Wurde* so auch in *Theologie und Kirche* gedacht, geredet und geschrieben; oder gab es solche Auswüchse nur auf der Seite des sogenannten Zeitgeistes? Oder mit der »Stuttgarter Erklärung« gefragt: Haben Theologie und Kirche tatsächlich lange Jahre »gegen den Geist gekämpft«, der dann im Dritten Reich »seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat«, oder hatte dieser Geist teilweise auch von ihnen Besitz ergriffen – sind sie also auch selber »in die Irre gegangen« (Darmstädter Wort)?

– Falls das soeben mehrfach genannte »vielleicht« nicht klar widerlegt werden kann, muß (im Blick auf die Zeit nach 1945) gefragt werden: Wo ist jene Theologie geblieben? Wenn es die Apartheidstheologie vor 1933 gab, gibt es sie vielleicht auch heute? Oder hat Kirche, hat Theologie an dieser Stelle gründlich Buße getan? (Gegenfrage: Oder hat sie solche Buße nicht nötig, weil es weder damals noch heute diese schlimme Theologie gab?)

B) Euthanasie-Mentalität in den zwanziger Jahren

1) Das Klima

Seit Ende des 19. Jahrhunderts mehren sich öffentliche Äußerungen, die den gesunden Menschen, besonders die stabile, gesundheitlich intakte Gesellschaft als Zielvorstellung zum Inhalt haben. 1895 veröffentlicht Alfred Ploetz seine »Grundlinien einer Rassenhygiene«. Bereits in diesem Werk finden wir eine überzogene Rollenzuweisung der Wissenschaft, gekoppelt mit deutlichen Überlegungen zur Euthanasie: Die Zeugung eines Kindes soll nicht dem Zufall überlassen sein, »sondern geregelt werden nach den Grundsätzen, die die Wissenschaft für Zeit und sonstige Bedingungen aufgestellt hat«; aber trotz aller Fürsorge in dieser Hinsicht wird hin und wieder »ein schwächliches und mißbratenes Kind« geboren werden; ihm wird dann »vom Ärztekollegium ... ein sanfter Tod bereitet, sagen wir durch eine kleine Dosis Morphinum« (Zitate nach: Fischer J. Vernichtung, S. 38; A. Ploetz faßt bereits eine »scharfe Ausjätung« ins Auge; vgl. Kiefner Ulbrich, S. 248). – Ebenfalls 1895 erscheint von Adolf Jost das Buch »Das Recht auf den Tod«, aus dem das folgende Zitat stammt: »Das Recht auf den Tod müsse bei unheilbaren Krankheiten ausdrücklich anerkannt werden ... Der Wert des Lebens kann aber nicht nur Null, sondern auch negativ werden« (nach: Kiefner Bedrohung, S. 16). Der Sozialreformer Auguste Forel schrieb wenige Jahre später (1900): »Wir bezwecken keineswegs, eine neue menschliche Rasse, einen Übermenschen zu schaffen,

sondern nur die defekten Untermenschen allmählich ... durch willkürliche Sterilität der Träger schlechter Keime zu beseitigen und dafür bessere, sozialere, gesündere und glücklichere Menschen zu einer immer größeren Vermehrung zu veranlassen« (zit.: Kiefner, Bedrohung, S. 16). In diesem Zitat ist nicht von Euthanasie die Rede (vgl. aber Kiefner Ulbrich, S. 249: »Forel wollte mißgebildete und lebensunfähige Neugeborene gleich nach der Geburt getötet wissen«), sondern »nur« von Sterilisierung; ein klares Apartheidsdenken zeigt sich trotzdem: »defekte Untermenschen«.

Schon diese wenigen Zitate belegen, daß bereits im Jahre 1900 ein Angst machendes Begriffs-Potential bereitlag: Rassenhygiene, Sterilisierung, Euthanasie, mißratene Kinder, Untermenschen, Wertzumessungen, Ausjätung; zudem verwundert es nicht, daß, wenn bei Forel »besser, sozialer, gesünder und glücklich« zusammengestellt sind, später neben »krank« rasch die Begriffe »schlecht oder schädlich, asozial und bedauernswert« auftauchen.

Eine breite Diskussion wurde ausgelöst, als Karl Binding (Jurist) und Alfred Hoche (Mediziner) 1920 (2. Aufl. 1922) ihr Buch erscheinen ließen: »Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form.« Kurt Nowak nennt diese Veröffentlichung eine »in der Vorgeschichte der Krankenvernichtung als negativer ›Klassiker‹ geltende Publikation« (Nowak Stimmen, S. 32). – Im Blick auf die »unheilbar Blödsinnigen« findet Binding »schlechterdings keinen Grund, die Tötung dieser Menschen, die das furchtbare Gegenbild echter Menschen bilden ... nicht freizugeben« (Binding, zit.: Fischer J. Vernichtung, S. 40). Mit diesem Satz dürfte eine Grundentscheidung getroffen sein, die weitere Entscheidungen fast automatisch nach sich ziehen mußte: Wir, die wir meinen, normal zu sein, nennen uns »echte Menschen«, womit wir aber jene anderen, die in besonderer Weise auf unsere Hilfe angewiesen wären, von uns absondern unter dem Titel »furchtbare Gegenbilder echter Menschen«. Wer bereits die Menschheit in dieser sortierenden Perspektive in den Blick nimmt, wird *logischerweise* keine Gründe finden, diese »furchtbaren Gegenbilder« nicht zu töten. Und zwar muß er das, einmal in Fahrt gekommen, gar nicht mit schlechtem Gewissen tun, sondern er kann in diesem Zusammenhang optimistisch von einer besseren Sittlichkeit reden: »Eine neue Zeit wird kommen, die von dem Standpunkte einer höheren Sittlichkeit aus aufhören wird, die Forderungen eines überspannten Humanitätsbegriffes und einer Überschätzung des Wertes der Existenz schlechthin mit schweren Opfern dauernd in die Tat umzusetzen« (Hoche, zit.: Klevinghaus Geschichte, S. 72). Jene Grundentscheidung bringt Klaus Dörner in seiner Analyse über die »Medizinisierung der Sozialen Frage« auf die prägnante Kurzformel: »es gibt Menschen, die sind Menschen, und es gibt Menschen, die sind Dinge« (Dörner Mitleid, S. 38). Bei Hoche finden sich nicht nur einige Begriffe, die später häufig be-

nutzt wurden: »leere Menschenhülsen«, »geistig Tote«, »Ballast-Existenzen«, sondern auch eine Formulierung, die mir unüberbietbar scharf die Gegenposition zu Paulus darzustellen scheint: Hoche spricht vom »Fremdkörpercharakter der geistig Toten im Gefüge der menschlichen Gesellschaft« (zit.: Fischer, a.a.O., S. 40). – Paulus sagte: Wenn ein Glied leidet, dann leiden alle anderen Glieder mit (1Kor 12,26). Der schwer behinderte Mensch gleicht aber nicht (wie bei Paulus) einem verletzten Zeh, der für einige Zeit den ganzen Menschen humpeln läßt (»auf so etwas muß man Rücksicht nehmen«); sondern er gleicht (bei Hoche) einem Dorn, den ich mir in den Fuß trat, und den ich mir nötigenfalls vom Arzt entfernen lasse (»so etwas muß so rasch wie möglich weg«) – was heißt jetzt eigentlich »asozial«; wer ist hier »nicht gemeinschaftsfähig«?

Daß die Geschichte der Zwangssterilisierung und der »Euthanasie« nicht erst 1933 begonnen hat, wissen wir. *Wie* groß aber die Gedankenverwandtschaft ist zwischen den oben zitierten Sätzen und etwa dem, was Adolf Hitler in »Mein Kampf« geschrieben hat, erstaunt mich immer wieder. Man kann Klaus Dörner nur zustimmen, wenn er (in Anspielung auf einen Forel-Satz; s.o.) fragte: »Und war es nicht immer schon unser aller Ziel und ist es nicht heute auch noch unser aller Ziel, zu einer Gesellschaft mit immer »besseren, sozialeren, gesünderen und glücklicheren Menschen« zu kommen? Was war dann noch Besonderes am NS-Programm – außer der besonderen Konsequenz von uns Täter-Bürgern?« (Dörner Mitleid, 33). – So setze ich einfach ein paar Hitler-Sätze hierher. Die Vergleichbarkeit zu manchen der bisher genannten Aussagen dürfte nicht zu bestreiten sein. Zudem fürchte ich, das gleiche muß gesagt werden auch im Blick auf einige Thesen, die im weiteren Verlauf meines Textes aus Theologie und Diakonie herangezogen werden sollen.

Hier zunächst einige Sätze aus »Mein Kampf«:

»Das Recht der persönlichen Freiheit tritt zurück gegenüber der Pflicht der Erhaltung der Rasse« (Hitler Kampf, S. 279). »Die Forderung, daß defekten Menschen die Zeugung anderer ebenso defekter Nachkommen unmöglich gemacht wird, ist eine Forderung klarster Vernunft und bedeutet in ihrer planmäßigen Durchführung die humanste Tat der Menschheit« (S. 279). Hitler kritisiert »unsere Kirchen« und ihr heutiges Wirken, »das immer vom Geiste redet und den Träger desselben, den Menschen, zum verkommenen Proleten degenerieren läßt« (S. 445f). Der »völkische Staat ... muß dafür Sorge tragen, daß nur, wer gesund ist, Kinder zeugt; daß es nur eine Schande gibt: bei eigener Krankheit und eigenen Mängeln dennoch Kinder in die Welt zu setzen, doch eine höchste Ehre: darauf zu verzichten. Umgekehrt aber muß es als verwerflich gelten: gesunde Kinder der Nation vorzuenthalten. Der Staat ... hat, was irgendwie ersichtlich krank und erblich belastet und

damit weiter belastend ist, zeugungsunfähig zu erklären und dies praktisch auch durchzusetzen« (S. 446f). »Eine nur (!) sechshundertjährige Verhinderung der Zeugungsfähigkeit und Zeugungsmöglichkeit seitens körperlich Degenerierter und geistig Erkrankter würde die Menschheit nicht nur von einem unermeßlichen Unglück befreien, sondern zu einer Gesundung beitragen, die heute kaum faßbar erscheint« (S. 448). Kein Gedanke daran, daß bei solcher rabiaten Gesundheits-Politik der »soziale Gerechtigkeitssinn« auf der Strecke bleiben könnte; man weiß sich ihm verpflichtet: »Erst wenn ein Volkstum in allen seinen Gliedern, an Leib und Seele gesund ist«, können wir von »Nationalstolz« reden. »Diesen höchsten Stolz aber wird auch nur der empfinden, der eben die Größe seines Volkstums kennt. Die innere Vermählung von Nationalismus und sozialem Gerechtigkeitssinn ist schon in das junge Herz hineinzupflanzen. Dann wird dereinst ein Volk von Staatsbürgern erstehen, miteinander verbunden und zusammengeschmiedet durch eine gemeinsame Liebe und einen gemeinsamen Stolz, unerschütterlich und unbesiegbar für immer« (S. 474f).

Zwei Zwischenbemerkungen:

– Nur hinweisen möchte ich (ohne diese ebenfalls wichtigen Dinge vertiefen zu können) auf die Frage, nicht nur mit welchen Vokabeln über schwer behinderte Menschen geredet wurde, sondern in welchen »Farben« die Pro- und Kontra-Positionen (für oder gegen die Anerkennung schwerstbehinderter Menschen als unsere völlig gleichberechtigten Mitmenschen) innerhalb der Gesellschaft dargestellt wurden. Da redet man (s.o.) im Blick auf den eigenen Standpunkt von der »neuen Zeit«, von Wissenschaft und »höherer Sittlichkeit«, im Blick auf die Gegenseite aber spricht man abfällig von einer »Überschätzung des Wertes der Existenz schlechthin« und von »überspanntem Humanitätsbegriff«, mit dem man bereit ist, ständig »schwere Opfer« zu bringen. Wertend sortiert werden also nicht nur die Tüchtigen und Minderwertigen, sondern man sortiert noch einmal bei denen, die sich zu den Tüchtigen zählen dürfen: diejenigen, die sich der »neuen Zeit« verpflichtet wissen, und die Rückständigen mit ihren »überspannten« und »überschätzenden« Vorstellungen. »Das für den Protestantismus kennzeichnende Streben nach Wissenschaftlichkeit und Modernität bot manchen Ansatzpunkt, um den »wissenschaftlichen« Angeboten der Zeit zu erliegen« (Nowak Kirchen, S. 24). Heute wissen wir freilich, daß gelegentlich gar nicht zutraf, was sich damals »wissenschaftlich« nannte: So »hatte sich der empirisch-wissenschaftlich gar nicht beweisbare wahnhafte Glaube an die Erblichkeit aller möglicher Behinderungen weitgehend durchgesetzt. Die Medizin war in diesem Punkt nicht mehr wissenschaftlich, sondern sozial-missionarisch und machtpolitisch geworden«, sagt ein bekannter Mediziner (Dörner Unterschied, 329). Die fatale Folge in den dreißiger Jahren: »Von den da-

mals fälschlich als erbkrank eingeschätzten 500.000 Menschen wurden etwa 350.000 zwangssterilisiert« (Dörner, a.a.O., S. 330). Martin Ulbrich (s.u.) sah die Dinge 1928 aus seinen Erfahrungen so: »Unsere Zeit ist von allerlei Bewegungen erfüllt, deren Notwendigkeit, durch blendende Beweisführung begründet, derart von den Massen anerkannt wird, daß auch Leute mit fortgerissen werden, von denen man eine besonnenere Entscheidung erwarten sollte« (zit.: Kiefner Ulbrich, S. 242). Das alles aber heißt: Es wurde immer schwerer, sich für die Sache der Schwerstbehinderten öffentlich einzusetzen: Man vertrat jetzt nicht einen von mehreren durchaus möglichen Standpunkten, sondern man macht sich in gewissem Sinne unmöglich, man offenbart sich als »rückständig« und »überspannt« – und wer tut das schon, wenn es nicht unbedingt sein muß?

– Damit bin ich schon beim zweiten Punkt. Wenn wir damalige Texte zur Kenntnis nehmen, sollten wir uns nicht rasch »aufs hohe Roß setzen«; das tun wir aber, wenn wir nur unterscheiden zwischen »richtigen« und »falschen« Sätzen. Solange wir wenigstens versuchsweise gerecht urteilen wollen, müssen wir die Möglichkeiten mit in Betracht ziehen, die man damals hatte oder nicht hatte. Ohne jetzt, historisch exakt differenzierend, Dutzende von Möglichkeiten zu benennen, möchte ich nur drei Haupt-Bedingungen festhalten: Erstens: Man kann A oder auch B öffentlich vertreten, ohne zu riskieren, ausgelacht oder gar bestraft zu werden. Zweitens: Man kann A oder B vertreten, ohne bestraft zu werden; bei B allerdings riskiert man, ausgelacht zu werden; denn A wird mehrheitlich anerkannt. Drittens: A findet nicht nur weiteste Zustimmung, sondern ist von staatlicher Seite als einzig richtige Sicht festgelegt; wer jetzt noch B behauptet, riskiert Bestrafung. – Diese Unterscheidungen bedeuten für meinen augenblicklichen Denksammenhang zweierlei: Einmal liegt hier der Grund dafür, daß ich mich in diesem Text zunächst (fast völlig) auf Äußerungen beschränke, die vor Januar 1933 getan wurden; später beziehe ich mich ebenso fast ausschließlich auf Sätze, die nach April 1945 gesagt oder geschrieben wurden. Äußerungen aus den Jahren 1933 bis 1945 (Äußerungen also, die entweder konform sein mußten oder das Risiko schwerer Bestrafung eingingen; und mancher ging dieses Risiko ein) gerecht zu beurteilen, muß ich Historikern überlassen. Zum anderen: Da ich diese Dinge nicht aus rein historischem Interesse angehe, sondern mit der Hoffnung, mehr Klarheit über unsere heutige Situation zu gewinnen, möchte ich besonders deutlich auf die obigen Punkte »Erstens« und »Zweitens« achten: Wie war es damals, wie ist es heute: Wie entsteht ein Klima, in dem eine dem schwachen Menschen verpflichtete Aussage schnell als rückständig hingestellt werden kann? Kurt Nowak skizziert diese Entwicklung, indem er einen von mehreren »Motivsträngen« mit dem Stichwort »gemeinschaftsorientiertes Verantwortungsdenken« benennt und dann fortfährt: »Solidarverhalten,

Opferbereitschaft, Dienst am Nächsten, Bewahrung der Gemeinschaft vor Schaden ... Dieser Denkbzusammenhang stellte in seiner Umsetzung auf eugenische Kategorien und auf praktische Maßnahmen negativer Eugenik, sofern diese nur irgend als notwendig betrachtet wurden, ein Ja zum Sterilisierungsgesetz aus sich heraus. Der Verzicht auf Nachkommenschaft, der den Opfern des Gesetzes zugemutet war, erschien als Dienst am Volk« (Nowak Kirchen, S. 25). »Die Eugenik galt zeitgenössisch als moderne Wissenschaft« (Kaminsky Braune, S. 116). Sind wir heute dabei, ein ähnliches Klima zuzulassen? Wenn heute auf der einen Seite wuchtige Begriffe wie Kostendruck und Bio-Ethik stehen (vgl. Kap. 11), außerdem Institute, internationale Kooperation, beste Kontakte zu Wirtschaft und Politik, zu Presse und Fernsehen, und auf der anderen Seite steht nicht viel mehr als der eine Satz: »Für uns ist jeder Mensch unüberbietbar wichtig, ausnahmslos jeder« – *gibt* es dann nicht vielleicht dieses Klima schon bei uns? – Und: Falls es so um uns steht: Welche Möglichkeiten des Widerstandes haben wir; welche Möglichkeiten, sich zu Gruppen zusammenzuschließen, damit nicht Hunderte von »Einzelkämpfern« (die man zuweilen anerkennend, aber Schulter zuckend »Rufer in der Wüste« nennt) je für sich in die zermürende Einsamkeit abgedrängt werden? – Doch zurück zu den Zwanziger Jahren:

2) Und die Theologie?

Vielleicht wiederholen sich manche Dinge. Als im Jahre 1984 die »praktische Ethik« von Peter Singer in deutscher Sprache erschien, hat es Jahre gedauert, bis die darin enthaltenen Thesen zur Euthanasie von unserer Theologie wahrgenommen wurden. Michael Schibilsky hat das 1989 unter der Überschrift »Wächteramt Ethik« kritisch dargestellt und dabei rühmend auf den Mediziner H. Krebs hingewiesen, der den Stein ins Rollen gebracht hatte (vgl. Schibilsky Ethik; übrigens war Prof. H. Krebs lange Jahre Vorsitzender der Bundesvereinigung Lebenshilfe für geistig Behinderte e.V.; er hatte also ständige direkte Kontakte zu behinderten Menschen und ihren Angehörigen). War es in den zwanziger Jahren nicht ähnlich? In seinem Gutachten »Das Problem der ›Euthanasie‹ im Spiegel evangelischer Ethik« stellt Ernst Wolf fest: »Die großen christlichen Sittenlehren und theologischen Ethiken des 18. (...) und 19. Jahrhunderts (...) behandeln ... das Problem nicht. Ebenso führende theologische Ethiker des beginnenden 20. Jahrhunderts ... Auch das Akutwerden des Problems mit Erfahrungen im ersten Weltkrieg und mit der vor allem publizistischen Verhandlung der Fragen, zum Teil im Anschluß an die Aufsehen erregende Broschüre von K. Binding und A. Hoche, führte zunächst noch nicht zu einem Aufgeben der traditionellen Zurückhaltung in den theologischen Ethiken« (Wolf Gutachten, S. 348). Und an späterer Stelle: »Daß das Problem auch in Ethiken des 20. Jahrhunderts bis in die Ge-

genwart [1966; U.B.] häufig materiell nicht behandelt wird, bestätigt, daß es als solches der christlichen Kirche seit etwa dem 5./6. Jahrhundert als eine ganz selbstverständlich ausgeschlossene Möglichkeit galt« (S. 359). Also muß man sich auf die Suche begeben, muß bei Theologen anklopfen: Nun lege einmal deine »traditionelle Zurückhaltung« ab; nimm zur Kenntnis, daß diese Dinge breit diskutiert werden; und ich will, daß du mir hilfst, in diesen Fragen nicht unterzugehen. Auch damals war es ein in der praktischen Behinderten-Arbeit stehender Mediziner, der hier nicht lockerließ; die Rede ist von Ewald Meltzer (1869–1940, seit 1918 Direktor einer »Landespflegeanstalt für bildungsunfähige schwachsinnige Kinder« in Großhenndorf; hierzu und zum folgenden: Klevinghaus Geschichte, S. 75ff und S. 156ff). Schon vor dem Erscheinen des Binding-Hoche-Buches trägt Meltzer seine Anfrage dem Theologen Karl Weidel vor (auf diesen war er sowohl durch ein theologisches Buch aufmerksam geworden als auch dadurch, daß Weidel Jahre zuvor klare Forderungen sozialethischer, sozialpädagogischer und sozialrechtlicher Art formuliert hatte). »Auf die spezielle Frage hatte Weidel geantwortet, er halte »die Pflege unheilbarer blödsinniger Kinder für genauso zwecklos wie das Tun der ägyptischen Mönche, die, um sich in der Selbstverleugnung zu üben, dürre Stecken in die Erde steckten und täglich bewässerten. Zwecklose Arbeit wäre sinnlose Kraftvergeudung, die besser nutzbar gemacht werden könnte, und daher unsittlich.« In diesem Sinne hatte Weidel das Jesuswort verstanden »Ihr sollt die Perlen nicht vor die Säue werfen« (Mt 7,6) und »Laß die Toten ihre Toten begraben« (Lk 9,60), die Arbeit an geistig Toten sei keine Aufgabe geistig Lebendiger« (Klevinghaus Geschichte, S. 75). Auch hier also – s.o. –: die einen Menschen sind Menschen, die anderen sind Dinge, vergleichbar mit toten Stöcken. Auch hier wieder: das *Nicht*-Pfleger entspricht einer höheren Sittlichkeit; das Pflegen schwerstbehinderter Menschen wird schlicht als »unsittlich« bezeichnet!

E. Meltzer wandte sich auch an andere Theologen. Die Antwort des Heidelberger Professors Ludwig Lemme ist insofern wesentlich differenzierter, als sie klar unterscheidet zwischen dem, was dem einzelnen Christen erlaubt ist (keinesfalls Euthanasie), und dem, wozu der Staat befugt sein kann (unter Umständen auch zur Euthanasie). Da mir aus der damaligen Zeit keine Stellungnahme bekannt ist, in der die Tötung eines behinderten Menschen der Entscheidung eines einzelnen überlassen wird (auch das oben erwähnte Buch von A. Ploetz redet da von einem »Ärztokollegium, das über den Bürgerbrief der Gesellschaft entscheidet«), darum scheint mir *im Ergebnis* die Aussage Lemme's nicht weit entfernt zu sein von den Sätzen, die ich von Weidel zitierte. Hier also Lemme: »Die christliche Anschauung von dem unendlichen Werte der einzelnen Menschenseele duldet ... keine willkürliche Lebensvernichtung.« Aber: »Der Staat ... kann nicht ohne weiteres die Grund-

sätze individueller christlicher Ethik befolgen, wenn er auch im allgemeinen nach ihr orientiert ist« (zit.: Klewinghaus, Geschichte, S. 76). »Während also der einzelne Christ nicht töten darf, kann es der Staat tun bei solchen, die für den sozialen Organismus eine unerträgliche Belastung bilden (Hinrichtung). Unter keinen Umständen darf daher die Vernichtung unterwertigen Menschenlebens durch einen Willkürakt einzelner einsetzen, sondern nur in Form einer Staatseinrichtung durch Autorisierte. Zur Herbeiführung des Lebensendes sind also Eltern, Ärzte, Anstaltsvorsteher nicht als Einzelpersonen befugt, sondern es ist eine staatliche Behörde notwendig, bestehend aus Ärzten, geistlichen Sachverständigen unter Hinzuziehung eines Elternrates« (zit.: Fischer J. Vernichtung, S. 44; bei Fischer endet hier das Zitat; Nowak Stimmen, S. 33, wird noch der sich anschließende, eine *zwangsweise* Euthanasie ausschließende Satz zitiert: »In jedem Falle müßte den Eltern bzw. dem Vormunde ein unbedingtes Vetorecht zustehen«). Nach Lemme widerspricht es »der christlichen Ethik nicht, einem untermenschlichen Vegetieren, das lediglich sich selbst zur Last falle, abgesehen von der Belastung anderer, ein Ende zu bereiten« (zit.: Klewinghaus Geschichte, S. 77).

Die Äußerungen Lemmes so ausführlich zu zitieren, veranlaßt mich das Gutachten von Ernst Wolf. Dieser zitiert einen Satz von Meltzer (den auch Klewinghaus, S. 79, Fischer, S. 45, und Kiefner Ulbrich, S. 262, bringen): »Selbst hochstehende Vertreter der Theologie sind der Auffassung, daß eine solche Handlung dem Geiste der christlichen Religion nicht widersprechen würde, weil sie, aus reinstem Wohlwollen für die leidende Menschheit hervorgegangen, eine tief sittliche sein würde«. Diese These Meltzers schwächt E. Wolf sofort ab, indem er kommentiert, hier »dürfte ... wohl nur auf wenig durchdachte Gelegenheitsäußerungen Ungenannter Bezug genommen sein« (Wolf Gutachten, S. 349). An späterer Stelle behauptet er, daß von den sieben von Meltzer Angeschriebenen nur drei die Euthanasie bedingt befürworten, »die anderen sie jedoch ablehnen, so die drei namhaften der genannten Theologen« – nämlich Lemme, Titius und Ihmels (S. 360). Hierzu zweierlei: a) Auch nach E. Wolf gehört Lemme also zu den »namhaften Theologen« und nicht, wie es im vorigen Zitat klang, zu den »Ungenannten«. b) Daß Lemme denen zuzuordnen wäre, die die Euthanasie ablehnen, läßt sich im Blick auf die ausführlich vorgestellten Lemme-Zitate nicht aufrecht erhalten. – So muß es wohl bei dem Urteil bleiben, das sich bei Fischer (S. 44) und bei Klewinghaus (S. 78) findet, daß von den durch Meltzer angefragten Theologen sich nur Ihmels kompromißlos gegen die Tötung Schwerstbehinderter ausgesprochen hat. – Nur am Rande: Ewald Meltzer hatte auch Juristen (sie waren in ihrer Meinung geteilt) und Mediziner angesprochen (die letzteren bildeten eine »Front der Ablehnung« der Euthanasie) (vgl. Kiefner Ulbrich, S. 261f).

Da es mir in unserem Zusammenhang um die Äußerungen von Theologen geht, möchte ich ebenfalls nicht weiter eingehen auf das, was bei Meltzer besonders wichtig ist: seine Umfrage bei den Eltern. Zu seiner Überraschung (»Das hatte ich nicht erwartet«) waren unter den 162 Rückmeldungen (bei 200 verschickten Fragebögen) nur 43 Nein-, aber 119 Ja-Stimmen (»ja« zur schmerzlosen, klar gesetzlich geregelten Tötung des behinderten Kindes) (nach: Klevinghaus Geschichte, S. 80f) – diese Dinge zeigen noch einmal nachhaltig das damalige »Klima«.

Auch bei einem Kurz-Einblick in das Thema »Euthanasie-Mentalität in den zwanziger Jahren« (und um mehr als um einen Kurz-Einblick kann es hier nicht gehen) darf auf keinen Fall der Eindruck entstehen, als stünden sich »schwarz« und »weiß« wie klar voneinander abgegrenzte Blöcke gegenüber. Die tatsächlichen Lebensvollzüge und Auseinandersetzungen waren unglaublich bunt. So notiert Johannes Kiefner (Kiefner Bedrohung, S. 18) die Tatsache, daß A. Hoche (s.o.), als ihm um 1940 die Urne einer in der Nazi-Euthanasie umgebrachten Verwandten zugestellt wurde, zum Gegner der Euthanasie wurde. Andererseits lassen sich bei dem Euthanasie-Gegner Meltzer Anzeichen feststellen für eine gewisse Faszination, die für ihn von der Binding-Hoche-Argumentation ausging (vgl. dazu die Darstellung in: Klevinghaus Geschichte). So wäre es oberflächlich und falsch, wenn man sagen wollte: In den zwanziger Jahren hat Theologie entweder zum Thema geschwiegen oder sie hat sich – mit der einen Ausnahme: Prof. Ihmels – positiv zur Euthanasie geäußert. Bei Fischer fand ich weitere kritische Stimmen, und zwar im Zusammenhang seines Berichts über ein 1940 erschienenenes, vorsichtig, aber insgesamt eher positiv zur Euthanasie sich äußerndes Buch von W. Stroothenke. Dieser zitiert mehrere Theologen, die er anschließend widerlegen möchte, zum Beispiel Füllkrug: »Jedes abnorme Kind, an dessen Krankheit und Gebrechen die Eltern nicht schuld sind, ist den Eltern gegeben zu einer heilsamen Erziehung. Jedes abnorme Kind wird zu einer Predigt für die Eltern; es predigt ihnen etwas von der Hinfälligkeit und Schwachheit des menschlichen Körpers und Lebens« (zit.: Fischer J. Vernichtung, S. 53). Auch wenn wir diese Sätze in mehreren Einzelheiten so kaum nachsprechen können, *eine* m.E. enorm wichtige Sache ist hier deutlich formuliert: Das behinderte Kind ist keineswegs eine »Sache«, sondern unser Mitmensch; und zwar so sehr, daß *uns* etwas fehlen würde ohne dieses Kind; wir wüßten nicht nur weniger über die Hinfälligkeit des *behinderten* Körpers, sondern wir wüßten nicht richtig Bescheid (ganz allgemein!) über die »Hinfälligkeit und Schwachheit *des* menschlichen Körpers und Lebens«, kurz: über uns selber. Anders gesagt: Der behinderte Mensch wird nicht gesehen als unser Gegenüber, das uns zu der Überlegung veranlaßt, ob wir ihm Leben gönnen sollen oder nicht; sondern er wird als unser Mitmensch gesehen, dessen Hilfe wir für unser eigenes Zurechtkommen nötig haben. Ich werde an dieser Stelle

deshalb so ausführlich, weil ich hier das Gegenteil dessen sehe, was ich Apartheidstheologie nenne (und die ist nicht schon überwunden, wo ich entschieden nein sage zur Euthanasie; denn es findet sich auch die Haltung – s.u.–: bestimmte Menschen sind natürlich minderwertig, ihr Leben ist lebensunwert, aber trotzdem dürfen wir sie keineswegs töten). – Jedenfalls steht es uns nicht an zu urteilen: »die« Theologie jener Zeit habe geschwiegen oder (mit einer einzigen Ausnahme) die Euthanasie befürwortet. So viel aber läßt sich sagen: Jene Theologie war weder frei von einem Schweigen, das sich verheerend auswirkte, noch von eindeutig die Euthanasie befürwortenden Verlautbarungen. Mit *dieser* Theologie nach 1945 da weiterzumachen, wo sie 1933 aufgehört hatte, das jedenfalls konnte keine sinnvolle Zielangabe sein.

3) Und die Diakonie?

Glücklicherweise lassen sich »Theologie« und »soziales Tun« nicht sauber voneinander trennen. So hätte ich Ewald Meltzer, der ja aus der Behindertenarbeit kommt, auch in diesem Abschnitt vorstellen können; ich tat es an der früheren Stelle, weil mir besonders an den Äußerungen der Theologen lag, die er angefragt hatte. Andersherum hätte ich Martin Ulbrich (1863–1935; von 1903–1931 Direktor der Pfeifferschen Stiftungen in Cracau bei Magdeburg), auf den ich jetzt eingehen möchte, schon vorhin nennen können, weil er Theologe war. – M. Ulbrich hat sehr zahlreiche kleinere und größere Veröffentlichungen verfaßt, Gedichte, Predigten, Kommentare, Vorträge, Gelegenheitschriften. Erstaunlich finde ich, wie früh und wie deutlich er sich von seinem »Kontext« her (dem ständigen Umgang mit schwerbehinderten Menschen und deren Begleitern) schroff gegen die Euthanasie wandte. Schon 1911, also fast ein Jahrzehnt vor der Binding-Hoche-Schrift, sagte er: »Die vielen Unglücklichen sind beseelte Wesen, die man voll und ganz nehmen muß, den Leib, die Seele und den Geist. Kein Stück darf vernachlässigt werden. ... Und mehr als einmal sind Stimmen laut geworden, auch aus zartem Frauenmunde, die nach Gesetzen und Mitteln verlangen, jene überflüssigen Wesen möglichst bald unter die Erde zu schaffen. ... Wer von Natur an Gaben ärmer ist, der hat ein Anrecht auf ein größeres Maß der Liebe bei den anderen, und diese Liebe macht die Augen hell und die Hände willig« (zit.: Kiefner Ulbrich, S. 246f). Sein immer wiederkehrendes »Hauptargument« (so: Kiefner Ulbrich, S. 259): »Für uns Christen gilt der Satz, daß nur der das Leben abfordern darf, der es gepflanzt hat.« Daneben gibt es viele andere Argumente; unter den theologischen scheint mir das folgende wichtig zu sein: »der Heiland ... ist nicht gekommen, zerstoßene Rohre zu zerbrechen ... sondern er will die Elenden erquicken, ihre Wunden verbinden und ihren Jammer heilen«. Von da aus: »Wenn Gott das zerstoßene Rohr nicht zerbricht, sollen wirs auch nicht tun« (beide Zitate: Kiefner Ulbrich, S. 260). – Ulbrich nimmt den Kampf nicht nur auf

mit der damals verbreiteten Euthanasie-Mentalität (»Ulbrich selbst erwähnt mehrfach, daß die ›Euthanasie‹-Forderung auch in christlichen Kreisen viele Anhänger habe«, Kiefner Ulbrich, S. 250), sondern auch mit der Option für eine »Sterilisation Minderwertiger«: hier »bringt Ulbrich in mehr als zwanzig Aufsätzen seine Stellungnahme« ein: zunächst äußert er »Vorbehalte«, dann wird seine »Kritik heftiger«; schließlich »lehnt er ... vollkommen ab. Sterilisation bezeichnet er neben Euthanasie als »verkehrte Wege ... ›die verbaut werden müssen« (Kiefner Ulbrich, S. 241f). Seine praktisch-handfeste und gleichzeitig sensible Art zu votieren zeigt sich etwa in diesem Zitat: Gegen das Sterilisierungs-Argument, man müsse einem Menschen wegnehmen, »womit er Unfug anrichtet«, sagt er: »Aber die Zeugungsfähigkeit ist doch nicht mit einem Taschenmesser ... zu vergleichen ... Sie ist vielmehr, mag man sie beseitigen oder nicht, ein Stück der Menschenwürde, die man gerade bei Minderwertigen nicht schädigen soll« (zit.: Kiefner Ulbrich, S. 243). Für Ulbrich sind die Dinge klar: »Wir wollen nichts von Euthanasie und nichts von Sterilisierung der Minderwertigen wissen! Wir wollen helfen im Sinne des Heilandes, der durch das Gleichnis vom großen Abendmahl auch uns befohlen hat: Führe die Krüppel herein!« (1926; zit.: Kiefner Ulbrich, S. 261).

Schroffe Gegenpositionen kommen in den Blick, wenn wir uns nun Hans Harmsen zuwenden. – H. Harmsen, 1924 Dr. med., 1926 Dr. phil., leitete seit seiner Gründung 1926 das Fachreferat IV »Gesundheitsfürsorge und Kranken- und Pflegeanstalten«, das (innerhalb des CA der IM) zur »Abteilung Wohlfahrts- und Jugenddienst, Diakonie und soziale Arbeit« gehörte; begonnen wurde auch die »Gesundheitsfürsorge, Zeitschrift der Evangelischen Kranken- und Pflegeanstalten« (nach: Schleiermacher Vorabend, S. 60f), deren Schriftleitung Harmsen übernahm (Kiefner Ulbrich, S. 244f).

Es sind höchst erstaunliche Zitate, auf die man stößt, wenn man einige Hefte dieser Zeitschrift durchblättert (»Gesundheitsfürsorge«). Auch jetzt bleibe ich dabei, daß ich fast nur Belege aus der Zeit vor Januar 1933 bringe. Es zeigt sich rasch, daß H. Harmsen (a) sich voll dem einpaßt, was ich oben »Klima« nannte (oder hat er sogar dieses Klima mit geprägt?). Deutlich von den Aussagen des Schriftleiters heben sich Texte ab, die er in der Zeitschrift auszugsweise abdruckt; ich denke an Äußerungen der »Evangelischen Fachkonferenz für Eugenik« (b); diese Sätze haben es immer noch »in sich«, sind aber wesentlich zurückhaltender als die Thesen Harmsen's. Außerdem zitiere ich (c) den Text eines weiteren Verfassers, der mir noch verwegener zu votieren scheint als Harmsen. Aber der Reihe nach.

a) Zu H. Harmsen:

Keineswegs willkürlich ist es, hier etwas breiter auf Harmsen zu sprechen zu kommen. Denn Harmsen war nicht irgendwer. Vielmehr war

er »neben seiner allgemein anerkannten fachwissenschaftlichen Kompetenz auch institutionell im hohen Maße mit Legitimation ausgestattet.« Deutlich ist auch bei ihm der »Zusammenhang zwischen einer als ›wissenschaftlich‹ begriffenen Haltung und seiner praktischen Mitwirkung am Sterilisierungsprogramm ... Der Name Harmsen steht stellvertretend für eine auch sonst vor und nach 1933 in Fachkreisen der ›Inneren Mission‹ nachweisbare Konstellation« (beide Zitate: Nowak Kirchen, S. 24)

Den Jahrgang 1931 eröffnet H. Harmsen mit einem Beitrag unter dem Titel: »Bevölkerungspolitische Neuorientierung unserer Gesundheitsfürsorge« (1931, Heft 1, S. 1–6). Hauptthese: In der *Wohlfahrtspflege* müssen wir deutlich in den Blick nehmen die *Volkswohlfahrt* (S. 1). Mit Schrecken wird konstatiert: »Kinderreichtum zeigen meist nur noch Trinker, Psychopathen, Hemmungslose und Asoziale« (S. 4). Die Frage bricht auf: »Ist das gegenwärtige System der staatlichen Wohlfahrtspflege, die heute überwiegend Minderwertigen dient, nicht zu einer Gefahr für die Erhaltung der gesunden Volkssubstanz geworden?« Daher: »Nur eine radikale Änderung unsrer Fürsorge kann eine *Rückkehr zur Volkswohlfahrtspflege* bringen. Voraussetzung für deren Erneuerung ist die *weltanschauliche Neuorientierung in der bewußten Bejahung der natürlichen Ungleichartigkeit der Menschen*« (S. 4). Der Schlußsatz dieses Artikels: »An Stelle eines bedenklichen Kults, den unsre Zeit heute nur allzu häufig mit der Krankheit treibt, sei unser Ziel: *Dienst am Leben!*« (S. 6)

Noch deutlicher wird Harmsen im Mai-Heft (Heft 5/1931), S. 127–131 unter der programmatischen Überschrift: »Eugenetische Neuorientierung unserer Wohlfahrtspflege« (wieder ist es der erste Artikel im Heft). Die Rede ist von den »sozial und biologisch minderwertigen Bevölkerungsschichten«; und es geht um »die *Ausschaltung der erbbiologisch Minderwertigen von der Fortpflanzung*. Dies kann sowohl auf dem Wege eines operativen Eingriffs als auch durch die Asylisierung geschehen, und es ist wohl mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß in diesem Sinne die Anstalten der freien Liebestätigkeit, namentlich die großen Einrichtungen für Schwachsinnige und Epileptiker, eine außerordentlich hohe eugenetische Bedeutung hatten und haben« (S. 129). Sogar Rechenaufgaben, wie sie im »Dritten Reich« beliebt wurden, könnten sich auf unseren Verfasser berufen; in einer Statistik von 1928 findet er 54 Millionen Verpflegungstage in Heil- und Pflegeanstalten verzeichnet; bei einem Tagessatz von 5 RM errechnet er 270 Millionen. »*Diese Summe würde ausreichen, um mit einem Schlag die ganze Wohnungsfrage lösen zu können*« (S. 130). (Hervorhebung – wie auch an den übrigen Stellen – im Original). »Es muß deshalb ein Ausweg aus dem jetzigen Zustand gesucht werden, der wertloses Leben um jeden Preis zu erhalten versucht, *wertvolles* aber verkümmern läßt. Wir haben vor allem die *Entstehung von krankem Leben zu ver-*

hüten. Außer der Asylierung wird es aber notwendig sein, die Frage der *freiwilligen oder auch zwangsmäßigen operativen Unfruchtbarmachung* mit allem Ernst zu bedenken« (S. 131). »Läßt man den Dingen freien Lauf, so sind wir in Gefahr, daß unser Volk an der überspannten Fürsorge und Wohlfahrtspflege zugrunde geht. Das bisherige Prinzip der *individuellen Fürsorge* muß ergänzt werden durch eine *differenzierte Fürsorge*. Erhebliche Aufwendungen dürfen nur für jene Kranken gemacht werden, die voraussichtlich zu einer vollen Leistungsfähigkeit kommen können. Für die übrigen Hilfsbedürftigen ist dagegen die Wohlfahrtspflege auf das Maß einer menschenwürdigen Versorgung und Bewahrung zu begrenzen« (S. 131). Was wir brauchen, ist eine klare gesetzliche Regelung der Sterilisierung: »Weil die Asylierung nicht in allen Fällen der zweckmäßigste Weg sein dürfte, ist die *Vornahme einer operativen Unfruchtbarmachung gesetzlich zu gewährleisten*« (S. 131).

Das in diesen beiden Aufsätzen fast auf die Spitze getriebene Apartheidsdenken macht sich fest

- an diffamierenden Bezeichnungen: minderwertig, lebensunwert usw.,
- an dem zur Norm erhobenen Kriterium »einer vollen Leistungsfähigkeit«,
- an einem selbstverständlichen Einschränken der Freiheitsrechte (die Anstalten werden gelobt, weil sie per Asylierung Schlimmes verhindern),
- an einem deutlichen Ja zum Eingriff in die körperliche Unversehrtheit vieler Mitmenschen (Sterilisierung, auch »zwangsmäßig(!),
- an dem infamen Argumentationsmuster: nicht wir bringen Behinderte in Gefahr, sondern umgekehrt: Diese Minderwertigen bringen es, wenn wir nichts tun, dahin, »daß unser Volk ... zugrunde geht«.

Wie naiv müssen wir eigentlich sein, wenn wir ständig beteuern, in keiner einzigen kirchlichen oder diakonischen offiziellen Verlautbarung sei die Euthanasie befürwortet worden (wobei ich keineswegs widersprechen möchte), wenn wir aber nicht gleichzeitig bis ins Innerste erschrecken angesichts dieses Arsenal von menschenverachtenden Thesen, wie sie sich (geschlagene zwei Jahre vor der sogenannten Machtergreifung) in einer Fachzeitschrift der Inneren Mission finden lassen? Eine Diakonie, die öffentlich das Argument aufstellt, die »Minderwertigen« gefährden unser Volk, sie könnten es sogar »zugrunde«-richten, darf, solange sie ehrlich ist, später nicht Zeter und Mordio schreien, wenn der Staat sich anschickt, diese Gefährdung radikal (nicht nur durch Sterilisierung, sondern auch durch Tötung) auszuschalten. Wer sich dann entrüstet: »davon hatten wir doch gar nichts gesagt«, ist entweder jetzt sträflich dumm und/oder dreist, oder er war es damals. (Wir werden sogleich sehen, daß auch Harmsen offenbar diese radikale Lösung nicht ausschließen wollte.)

b) Die Evangelische Fachkonferenz

Als Anfang 1931 der Centralausschuß der Inneren Mission die Bildung einer »Evangelischen Fachkonferenz für Eugenik« beschloß, war auch hier H. Harmsen »Hauptinitiator und dann Geschäftsführer dieses Kreises« (Klieme Diakonie, S. 72). Zur ersten Fachtagung kam man im Mai 1931 in Treysa zusammen (bei Schleiermacher Vorabend, S. 67, sind die meisten der 23 Teilnehmer namentlich aufgeführt). Bei den Ergebnissen heißt es unter Punkt 2:

»Vernichtung lebensunwerten Lebens: Die Konferenz ist einmütig der Auffassung, daß die neuerdings erhobene Forderung auf Freigabe der Vernichtung sogenannten »lebensunwerten Lebens« mit allem Nachdruck sowohl vom religiösen als auch vom volkserzieherischen und ärztlichen Standpunkt abzulehnen ist« (Fischer J. Vernichtung, S. 48; Fischer zitiert auch die Ausführungen zu den drei genannten Begründungen). Der Standpunkt ist eindeutig, auch wenn dem »einmütig« offensichtlich eine heiße Debatte vorangegangen war: Aus dieser Diskussion zitiert Ernst Klee aus dem Protokoll auch folgende Äußerung H. Harmsen's: »Könnten wir eine Kommission anerkennen, die über das Leben von Menschen zu entscheiden hätte? Dem Staat geben wir das Recht, Menschenleben zu vernichten – Verbrecher und im Kriege. Weshalb verwehren wir ihm das Recht zur Vernichtung der lästigen Existenzen?« (Klee Kirche, S. 84f). – Wenn Harmsen durch die »Minderwertigen« unser Volk in Gefahr sieht (s.o.), nimmt es nicht wunder, wenn er sie nun in Parallele bringt zu Verbrechern, die zum Tode zu verurteilt sind, bzw. zu Feinden, mit denen man Krieg führt. Beide Äußerungen tat Harmsen im Mai 1931.

Ein weiterer Verhandlungspunkt auf der Fachtagung (Treysa, Mai 1931) war das Thema »Eugenik und Wohlfahrtspflege«. Die Erklärung zu diesem Punkt beginnt so: »Mit Nachdruck ist darauf hinzuweisen, daß erbbiologische Gesundheit nicht mit »Hochwertigkeit« identisch ist« (Fischer J. Vernichtung, S. 47) – auch hier wieder: deutlich andere Töne als die bei Harmsen gehörten. Dennoch ist auch dieser Text eindeutig geprägt von einem Apartheidsdenken:

– Die Forderung einer »differenzierten Fürsorge« (teuer dürfen nur diejenigen werden, bei denen »volle Leistungsfähigkeit« zu erwarten ist; bei den anderen geht es nur um »menschenwürdige Versorgung und Bewahrung«) (Fischer J. Vernichtung, S. 48) entspricht fast wörtlich dem Harmsen-Text, den ich aus dem Mai-Heft (1931) der »Gesundheitsfürsorge« (§. 131) zitierte.

– Die Fortsetzung lautet (wieder nach Fischer): »Träger erblicher Anlagen, die Ursache sozialer Minderwertigkeit und Fürsorgebedürftigkeit sind, sollten tunlichst von der Fortpflanzung ausgeschlossen werden.« Im Januar-Heft 1933 der Zeitschrift »Gesundheitsfürsorge« kommt Harmsen noch einmal ausführlich auf diese Tagung (1931) zu sprechen und zitiert aus der damaligen Zusammenfassung unter anderem:

»Gott gab dem Menschen Seele wie Leib, er gab ihm die Verantwortung für beides ... Dennoch fordert das Evangelium nicht die unbedingte Unversehrtheit des Leibes. *Führen seine von Gott gegebenen Funktionen zum Bösen oder zur Zerstörung seines Reiches in diesem oder jenem Glied der Gemeinschaft, so besteht nicht nur ein Recht, sondern eine sittliche Pflicht zur Sterilisierung aus Nächstenliebe und der Verantwortung, die uns nicht nur für die gewordene, sondern auch die kommende Generation auferlegt ist*« (S. 2; teilweise auch zit.: Klieme Diakonie, S. 73). Diese Passage ist geprägt nicht nur vom Apartheidsdenken, sondern eindeutig von einer Apartheids-Theologie: Krank ist nicht einfach krank, sondern Teil des »Bösen«; bei den Schwerstbehinderten sind nicht nur unsere finanziellen und sonstigen Ressourcen in Gefahr, sondern dem Gottes-Reich droht die teilweise Zerstörung. Wir verteidigen nicht nur die genetische Gesundheit unseres Volkes, sondern Gottes Sache, wenn wir für Sterilisierung eintreten. Und auch dieses »eintreten«, also *unser* Tun, wird theologisch gedeutet, zum Gehorsam gegenüber dem Gotteswillen verklärt. Das ist in geradezu klassischer Reinheit das Muster der perversen Apartheids-Theologie: Auf der einen Seite die Hilfsbedürftigen, von deren leiblichen Funktionen man behauptet, sie führten so sehr zum Bösen, daß auf solche Weise das Reich Gottes partiell »zerstört« (!) werden kann; auf der anderen Seite die zur Hilfe Verpflichteten, die sich aber das Recht anmaßen, ihre schwächeren Mitmenschen zu verstümmeln, und die solche Taten auch noch (bei Nennung des Gottes, der Seele und Leib gegeben hat!) zur »sittlichen Pflicht« und zur »Nächstenliebe« überhöhen. – Da haben wir also, auch im Kontext von Gesundheit und Krankheit, die Front der Guten gegen die Bösen, von der sechzehn Jahre später das Darmstädter Wort sprach.

Übrigens scheint man auf dieser Tagung einen Mittelweg zwischen »nur freiwillige Sterilisierung« und »Sterilisierung auch zwangsweise« zu versuchen mit der Formel »ohne Einspruch«: Weil in der Frage der Sterilisierung »gegenwärtig ... Rechtsunsicherheit« besteht, »erscheint es der Konferenz dringend wünschenswert, daß die ohne Einspruch des Betreffenden vorgenommene Sterilisierung nicht als Körperverletzung im strafrechtlichen Sinne anzusehen ist, sofern sie aus eugenetisch-sozialer Indikation vorgenommen und nach den Regeln der ärztlichen Kunst durchgeführt wird« (»Gesundheitsfürsorge«, Jan. 1933, S. 2).

Von der zweiten Fachkonferenz (Juni 1932) berichtet Harmsen im September-Heft 1932 seiner Zeitschrift (S. 157–161). Aus einer Stellungnahme dieser Konferenz zitiere ich nur einen Satz: »Die *Evangelische Fachkonferenz für Eugenik* betont, daß bei der *Auswahl der Ärzte* für die Besetzung der leitenden Stellen in den Anstalten für Körper- und Sinngerechliche Interesse für eugenetische Fragen und erbbiologische Vorbildung verlangt werden müssen« (S. 161). – Ich greife diesen Satz heraus, weil ich an die Langzeitwirkung dieses Beschlusses

denke, die ich natürlich konkret nicht kenne; ich kann nur fragen: Bis wann war diese »Auswahl« gültig, eine Auswahl also, in der ein kirchlicher Anstellungsträger seinen leitenden Ärzten untersagte, ausschließlich an das Zurechtkommen der ihnen anvertrauten Menschen zu denken, in der ihnen vielmehr zur Pflicht gemacht wurde, auch in der Fragestellung, ob nicht diese behinderten Menschen dem Volksganzen schaden könnten, kompetent zu sein? Bis wann haben die letzten, so ausgewählten, leitenden Ärzte in unseren diakonischen Einrichtungen praktiziert (die Entscheidungs-Kompetenz der leitenden Ärzte beschränkte sich in den Jahrzehnten nach 1945 keineswegs auf die Klinik, sondern prägte die Abläufe auch in den übrigen Anstalts-Bereichen wesentlich mit: Schule, Berufsausbildung, Wohnheime für sehr schwer behinderte Menschen)? Was wurde anschließend in den evangelischen Einrichtungen getan (oder erkannte man nach 1945 hier vielleicht gar keine besondere Aufgabe?), um dem mit solcher Auswahl Struktur gewordenen (und hier und da gewiß über Jahrzehnte hin Struktur gewesen) Apartheids-Klima den Garaus zu machen?

c) Ein weiterer Text aus der »Gesundheitsfürsorge«

Im Januar-Heft 1931 findet sich (unmittelbar nach dem ausführlich von mir dargestellten Artikel des Schriftleiters) auf den Seiten 6–8 ein mit »B.« gezeichneter Text unter dem Titel: »Forderungen der Eugenik, vom sozial-hygienischen Standpunkt betrachtet«.

Da heißt es zu Beginn (S. 6): »Eugenik ... lehrt und fordert, gestützt auf die Forschungen der *Erbbiologie*, Nichtzeugung der Minder- bis Unterwertigen, nötigenfalls sogar deren Vernichtung.« – Ich kannte bisher aus der Zeit vor 1933 keinen Text aus der offiziellen Diakonie, der sich positiv zur Euthanasie äußerte. Liegt hier eine solche Äußerung vor? Mindestens auf den ersten Blick verhält es sich so. Zugeben will ich gern, daß der Satz nicht eindeutig ist: Denn den Ausdruck »(gefordert wird die) Nichtzeugung der Minderwertigen« kann man (aktivisch) verstehen als: »wir fordern, daß Minderwertige nicht zeugen« (dann ist mit »Vernichtung« gemeint: falls die Minderwertigen nicht gehindert werden können, Nachwuchs zu zeugen, müssen *sie* eben getötet werden; das hieße: sog. Euthanasie); den genannten Ausdruck kann man aber auch (passivisch) deuten als: »wir fordern, daß Minderwertige nicht gezeugt werden« (dann ist mit »Vernichtung« gemeint: falls es doch zum Zeugungsakt gekommen ist, müssen wir *das Gezeugte* vernichten; das könnte – außer: Tötung sofort nach der Geburt – heißen: Schwangerschaftsabbruch). Klar scheint zu sein: Wenn wir den Satz nicht im Sinne dieser zweiten (wie ich meine: etwas gequälten) Deutung verstehen (und auch diese Deutung hat es mit einem schlimmen Faktum zu tun: eugenische Indikation), gilt im Zitat die Euthanasie als »nötigenfalls« zu »fordern«. (Ich sage es noch einmal: Fachzeitschrift der Diakonie, Januar 1931, zwei Jahre vor der sog. »Machtergreifung«.)

Von Seite 7 notiere ich: Die »Geisteskranken ... können« das »Gemeinleben ... sehr erheblich schädigen. Sind sie doch nicht fähig, ihre eigene Person zu umsorgen und bedürfen stets der Hilfe.« Mit »sehr erheblich schädigen« ist also nicht gemeint: diese Kranken könnten randalieren, Amok laufen, morden; nein, der erhebliche Schaden, den sie anrichten, besteht in nichts anderem als darin, Hilfe ständig nötig zu haben. – Auch dieses notierte ich im Blick auf unsere Überlegungen zu Kirche, Theologie und Diakonie in der Zeit nach 1945: Wenn man nach dem Kriege nur fragen wollte, wer hat für, wer hat gegen Euthanasie (und/oder Sterilisierung) gesprochen, geschrieben und agiert, wäre das ein plattes »Ebsen-Zählen«. Den Dingen auf die Spur kommen wir nur, wenn wir erheblich umfassender ansetzen, wenn wir zum Beispiel die Anthropologie betrachten: Wie redete man (und wie reden wir heute) vom Menschen, vom hilfsbedürftigen Menschen (ist er weniger »wert«?, oder ist es normal, ist es ein Wesensmerkmal *jedes* guten menschlichen Geschöpf, auf Hilfe angewiesen zu sein)?

Weiter: Wie wurden und werden »Leben« und »Gemeinschaft« verstanden (und ansatzweise definiert)? In unserem Text ist (ebenfalls auf S. 7) von Kranken die Rede, »die infolge ihrer Unfähigkeit, sich dem Leben anzupassen, der Gemeinschaft zur Last fallen.« Es geht mir um die Logik dieses Satzes. Wissen wir, was »Leben« und was »Gemeinschaft« ist, *bevor* wir an diese Kranken denken? *Dann* ist es selbstverständlich, daß sie sich (*diesem* Leben) nicht anpassen können. (Zur Verdeutlichung: Wer behauptet, zum »Leben« gehöre dazu, daß man gehen, bis hundert zählen und mit Messer und Gabel essen kann, der sorgt mit dieser Vorgabe dafür, daß sich »dem Leben« viele schwerbehinderte Menschen nicht anpassen können – und kein einziger Säugling.) Entsprechend: Bestimmen wir den Begriff »Gemeinschaft«, *ohne* daß wir dabei an die Schwächsten denken? Dann ist es klar, daß *diese* Gemeinschaft durch die Schwachen sich nur belastet fühlen kann. (Auch hier ein Beispiel: Wenn nach 1933 »Volksgemeinschaft« so definiert wurde, daß die nicht-jüdische Abstammung dazu unabdingbar war, dann sind jetzt auch diejenigen Juden ausgeschlossen, die im ersten Weltkrieg so selbstverständlich zur Volksgemeinschaft dazugehörten und sich in ihr hervortaten, daß man sie mit dem EK I auszeichnete – durch die neue Definition sind sie plötzlich »out«.) – Die Logik unseres Zitats ist also ein krasses Apartheidsdenken. Und im Blick auf die Zeit nach 1945 ist zu fragen, ob diese Logik überwunden ist, konkret: Denken wir weiterhin im Schema: bestimmte Menschen sind unfähig, sich dem Leben anzupassen? Oder haben wir die Möglichkeit erkannt, daß die »Unfähigkeit« auf *unserer* Seite liegen könnte und daß sie darin besteht, daß auch wir es nicht wagen, so vom »Leben« zu reden, daß die Schwächsten von vornherein (schon von unserem Denken und Begriffe-Festlegen her) berücksichtigt sind, und so von »Gemeinschaft« zu reden, daß (per definitionem) eine real existierende

rende Gemeinschaft immer nur aus Gesunden *und* Kranken, aus Stärkeren *und* Schwächeren bestehen *kann*? Anders gefragt: Haben wir inzwischen gelernt, »Integration« nicht nur zu organisieren, sondern integrierend schon zu denken, zu sprechen, zu definieren?

Ein letztes Zitat aus diesem Text. Ich bringe es aus doppeltem Grund. Zunächst: Der wohlwollende »Gesundheitsfürsorge«-Leser könnte aus der Überschrift dieses Artikels des »B.« genannten Verfassers vielleicht schließen, hier sollten die »Forderungen der Eugenik« nur vorgestellt werden; klar sei natürlich, daß die Diakonie dazu nur schroff »nein« sagen könne. Das folgende Zitat formuliert den einzigen Einwand, den ich im Text fand. Zweitens geht es mir noch einmal um die Definition von »Leben«: Hier wird das Wort »lebensunfähig« für Schwerstbehinderte verwendet, und zwar nicht in dem Sinne, daß sie möglicherweise in den nächsten Tagen sterben, sondern eindeutig so: was sie führen, ist kein »Leben«. – Hier der Schlußabschnitt des Textes (S. 8): Gegen diese »Forderungen der Eugenik« könnte der »Bevölkerungspolitiker« protestieren, *wenn* es sich »um besonders zahlreiche Fälle handelte. Doch wurde der Kreis der zu Entkeimenden so eng gezogen, daß durch ihn nur die Menge der lebensunfähigen Individuen, nicht der lebensschwachen erfaßt wird. Es kann somit kein Bedenken gegen die Durchführung der Forderungen aufkommen; ist doch nicht die Menge der Bevölkerung allein, sondern deren Wertigkeit für das Gedeihen des Staates maßgebend.«

d) Nachbemerkung zu (a) bis (c):

Je länger ich mich mit Texten wie den hier vorgestellten beschäftige, um so deutlicher wird mir mein Unvermögen bewußt, die einzelnen Sätze wirklich exakt und umfassend zu verstehen. Müßten wir dazu nicht einiges darüber wissen, woher nicht nur bestimmte Denkvoraussetzungen (vgl. hierzu das zum »Klima« Gesagte) kommen, sondern auch einzelne Begriffe oder halbe Sätze. Und wenn das doch einmal deutlich wird, brechen unter Umständen neue Fragen auf. – Dazu ein Beispiel: Im Januar-Heft 1933 der »Gesundheitsfürsorge« zitiert Harmsen Leitsätze, die er im November 1932 dem »Ständigen Ausschuß für eugenetische Fragen« vorgelegt hatte. Ich zitiere aus dem Satz 9 (S. 4): »Gott schuf Adam und Eva als erste Gemeinschaft, er schuf Stämme und Völker, ein jegliches nach seiner Art, und jedem ward die Aufgabe und Pflicht, das ihm anvertraute Erbgut zu erhalten und zu entfallen. Kirche und Innere Mission haben nicht nur den einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft und dem Volk zu dienen. »Die Innere Mission darf keinesfalls zur Entartung unsres Volkes beitragen.« Der wuchtige, von Harmsen hervorgehobene Satz wird durch die Anführungszeichen als Zitat ausgewiesen, ohne daß Harmsen jedoch die Quelle anführt. Dieses Problem konnte ich zwar lösen: In den Richtlinien der »Deutschen Christen« vom 26.5.32 heißt der Punkt 8

(zit.: Barmen Dokumentation, S. 35): »Wir sehen in der recht verstandenen Inneren Mission das lebendige Tat-Christentum ... Wir wissen etwas von der christlichen Pflicht und Liebe den Hilflosen gegenüber, wir fordern aber auch Schutz des Volkes vor den Untüchtigen und Minderwertigen. Die Innere Mission darf keinesfalls zur Entartung unseres Volkes beitragen.« Aber eine neue Frage bricht auf: *Warum* gibt Harmsen den Fundort nicht an? Konnte er damit rechnen, daß sich dieser Satz von Mai 1932 bis November 1932 bei allen Ausschuß-Mitgliedern herumgesprochen hatte, so daß sich die Quellenangabe erübrigte? Oder wäre es ihm negativ angelastet worden, hätte er *diese* Quelle angegeben? Oder hat er sie November 1932 vielleicht genannt, aber Januar 1933 schien es ihm ungünstig, sie auch den Lesern zu nennen? – Das Nicht-Wissen in diesem Fall zeigt mir, daß ich es durchaus für möglich halten sollte, daß ich bei der einen oder anderen meiner vorangehenden Interpretationen gründlich »danebengehauen« habe. Doch habe ich so zahlreiche Zitate gebracht, daß die Hauptlinien unstrittig klar sein dürften – und es geht mir nicht um einzelne Sätze, sondern eben um diese Hauptlinien.

C) Unser Weg nach 1945

Schlimm wäre es gewesen, hätten Kirche und Theologie 1945 da weitergemacht, wo man 1933 aufgehört hatte; zu stark war vor 1933 die Anpassung an Denkströmungen gewesen, die Zwangssterilisierung und »Euthanasie« vorbereitet hatten; schlimmer noch: Zum Teil hatte man diese Denkströmungen mit vorangetrieben. Gegen Ende seiner Ausführungen über die Sterilisierungs- und Euthanasie-Gedanken in den zwanziger Jahren resümiert J. Kiefner mit Bezug auf K. Nowak: »Alles in allem sind wenig Autoren auszumachen, die kompromißlos gegen die Vernichtung ›lebensunwerten‹ Lebens eintraten. Ein großer Teil plädierte mehr oder weniger vorbehaltlos für die ›Euthanasie‹. Hauptsächlich wurden dabei, und damit entsprachen sie dem ›Trend der Zeit‹, Argumente angeführt, die an den Leitbildern der Sozialdarwinisten und Rassenhygieniker orientiert waren« (Kiefner Ulbrich, S. 263).

Schlimm wäre es aber auch gewesen, wenn man das 1945 fällige Umdenken darauf beschränkt hätte, ab sofort eindeutig »nein« zu sagen zu Sterilisierung und Krankentötung. Denn eindeutig waren beide nur die Tat gewordene Konsequenz einer umfassenden unmenschlichen Apartheids-Ideologie, die den Menschen nur kennen wollte als den starken, gesunden, brauchbaren Könnner, die den schwächeren Menschen folglich an die Seite schieben, wenn nicht gar be-seitigen wollte als den Störer, als die Ballast-Existenz, oder auch als Manifestation des »Bösen«, als Gefährdung des Volkes oder auch des Reiches Gottes.

1) Eine wegweisende Predigt und ein langes Schweigen

Sehr früh wurde erkannt, daß der Neuanfang wesentlich radikaler gewagt werden muß. Davon war schon in Teil »A« dieses Kapitels die Rede. Darüber hinaus zitiere ich jetzt einen Satz aus einer Predigt, die Fritz von Bodelschwingh am 29. April 1945 in Bethel gehalten hat (also noch vor dem Kriegs-Ende; aber die Front hatte Bethel bereits überrollt): »Zu den Gottlosen, die der Bekehrung zum Herrn bedürfen, gehört immer in erster Linie die Kirche. Sie muß ein neues Rufen und Suchen lernen. Sie muß bereit sein, sich völlig neue Gedanken schenken zu lassen« (zit.: Bethel Gedenken, S. 52).

Aus diesem Satz halte ich fest:

– »Gottlos« sind nicht irgendwelche anderen, denen wir Buße predigen müßten; gottlos sind »in erster Linie« wir selber; *wir* haben die Bekehrung nötig.

– Der Unterschied zwischen dem, was wir sind, und dem, was wir sein sollen, läßt sich nicht komparativisch fassen (wir gaben uns Mühe, aber es reichte nicht; es hätte mehr und mutiger und brennender sein müssen), sondern nur als radikales Bekenntnis: Kirche ist, wir sind ein Haufen von Gottlosen.

– Auf die Seite des »Bösen« gehört einer nicht, weil er vielleicht erbkrank ist; auf die Seite des »Bösen« gehört einer, wenn er so ist wie wir; wir, die Gottlosen. (Der folgende Satz ist zwar nicht gesagt; aber das Gesagte läßt deutlich Platz für ihn: Mag sein, die Manifestation des Bösen besteht nicht darin, daß jemand erbkrank ist, sondern darin, daß andere, daß auch Christenmenschen behaupten, gewisse Krankheiten seien Manifestationen des Bösen – diese Behauptung, nicht jene Krankheit, ist »vom Teufel«.)

– Kirche kann heute nicht Wegweiser, nicht Lotse sein; sie weiß den Weg nicht, sie muß ihn selber gezeigt bekommen, sie hat es nötig, ihn zu »suchen«; sie muß zu Gott »rufen«, damit er sich und ihn finden läßt.

– Daher wäre es blanke Illusion, sich mutig zusammenzurotten in dem Vorhaben (mit dem gegenseitigen Appell), miteinander die nötigen »Gedanken« zu finden und zu entwickeln; vielmehr: Das, was jetzt nötig ist zu denken, muß uns »geschenkt« werden. Anders gesagt: Was von uns verlangt ist (was die Kirche »muß«), ist nicht die Lieferung neuer Gedanken (damit wären wir überfordert), sondern die Bereitschaft, endlich auf's eigene Groß-sein zu verzichten, um sich die neuen Gedanken schenken zu lassen.

– Eindeutig ist in dieser vBodelschwingh-Predigt von 1945 schon angelegt, was man im Oktober des Jahres (»Stuttgarter Erklärung«) offenbar nicht mehr zu sagen wagte, was erst zwei Jahre später unter viel Mühen in Darmstadt wieder zum Tragen kam: »Wir sind in die Irre gegangen.«

Aber war mein letzter Satz nicht Schönfärberei? Ist das »Wir sind in die Irre gegangen« wirklich 1947 »zum Tragen gekommen«, ist es bei-

behalten worden, hat sich diese Sicht durchgesetzt? *Vielleicht* könnte man (im Blick auf die Thesen von R. Giordano, s.u., formuliere ich sehr vorsichtig) diese Frage in dieser oder jener Beziehung dankbar und ehrlich bejahen, kaum aber im Blick auf das Thema »Sterilisierung und Euthanasie«, sofern dieses Thema Einrichtungen der Diakonie mit einbezieht. Es war unendlich schwer, offen einzugestehen: »Wir sind in die Irre gegangen.« Ich denke nicht daran, das zu verurteilen, ich konstatiere es nur. – Als Schlaglicht folgendes Beispiel: Während der Nazi-Euthanasieaktion wurden von den 1.758 Pfleglingen der Neuendettelsauer Anstalten »mindestens 1.238 Pfleglinge« abtransportiert, von denen »die meisten ermordet wurden. Nach 1945 wurde dieses Geschehen jahrzehntelang weitgehend verschwiegen und verdrängt« (Müller Verlegung, S. 40). Erst etwa vierzig Jahre später begann man mit der Aufarbeitung; und als »die bis dahin offensichtlich kollektive Verdrängung des Geschehens und die Mauer des Schweigens um die damaligen Ereignisse« endlich durchbrochen waren und im Jahre 1991 (also fünfzig Jahre nach der Krankentötung) eine gründliche Publikation der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, da brachte das »den heute Verantwortlichen des Diakoniewerkes nicht nur Zustimmung ein« (Müller Verlegung, S. 42).

Wenn wir heute dieses Schweigen zwar nicht gutheißen, aber doch ein klein wenig verstehen wollen, müssen wir gewiß mehrere Punkte berücksichtigen:

– Im allgemeinen gilt uns beispielsweise der Siebenjährige Krieg als die Geschichte Friedrichs des Großen und nicht als »die Geschichte der 500.000 in diesem Krieg erschlagenen Menschen.« Denn wir betreiben »Geschichte ›von oben‹ ... und nicht ›von unten‹«. Entsprechendes gilt auch in unserem Zusammenhang: »Die Geschichte der Diakonie im ›Dritten Reich‹ wird vorrangig reflektiert als die Geschichte ihrer Verantwortlichen« (Klieme Diakonie, S. 67). – Zuweilen scheint diese Sichtweise allerdings geradezu gespenstische Ausmaße anzunehmen. Ich denke an die »Treysaer Erklärung« von 1946 (vgl. Treysaer Erklärung); diesen Text nennt man gelegentlich das »Schuldbekennnis« der Männlichen Diakonie. Ehrlich ist da von »schwerer Versündigung« die Rede und davon, daß wir »begangene Sünde zugeben« müssen: »Wir wollten die Größe der Welt gegen die Niedrigkeit Jesu eintauschen.« Aber bei alledem blickt man nicht auf die sterilisierten und die getöteten Menschen (die sich uns doch anvertraut hatten, zu deren Schutz wir bestellt waren), sondern auf die Diakone; genauer, (1) auf ihre »Haltung«: daß viele von uns »der weltanschaulichen und religiösen Verführung verfallen« sind, und (2) auf ihre Organisation: als wir im Herbst 1933 dem Führerprinzip Einzug bei uns gewährten, war das der »Anfang einer tiefen Zerstörung unserer Sache.« Schlimm finde ich nicht etwa, *was* in der Treysaer Erklärung gesagt ist (über manches könnte man selbstverständlich streiten); gerade-

zu aufregend finde ich aber, was in diesem Text *nicht* gesagt wird. Auch bei mehrmaligem Lesen kann ich nicht einmal zwischen den Zeilen Hinweise auf Sterilisierung und »Euthanasie« finden.

– Auf der ersten Nachkriegszusammenkunft des »Deutschen Verbandes evangelischer Heilerziehungs-, Heil- und Pflegeanstalten« (Bethel 1947) forderte Ludwig Schlaich (Leiter der Anstalt Stetten), »man möge doch vor allen Wiederaufbauplanungen gemeinsam eine sorgsame Dokumentation der nationalsozialistischen Gewalteingriffe in die Mitgliedseinrichtungen des Verbandes erstellen«; damit konnte er sich nicht durchsetzen (Klieme Diakonie, S. 65). Warum nicht? Offenbar ist hier nicht nur zu denken an »das plötzliche Überranntsein von Nachkriegsnöten«; hinzu kam etwas anderes: »Euthanasie«, – das waren die inzwischen abgetretenen nationalsozialistischen Machthaber. Kirche und Innere Mission verstanden sich dagegen insgesamt als zur Seite der Sieger gehörend« (Klieme Rückblick, S. 236). Damit ist aber die Einschätzung klar: *Vor* 1945 gehörte man nicht zu den Tätern, sondern zu den Opfern. Und in dieser Hinsicht scheint tatsächlich eine »tragische Komplexität« vorzuliegen: Die Diakonie im »Dritten Reich« war »Opfer und hat zugleich den Tätern in die Hände gearbeitet«; sie »hat dem Nationalsozialismus mit den Boden bereitet – um danach dessen Opfer zu werden. Auch in ihrer vielfältigen Bewährung ist sie nicht ohne gleichzeitiges Schuldigwerden davongekommen« (Klieme Diakonie, S. 66f).

– Berücksichtigen müssen wir aber auch das (a) engere und (b) weitere Umfeld der Diakonie nach 1945. (a) Nicht nur Diakonie, Kirche insgesamt tat sich enorm schwer, eigene Schuld-Verstrickung offen in Augenschein zu nehmen. Wenn Ernst Klee noch 1989 schreibt: »Kirchliche Geschichtsforschung wird bis heute ... vorwiegend als Entschuldigungs-Forschung betrieben. Gefragt sind wortgewandte Reinwäscher« (Klee Kirche, S. 10), dann kann das »bis heute« gewiß als Übertreibung gewertet werden (ich denke zum einen an kritisches Aufarbeiten in mehreren großen Anstalten – von Neuendettelsau war die Rede –, zum anderen an Verlautbarungen wie die Rheinische Synodalerklärung von 1985, dazu: vgl. unten); der wuchtigere »Rest« der Klee-Äußerung dürfte aber (etwa bis 1980) den Tatsachen entsprechen. (b) Aber blicken wir *noch* weiter über den »Tellerrand« der Diakonie hinaus. Wieder Ernst Klee: Die Auslassung im eben zitierten Satz ist die Parenthese: »– und darin unterscheidet sich Kirche nicht von anderen Institutionen –« (a.a.O.). Was hier nur angedeutet ist, wird ausführlich und konkret dargestellt von Ralph Giordano in seinem Buch »Die zweite Schuld«. Giordano nennt die Schuld der Deutschen unter Hitler die »erste Schuld«, um davon abzuheben die »zweite Schuld: die Verdrängung der ersten nach 1945« (Giordano Schuld, S. 11). Ein paar Stichworte: der »große Friede mit den Tätern«, der »Verlust der humanen Orientierung« (beides: Giordano Schuld, S. 11),

»Amnestie durch die Hintertür« (S. 143), »Bundesjustiz – NS-Justiz: die untilgbare Schmach« (S. 157), »der deutschnationale Adam kommt immer wieder durch« (S. 165), »die seinerzeitige Renazifizierung« (S. 217), »die kollektive Verdrängung« (S. 237), »das eine große Stigma der zweiten Schuld – Unbußfertigkeit« (S. 308). Eine der für unsere Thematik wichtigsten Thesen sehe ich in den folgenden Zeilen: »In der Rückschau erscheinen die ›Fünfziger‹ wie verspätete NS-Jahre. Es wehte ein verständnisinnig angebräunter Wind durchs Land, wie ihn sich die Generationen der Söhne, Töchter und Enkel von heute nicht mehr vorstellen können. Es war der totale Triumph der Verdrängung und Verleugnung, der Sieg der These von der Kollektivunschuld« (S. 122). – Nicht also nur für die Jahre nach dem ersten Weltkrieg ist von einem »Klima« zu sprechen (s.o.), ebenso auch im Blick auf die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg; woher aber sollte dann ausgerechnet die Diakonie das Rüstzeug haben (Mut, Kompetenz, klare Orientierung), um »aus der Reihe zu tanzen«?

– »Ausgerechnet die Diakonie« sagte ich; denn ich denke noch einmal an einen Hinweis, den Joachim Klieme gibt: Wer hatte denn zwischen 1933 und 1945 gemeinsam an den Konferenztischen der Inneren Mission gesessen? Zum Teil waren es »engagierte Widerständler aus der bekennenden Kirche«, neben ihnen »engagierte Nationalsozialisten (bis zum SS-Mitglied) ... Vermutlich liegt in dieser diffusen Verbands-situation während der Zeit des Nationalsozialismus ein wesentlicher Grund mit dafür, daß nach dem 8. Mai 1945 eine gemeinsame Trauerarbeit gar nicht geleistet werden konnte« (Klieme Rückblick, S. 237). Auf diese Schwierigkeiten der Diakonie, im Blick auf die Opfer von Sterilisierung und »Euthanasie« Trauerarbeit zu leisten, und das heißt, sich selbst *auch* in der Rolle der Täter zu sehen, ging ich deshalb relativ ausführlich ein, weil nur auf diese Weise verständlich werden kann, daß es so enorm lange gedauert hat, bis Kirche und Diakonie ihre eigenen, *vor* 1933 liegenden Äußerungen kritisch in Augenschein nahmen. Denn das ist schlicht logisch: Solange ich nicht in der Lage bin, einen tatsächlichen Unfall als Unfall zu erkennen und darauf sachlich korrekt zu reagieren, so lange *kann* mir kaum die Frage kommen, wie es denn zu diesem Unfall gekommen sein mag. So war offenbar auch bei meinem jetzigen Thema (Diakonie vor 1933 und nach 1945) der historische Ablauf: Erst als zu Beginn der achtziger Jahre Einrichtungen der Diakonie vermehrt ihre eigenen Archive kritisch und selbstkritisch durchforsteten (Bethel, Neuerkerode und Neuendettelsau seien genannt; übrigens wirkte mitunter vielleicht auslösend, mindestens aber verstärkend das 1983 erschienene Buch von Ernst Klee mit, »Euthanasie« im NS-Staat, Die »Vernichtung lebensunwerten Lebens«; vgl. Klee Euthanasie), *da* erst konnte in den Blick kommen, (1) daß die »Euthanasie« der Nazis nicht gewissermaßen plötzlich vom Himmel gefallen war (so entstand die Frage nach den Gesundheits- und Krank-

heits-Vorstellungen – ebenso aber auch die Frage nach der Verhältnisbestimmung von ›Freiheit des einzelnen‹ und ›Ordnungsverpflichtung des Staates‹ – in der vor 1933 liegenden Geistesgeschichte), und (2) daß die Verstrickung von Diakonie und Kirche in den Ablauf dieser Verbrechen nicht etwa darin ihren Grund hatte, daß 1933 mit einemmal viele Theologen und Diakonie-Verantwortliche verrückt geworden waren (so entstand die Frage nach theologischen und anthropologischen Aussagen – dazu die Frage nach Freiheit und Unfreiheit der Kirche gegenüber Staat, Wissenschaft und Ideologien – in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts). Begünstigt wurde diese Fragestellung gewiß durch zwei besondere Daten; 1985: vierzig Jahre nach Kriegsende; 1989: 50 Jahre nach dem Beginn der Nazi-›Euthanasie‹ (wobei hier noch verstärkend hinzukam die Tatsache, daß seit Mitte 1989 die neuen Euthanasie-Thesen Peter Singers breit und hitzig diskutiert wurden). Wahrscheinlich ist unser Abstand zu den achtziger Jahren noch zu gering, als daß wir entscheiden könnten, ob das lange Schweigen nun tatsächlich der Vergangenheit angehört oder ob Ernst Klee zuzustimmen ist, der (s.o.) Kirche (und Diakonie) vorwirft, »bis heute« hauptsächlich Entschuldigungs-Forschung zu betreiben. Unstrittig aber sind die Fakten, daß es (1) seit ca. 1980 kritische Veröffentlichungen aus Diakonischen Einrichtungen gibt, wie sie vorher nicht denkbar waren (da es mir in meinem Text nicht um die Aufarbeitung der *praktizierten* Apartheid geht, wie sie sich in den Jahren 1933–1945 verbrecherisch austobte, sondern um die Frage nach der *Apartheids-Theologie* in den Jahren vor 1933 und nach 1945, darum belasse ich es hier bei dem knappen Hinweis auf diese wichtigen Arbeiten), und daß es (2) seit den achtziger Jahren theologische Bemühungen gibt, das Apartheidsdenken damals und heute (wenn auch meistens in anderer Begrifflichkeit) zu erkennen, aufzudecken und nach Möglichkeit zu überwinden, theologische Bemühungen, wie sie in den davor liegenden Jahren ebenfalls nicht denkbar waren. Mehrere dieser Texte seien genannt:

2) Die Rheinische Synodalerklärung von 1985

Als einen in dieser Hinsicht m.E. geradezu mustergültigen Text möchte ich die Synodalerklärung der Evangelischen Kirche im Rheinland (Januar 1985) vorstellen: »Erklärung zur Zwangssterilisierung, Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens und medizinischen Versuchen an Menschen unter dem Nationalsozialismus« (Die Westfälische Landessynode machte sich im Herbst 1985 diesen Text zu eigen): – »Der geistige Hintergrund, aus dem jene Aktionen erwachsen sind, muß deutlicher werden, damit erneute Gefährdungen wehrloser Menschen verhindert werden können« (EKiR Euthanasie-Wort, S. 206/17/232/142). Hier wird der Doppelbogen geschlagen, der mir in meinem jetzigen Text enorm wichtig ist: die Frage nach rückwärts (woraus sind die Verbrechen der Nazi-Zeit »erwachsen«), und die Frage nach vorne

(könnte und müßte jener »Hintergrund«, wenn er von uns nicht wachsam aufgearbeitet wird, heute nicht »erneute Gefährdungen wehrloser Menschen« entstehen lassen?).

– »Diese Verbrechen der Lebensvernichtung waren keineswegs nur die Folge besonderer Unmenschlichkeit des nationalsozialistischen Regimes. Sie geschahen nach einer langen geistigen Vorbereitung« (S. 206/18/232/142). Wieder geht es wenig später um jenen Doppelbogen: Es werden »Vorstellungen« genannt, »die damals die Verbrechen ermöglichten und heute als Einstellungen weiter wirksam sind« (S. 206/18/233/143), zum Beispiel:

»– Kranke und Behinderte erscheinen häufig nicht als menschliche Partner, sondern als Objekte für Forschung, Heilbehandlung, Pflege und Betreuung. Sie werden einseitig von ihrer Hilfsbedürftigkeit her verstanden und in ihrem vollen Menschsein verkannt. ...

– Der Mensch wird als unabhängig, vernünftig und zur Selbstverwirklichung fähig verstanden; tatsächliche Abhängigkeit, Einschränkung geistiger Fähigkeiten und Hilfsbedürftigkeit sollen nicht zum Menschen gehören.

– Der Sinn des Lebens wird in Glück, Gesundheit, Leistung und Konsum gesehen, darum werden Krankheit, Schmerz, Leid und die Behinderung bei Leistung und Konsum verdrängt. Falsch verstandenes Mitleid führt dazu, die Tötung leidender Menschen als Erlösung zu rechtfertigen« (S. 206f/18f/233/143).

Hier wird also nicht die Spezialfrage gestellt, ob man damals und ob man heute ja oder nein sagt(e) zu Sterilisierung und Krankentötung; sondern, im Wissen, daß beides letzte Konsequenzen eines umfassenden Unheils sind, werden grundsätzliche anthropologische Fragen gestellt. Daß die Synodalerklärung das trifft, was ich aus den zwanziger Jahren berichtete, liegt auf der Hand; daß sie auch heutige Mentalität trifft, weiß jeder, der die ratlosen Fragen kennt, die oft gestellt werden, wenn jemand eine Behinderten-Einrichtung besuchte: Was hat denn so ein Leben noch für einen Sinn? – Reflektiert wird aber nicht nur, was man gern den Zeitgeist nennt (zu dem sich Kirche und Theologie rasch in ein Gegenüber bringen könnten). Vielmehr wird behauptet, daß auch die Theologie Wegbereiter für Grauenhaftes war:

»Theologische Aussagen über den Menschen haben sich bisher einseitig an seinen geistigen Fähigkeiten ausgerichtet. Infolgedessen hat auch die Kirche in ihrem praktischen Handeln kranke und behinderte Menschen oft nur von ihrer Hilfsbedürftigkeit her verstanden; sie konnte sie dann nur noch als Objekt ihrer Nächstenliebe sehen. Die Einrichtung großer Anstalten leistete entgegen der guten Absicht, Schutzräume für sie zu schaffen, häufig der Meinung Vorschub, Kranke und Behinderte gehörten nicht zur Gesellschaft und Gemeinde« (S. 207/19/233/143).

Die Synodalerklärung tut aber noch einen weiteren Schritt; und hier vor allem sehe ich (wenn ich es einmal so ausdrücken darf) das Kapital

dieser Verlautbarung, mit dem es zu wuchern gilt. Die bisherigen Passagen *könnte* man verstehen im Sinne einer gesetzlichen Theologie: Was steht in unserem Bibelbuch?, und: stimmen unsere Sätze damit überein oder nicht? Die weiteren Ausführungen aber zeigen, daß man nicht vom »Gesetz« her denkt, sondern vom »Evangelium« her. Die Basis, auf die das Nein zu Sterilisierung und Tötung gestellt wird, ist nicht eine umfassende Ethik (das schon wäre eine wichtige Position), sondern, noch zentraler, unser Reden von Gott, unser Glaube an den gekreuzigten Gottessohn: Wenn uns (1) im Kreuzestod Jesu unverbrüchlich das Ja Gottes zugesprochen wird; wenn wir (2) aufgefordert werden, die Angst machende Frage: »Bin ich auch *gut*?« endlich über Bord zu werfen, weil »post Christum« ein anderer, ein Befreiung schenkender Satz gilt, nämlich: »Du bist *gut genug*«, und wenn (3) klar ist, daß diese Zusage nicht einer kleinen Schar gilt, sondern uns allen (jung und alt, schwarz und weiß, Jude und Arier, gesund oder krank), dann bedeutet das die Beendigung jeder sortierenden und wertenden Trennlinie; dann bedeutet das die Ermöglichung eines geschwisterlichen Miteinander-Lebens ohne »tödliches Mitleid« (Klaus Dörner): ohne mitleidiges Bemühen, das enger, als uns lieb sein kann, verwandt ist mit einem den »Ballast« wegwünschenden Töten-Wollen: »Der gekreuzigte Jesus Christus ist also der kritische Maßstab, an dem wir alle Menschenbilder zu messen haben. ... Wir erkennen, daß dem Menschen seine Würde von Gott beigelegt und darum unantastbar ist ... Wir erkennen, daß Leiden den Menschen nicht erniedrigt und Leistung den Menschen nicht erhöht ... Wir bekennen, daß wir wie vorangehende Generationen in unserer Kirche diesen Zuspruch des Evangeliums nur unzulänglich bedenken und ernst nehmen. So konnte es geschehen, daß den menschenverachtenden Ideologien, die die Vernichtung behinderter und kranker Menschen geistig vorbereiteten, nicht deutlich genug entgegengetreten worden ist« (S. 207/20/233f/144). In den beiden letzten Sätzen, die ich für den Höhepunkt des Textes halte, wird wieder jener Doppelbogen deutlich: Der erste Satz redet im Präsens (bedenken und ernstnehmen), da werden wir mit den Generationen vor uns auf die gleiche Stufe gestellt. Der Folgesatz aber redet in der Vergangenheit: so *konnte* es geschehen ... Eindeutig mitgedacht ist: Wenn wir nicht endlich das Evangelium stärker und konsequenter »bedenken«, braucht sich niemand zu wundern, wenn die Verbrechen der Nazizeit sich bei uns wiederholen. Auch hier: Kein Aufrichten eines Gesetzes (so etwas tut man nicht!), sondern Konzentration auf das Evangelium: Wer die allen geltende Frohbotschaft vernommen hat (jeder von euch ist gut genug), für den ist sowohl die »Euthanasie« als auch die sie vorbereitende, mindestens: die sie ermöglichende Euthanasie-Mentalität schlechterdings kein Thema mehr. Deutlicher kann man die sozialpolitische Relevanz der Jesus-Botschaft nicht herausstellen.

Schließlich: wir bitten darum, »an der Aufklärung der Vergangenheit mitzuwirken und unsere Tradition kritisch zu sichten, um die auch heute noch bestehenden Voraussetzungen jener Verbrechen und die entsprechenden Benachteiligungen zu erkennen und aufzuheben« (S. 207/20f/234/144). Damit wird eine sehr weitläufige Arbeit angeregt (nämlich mindestens ein erheblicher Teil dessen, was ich »Theologie nach Hadamar« nenne), die gewiß nicht in einer einzigen Generation zu erledigen ist. Denn solches Aufarbeiten müßte ebenso zentral und gründlich vorgehen wie jene Analyse: Es dürfte also nicht nur gefragt werden, wie wir von Sterilisierung und »Euthanasie« reden, sondern umfassend muß gefragt werden: Wie reden wir von Gott?, Wie reden wir von Jesus Christus (ist er uns der große Gesundheitsmacher, und sein Kreuz stünde mehr am Rande; oder ist er der Gekreuzigte, so daß auch die Heilungsberichte vom Kreuz her zu interpretieren wären; vgl. Teil VI, bes. Kap. 19)?, Wie reden wir vom Menschen (nicht nur vom behinderten Menschen)?, Welchen Stellenwert haben in unseren Äußerungen Stärke und Schwäche, Hilfsfähigkeit und Hilfsbedürftigkeit?, Wie reden wir von der Kirche (sind die Starken und die Schwachen gleichwertige Glieder der einen geschwisterlichen Gemeinde, in der nicht nur die Schwachen die Starken, sondern auch die Starken die Schwachen nötig haben; oder sind wir Gefangene der Apartheids-Theologie, die uns einredete, die Helfenden kämen den Absichten Gottes näher als diejenigen, die »gar nichts mehr können«)? – Wird bei uns so vom Evangelium geredet, daß es alle ein- und niemanden ausschließt? Gilt, von unserer Theologie her, der Schwächste so viel wie der Stärkste, der Aids-Kranke so viel wie der Kirchenrat? Erst wenn wir das rundum bejahen können, erst wenn ein solches »Ja« von der Praxis gedeckt ist, dürfen wir behaupten, wir hätten das Apartheidsdenken, das die zwanziger Jahre stark prägte und in den dreißiger Jahren zu unbeschreibbaren Verbrechen eskalierte, wirklich hinter uns gelassen.

3) Weitere Texte:

Zum 1. September 1989 (dem 50. Jahrestag des Datums, auf das Hitler im Oktober 1939 den Beginn der Euthanasie rückdatiert hatte; hierzu: Klee Euthanasie, S. 100) veröffentlichte der Leiter der vBodelschwingschen Anstalten Bethel, Pastor Johannes Busch, eine Presseerklärung, die theologisch gewiß starke Nähe zu jenem Synodaltext zeigt, in die aber gleichzeitig sensibel und konkret die Situation der in einer großen Behinderten-Einrichtung lebenden Menschen mit einbezogen wird; daraus zitiere ich (nach: Bethel Gedenken, S. 47f):

»Die Suche nach den Ursachen für die Tötungsaktionen während der Zeit der Nazi-Herrschaft läßt uns zugleich erkennen, daß sich das Gefühl der Überlegenheit gegenüber Hilfebedürftigen und die Frage nach ihrer Brauchbarkeit oder ihrem Nutzen vielfach einschleicht in die professionelle Arbeit mit behinderten Menschen. Wir finden zwar in der

Begegnung mit Schwer- und Mehrfachbehinderten bestätigt, daß sie liebenswerte und dadurch wertvolle Glieder der menschlichen Gemeinschaft sind, daß keiner von ihnen ohne Gaben ist, daß sie in ihrer Fähigkeit, mit Begrenzungen zu leben, vieles relativieren von dem, was uns beherrscht. Wir erleben in der Begegnung mit ihnen aber auch unsere eigenen Grenzen, die Versuchung, sie zu beherrschen und Gewalt über sie auszuüben, den Wunsch, ihre Behinderung wegzuthereapieren, die Angst vor ihrer Andersartigkeit, vor der Schwachheit und vor der Krankheit, die uns in ihnen begegnet. ... Wir erinnern die Verantwortlichen in Kirche, Staat und Medien, alles dafür zu tun, daß im Blick auf die erneut aufgeworfene Diskussion um den Wert schwerbehinderter Menschen den Anfängen gewehrt wird, damit wir nicht weiter zu einer Gesellschaft entarten, in der sich Starke und Schwache zunehmend getrennt entwickeln, wobei sich schließlich die Ersteren aufgrund einer Kosten-Nutzen-Rechnung der Letzteren entledigen könnten, um ihren eigenen ›Fortschritt‹ zu sichern.«

Ich unterstreiche nur wenig:

– Wenn behinderte Menschen »viele relativieren von dem, was uns beherrscht«, dann sind *sie* diejenigen, die *uns* helfen; *wir* sind unfrei (werden beherrscht), nicht etwa (nur) sie (durch ihre Behinderung).

– J. Busch scheut sich nicht, in diesem die Nazi-Zeit ansprechenden Text das Wort »entarten« zu benutzen; aber eben nicht so, daß dabei an behinderte Menschen gedacht ist (wie früher), sondern an uns und unsere ständig trennende Praxis.

– Geradezu schonungslos ist die Behauptung, unserer Gesellschaft *drohe* nicht *vielleicht* solche Entartung, sondern: sie *ist* bereits ein Stück weit entartet, es fragt sich nur, ob sie noch »weiter« entartet. Diese Passage sollte sich jeder merken, der behauptet, Theologen verpackten ihre Kritik (wenn sie überhaupt kritisieren) immer brav in Watte.

Schließlich werfe ich noch einen Blick in einen Brief, den das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche von Westfalen zu Weihnachten 1989 an die Gemeinden verschickte (Westfalen Leben): Ich begnüge mich mit zwei Zitaten:

»Die Frage darf ... nicht lauten, ob ›dieser‹ Einzelne wirklich mit in die Gemeinschaft gehört. Er gehört auf jeden Fall dazu. Darum muß gefragt werden: Auf welche Weise wird unsere Gemeinschaft so tragfähig, daß wir uns über ihn freuen können und er sich über uns? Zur Diskussion steht also nicht das Menschsein behinderter Menschen, sondern *unser* Menschsein: Wie menschlich oder wie unmenschlich sind *wir*?« (zit.: Westfalen Lesebuch, S. 216).

»Es ist richtig und wichtig, das Leben zu lieben, gesund sein zu wollen, nach Glück zu streben. Wenn wir aber meinen, gesund sein zu müssen, da andernfalls unser Leben nicht mehr ›lebenswert‹ sei, wirkt sich der Wille zur Gesundheit lebensfeindlich aus: Weil wir bestimmte

Lebenssituationen – wie unheilbare Krankheit – nicht mehr als für uns bestehende Möglichkeiten zulassen können, sind wir oft nicht mehr in der Lage, in schwer behinderten Menschen unsere gleichwertigen Mitmenschen zu sehen. Wir sprechen dann wie von Sachen; wir sagen: ›dieses ganze Elend‹. Jeder, der den Mut hat zu erkennen, daß bei allem Willen zum Leben auch von ihm selber solche Lebens-Einengung und Lebens-Bedrohung ausgeht, wird auch die Ereignisse während des ›Dritten Reiches‹ nicht mehr ohne Selbstkritik sehen können« (Westfalen Lesebuch, S. 219). – Den letzten Satz wähle ich zum Ausgangspunkt einer Schlußüberlegung:

D) Der Blick für die eigenen Ausgrenzungs- und Tötungs-Impulse

Auch wenn es nötig ist, bestimmte Äußerungen und Entwicklungen pointiert kritisch nachzuzeichnen, kann und darf es dabei nicht unser Ziel sein, andere Menschen als schuldig hinzustellen und uns selbst in der Rolle der Besseren zu sonnen. Es kann nur darum gehen: Wir sehen, da hat jemand das Evangelium von Jesus nicht ernst genommen (ich nehme Worte der EKIR-Erklärung auf) und ist damit nicht nur selber gründlich auf die Nase gefallen, sondern hat dadurch andere Menschen dem Verderben ausgeliefert; und *dann* sehen wir, daß auch wir die Jesus-Botschaft nicht wirklich ernst nehmen, womit gesagt ist: auch wir können möglicherweise Untäter werden (oder wir wurden es vielleicht schon). Nur geradezu sträfliche Naivität könnte uns verleiten, die von mir dargestellten Dinge anders zu lesen als in der Haltung eines ehrlichen: »Wir sind in die Irre gegangen.« Um der Gefahr solcher Naivität zu entgehen, müssen wir allerdings einen Mut entwickeln, uns selbst mit zu thematisieren, Ausgrenzungs- und auch Tötungs-Impulse in uns wahrzunehmen. Dazu ein Beispiel:

Als in Bethel im März 1992 zur 125-Jahr-Feier dieser großen Behinderten-Einrichtung ein Symposium stattfand unter dem Thema »Was ist der Mensch ...?«, sagte Günter Brakelmann in einem Vortrag: »Wer sich mit Geschichte befaßt, kommt in die Schmerzzone.« Dann, nach einem Blick auf Klassenkampf, Rassenkampf und »Ausrottung des als minderwertig deklarierten Lebens«: »Es gibt die Bereitschaft, die Tötungsschwelle nicht nur zu senken, sondern das Töten zum guten Werk selbst zu machen. Und das sind nicht die anderen, das ist Fleisch von unserem Fleisch. ... Man sollte nicht anfangen über den Menschen zu reden, ohne diese geschichtlichen Realitäten der unmittelbaren Vergangenheit mit zu beachten. Die geschichtliche Erfahrung zeigt überdeutlich, wozu wir (!) fähig sind.« Und schließlich: »Denn praktische Humanität werden wir bis zum Ende der Tage nur im Widerstand gegen die ewig sprunghafte Inhumanität haben« (Bethel Mensch, S. 23–34; Zitate: S. 23.25f.34).

Zu dem, was hier im Umfeld der »Euthanasie« gesagt wird, fand ich Parallelen in einem Buch mit Deutungs-Versuchen des Holocaust. Da heißt es zum Beispiel, daß »Christen ... dem nicht ausweichen dürfen, sich mit den Henkern zu identifizieren« (Zuidema Isaak, S. 9); oder: Wir müssen fragen: »Wie todbringend sind wir für unsere Mitmenschen?« (a.a.O., S. 194); schließlich: »Wenn ich Hitler und seine Leute zu Teufeln mache, befreie ich mich selbst von der Pflicht, das Todbringende und Teuflische in mir selbst und in den sozialen Gruppen, zu denen ich gehöre, anzugehen, zu entlarven und unschädlich zu machen. Und dann kann alles wieder von vorn losgehen!« (a.a.O., S. 198).

Darum kann es auch heute für unsere Gesellschaft keine Hilfe bedeuten, wenn wir uns auf die Seite der Guten schlagen und uns über das entrüsten, was andere Menschen damals oder heute getan haben und tun. Im Gegenteil, »hilfreich« wäre allein eine Ehrlichkeit, in der wir zugeben, die genannten Negativ-Impulse auch in uns selbst zu kennen. Johannes Busch (Bethel) kommentierte entsprechend die in letzter Zeit gehäuft auftretende Gewalt gegen Schwächere, indem er im Blick auf sich und seine Mitarbeiterschaft schrieb: »Ein kritisches Wort zur Entsolidarisierung in unserer Gesellschaft darf ... nicht den Eindruck erwecken, wir seien von der Tendenz zur Abgrenzung gegenüber andersartigen Menschen frei und hätten die solidarische Gesellschaft im kleinen bereits verwirklicht. Es könnte vielmehr hilfreich sein, wenn wir unsere Ambivalenzen im Umgang mit Andersartigen offenlegen und die Widersprüchlichkeiten in unserem Zusammenleben eingestehen würden« (Der Ring, 1993, Heft 2, S. 4).

Wir haben gewiß noch einen weiten Weg vor uns. Wird es ein neuer Weg sein, ein Weg, auf dem wir voreinander mutig »das Todbringende« in uns allen in Augenschein nehmen, um dann miteinander zu versuchen, es nach Möglichkeit »unschädlich zu machen«? Oder wird es der uralte Weg sein, auf dem wir uns, als die angeblich Guten, bestürzt zeigen über das Böse, zu dem *andere* fähig sind; der Weg also, der im Laufe des zwanzigsten Jahrhunderts schon zu mancherlei Unheil geführt hat? Ein weiter Weg – so oder so.

ren festzustellen: »Gott kann nicht Gott sein, er muß zuvor ein Teufel werden ... der Teufel wird und ist kein Teufel, er sei denn zuvor Gott gewesen« (vgl. Loewenich Luther, S. 161f). – Für unser heutiges jüdisch-christliches Gespräch dürfte es interessant sein, daß Luther keine Schwierigkeiten sieht, die Kreuzes-Theologie schon bei Abraham zu finden. (Die folgenden Zeilen legt Luther Gott in den Mund.) »Nicht wissen, wohin du gehst, das ist recht wissen, wohin du gehst. Mein Verstand macht dich ganz unverständlich. So ging Abraham aus seinem Vaterland und wußte nicht, wohin (Gen 12). Er ergab sich in mein Wissen und ließ sein Wissen fahren und ist den rechten Weg an das rechte Ende gekommen. Siehe, das ist der Weg des Kreuzes. Den kannst du nicht finden, sondern ich muß dich führen wie einen Blinden« (Luther M. A V, S. 124f).

8) Zurück von hier aus zur Thematik unseres 12. Kapitels. Daß das Gericht Gottes dem Gericht der Menschen entgegensteht (vgl. Abs. 7), muß deshalb noch einmal differenziert werden, weil das Gericht der Menschen in ein und derselben Sache aus unterschiedlichen Positionen auch zu unterschiedlichen Bewertungen kommt. Beispiel: die menschliche Stärke. Der Starke entwickelt durch sie Gefühle des Stolzes, des Mir-geht-es-gut oder auch des Ich-bin-gut. Der Schwache tendiert dagegen in Richtung Trauer und Neid, Mir-geht-es-nicht-gut und Ich-bin-nicht-gut. Was heißt jetzt: Gottes Gericht steht dem entgegen? Ich versuche eine Antwort mithilfe eines Zitats aus einer Predigt Luthers zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16): »Es ist alles gesagt, um diejenigen, die etwas sind, zu demütigen, damit sie sich auf nichts verlassen, als auf die bloße Güte und Barmherzigkeit Gottes, und ebenso umgekehrt, damit diejenigen, die nichts sind, nicht verzagen, sondern sich ebenso auf Gottes Güte verlassen wie jene« (Luther M. Ev II, S. 676). – Die Kreuzes-Theologie wird also nicht bei uns allen und in allen Situationen die gleichen Gefühle auslösen. Es kann durchaus sein, daß derjenige, der die drei unter B bis D genannten Ideale für sich verwirklichen will, durch die Kreuzes-Theologie »gedemütigt« wird, während der Schwächere durch dieselbe Theologie versuchen kann, »nicht zu verzagen«. In ihren beabsichtigten Auswirkungen hat die Kreuzes-Theologie offensichtlich zwei unterschiedliche Gesichter, einerseits der Trost: Der Zöllner geht »gerechtfertigt in sein Haus« (Lk 18,14); andererseits die Zurechtweisung: »Du sprichst: Ich bin reich und habe gar satt und bedarf nichts!, und weißt nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß« (Offb 3,17). – Es mag durchaus sein, daß bei der Thematik des 12. Kapitels die Kreuzes-Theologie stärker als Zurechtweisung begriffen werden muß, aber eben auch dann mit der befreiungstheologisch-positiven Zielsetzung, daß die kritisch Angesprochenen »sich auf nichts verlassen, als auf die bloße Güte und Barmherzigkeit Gottes« (s.o., M. Luther).

13. Kapitel

Unsere Diskriminierung anderer

A) Das Thema: Wie wird Behinderung gedeutet?

Nur einen einzigen Menschen habe ich im Laufe der letzten fünf Jahrzehnte kennengelernt, der, als Nichtbehinderter, den Bewohnern eines Behinderten-Wohnheimes gelegentlich sagte, er würde gern mit ihnen tauschen: Ihr braucht euch nicht ums Essen, um die Wohnung, ums Putzen und vieles andere zu kümmern; für euch wird gesorgt; ihr wißt gar nicht, wie gut ihr es habt. (Er arbeitete einige Jahre in einer Behinderten-Einrichtung und gehörte in die oberen Gehaltsstufen.) Ich wußte nicht, ob ich das als Dummheit, Zynismus oder Krankheit verstehen sollte. Im allgemeinen aber ist zu sagen: Niemand, der die Dinge dieser Welt auf die beiden Seiten »positiv« und »negativ« verteilen soll, wird eine schwere Behinderung der Rubrik »positiv« zuordnen. Aber wie jetzt weiter? Was heißt das genauer? In welche Unterabteilung des Sammelbeckens »negativ« verweise ich die Behinderung? In diesem Kapitel kreise ich um vier Möglichkeiten, deren jede noch einmal differenziert werden könnte, was hier aber am Rande bleiben soll. Die vier Möglichkeiten benenne ich bewußt unscharf (und damit vieles umfassend): Die persönliche Kränkung (vgl. Teil B), die gesellschaftliche Diskriminierung (vgl. Teil C), die göttliche (weder als besondere Gnade, noch als Bestrafung zu verstehende) Zuweisung (vgl. Teil D) und die auf eine uralte Verfluchung zurückgehende Auswirkung des in unserer Welt sich austobenden »Bösen« (vgl. Teil E). Den Abschluß des Kapitels bilden, parallel zu Kapitel 12, weitere Anmerkungen zur Kreuzes-Theologie (vgl. Teil F).

B) Zwei Väter und zwei schwerbehinderte Söhne

1) Es ist gar nicht so einfach, bei einer schweren Behinderung *nicht* zu sagen: »Annahme verweigert!« Es ist gar nicht so einfach, eine schwere Behinderung anzunehmen als eine Lebensbedingung, die man sich gewiß günstiger vorstellen könnte, aber nun ist sie so. Es ist gar nicht so einfach, als Behinderter zu sagen: Dieses Leben ist mein Leben; dieses Leben ist mir anvertraut; dieses Leben soll ich gestalten;

dieses Leben will ich versuchen zu lieben. – Vermutlich ist es für Eltern behinderter Kinder noch schwieriger zu sagen: Dieses Leben ist das Leben unseres Kindes; wir wollen an dieses Leben mit solchem Mut und Elan herangehen, daß unser Kind lernen kann, sein einmaliges Leben zu gestalten; wir wollen dieses stark erschwerte Leben als etwas Kostbares ehren, damit unser Kind lernen kann, sein Leben zu mögen.

Wie enorm wichtig es ist, eine sehr erschwerte Situation als eine zu gestaltende Lebensbedingung anzunehmen und anzupacken, möchte ich dadurch veranschaulichen, daß ich von zwei Vätern berichte, deren Söhne an einer fortschreitenden, unheilbaren, zu einem frühen Tod führenden Erkrankung litten.

2) Zunächst denke ich an das Buch von Harold Kushner, »Wenn guten Menschen Böses widerfährt« (Kushner Böses). H. Kushner berichtet sehr knapp, sein Sohn sei an Progerie erkrankt gewesen (vorzeitiges Altern); die Krankheit sei festgestellt worden, als Aaron drei Jahre alt war. Er starb mit vierzehn Jahren.

Wenn ich mich zu diesem Buch jetzt sehr kritisch äußern werde, muß ich vorausschicken, daß ich nicht im entferntesten daran denke, Gefühle oder Gedanken eines Vaters in einer solchen Lage zu zensieren oder zu kritisieren – es gäbe kaum eine abgeschmacktere Beckmesserei als so etwas. Kushner schreibt aber sein Buch nicht auf der Ebene des Berichtes, durch den er uns erlauben würde, ihn und seinen Sohn ein Stück weit in Gedanken zu begleiten und kennenzulernen. Er schreibt vielmehr mit dem Wunsch, »ein Buch zu schreiben, das man dem Menschen in die Hand geben kann, der ein ähnliches schweres Schicksal erleidet« (S. 13). Also lese ich das Buch nicht in der Haltung des hinhorchenden Begleiters, sondern mit der Frage: Würde ich dieses Buch jemandem empfehlen können, »der ein ähnliches schweres Schicksal erleidet«? Und hier sage ich eindeutig »nein«. Warum?

Gewissermaßen das Motto des Buches finde ich auf Seite 124: Als ich die schlimme Diagnose hörte, »wußte ich, daß ich die Zeit von Aarons Krankheit und Tod durchhalten mußte.« Der Vater also und seine Theologie sind das Problem, wenn der Sohn schwer erkrankt ist; der Vater ist »vom Leben hart getroffen« (S. 13); der Vater muß »durchhalten«. Vom Sohn ist sozusagen nicht die Rede. Die ausführlichste Ausnahme (abgesehen von den ersten Seiten des Buches, auf denen uns der Tatbestand mitgeteilt wird) scheint eine knappe Text-Seite zu sein (S. 132f): Da ist von Aarons Tapferkeit und Mut die Rede (»wie er trotz seiner Behinderung ganz bewußt alles miterleben wollte«) und davon, daß andere Menschen ihm einen zu seiner Körpergröße passenden Tennisschläger und eine Geige besorgten, und wie seine Kameraden (»hinterm Haus«) mit ihm spielten. Sohn und Bekannte scheinen die Behinderung des Jungen als seine »Lebensbedingung« angepackt

zu haben: Warum soll ich nicht versuchen, alles mitzuerleben? Warum soll der Junge nicht Tennis spielen und Geige? Der Vater aber scheint total besetzt zu sein von der Fatalität, die *ihm* da zugestoßen ist: »Wenn guten Menschen Böses widerfährt!« Auch die eben erwähnte Text-Seite beschließt er mit der Überlegung, was das genannte Tun der Bekannten für *ihn* und seine Theologie bedeutet: »Für mich ist dies der Beweis, daß Gott die Menschen auf Erden veranlassen kann, anderen Menschen in Not zu helfen« (S. 133). Ob und wie er selbst aber seinem Sohn geholfen hat, sein Leben frohgemut zu leben (ob er ihn zur Geige etwa gelegentlich auf dem Klavier begleitete, ob er mit ihm im Freibad getollt hat ...), darüber finden wir im Buch keinen Hinweis. Aber Kapitel-lang wird über die Gerechtigkeit Gottes, über Hiob, über die Bedeutung des Gebetes und des Holocaust (!) nachgedacht. Ich frage: Was haben Progerie und Ausschwitz miteinander zu tun? Wie abstrakt muß ein Denken sein, dem es gelingt, diese beiden nicht zu vergleichenden Größen unter dem Allgemein-Platz »das Böse« miteinander zu verheiraten!

3) Noch einmal: Ich kritisiere nicht den Vater. Ich weiß, daß es solche schockierte Sprach- und oft auch Handlungs-Unfähigkeit gibt. Ich muß auch mit der Möglichkeit rechnen, daß ich in einer solchen Situation über dieses Stadium vielleicht nicht hinauskäme. (Als Rollstuhlfahrer und als Vater zweier nichtbehinderter, inzwischen erwachsener, Kinder habe ich oft den Eindruck, es sei in mancher Beziehung wesentlich härter, Mutter oder Vater eines schwerbehinderten Kindes zu sein als im Erwachsenenalter zu erkranken und seitdem »selber« im Rollstuhl zu sitzen.) Es geht hier um etwas anderes, nämlich um die Frage, ob bzw. unter welchen Voraussetzungen ein Bericht über dieses Stadium für andere eine Hilfe zur Bewältigung *ihrer* Situation sein kann. Ich bin der Überzeugung: Nur dann, wenn klar zugegeben wird: Ich bin nicht fertig geworden; und wenn an ein paar Punkten angedeutet wird, was man nachträglich wünscht, »damals« besser gemacht zu haben; mag sein, Eltern, die *so etwas* lesen, kämen auf die richtige Spur.

Kushners Buch redet aber nicht in solcher Bescheidenheit. Im Gegenteil; sichtbar wird die Haltung: Ich *hatte* die nötige Kraft. Mehr noch: Meine Kraft ist gewachsen; denn ich bin »ein Pfarrer mit mehr Ausstrahlung, ein besserer Ratgeber durch Aarons Leben und Tod geworden, als ich es ohne ihn je hätte sein können« (S. 126). Ist es ungezogen, die Frage danebenzustellen, ob denn Aaron ein paarmal öfter lustig gewesen ist, und ob er ein paarmal öfter getröstet hat weinen können dadurch, daß sein Vater so unglaublich viel von Theologie versteht? Das würde mich schon interessieren. Und der, dem man dieses Buch »in die Hand geben« soll, weil er »ein ähnliches schweres Schicksal erleidet« (s.o.), könnte durch solche Hinweise wirkliche Hil-

fe erfahren. Aber nein, diese Fragestellung scheint im Buch absolut nicht »dran« zu sein.

Das dürfte um so erstaunlicher sein, als das Buch mehrfach ganz nahe bei dieser Frage ist. Seite 129 heißt es, wir sollten nicht fragen: »Warum widerfuhr mir das?«, sondern: »Was soll ich, da mir dies widerfuhr, nun tun?« (Sehr ähnlich auch: S. 128 und S. 139.) Wäre hier mit »ich« der Sohn gemeint (oder auch der Vater, sofern er nicht in die Philosophie flüchtet, sondern sich in seinen Sohn ehrlich hineindenkt), es hätte ein spannendes Buch werden können. So aber bleibt Kopfschütteln. Denn mit »ich« ist auch hier wieder der Vater gemeint. Was *dem Sohn* widerfuhr, scheint (wie wir sahen) nur den Sohn selbst und die Bekannten der Familie zu beschäftigen (über die Mutter des Kindes kann ich darum nichts sagen, weil sie im Buch *noch* stärker im Hintergrund bleibt als der Sohn). In den Augen des Vaters ist die Krankheit des Sohnes *für den Vater* das entscheidende Widerfahrnis, die Tragödie (S. 130), das Böse (S. 130), der Schlag und der Schicksalsschlag (beides S. 131). »Was soll ich tun?«, fragt also nach dem, was der Vater tun soll, wie *er* (im Blick auf sich selbst) auf Leiden und Tod seines Sohnes zu reagieren hat, wie *er* damit umgeht. Daß die zehn Jahre, die Aaron, für die Eltern bekannt, an Progerie erkrankt war, eine Lebensspanne waren, die für ihn die Möglichkeit von Freude und Leid, Lachen und Weinen, Liebe und Haß, Angst und Zuversicht, Beschenkt-Sein und Gefordert-Sein, Traum und Wirklichkeit, Jauchzen und Zorn ... bot, diese Tatsache wird erschlagen durch den versklavenden, Leben erstickenden, Begriff »das Böse«. Was fatal ist, kann ich nicht gestalten. »Das Böse« kann (und darf!) ich als Lebensbedingung nicht annehmen.

Empfehlen würde ich dieses Buch allenfalls Eltern, deren Kind durch einen Verkehrs- (oder einen anderen) Unfall oder durch eine nur wenige Tage dauernde Krankheit ums Leben kam: Wenn keine Lebensspanne da ist, die das Kind gestalten könnte, und in der ein Vater die Aufgabe hätte, beim Gestalten behilflich zu sein, dann kann es *vielleicht* möglich werden, so von Schicksalsschlag und Tragödie zu reden, wie Kushner es tut. – Daß ich auch in solchem Falle sein Buch kaum empfehlen könnte, liegt an der in ihm vertretenen Theologie, zu der ich kaum Stellung nahm; denn hier ging es mir nicht um richtige oder falsche Theologie, sondern um die Frage, ob wir fähig sind – mit welcher religiösen, theologischen, weltanschaulichen Grundlegung auch immer – eine enorm erschwerte Wegstrecke als »meine« bzw. als »deine« (und dann also als »unsere«) Wegstrecke mutig zu probieren.

4) Angekündigt hatte ich, von *zwei* Vätern zu berichten. Bei dem anderen kann ich mich, zumal vor dem Hintergrund des Kushner-Buches, wesentlich kürzer fassen. Es ist Jahre her, da saßen wir bei einer Tagung in einer größeren Gesprächsrunde beisammen. Die meisten im

Kreis waren muskelkrank oder Angehörige von Muskelkranken. Ein Vater (ihm sei an dieser Stelle noch einmal für die Erlaubnis gedankt, ohne Namen das folgende in einer Veröffentlichung als Beispiel zu berichten) – ein Vater sprach über seinen Sohn, von dem er wußte, daß er bei seiner fortschreitenden Krankheit wohl nie fünfundzwanzig Jahre alt würde; noch konnte er sich mühsam fortbewegen. Der Vater erzählte zweierlei. Einmal: Sie bauen demnächst die Wohnung um. Da muß er schon heute überlegen, wie das Badezimmer so einzurichten ist, daß er in vier Jahren (jetzt war das noch kein Problem) seinem Sohn (wahrscheinlich vom Rollstuhl aus) in die Wanne helfen kann. Davor darf ich doch nicht die Augen schließen, das sind die Sachen, die einfach überlegt werden müssen. Und das andere, was er uns erzählte: Sein Sohn will Pilot werden. Also fahren sie zu Flugplätzen und schauen den landenden und aufsteigenden Maschinen zu; auch besorgten sie einiges Prospekt-Material, und nach den üblichen Ausbildungsgängen haben sie sich ebenfalls erkundigt – haben Sie früher etwa nicht davon geträumt, später einmal Bäcker oder Urwaldarzt, Polarforscher oder Schornsteinfeger zu werden? Na bitte, da hat's Ihnen bestimmt gutgetan, wenn Ihre Eltern da mitspielten – so einfach war das auf einmal. Und ich spüre noch heute, wie mir damals, bei seinem Bericht, fast ein bißchen die Luft wegblieb bei diesem Ausmaß an Zuwendung; Zuwendung zu seinem Sohn (der soll sein Leben leben können) und Zuwendung zu dem dieser Familie gegebenen Leben (nicht: »Annahme verweigert«, sondern: Ärmel hoch, mal sehen, was wir daraus machen können!).

5) Zum dritten Mal: Ich will hier nicht Menschen beurteilen, will nicht zwei Väter zensieren. Aber *das* muß doch erlaubt, ich meine sogar: geboten sein: Zwei Möglichkeiten, auf eine erschwerte Lebens-Situation zu reagieren kraß nebeneinanderzustellen und dann zu sagen: Die eine Möglichkeit hilft uns nicht weiter, die andere könnte uns Vorbild sein. Deutlich wird an diesen Beispielen, daß beide Grund-Entscheidungen, in einer schweren Behinderung eine »Fatalität« zu sehen oder sie als »Lebensbedingung« anzunehmen, sehr weitreichende Konsequenzen haben: Verweigerung, Rückzug, Allein-Lassen, Leben-Abwürgen auf der einen Seite; und auf der anderen: Annahme, Gemeinschaft, Zuwendung, Lebensraum-Erweitern. Gewiß ist auch dieses deutlich geworden: Den Mut zur aktiven Veränderung gewinnen wir gerade dadurch, daß wir sagen: Dieses Leben ist mein Leben, mein einmaliges, unverwechselbares, kostbares Leben. Lautstarker Protest jedoch, der sich »damit« niemals abzufinden verspricht, weil uns darin ja »das Böse« widerfährt, landet fast zwangsläufig bei einem öden Untätig-Sein, das aufkeimenden Lebensmut weder sehen noch fördernd unterstützen kann.

Natürlich: Ohne Protest wird unser Leben in dieser verzwickten Welt nicht auskommen. Die Frage ist nur: Gegen was protestieren wir: Gegen eine ins Leben verliebte Verwegenheit, die unsere ängstliche Philosophie schmunzelnd in Frage stellt, oder gegen eine knechtende Philosophie, die unseren verwegenen Lebensmut mit genormten Betonplatten erdrückt? – Beide haben sie protestiert: Der eine Vater gegen die als Fatalität definierte schlimme Krankheit des Sohnes; der andere gegen das versklavende Dogma, eine schlimme Krankheit des Sohnes dürfe nichts anderes sein als Fatalität.

C) ... er *ist* behindert – er *wird* behindert ...

1) Wenn ich nun auf die WHO-Behinderungs-Definition (1980) zu sprechen komme, sieht es gewiß aus, als käme ich vom Thema einer »Theologie nach Hadamar« völlig ab. Das ist mitnichten der Fall. Vielmehr möchte ich eine Stelle benennen, an der wir Behinderten unseren Beitrag dazu leisten können, daß der Prozeß, durch den wir einer geschwisterlichen Kirche der Gleichgestellten näherkommen wollen, gefördert würde. Denn die geschwisterliche Kirche ist eine Kirche, in der wir uns nichts vormachen; eine Kirche, in der wir zu unseren Schwächen stehen; eine Kirche, in der wir die Größe trainieren, klein sein zu können. Die Kirche »wird keine Macht, wenn sie nicht klein wird«, sagte Wilhelm Löhe (zit.: Funke Mitgedacht, S. 35). Das gilt auch von jedem einzelnen: Ich bin nicht »wer«, wenn ich stabil und großartig dastehe; nein, ich bin »wer«, wenn ich an Gottes Wirken in der »Arena« (vgl. Kap. 6) glaube, wenn ich dem »Unten« nicht ausweiche. Der »wahre Gott« band sich den Sklavenschurz um (Joh 13,3f); das war »keine Gestalt, die uns gefallen hätte« (Jes 53,2); aber so, in der »Knechtgestalt« (Phil 2,7), wurde er unser Retter. – Es wäre absurd, hieraus zu folgern: je unansehnlicher, um so gottwohlgefälliger. Es geht vielmehr darum: Wo sich die Situation ehrlich nicht weiter verbessern läßt, sie anzunehmen als die »mir« gegebene, mir anvertraute sinnvolle und kostbare Situation; es geht darum, den Glauben zu wagen, sie sei genauso gut und richtig, so gottgewollt und wichtig wie die ansehnlicheren Situationen anderer Leute.

2) Ich habe uns Behinderte in Verdacht, daß wir die richtige WHO-Definition dazu mißbrauchen, unsere Situation beschönigend umzulügen. In der WHO-Definition werden drei Aspekte von »Behinderung« unterschieden (da es mir um den 3. Aspekt geht, rede ich bei den anderen knapp, mag sein: zuweilen ungenau): »Impairment« meint die medizinisch konstatierbare Schädigung, durch die es zu Funktions-Störungen oder -Ausfällen (disability) kommt. Und dann drittens (ich zitiere nach: Schubert HELIOS, S. 59): Handicap: »Eine auf ein im-

pairment oder eine disability zurückgehende Benachteiligung, die einen bestimmten Menschen teilweise oder ganz daran hindert, eine Rolle auszufüllen, die für ihn nach Alter, Geschlecht oder sozio-kulturellen Faktoren normal wäre.«

Diese drei Aspekte möchte ich eben an meiner Behinderung verdeutlichen: Nach meinem dritten Theologie-Semester erkrankte ich an Polio, das heißt: Viren befielen meine motorischen Nerven. Als die akute Krankheit vorüber war, blieb die Behinderung: Die motorischen Nerven der Rumpf-, Bein- und Arm-Muskulatur waren für immer unterschiedlich stark geschädigt (impairment); damit ist gegeben, daß ich die Beine gar nicht, die Arme nur eingeschränkt bewegen kann (disability); das wiederum hat zur Folge (handicap), daß ich zum Beispiel die Rolle des Tänzers gar nicht »ausfüllen« kann oder nur »teilweise«, dann nämlich, wenn ich mich zum Rollstuhl-Tanz entschließe.

Die Schwierigkeiten, die ich bei der Übernahme bestimmter Rollen habe, werden in der zitierten Handicap-Definition eindeutig zurückgeführt auf Impairment und Disability. Das heißt: Die WHO-Definition leitet mich zu der realistischen Erkenntnis an: Weil bei mir eine bestimmte Schädigung vorliegt, weil daraufhin einige Funktionen ausfallen oder eingegrenzt sind, kann es gar nicht anders sein als so, daß ich mit Schwierigkeiten rechnen muß, wenn ich mich daranmache, in meinem sozialen Umfeld »normale« Rollen auszufüllen. – Selbstverständlich bekomme ich es bei diesen Unternehmungen auch mit anderen Schwierigkeiten zu tun, mit solchen nämlich, die in keiner Weise auf die bei mir vorliegende Schädigung und die damit verbundenen Funktionsausfälle zurückzuführen sind, sondern darauf, daß die Gesellschaft nicht darauf eingerichtet ist (teilweise auch: nicht daran interessiert ist), daß ich diese normalen Rollen trotz Rollstuhl übernehmen möchte: die Rolle des Postkunden – aber das Postamt hat vielleicht 14 Stufen; die Rolle des Kirchgängers – aber es gibt keinen ebenerdigen Zugang. Wohl jeder Behinderte kann dazu etliche Beispiele erzählen.

3) Ich halte es für außerordentlich wichtig, diese beiden »Sorten« von Schwierigkeiten sauber auseinanderzuhalten. Seit Jahrzehnten schlage ich die Unterscheidung vor: »ich *bin* behindert« und: »ich *werde* behindert« (Bach Boden, S. 151ff, bes. S. 154). Es ist einfach nicht wahr, daß alle Schwierigkeiten, die wir als Behinderte in unseren sozialen Beziehungen erleben, »nun mal so sind«, unabänderlich wie die Tatsache, daß es nachts »nun mal« dunkler ist als tagsüber; im Blick auf Bordsteinkanten, nicht vorhandene Behinderten-Toiletten usw. sagt das wohl auch kaum noch jemand; aber trifft man andererseits dieses Argumentations-Muster nicht auch heute noch da an, wo behinderte Menschen in Berufe streben, beispielsweise auch ins Pfarramt? – Aber genauso wenig ist wahr, daß alle Schwierigkeiten, die wir bei der Rollen-Übernahme haben, nur an den anderen, an der Gesellschaft, liegen.

Und genau dieses wird heute gern behauptet; und: Es wird behauptet, so sei auch die WHO-Definition zu verstehen. Beides trifft nicht zu.

Als unser Sohn noch nicht laufen konnte, juchzte er, wenn sein Patenonkel ihn in die Luft warf und wieder auffing. Mir war nicht nach Juchzen zumute: Das möchte ich auch gern mit meinem Sohn machen können! Daß ich ein klar benennbares Stück der Vater-Rolle nicht ausfüllen konnte, lag aber weder an meinem Sohn (soll ich ihm das Juchzen verbieten?) noch an meinem Schwager (soll ich von ihm erwarten, diese Spiele nur hinter meinem Rücken zu machen?), noch auch an der »Gesamtgesellschaft«. Was mir jetzt zu schaffen machte, war aber auch nicht die Disability (das würde die Unfähigkeit meinen zu stehen und im Stehen ein Bündel oder einen anderen relativ schweren Gegenstand hochzuwerfen und wieder aufzufangen); mag sein, auch die Disability empfindet man gelegentlich schon als negativ; aber sie ist noch kein Handicap, solange sie keine Rollen-Übernahme verhindert oder erschwert. Und *genau das* war nun der Fall: jetzt war meine Behinderung ein mir wehtuendes Handicap. – Schlimmer war's Jahre später: Meine Frau und ich machten einen Stadtbummel. Wie es passierte, weiß ich nicht mehr; jedenfalls stolperte meine Frau und stürzte hin, direkt neben meinem Rollstuhl. Ich sah sie fallen und konnte sie nicht auffangen; ich sah sie liegen und konnte ihr nicht hochhelfen – wohl nie habe ich mein Handicap widerlicher empfunden als in diesen Sekunden, es war einfach furchtbar. – Diese Beispiele liegen Jahre bzw. Jahrzehnte zurück. Sie haben sich mir unvergeßlich eingeprägt. Andere auch. Aber daneben gibt es täglich Beispiele, die man nach zwei Stunden bereits wieder vergessen haben kann. Was ich hier sagen will, ist dieses: Es gehört zu einem ehrlichen Umgang eines behinderten Menschen mit sich selbst, diesen Aspekt seiner Behinderung nicht zu verdrängen. Solches Verdrängen geschieht aber, wenn gesagt wird, *alle* unsere Schwierigkeiten bei der Rollen-Übernahme gehen auf die anderen zurück, auf die Gesellschaft.

Es ist mir nicht bekannt, ob schon jemand untersucht hat, wie es dazu kam, solches Verdrängen immer wieder mit der WHO-Definition zu legitimieren. Ich kann nur vermuten: Zeitlich relativ weit zurückliegende Texte (G. Cloerkes, E. Klee u.a.) sprechen im Zusammenhang der Handicap-Passage der WHO-Definition von »sozialen Folgen«, »sozialem Aspekt« usw. Das ist völlig richtig; es ist allerdings für präzises Verstehen-Wollen zweideutig. Denn mit diesen Ausdrücken wird sowohl »ich *bin* behindert« abgedeckt als auch »ich *werde* behindert«. Je einseitiger nun jemand die in sich unbestreitbare Tatsache betont, daß enorm viele Belastungen, mit denen behinderte Menschen zu kämpfen haben, völlig unnötig durch die Gesellschaft »gemacht« werden, um so eher wird er dazu neigen, den »sozialen Aspekt« auf diese fabrizierten Schwierigkeiten einzugrenzen und dann die These zu ver-

treten: So ist es ja von der WHO bestätigt worden. Wie gesagt, das ist nur meine Vermutung. Tatsache ist aber zweierlei:

– Es wird seit einiger Zeit immer wieder behauptet, die WHO-Definition denke bei »handicap« (offenbar ausschließlich) an den »ichwerde-behindert«-Anteil der sozialen Schwierigkeiten. So heißt es in einer 1995 erschienenen Dissertation, handicap sei »die Summe der Hindernisse, die die Umgebung einzelnen ihrer Mitglieder in den Weg legt« (Bezug auf L. Augustsson), sei also »eine Menschenrechtsverletzung« (Schubert HELIOS, S. 77). »Ein Rollstuhlfahrer ... erfährt handicap erst, wenn seine Bedürfnisbefriedigung ... an Hindernissen scheitert, die die Gesellschaft ihm in den Weg legt« (a.a.O., S. 78).

– Tatsache ist aber ebenso, daß die WHO-Definition (s.o.) es so *nicht* sagt. Denn die dort gemeinte Benachteiligung ist eine »auf ein impairment oder eine disability zurückgehende Benachteiligung«; damit geht sie nicht zurück auf fehlerhafte Einstellungen innerhalb der Gesellschaft (daß es auch Schwierigkeiten gibt, die *darauf* zurückzuführen sind, habe ich deutlich betont; aber die gehören, laut WHO, eben nicht in den »Begriff« von Behinderung; bei ihnen handelt es sich um falsche Reaktionen *auf* eine Behinderung). Darum kann ich Wolfgang Döring nur zustimmen, wenn er schreibt: »Wir Menschen mit Behinderungen lügen uns ... etwas in die Tasche, wenn wir die Behinderung lediglich bei der Gesellschaft oder bei der bösen, bösen Kirche suchen« (in: Lutz Berufen, S. 11). – Aber weiter: In der WHO-Definition wird betont, daß die Benachteiligung »einen bestimmten Menschen« behindert; die von der Gesellschaft verursachten Benachteiligungen jedoch (etwa fehlende Toiletten) behindern im allgemeinen sofort eine kleinere oder größere *Gruppe*. – Klärung schaffen kann hier zusätzlich der »Wegweiser für Ärzte«, der, ausgehend von der WHO-Definition, »Rehabilitation – ärztliche Aufgabe und Verpflichtung« thematisiert. Handicap wird hier verstanden als die Summe der »Auswirkungen des Funktionsverlustes im Alltag« (Wegweiser für Ärzte, S. 4). Dem Arzt wird die WHO-Klassifikation empfohlen, weil sie »für die Ermittlung des individuellen Rehabilitationsbedarfs geeignet« ist (a.a.O., S. 14). Ein Behinderter, der »hinsichtlich der Teilhabe am sozialen Geschehen ... benachteiligt« ist, soll mit Hilfe des Arztes »lernen, mit der Behinderung zu leben, sie zu akzeptieren, und in aktiver Auseinandersetzung mit ihren Auswirkungen eigenverantwortlich am Leben der Gemeinschaft teilzunehmen und in ihr die jedem auferlegten Rechte, aber auch Pflichten, wahrzunehmen« (a.a.O., S. 6). Thema ist hier also: Der Behinderte soll lernen, sein vorhandenes Handicap im »Leben der Gemeinschaft« versuchsweise zu managen; Thema ist *nicht*: Die Gesellschaft soll verhindern, daß aus Impairment und Disability ein Handicap *entsteht*.

4) Aus drei Gründen halte ich Genauigkeit an dieser Stelle für wichtig:
 – Schwer behinderte Menschen können ihr Leben nur dann meistern (realistisch meistern), wenn sie auszusprechen wagen: ich bin behindert; ich kann manches nicht, was mein Nachbar kann und ich auch gerne könnte – und das tut manchmal weh; ich erlebe meine Behinderung zuweilen als Kränkung, ohne daß ich den Schmerz unter dem Begriff »Menschenrechtsverletzung« anderen Menschen anlasten könnte; da stehe ich allein und bin gefragt, wie ich mit mir umgehe (nicht sofort, wie andere mit mir und meinen Eingrenzungen umgehen): Ich habe mir in letzter Zeit häufig in den Mantel helfen lassen müssen. Wie gehe ich mit dem Faktum um, daß ich seit fünfzig Jahren niemandem mehr in den Mantel geholfen habe? Da hat niemand meine Rechte verletzt, und trotzdem tut es weh – besonders dann, wenn ich (vgl. das letzte Zitat aus dem »Wegweiser für Ärzte«) bei »Integration« und »Rehabilitation« nicht nur an meine Rechte, sondern in gleichem Maße auch an meine Pflichten denke. – Wie unsere Gesellschaft, wenn sie unrealistisch geschönt über ihre Stärken redet, dadurch behinderte Menschen tendenziell als wertlos und unbrauchbar in Verruf bringt (vgl. dazu: Kap. 12), so können eben auch behinderte Menschen, wenn sie unrealistisch geschönt von sich selbst reden (ich *bin* doch nicht behindert!), dadurch die Gesellschaft tendenziell als Menschenrechtsverletzer in Verruf bringen.

– Ich fürchte, mit der genannten Fehlinterpretation mausert sich eine gewisse Arroganz der »Edel-Behinderten« (pardon; aber manche zählen mich ja auch dazu) zu einer wissenschaftlich scheinbar abgesicherten These. Solange einer »nur« im Rollstuhl sitzt, aber sonst fehlt ihm nichts, kann er (im großen und ganzen; Gegenbeispiele nannte ich) vielleicht tatsächlich sagen: ich bin nicht behindert; wenn die Gesellschaft mir keine Steine in den Weg legt, komme ich reibungslos klar. Aber wo bleiben die anderen, die schwerer Behinderten, die mehrfach Behinderten? Ich kenne hochintelligente Menschen, die im Sprechen so stark behindert sind, daß sie mir manchen Satz fünfmal sagen müssen; und es gibt Sätze, bei denen wir aufgeben – soll ich dann ein schlechtes Gewissen bekommen (weil ich ja ein Teil der Gesellschaft sein müßte, die hier Steine in den Weg legt)? – Oder: Ich denke an eine schwerstmehrfachbehinderte Frau aus unserem Volmarsteiner Andachtskreis. Als ich sie noch kaum kannte, unterbrach ich unseren Gesang: sie stöhnt, sie schreit; was fehlt ihr denn? Die anderen erklärten mir: Sie singt doch unser Lied mit! Wollen wir die Schwierigkeiten dieser Frau, »normale« Rollen in ihrer Umgebung »auszufüllen«, einfach weg-definieren: Ein Handicap, das nicht auf die Gesellschaft zurückgeht, gibt es nicht; hier war keine böse Gesellschaft; also: hier gibt es kein Handicap? Das allerdings hielte ich für eine Art Menschenrechtsverletzung. – Damit klar wird, wogegen ich votiere, wogegen nicht: Meine völlige Zustimmung hat die These, daß es eine erschreckend

große Fülle von gedanken- und lieblosen Hindernissen gibt, die die Gesellschaft denen in den Weg legt, die als Behinderte möglichst alle »normalen Rollen« ausfüllen möchten; ebenso stimme ich im Grundansatz dem zu, was entsprechende Programme (z.B. das HELIOS-Programm der EU) und Zusammenschlüsse (z.B. die »Selbstbestimmt Leben«-Gruppen) hier an Änderungen erstritten haben und weiterhin erstreiten wollen; wir müssen tatsächlich von der Gesellschaft verlangen zu verhindern, daß das Handicap behinderter Menschen größer wird als unbedingt nötig, also zu verhindern, daß neben das (nicht abschaffbare) »ich bin behindert« ständig das (weitgehend abschaffbare) »ich werde behindert« tritt. Aber daß sich bei diesem Erstreiten-Wollen die Belange der Nur-Rollstuhlfahrer so eindeutig in den Vordergrund drängen; und daß hinter diesem Engagement die Überzeugung steht: Wenn die von der Gesellschaft errichteten (sichtbaren und unsichtbaren) Barrieren beseitigt sind, dann sind wir nicht mehr behindert (denn »Behinderung« wird auf Handicap festgelegt – das andere ist ja »nur« ein »Funktionsausfall«; und »Handicap« wird definiert als die Summe solcher Barrieren) – das sind die beiden Punkte, denen mein vehementer Einspruch gilt. Denn je schwerer jemand behindert ist, um so stärker gerät er bei solcher Strategie ins Hintertreffen. Die Behauptung etwa: Wenn die Gesellschaft einem Taubstumm-Blinden keine Hindernisse in den Weg legt, sei er (was seine Rollen-Übernahme angeht) nicht mehr behindert, wäre blanker Zynismus.

– Ist die von mir angegriffene Interpretation der WHO-Definition nicht ein »Kind« der weit verbreiteten »Unabhängigkeitsideologie« (Fuchs Freiheit, S. 246)? Alle sagen: ich komme alleine klar (schon Paulus hatte gegen das »ich bedarf dein nicht« zu kämpfen; vgl. 1 Kor. 12,21); dann wollen behinderte Menschen (wenigstens deren »Elite«) das auch sagen. Vermutlich zeigt sich auch hier wieder, daß die im »christlichen Abendland« Aufgewachsenen, auch wenn sie von Kirche und Theologie nicht viel halten, kaum loskommen von der mittelalterlich-thomistischen Werte-Leiter: »behindert« steht als »Wert« sehr weit unten auf dieser Skala; also muß jeder, der etwas auf sich hält, diesen »Schwarzen Peter« rasch loswerden – und sei es durch nicht ganz saubere Interpretationen. Vertan wird damit aber die Chance, daß ein behinderter Mensch kontra gibt und ehrlich sagt: ich lebe wesentlich weiter »unten«, als es mir lieb ist; und überleg doch mal, ob du wirklich so weit »oben« lebst, wie du ständig vorgibst. Vertan wird also die Gelegenheit, daß behinderte Menschen ihren eigenen Beitrag kritisch in die Gesellschaft einbringen. Stattdessen passen wir uns wieder einmal an (was wir vom Grundsatz her gerade vermeiden wollten!). Die Kraft, den Schatz unserer eigen-tümlichen Lebenserfahrungen Leben-fördernd allen Menschen mitzuteilen, lassen wir lähmen durch das fade Glück, weltanschaulich konform zu sein.

D) Gottes Allkausalität

1) Eine »Theologie nach Hadamar« wäre schlecht beraten, wenn sie nicht aufmerksam und lernbereit die Art wahrnimmt, in der das Volk Israel die Welt verstand. Ich stelle eine These voran: Biblische Rede von Gott ist streng monotheistische Rede. Biblische Rede von der Welt sieht daher die gesamte Schöpfung (das also, was wir schön und passend finden, und auch das, was wir grausam nennen) als gute Schöpfung Gottes an, so von Gott gewollt, so von ihm gewirkt.

2) Ich möchte hier zu sprechen kommen als erstes auf einen großen Aufsatz von Gerhard von Rad, dessen Bedeutung für unsere Fragestellung wohl gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann: »Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses« von 1964 (Rad Aspekte). G. von Rad setzt ein bei der von allen Auslegern geteilten Überzeugung, daß »das alttestamentliche Israel dem Walten Gottes vornehmlich im Rahmen der politischen Geschichte begegnet ist« (S. 57), fragt aber weiter, ob das im allgemeinen nicht »zu einseitig« gesehen sei (S. 57). Er möchte einmal nach dem »Weltverständnis« Israels fragen, wobei der Bereich der Geschichte bewußt ausgeschlossen sein soll (ebd.). Seinen langen und interessanten Anmarsch (er selbst nennt ihn beiläufig einen »Umweg«, S. 62) über eine Reflexion von Schöpfungsglaube und Bilderverbot muß ich hier überschlagen. Die Seiten 62 bis 65 sind dann aber so dicht, daß ich auch hier auswählen muß. »Schöpfung, d. h. radikale Entgötterung, Entdämonisierung der Welt. Es geht kein Riß durch sie; sie ist »ganz vollkommen« (Gen 1,31)« (S. 62). Wer hier einwirft: »Das sage ich ja; Gott schuf die Welt vollkommen, also ohne irgend etwas Schlimmes«, der sollte weiterlesen: »Israel hat das Entsetzliche, das schlechthin Zerstörerische natürlich auch erfahren; aber es war außerstande, es als irgendwie eigenständig ... zu begreifen«, als ein »Gegenüber zu Jahwe«, oder als etwas, das »neben Jahwe« steht, als »etwas ... bestenfalls von Jahwe Gezügeltes« (S. 62). Und dann schließt sich einer der entscheidenden Sätze an: Es – also: »das Entsetzliche, das schlechthin Zerstörerische« – »war vielmehr ein Teil des unmittelbaren Handelns Jahwes an der Welt« (S. 62). Ich halte fest: Die Welt ist gute Schöpfung Gottes, sie ist »ganz vollkommen«; aber damit ist das Entsetzliche nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil eingeschlossen, es ist Teil der guten Schöpfung Gottes, Teil des umfassenden, unmittelbaren Handelns Jahwes. G. von Rad unterstreicht hier den Unterschied etwa zur griechischen Mythologie, für die es einen »numinosen Weltgrund als den Ort ungeheurer Mächtigkeiten« gab, den man »in den Titanen verkörpert sah« (S. 62). So ergibt sich für Israels Sicht ein scharfer Gegensatz zu jeder »Form von metaphysischem Dualismus«, was zur Folge hat (und hier folgt meines Erachtens wieder ein Schlüsselsatz), daß man den »Dualismus« als ein innergöttliches Phänomen zu verstehen und zu tragen« hat (S. 62).

Die These, »der Dualismus« sei als »ein innergöttliches Phänomen« zu begreifen, also auch »militärische Katastrophen, Krankheiten, Erdbeben, Verlust der Ernte« usw. habe »Israel von Jahwe her auf sich zukommen« sehen (S. 62), führt zu der Erkenntnis, daß damit die Möglichkeit zum Hadern sich vergrößert: »die Anfechtung war ja ... unter diesen Voraussetzungen härter« (S. 62). Und dennoch wagte Israel den Hymnus, »daß Jahwe es ist –, ›der ich das Licht bilde und die Finsternis schaffe, der ich Heil wirke und Unheil schaffe, ich bins, Jahwe, der dies alles wirkt« (Jes 45,7)« (S. 63). G. von Rad kommt zu dem Ergebnis, »daß das Weltverständnis des alten Israel entscheidend von der Vorstellung von der ›Allkausalität‹ Jahwes geprägt worden ist« (S. 63). Es gäbe hier noch manches zu zitieren und zu referieren. Ich möchte nur noch einen Gedanken erwähnen. Nach von Rad ist der Mensch so sehr ständig von Gott umfassen, so unmittelbar zu Gott (bzw. Gott ist so unmittelbar zu ihm), daß unsere Abstraktionen wie »Natur«, »Krankheit«, »Tod«, »Geschichte« u.a. kaum richtig sein können; diese Begriffe sind zu massiv, zu sehr verobjektivierend, sie schieben sich zwischen Gott und Menschen. Wenn wir das alttestamentliche Weltverständnis nachvollziehen wollten, müßten wir als Menschen unserer Tage zunächst unser Denken »entphilosophieren« (S. 64f). Es läßt sich kaum von der Hand weisen, daß von Rad mit den letzten Zeilen, in der Terminologie unseres 6. Kapitels gesprochen, für eine ›Arena-Theologie‹ und damit gegen die ›Tribünen-Theologie‹ plädiert, oder allgemeiner: für eine kontextuelle Theologie.

3) Das gleiche läßt sich auch sagen von dem Buch: »»Ich schaffe Finsternis und Unheil!‹ Ist Gott verantwortlich für das Übel?«, der Autoren Walter Groß und Karl-Josef Kuschel: Viele alttestamentliche Texte arbeiten nicht »mit klar definierten abstrakten Begriffen«; ihre Rede-weise »will ja nicht systematische Theologie sein«; die Texte reden »nicht dogmatisch abgesichert, sondern existentiell betroffen«; unsere Auslegungen müssen daher im Blick behalten dieses »engagierte und unerbittliche Verweilen im Konkreten«, ohne »das Konkrete ... in eine allgemeine Theorie hinein ›aufzuheben««. »Abschwächende Formulierungen wie Zulassen oder Hinnehmen des Übels, wie die klassische theologische Tradition sie ausbildete, sind hier unangemessen und irreführend ... Die Schrift redet nun einmal anders als spätere theologische Systembildungen« (Groß/Kuschel Übel, alle Zitate: S. 216). Solche Sätze lesen sich wie eine Kommentierung des von-Rad-Stichwortes »entphilosophieren« (s.o.).

W. Groß und K.-J. Kuschel geht es in ihrem Buch um einen doppelten »Einspruch« (S. 11): einmal um den Einspruch gegen die, seit Augustin übliche (vgl. z.B. S. 197), theologische Gewohnheit, die Größen ›Gott‹ und ›Übel‹ so miteinander zu verbinden, daß Gott hier jeder Verantwortung enthoben bleibt, dem Menschen dagegen die gesamte

Last zugeschoben wird. Die Gegenthese lautet: Aus dem »strikten Monotheismus« der Bibel erwächst die Konsequenz: »Gott trägt die Verantwortung für die Wirklichkeit in all ihren Aspekten, einschließlich Finsternis und Unheil« (S. 199), womit aber die »Verantwortung des Menschen für das Übel ... in keiner Weise abgeschwächt« werden soll (S. 12).

An dieser Stelle scheint mir eine Anmerkung angezeigt zu sein, um das Mißverständnis zu vermeiden, das dann naheliegt, wenn von Gottes Verantwortung etwa für eine Behinderung die Rede ist: Soll also der Behinderte die Hände in den Schoß legen und alles inaktiv hinnehmen? Keineswegs! Dazu erinnere ich an das in Kapitel 4 (B 5b) benutzte Bild von den sauren Äpfeln. Wenn ich entgegen der Behauptung, saure Äpfel könne allenfalls der Teufel schaffen, sage, die mir zugewiesenen sauren Äpfel seien genauso wie die süßen von Gott geschaffen und von Gott zugewiesen, dann »schiebe« ich damit, wenn man das so ausdrücken möchte, die sauren Äpfel tatsächlich Gott »in die Schuhe«. Die mir auferlegte Verantwortung und Aktivität jedoch wird, im Vergleich mit dem Süße-Äpfel-Esser, eher größer: Der andere kann »seine« Äpfel pflücken und mit der Mahlzeit beginnen, während ich die Überlegungen und Versuche kaum loswerde, ob ich nicht durch irgendeine Bearbeitung oder einen »Trick« erreichen kann, daß meine Zuteilung etwas schmackhafter wird. (Daß ich bei den mir von Gott zugewiesenen sauren Äpfeln ausschließlich an das denke, was zum »ich *bin* behindert« gehört – vgl. den Teil C dieses Kapitels –, versteht sich hoffentlich von selbst.) – Doch zurück zu W. Groß und K.-J. Kuschel.

Der andere Einspruch richtet sich gegen das bei neueren Autoren (H. Jonas, J. Moltmann u.a.) häufiger vorkommende Reden vom mitleidenden oder vom leidenden Gott: »Biblisches ist es unmöglich, von Gott in der Kategorie Ohnmacht zu sprechen« (S. 217). »Gott ist nicht Objekt von Finsternis und Unheil, sondern Subjekt« (S. 199). Dieser doppelte Einspruch wird in ausführlichen Erörterungen zu theologie- und literaturgeschichtlichen Texten entwickelt. Der Standort, von dem aus argumentiert wird, sind längere Überlegungen zu alttestamentlichen Texten. Dabei kommt es zu viel Übereinstimmung mit von Rad's Aussagen, was ich im einzelnen nicht weiter belegen muß; vielmehr nenne ich wenige Punkte, in denen mir weiterführende Präzisierungen vorzuliegen scheinen.

– Daß Gott der Urheber auch der von uns als negativ empfundenen Größen ist, wird in Jes 45,7 sprachlich sehr bewußt unterstrichen. Gott wird der Verursacher von Licht, Finsternis, Heil und Unheil genannt. Während aber bei »Licht« und »Heil« Verben verwendet werden, die sonst auch bei »menschlichen handwerklichen Tätigkeiten« gebraucht werden (›bilden‹ und ›machen‹), benutzt der Prophet bei »Finsternis« und »Unheil« das Wort (›schaffen‹), das durchgehend Gottes »analogischem Handeln vorbehalten ist« (S. 44). Meines Erachtens wird auf

diese Weise unüberbietbar klar ausgesagt: Finsternis und Unheil gehören tatsächlich, geradezu zentral, zu den Bestandteilen der uns Menschen zugedachten göttlichen Schöpfung.

– G. von Rad hatte im Zusammenhang der ›Allkausalität‹ gesagt: »die Anfechtung war ja ... unter diesen Voraussetzungen härter« (s.o.). Auch W. Groß und K.-J. Kuschel sprechen von der »Anfechtung im Glauben« (etwa: S. 14). Wenn es zu Jes 45,7 heißt, daß von »einer unterschiedlichen ontologischen Qualifizierung von Heil und Unheil, Licht und Finsternis ... in diesem Text jedenfalls keine Rede« ist (S. 200), dann könnte das in die Verzweiflung stoßen: ich bin offenbar Gottes Launen wehrlos ausgeliefert. Hilfreich finde ich es, daß die Autoren dieser Anfechtung abhelfen wollen. Es wird nicht nur behauptet, daß diese Worte »keinen Willkürgott zeichnen, der wahllos Gutes und Schlechtes wirkt« (S. 45), sondern diese Behauptung wird erhärtet, und zwar durch Hinweise auf den Textzusammenhang. Im Text geht es nämlich um die hoffnungsvolle Ankündigung, demnächst werde der persische König die zur Zeit in babylonischer Gefangenschaft lebenden Israeliten in die Freiheit entlassen. Diese »unglaublichen Aussagen«, der persische König sei Gottes »Werkzeug«, der Gott des politisch unterlegenen Israel sei der »Lenker der Weltgeschichte«, »untermauert« der Prophet mit dem zitierten Satz über die »uneingeschränkte, allumfassende Schöpfermacht« Gottes (S. 46).

– Diesem Nachweis, daß die biblischen Texte Gott nicht in der Gestalt eines Angst einflößenden Dämons zeichnen, dürfte in diesem Buch mit Recht ein besonderes Gewicht zukommen. »Die Aussagen über die negativen Aspekte der Wirklichkeit zielen eben auf etwas Positives: Indem Gott Unheil und Finsternis erschaffen hat, ist er auch *Herr der Finsternis und des Unheils*, die er auf diese Weise zum Guten wenden kann« (S. 199; Hervorhebung im Original). Vielleicht noch pointierter: »Es kann also keine Rede davon sein, daß durch die Verantwortung Gottes für das Übel das Gottesbild dämonisiert würde. Im Gegenteil: Indem Gott die Verantwortung für das Übel zugesprochen wird ..., wird gleichzeitig an seine Macht appelliert, für die Beseitigung des Übels Sorge zu tragen« (S. 217).

– Noch ein letzter Punkt: Mehrfach und ausführlich kommt das Buch auch auf den Psalm 88 zu sprechen. »Hier greift in einem verzweifelt Gebet ein von Jugend an Schwerkranker Gott unmittelbar klagend an« (S. 200). Hilfreich scheint mir die Interpretation der Tatsache zu sein, daß das Judentum dieses Gebet in den Psalter, also »in seine Gebetssammlung aufnahm.« Unbestritten: Dieser Beter »macht seinen Gott schonungslos verantwortlich für sein eigenes unverschuldetes Leiden« (S. 59). Durch die Aufnahme *dieses* Textes in den Psalter wird »das Urteil dokumentiert: Dieser Psalm ist ein akzeptables, ja empfehlenswertes Gebet; so kann, muß unter Umständen ein Mensch zu Gott sprechen, der in vergleichbarem Unglück dem Tod entgegen-

geht« (S. 58). – Von der Notwendigkeit, als Glaubensgemeinschaft für solche ungewöhnlichen (von vielen als ungehörlich eingestuft) Äußerungen einladend offen zu sein, war schon an früherer Stelle die Rede (Kapitel 3, A3).

4) Nach diesen Überlegungen zur biblischen Theologie werfe ich noch einen Blick auf Karl Barth, also auf die systematische Theologie. Nicht einfach scheint die Frage zu beantworten zu sein, ob K. Barth mit seinem Reden vom »Nichtigen« die These vertritt, Krankheiten gehörten zum Gottwidrigen, also zum Bösen (vgl. Barth KD III/4, S. 416ff). K. Barth behandelt diese Thematik unter zwei »Aspekten«: a) S. 416–422: Krankheit »als Vorform und Vorbote des Todes« (dieser Ausdruck: S. 417); b) 422 ff: Krankheit ist »nicht nur die Vorform und der Vorbote des Todes und des Gerichtes, sondern verborgen unter dieser Gestalt auch das Zeugnis von Gottes Schöpfungsgüte, auch die Vorform und der Vorbote des ewigen Lebens« (S. 425). Offenbar hat er nicht gewagt, die Frage im Sinne der Allkausalität Gottes zu beantworten wie von Rad, Groß und Kuschel. Auf der anderen Seite scheint er aber die Gefahr gespürt zu haben, daß wir Gottes gute Schöpfung theologisch spalten, daß wir die von Gott geliebten Menschen theologisch voneinander scheiden; so half er sich mit einem (schwer interpretierbaren) Einerseits-Andererseits. Klar dürfte jedoch sein, daß es nicht angeht, K. Barth als Zeugen für die Behauptung zu zitieren, Krankheiten gehörten eindeutig zum Gottwidrigen. Eine solche Verzeichnung scheint mir bei Manfred Josuttis vorzuliegen (Josuttis Praxis). Barth schreibt auf S. 417 beim ersten Aspekt: »Krankheit unter diesem Aspekt ist wie der Tod selbst ... ein Moment des Aufstandes des Chaos gegen Gottes Schöpfung«. Josuttis teilt nicht mit, daß er hier nur einen von zwei Aspekten zur Sprache bringt, und zitiert: »dann ist sie (sc. die Krankheit), »wie der Tod selbst ... ein Moment des Aufstandes des Chaos gegen Gottes Schöpfung«« (Josuttis Praxis, S. 131). Damit ist aus Barths Aussage eine andere geworden. Jener zweite Aspekt Barths findet im Josuttis-Text allenfalls in einer Anmerkung auf Seite 132 Niederschlag: »Daß Barth sehr wohl um die Begrenzung menschlicher Existenz weiß und daraufhin auch den Widerstand gegen die Krankheit einzugrenzen versteht, zeigt er a.a.O. 424f.«

Daß Barths Äußerungen selbstverständlich nicht mit von Rads Sätzen deckungsgleich sind, daß sie aber dennoch der heute weit verbreiteten Theologen-Meinung widersprechen, Krankheiten gehörten eindeutig zum »Bösen«, möchte ich erhärten mit wenigen Zitaten aus: Burghard Krause, Leiden Gottes – Leiden des Menschen (Krause Leiden):

– »Ein eindeutiges Bild über Barths Absichten läßt sich u.E. aus den einschlägigen Texten der KD (Kirchliche Dogmatik; U.B.) diesbezüglich kaum gewinnen. Auffällig bleibt eine unpräzise Terminologie,

die Schattenseite und Nichtiges immer wieder ineinander verschwimmen läßt« (Krause Leiden, S. 360).

– »Woran Barth offensichtlich liegt, ist der Versuch einer Differenzierung zwischen einem vielfältigen geschöpflichen ›Nicht‹ innerhalb der guten Schöpfung und dem ›Nichtigen‹ als dem Anti-Geschöpflichen. Barth will die kreatürlichen Grenzen und Beschränkungen, in denen sich der Mensch seinem Lebensraum, seiner Lebenszeit und seinen Lebensmöglichkeiten nach vorfindet, er will letztlich die *Endlichkeit* des Menschen (sein Begrenztsein durch Geburt und Tod) nicht mit dem Bösen selbst identifizieren. Damit widersetzt er sich einem Grundaxiom insbesondere neuzeitlichen Selbstverständnisses des Menschen, das die Erfahrung menschlicher Begrenztheit und Endlichkeit schlechthin als das Negative wertet und das vielfältige innergeschöpfliche ›Nicht‹ zum Nichtigen und Bösen abqualifiziert« (Krause Leiden, S. 362).

– »Daß es ein Auf und Ab menschlicher Lebensbewegung gibt, daß erfreuliche von weniger erfreulichen Zeiten abgelöst werden, daß es Unterschiede in der physischen, psychischen und geistigen Ausstattung der Menschen gibt, die zu sehr differenten Möglichkeiten der Daseinsverwirklichung führen, daß schließlich der Mensch kein unsterbliches Wesen ist – all das darf nicht einfach dem Bereich des Nichtigen zugeschlagen werden. Es ist Bestandteil der guten Kreatur« (Krause Leiden, S. 362f),

E) Der folgenschwere Betriebsunfall »Ham-Theorie«

1) Bei unterschiedlichen theologischen Themen begegneten uns im Verlauf der bisherigen Überlegungen Symptome und Ausprägungen von Trennung, Riß, Spaltung und Apartheid. Bevor ich vor Jahren begann, diese vielgestaltige Riß-Behauptung »Apartheidstheologie« und »theologischen Sozial-Rassismus« zu nennen, wurde es natürlich Zeit, mich etwas mit dem Rassismus etwa in Südafrika zu befassen.

Und da machte ich bald die schaurige Feststellung, daß Theologie den rassistischen Graben nicht nur nicht zuschüttet, sondern gelegentlich ausgesprochen verbreitert und vertieft. Der krasseste Beleg scheint mir da die sog. Ham-Theorie zu sein: Noah segnete seine Söhne Sem und Japhet wegen ihres vorbildlichen Benehmens, aber den Bösewicht Ham (bzw. dessen Sohn Kanaan) verfluchte er. So steht es in unseren Bibeln (Gen 9). Nicht aber steht in der Bibel, was im 17. Jahrhundert europäische Theologen erfanden. Ein Kommentar von 1670 erklärt (es war die Zeit, als Europäer Südafrika kolonialisierten!): In dem Augenblick, als Noah den Fluch aussprach, kräuselten sich Kanaans Haare und seine Haut wurde schwarz (Groth Südafrika, S. 144). Da der Fluch

darin besteht, daß die Ham-Nachkommen Sklaven sein werden, ist für jeden Weißen in Südafrika das rassistische Bett theologisch bezogen: Schon die Bibel sagt ja, daß die Schwarzen unsere Sklaven sein sollen. Der Riß, die Apartheid ist damit eine Gottesordnung!

2) Zugegeben: Einen so krassen Beleg für die theologische Schuld am »Riß« konnte ich in *meiner* Thematik nicht beibringen. Ich kam nicht weiter als bis zu einer Parallelisierung: Fatale Exegese zu Gen 9 und fatale Exegese der Heilungstexte. – 1991 schrieb ich (in: Bach Getrenntes, S. 70): »So wie aus Gen 9,25 die eindeutig rassistische Ham-Theorie entwickelt wurde (obwohl sich Rassismus keineswegs exegetisch aus dieser Bibel-Stelle ergibt), so wurde aus den Wunder-Geschichten des Neuen Testaments die eindeutig sozial-rassistische Theorie entwickelt, Krankheit sei eine gegengöttliche Macht, Kranken sei Gottes Heil weniger zuteil geworden als Gesunden (obwohl auch diese Sätze sich exegetisch nicht aus den genannten Texten erheben lassen).«

Ich frage nun weiter: Wie erklärt sich die Tatsache, daß sich in unserer Theologie im Gegensatz zur biblischen Botschaft an manchen Stellen Apartheidstheologie findet, die Behauptung also, daß es – auch theologisch gesehen – einen Unterschied macht, ob einer sehen und gehen kann oder nicht, ob er krank ist oder gesund? Sind die falschen Exegesen der Heilungstexte schon die Wurzel alles Übels (dahin tendierte ich 1991, vgl. das vorangehende Zitat), oder sind sie bereits Folge einer noch hinter ihnen liegenden verkehrten Weichenstellung? Und wären mit dieser Weichenstellung dann auch jene Punkte zu erklären, die kaum direkt auf die Exegesen der Heilungstexte zurückzuführen sind (ich denke an theologische Äußerungen zum »deus absconditus« – deutsch: »der verborgene Gott« –, zur Schöpfungslehre und zur Eschatologie)? Schließlich: Könnte sich von ihr her dann auch eine weitere Beobachtung erklären lassen, daß nämlich zuweilen über die behinderten Menschen der Bibeltexte so geredet wird, als seien sie gar nicht wirklich behindert; ihre Behinderung ist angeblich in irgendeinem uneigentlichen Sinn, in einer tieferen Wahrheit zu verstehen. Ich erinnere (vgl. Kap, 5 D) an die feministische Auslegung von Lk 13, nach der die Gekrümmte eine Frau ist, die in der Männerwelt den aufrechten Gang verlernt hat. Andere Beispiele ließen sich hinzufügen. Immer wieder redet man gewissermaßen von einem leibhaftigen Mädchen mit einer roten Mütze so, als handele es sich um Rotkäppchen: Der Behinderte als Märchenfigur wie die Hexe aus Hänsel und Gretel; der Behinderte als exotisches Fabelwesen.

Kurzum: Gibt es hinter all diesen Beobachtungen eine Weichenstellung, eine Größe »X«, die alles Genannte erklären könnte? Diese Frage hat eine gewisse Ähnlichkeit mit den Fragen, die im Jahre 1930 zur Entdeckung Plutos führten, des kleinsten und Sonnen-fernsten Plane-

ten. Bekannt waren bis dahin nur bestimmte Störungen in den Umlaufbahnen von Uranus und Neptun. Warum beginnen diese beiden Planeten gelegentlich (mit Verlaub) zu »eiern«? Es sah aus, als wirke da eine fremde Anziehungskraft; wo aber war der dazugehörige Himmelskörper? Diese Fragen führten zu der These, daß alle diese Abweichungen auf einen noch unbekanntem Planeten zurückgingen, und man berechnete allein aus den Unregelmäßigkeiten der anderen Bahnen die Bahn dieses unbekanntem Störers, den man dann tatsächlich auch sehen konnte, als man die Beobachtungsgeräte zu einer bestimmten Zeit auf eine zuvor exakt berechnete Stelle des Himmels richtete.

3) Natürlich hinkt dieser Vergleich (da tröste ich mich mit Stanisław Jerzy Lec: »Was hinkt – geht«; vgl. Lec Unfrisirt, S. 15). Denn obwohl ich eine Menge theologischer Unregelmäßigkeiten festgestellt hatte (wovon ich berichtete), suchte ich nicht mehr bewußt weiter nach der hinter ihnen liegenden, sie erklärenden Größe »X«; und derjenige, der diese Größe »X« fand, hatte von meinen Beobachtungen keine Ahnung. Aber von diesen beiden Punkten abgesehen, dürfte der Vergleich stimmen: Man konstatiert merkwürdige Störungen, die sich zunächst nicht erklären lassen; und erst nachträglich findet man »des Pudels Kern«. – Es geht also um die Entdeckung des theologiegeschichtlichen Pluto, wenn ich das einmal so sagen darf.

Entdeckt hat ihn der Medizinhistoriker Josef N. Neumann. In einem Aufsatz von 1992 »Die Mißgestalt des Menschen – ihre Deutung im Weltbild von Antike und Frühmittelalter« untersucht er, ob und wann die populäre Zusammenstellung der Größen »Mißgestalt« (bzw. Behinderung) und »das Böse« auch in der Wissenschaft Fuß faßte, so daß die Wissenschaft in dieser Hinsicht die genannte behindertenfeindliche Volksmeinung nicht etwa korrigierte, sondern sie im Gegenteil noch unterstützte. Seine Ausgangsfrage formuliert er so: »ist die Gleichsetzung der menschlichen Mißgestalt mit dem Bösen in einer bestimmten historischen Zeit auch zum bevorzugten Ansatz systematischer Deutungen geworden, so daß die Wissenschaft möglicherweise in ihrer zeitentsprechenden Denkungsart zu einer Verfestigung dieser Beziehung in den Anschauungen der Menschen beigetragen hat?« (Neumann Mißgestalt, S. 215).

Ich beschränke mich hier weitgehend auf das zu Plinius (um 50 nach Chr.) und zu Augustin (354–430) Gesagte. Für Menschen von heute ist es kaum nachvollziehbar, daß Plinius auf behinderte Menschen zu sprechen kommt im Rahmen seiner Ausführungen zu den »Exotentyphen«, gemeint ist: In der damaligen Reiseliteratur ist breit von vielgestaltigen Fabelwesen an der Peripherie der damals bekannten Welt die Rede: manche Völker springen auf einem Bein, andere haben besonders große Köpfe – Exoten am Rande der Welt. In *diesem* Zusammenhang bespricht Plinius die Mißbildungen, die er bei Menschen seiner

Umgebung kannte. Zu beiden Themen – und das ist im Hinblick auf Augustin besonders wichtig – versagt Plinius sich aber jegliche Wertung, vielmehr spricht er von »Spielarten der erfinderischen Natur« (zit. S. 226) und kann sagen: Dies alles »erschuf ... die erfinderische Natur, sich zum Spiel, uns aber zum Wunder« (zit. S. 224). – Ganz ähnlich in unseren Tagen die von Geburt an behinderte Pfarrerin Veronika Zippert: »Mit meinem anderen Aussehen bereichere ich die Schöpfungsvielfalt« (in: Lutz Berufen, S. 63).

Dieser Verzicht auf jede moralische Gewichtung wird von Augustin nicht mehr mitvollzogen, der die *Zusammenstellung* der Fabelwesen und der Mißbildungen freilich von Plinius übernimmt. Ich zitiere die These von J.N. Neumann: »in der Theologie des Augustinus erhält die moralische Interpretation der Mißgestalt des Menschen paradigmatische Bedeutung, indem die Entstehung und Existenz körperlich andersartiger Gestalten als Ausdruck des Bösen erklärt und unter dem Anspruch theologischer Wissenschaftlichkeit in das damals anerkannte Weltbild eingeordnet wird« (S. 226).

Die bei Augustin vorliegende »Beziehung zwischen Mißgestalt und der moralischen Kategorie des Bösen« kommt besonders augenfällig zum Ausdruck in seiner allegorischen Deutung der Noah-Geschichte. Augustin behauptet, »die Äthiopier« seien die Nachkommen des verfluchten Ham, wobei Äthiopien das Land ist, »dessen Einwohner bereits in der Antike zu den sonderbaren Völkern gezählt wurden und in dem die spätere mittelalterliche Kartographie Monster und Fabelwesen eintragen wird« (S. 228f). In der folgenden Zeit bis hin zur Renaissance wird dann »kaum mehr unterschieden« zwischen »realen Mißbildungen und an der Peripherie lebenden Fabelwesen« (S. 229). Neumann kommt zu dem »Ergebnis: Augustinus konnte die Ausgrenzung des körperlich Andersartigen nicht verhindern; er hat ihr durch die allegorische Deutung der Noah-Geschichte vielmehr eine im Sinne der damaligen Zeit wissenschaftliche Begründung gegeben. Damit hat er zu einer Verfestigung der Beziehung zwischen dem Mißgebildeten und der moralischen Kategorie des Bösen entscheidend beigetragen« (S. 231).

4) Ich resümiere: Seit Plinius werden die exotischen Randvölker und behinderte Menschen in der näheren Umgebung häufig zusammengestellt. Wieweit diese Zusammenordnung auch bei Augustin vorliegt, scheint mir nicht eindeutig zu sein: von J.N. Neumann wird diese Frage bejaht, aber mit Argumentationen, die meines Erachtens vielleicht nicht ganz schlüssig sind. Klar ist jedoch, daß Augustin die Noah-Geschichte allegorisch deutet, so daß mindestens die Randvölker zu Nachkommen des verfluchten Ham erklärt werden. Klar ist desgleichen, daß in diese Ham-Theorie jedenfalls in der Folgezeit auch die in unserer Nachbarschaft lebenden Behinderten einbezogen wurden. Klar

ist drittens, daß diese auf Augustin zurückgehende und jedenfalls später auch behinderte Menschen diffamierende Ham-Theorie außerordentlich wirksam wurde in der mittelalterlichen Naturkunde, in der Literatur und der bildenden Kunst, selbstverständlich auch in der Theologie und in der durch sie bestimmten katechetischen Volksbelehrung. Das alles aber heißt: Meine These (s.o.), nach der eine gewisse Parallelität vorliegt zwischen einer behinderte Menschen kränkenden Auslegung der Heilungsgeschichten und der um 1670 auf schwarze Menschen gedeuteten Ham-Geschichte, kann als überholt gelten. Die Dinge liegen viel klarer: Die gleiche unbiblische Ham-Theorie, durch die im 17. Jahrhundert die Einwohner Südafrikas zu Menschen zweiter Wahl gestempelt wurden, hat bereits lange Jahrhunderte zuvor behinderte Menschen diffamiert: Sie stehen angeblich den nichtbehinderten Menschen *gegenüber*, wie einst der verfluchte Ham seinen gesegneten Brüdern Sem und Japhet.

Und das wiederum heißt: Der »theologiegeschichtliche Pluto« ist entdeckt, der die aufgezeigten theologischen Unregelmäßigkeiten verständlich macht. Denn wenn wirklich Nichtbehinderte mit Segen zu tun haben und Behinderte mit Fluch, wenn wirklich Behinderung mit »dem Bösen« verwandt ist, dann lösen sich alle Rätsel, die uns in diesem Buch zu schaffen machen: Dann hat Jesus, da er gegen das Böse kämpfte, selbstverständlich auch gegen Behinderungen gekämpft; jede Differenzierung zwischen Krankheit und Besessenheit, zwischen Heilung und Dämonen-Austreibung könnte entfallen. Dann aber ist entsprechend die Befreiung von Behinderung als Herrschaftswechsel und Weltenwende zu feiern, und der Nichtgeheilte bleibt in den Klauen gegengöttlicher Mächte – alles völlig klar. Und da Gottes eigentliches Geschäft tatsächlich das Segnen ist, und sein Verfluchen buchen wir unter »Gottes Verborgenheit« ab (vgl. Kap. 1, C2), ginge auch dieser Punkt in Ordnung: Nicht auch bei Glück und Gesundheit (also bei den Früchten seines Segnens), sondern nur bei Leid und Behinderung (bei den Folgen einer Verfluchung) hätten wir vom »verborgenen Gott« zu reden. – Ja sogar jener letzte Punkt findet seine Erklärung: Wenn über Jahrhunderte hin behinderte Menschen zusammengestellt wurden mit den exotischen Fabelwesen am Rande der Welt, dann muß sich niemand wundern, wenn heutzutage von »gelähmten«, »blinden« und »gekrümmten« Menschen häufig in irgendeinem uneigentlichen Sinn gesprochen wird, als sei in der Bibel nicht von leibhaftigen behinderten Menschen die Rede, sondern von Märchenfiguren.

Eine kleine Ergänzung eben zu der These Neumanns, die Ham-Theorie sei auch in der mittelalterlichen Kunst sehr wirksam geworden: Es gibt heutzutage Untersuchungen zu der Frage, ob nicht vielleicht manche künstlerischen Darstellungen des Bösen so konkret sind, daß sie als Beschreibungen tatsächlicher Behinderungs-Formen bestimmten medizinischen Diagnosen zugeordnet werden können. Ich denke etwa an

den Aufsatz von Karl Friedrich Schlegel: »Luzifer – ein orthopädischer Patient«. Diese Arbeit kommt zu dem Ergebnis: »Wir sind daher berechtigt, den Satan und den aus blühender Kindheit in die deletäre Pathologie gestürzten Luzifer ... in unsere Patientenkartei einzuordnen. Und dies unter der Diagnose: Spina bifida occulta mit neurogenen, wachstumsabhängigen Fernwirkungen« (Schlegel Luzifer, S. 27; »Spina bifida« ist bekannter unter den Bezeichnungen »offener Rücken« oder »angeborene Querschnittlähmung«, U.B.).

5) Da in meinen letzten Ausführungen Augustin arg gescholten wurde, möchte ich ihn ein bißchen in Schutz nehmen. Bisher klang es so, als sei er der Vater des theologischen Sozialrassismus, bzw. der innertheologischen Apartheidsideologie. Aber es scheint sich bei genauerem Zusehen herauszustellen, daß er gar nicht »die Wurzel alles Übels« ist, daß er vielmehr selber verführt, manipuliert, verschoben sozialisiert war. Wie soll denn ein Theologe seiner Zeit, ein Christ also, der sich vor der Aufgabe sieht, den Christus-Glauben in einer stark von der griechischen Antike geprägten Welt zu formulieren, selber völlig frei sein von aller griechischen Prägung? Und zu dieser Prägung gehörte nun einmal der (auch uns heute noch!) faszinierende Begriff der Kalo-kagathia: Gutes und Schönes gehören harmonisch zusammen (»ganzheitlich« sagen wir heute): was gut ist, muß auch in der Gestalt ansehnlich sein; und das Böse hat entsprechend mißgestaltet daherzukommen – bis zum heutigen Tage haben Lügen angeblich kurze Beine (obwohl mindestens die Lüge, Lügen hätten kurze Beine, ausgesprochen lange Beine hat!).

Nicht nur Augustin, sondern auch unsere heutige Theologie möchte ich, unter dem Stichwort »Schuld und Schicksal«, etwas in Schutz nehmen und versuche es mit einem gewagten Bild: Vor fünfzig Jahren bin ich eine lange Treppe hinuntergefallen. Da liege ich, mit anderen zusammen, am Fuße einer 30-Stufen-Treppe; ich wäre fast gestorben, aber ich lebe. Seither »sehe ich, was du nicht siehst«. Und zwar sehe ich die (Diakonie-) Theologen sich auf den obersten zehn Stufen fleißig bewegen, sage aber dauernd: ihr seid sehr weit oben, ihr denkt und lebt getrennt von uns. Mein Reden macht sie natürlich ärgerlich: wir sind doch in ständiger Abwärtsbewegung, was willst du eigentlich? Und *ich*? Ich glaube ihnen die Abwärtsbewegung einfach nicht. Wer hat recht? Beide! Denn der Medizinhistoriker Neumann zeigte uns, daß diese Treppe seit Augustins Tagen als Rolltreppe-aufwärts funktioniert. Das wußten wir alle nicht. Die Theologen haben recht: sie sind schon viele Stufen abwärts gegangen (mehr als ich; runterfallen ist keine »Leistung«). Dennoch: sie kamen unten nicht an. Denn Augustins Rolltreppe verhindert, daß einer unten ankommt; sie soll es verhindern, da man meint: Da lauert das Böse, da bekämst du es mit einem Fluch zu tun. – Ohne Bild: Wenn wir bei J.N. Neumann lernen,

daß seit dem Mittelalter zum theologischen Bildungs-Standard auch die Ideologie gehört, Nichtbehinderte und Behinderte stünden einander gegenüber wie (oder gar: als) Gesegnete den Verfluchten, dann sollte das mindestens drei Konsequenzen haben:

– Mit Schuldzuweisungen kommen wir hier nicht weiter. Stattdessen müssen wir erkennen: Auch unsere besten Professoren (und erst recht ihre Schüler, also wir) sind gewissermaßen schicksalhaft geprägt durch diese Ideologie, sei es über den Kanal »heilen« oder »Schöpfung«, »verborgener Gott« oder »Eschatologie« oder auf welchen Kanälen auch immer.

– Wenn das so ist und weil das so ist, muß ich es (trotz mancher vielleicht anders klingender Passagen dieses Buches) vielen heutigen Theologen als enorme Leistung anrechnen, wenn sie auf dem Boden jener Ideologie sich *nicht* von behinderten Menschen abwenden, sie *nicht* im Bösen belassen, sondern sie etwa als die »geringsten Brüder Jesu« zum Objekt ihrer Zuwendung machen. Daß auch solche einseitige »Zuwendung« noch Apartheidsdenken voraussetzt, ist (nach allem bisher Gesagten) Faktum; dennoch: sie ist hilfreicher als selbstverliebte Abwendung.

– So falsch der Satz ist (oder richtiger, da die Rheinische Synodalerklärung von 1985, vgl. Kap 10, C2, zwei Jahrzehnte »auf dem Markt« ist: so ungenau der Satz ist): heutige Theologen *sind* im Blick auf unser gegenwärtiges Thema schuldig, so richtig ist der Satz: Heutige und morgige Theologen *werden* schuldig, wenn sie die Entdeckung jenes »theologiegeschichtlichen Pluto«, also das Faktum der »augustinischen Rolltreppe« nicht zur Kenntnis nehmen, wenn sie nicht von daher ihre Theologie gründlich umgestalten, sondern in den herkömmlichen theologischen Strickmustern verharren (vgl. Kap. 15 D).

– (Ergänzung zum ersten Punkt)

Wenn ich gerade sagte, wir seien gewissermaßen schicksalhaft geprägt durch die Ham-Theorie, dann gilt das offenbar ausnahmslos; auch der in diesem Buch oft als einer meiner Lehrer zitierte Martin Luther darf hier nicht ausgenommen werden. Denn in mehreren etwas voneinander abweichenden Fassungen wird eine Situation aus Dessau überliefert; da wurde er angesprochen auf einen sehr schwer behinderten Menschen und er gab den Rat, ihn in der nahen Molda zu ersäufen. Ich bin nicht Fachmann genug, um die Streitfrage entscheiden zu können, ob es sich hierbei um einen Ausrutscher Luthers gehandelt hat (in diese Richtung gehen: Wolf Gutachten und Mülhaupt Tischrede), oder ob jene Äußerung für Luthers Denken typisch war, weil es nicht frei war vom Teufels-Glauben und anderen damals verbreiteten Vorstellungen (z.B.: Gewalt Tischrede). Selbst wenn diese zweite Sicht richtig sein sollte, möchte ich Luthers Schüler bleiben, freilich sein erwachsener Schüler, der keinen Augenblick zögert zu sagen: In diesem Falle hat Luther theologisch absolut unhaltbaren Unfug von sich gegeben, und

der verwundert erkennt: Luther hat offenbar seiner eigenen Theologie nicht zugetraut, daß man von ihr aus auf dem Felde von Gesundheit und Krankheit auch in extremen Situationen zu befreienden Impulsen gelangen kann. Warum sonst kamen ihm keine Zweifel, ob von seiner Gegenüberstellung »Gericht Gottes« / »Gericht der Menschen« her (vgl. Kap. 12 E7) sein Ratschlag in Dessau nicht dem Gericht der Menschen zuzuordnen sei? Oder hat sich dort bei dem Tischgespräch vielleicht das abgespielt, was ich in Kapitel 3 (A 4a) in den Blick nahm, die nie endgültig erledigte Schwäche unseres Bekennens: »Plötzlich kann wie mit Naturgewalt all das vom Tisch gewischt und lächerlich gemacht werden ... Das uns wichtige Bekenntnis besteht mitunter mitten in der Unterrichtsstunde ... nur noch aus leeren Worthülsen ohne jede tragende Kraft. Überlaut schreit es in mir: Das darf doch nicht wahr sein! *Dieser* Mensch, *seine* Geschichte: das soll ›gute Schöpfung Gottes‹ sein?!« Die alte Frau N. in Volmarstein wußte: »Es gibt immer Wankelstunden«. – Der Theologe Heinrich Matthias Sengelmann, Leiter einer großen Anstalt für geistig behinderte Menschen, schrieb gegen Ende des 19. Jahrhunderts einen knappen Text »Gegen Luther« (Sengelmann Behinderte, S. 341f), in dem es um diese Tischrede geht. Gegen Ende heißt es: »Wenn etwas ersäuft werden soll, wollen wir (unsere) Sentimentalität zur Molda bringen und dort ersäuften; das arme Kind aber ganz hinein tauchen in die Fluth der selbstverleugnenden, demütigen Liebe.« Auch wenn unsere Vokabeln heute andere wären, der Sache nach können wir hier nur zustimmen.

6) Aber zurück zum Begriff der Kalokagathia: Wie lebendig auch in unseren Zeiten diese Ideologie ist, zeigte sich beispielsweise im »Dritten Reich«: Um die Juden zu diffamieren, mußte man sie nur in ausgesprochen häßlicher Gestalt zeichnen. Ich entsinne mich, daß es 1944 unserem Geschichtslehrer (der übrigens nach 1945 wieder Religionsunterricht erteilen durfte), als er Paulus vor uns Schülern gründlich erledigen wollte, genügte zu behaupten, schließlich sei er »ein oller Jude mit krummer Nase und Plattfüßen« gewesen. Wir tragen alle die Kalokagathia-Ideologie mit uns herum. Darum wäre es scheinheilig, wollten wir Augustin aus ihr einen Vorwurf machen. Unsere kritische Frage darf nicht lauten: War Augustin völlig frei von dieser griechischen Ideologie, von diesem alle körperlich unregelmäßig gestalteten Menschen diskriminierenden heidnischen Vorurteil?, sondern nur: War er so weit frei von diesen Vorgaben, daß er sie als Ideologie erkennen konnte; rechnete er mit der Möglichkeit, daß sich zwischen dem Kalokagathia-Denken und der biblischen Botschaft krasse Gegensätze auf-tun? Mit einer entsprechenden Möglichkeit rechnete er an vielen Stellen; gelang ihm das auch bei der Zuordnung von Gut/Böse einer- und Wohlgestalt/Mißgestalt anderseits?

Auf der Basis dieser Fragen läßt sich nun allerdings zweierlei sagen:

– Augustin (mindestens die durch ihn geprägte Theologie) besaß diese Freiheit nicht. Mit der Ham-Theorie Augustins bekam für theologische Aussagen über behinderte Menschen die griechische Kalokagathia-Sicht das kirchliche Güte-Siegel.

– Da diese Frage von einem angesehenen Kirchenlehrer entschieden wurde, war jeder spätere Theologe der Aufgabe enthoben nachzufragen, ob das Kalokagathia-Denken den biblischen Aussagen entspricht oder widerspricht. Das Vorurteil konnte kaum noch als Vorurteil durchschaut werden – und behinderte Menschen haben das Nachsehen, bis heute.

Behinderte Menschen haben schon allein dadurch das Nachsehen, daß auch unser Jahrhundert nicht loskommt von jener griechischen Lüge. Das ist im Augenblick nicht mein Kritik-Punkt. Die Frage ist, ob behinderte Menschen im Gegensatz zur allgemeinen gesellschaftlichen Belästigung (in Gedanken, Worten und Werken) wenigstens in der Kirche (als einer »Gegenwirklichkeit«, vgl. Kap 1 A5, A6 u.ö.) ihren verlässlichen Anwalt erwarten dürfen, wie die Diskriminierten der neutestamentlichen Texte in Jesus ihren Anwalt und Bruder fanden. Und wenn sich dann herausstellt, daß die unerträgliche In-eins-Setzung von »Mißgestalt« und »Bösem« sich auch in der Kirche eingenistet hat, dann wird die Lage für behinderte Menschen schier ausweglos.

Das Gewicht dieser Ausweglosigkeit wird erkennbar, sobald man sich einen offenkundigen Tatbestand klarmacht: Nach meiner Einschätzung der Dinge wird nämlich das Christentum dann für unsere Mitmenschen besonders gefährlich, wenn im sozialen Gefüge der intensive Wunsch einer starken Gruppe die (oft nur behauptete) Unterstützung durch einen Bibelvers findet. Wenn im 17. Jahrhundert die Europäer dabei waren, die Welt zu unterwerfen, wenn man dann in Südafrika fruchtbaren Boden und kräftige Menschen fand, und wenn man dann gesagt bekommt, laut Bibel gingen die krausen Haare und die schwarze Haut der Einheimischen auf einen im Sinne Gottes gesprochenen Fluch zurück, dann eröffnet das die »großartige« Möglichkeit, die bestialische Unterdrückung der Bevölkerung sogar mit gutem Gewissen ausführen zu können. – Wenn auch in der Kirche die Männer gern das Sagen haben und sie finden Bibelstellen, die etwa sagen, daß die Frau in der Gemeinde den Mund halten solle (1Kor 14,34), dann müßte, wenn man sich Jahrhunderte entsprechend verhalten hat, schließlich derjenige wohl tatsächlich von einem anderen Stern kommen, der die Frage stellt, ob die Zahl der Frauen, die beim letzten Konklave den Papst mitgewählt haben, kleiner oder größer war als die Zahl der Männer. Ähnlich »unmöglich« wäre im ersten Beispiel die Frage, wo man einen Markt finden könne, auf dem schwarze Sklavenhändler Weiße zum Kauf anbieten. – Vielleicht kann man die Formel aufstellen: Sehnlicher Wunsch einer einflußreichen gesellschaftlichen Gruppe plus (wenn auch absurd mißverständene) Bibelstelle, das hält besser als jeder Tonnen-Kleber. – Ich möchte nicht zur Resignation verführen. Darum

bringe ich noch ein drittes Beispiel, das ich nicht mit »wenn«, sondern mit »obwohl« beginnen kann. Obwohl wir Menschen, offenbar seit den Tagen Adams, so eingerichtet sind, daß körperliche Gesundheit und Kraft uns stolz machen; obwohl seit dem Mittelalter als biblische Lehre behauptet wird, Gesundheit und Kraft gingen auf Gottes Segen zurück, Behinderung und Hilfsbedürftigkeit jedoch auf einen Fluch; obwohl seit Jahrhunderten Entsprechendes tradiert und ständig trainiert wird, nämlich: sich entweder von behinderten Menschen abzuwenden oder sie in die Objekt-Rolle als Empfänger unserer humanen »Wohltätigkeit« zu bringen, hat in unseren Tagen eine Weltkirchenkonferenz (Nairobi 1975) die Frage gestellt: »Wie kann die Kirche sich dem Zeugnis öffnen, das Christus durch diese (behinderten. U.B.) Menschen ablegt?« (Nairobi-Dokumente, S. 29). Da ich diese Frage, die von ihren geschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen her genauso »unmöglich« ist wie die beiden eben genannten, als ein großes, uns anvertrautes Geschenk ansehe und mithelfen möchte, sie vor unserer Vergeßlichkeit zu bewahren, zitiere ich sie in diesem Buch mehrfach. Nein, Resignation darf nicht in Frage kommen. Aber aufzeigen wollte ich klar, wie verwegen es ist, der Altlast der augustini-schen Ham-Theorie und der heute im Schwange seienden Hauptsache-Gesund-Mentalität zum Trotz eine »Theologie nach Hadamar« zu versuchen. Es wäre sträflicher Leichtsinn, die noch heute auf uns lastende Hypothek der Ham-Theorie leugnen zu wollen.

Denn zu den verborgenen Wurzeln heutigen theologischen Denkens gehört eine über viele Jahrhunderte tradierte Grundüberzeugung, die man auf die drei Sätze bringen kann:

- Behinderung hat etwas zu tun mit »dem Bösen« (ist möglicherweise – wie der Fluch bei Ham – Strafe für eine Missetat).
- Nichtbehinderung hat etwas zu tun mit »Segen«; sie ist das, was Gott *eigentlich* will.
- Wohlgestaltete und mißgestaltete Menschen stehen einander gegenüber wie die gesegneten Sem und Japhet und der verfluchte Ham.

Da ist der Riß – nicht nur faustdick, sondern kilometerbreit. Apartheid gilt als Gottesordnung! Die unter dem Segen Gottes stehenden Menschen sind angeblich weiß (Kommentar von 1670) und frei von Behinderungen (Augustin und seine Schüler).

Damit wird aber nicht nur über behinderte Menschen unrealistisch negativ geredet, sondern gleichzeitig über nichtbehinderte Menschen unrealistisch positiv. Indem wir behinderte Menschen dem moralisch Negativen, also dem Bösen, zuordnen, tendieren wir dazu, das moralisch Negative naiv den Behinderten zuzuordnen (vgl. das in Kap. 12 A4 zu H. Luther Gesagte), und umgehen auf diese Weise die Frage, ob das Böse von Fall zu Fall nicht stärker auf unserer eigenen Seite zu finden ist. Als konkretes Beispiel verweise ich auf Martin Fischer, der 1973 in einem Vortrag gegen Ende die Frage stellte, wer denn wirklich

unsere Gesellschaft belastest. Er spricht von »Menschen, die ihr eigenes Recht auf Gesundheit und Kraft unbedenklich voraussetzen, die erst dann zufrieden sind, wenn sie so gesund scheinen, daß sie weder Gott noch Menschen brauchen, und die in der Regel andererseits so sehr bangen um Einbuße ihrer Kraft, ihres Vermögens und ihrer Zeit, daß sie sich von der Pflege der Angefochtenen und Hilfsbedürftigen aus Furcht und Vorsicht dispensieren, wo sie nur können.« Diese Menschen nennt er die eigentlichen »Ballastexistenzen« unserer Gesellschaft: »Ballastexistenzen, die sich von öffentlicher und privater Mitverantwortung, vom Opferwillen und vom Mittragen der Lasten und Leiden indolent dispensieren. Sie und nicht die Behinderten sind die eigentliche Last der Gesellschaft« (Fischer M. Geheimnis, S. 11f).

7) Ein Letztes: Woran liegt es, daß der heidnische Plinius ganz »locker« von Behinderungen reden kann: so bunt ist die Natur – ohne jedes moralische Gefälle, ohne Spaltung in »gut« und »böse«, ohne jeden »Riß«? Warum kann die mittelalterliche Theologie nicht auch so reden? Woran liegt es, daß heutzutage ein weltanschaulich neutraler Verein (die »Bundesvereinigung Lebenshilfe für geistig Behinderte«; 1990) formulieren kann: »Es ist normal verschieden zu sein. Behinderung ist eine besondere Form von Gesundheit« (zit.: Westfalen Lesebuch, S. 239)? Warum kann heutige Theologie nicht auch so reden?

Ich fürchte, Augustin und seine Schüler haben unsere Theologie einer nachhaltigen Gehirn-Wäsche unterzogen, die so gründlich war, daß uns auch heute – nach anderthalb Jahrtausenden – ein freier, auch vorurteils-freier, geschwisterlicher Umgang mit behinderten Menschen kaum möglich ist. Es scheint zum Thema »Behinderung« in unserer abendländischen Geistesgeschichte zwei unterschiedene Denkansätze und damit zwei verschiedenen Wege zu geben: einen offiziell-theologischen, der zu massiven Vorbehalten Behinderten gegenüber führt; und einen theologisch unverdorbenen, der behinderten Menschen »locker« begegnen kann als normalen Mitmenschen; und es hat den Anschein, die Freiheit, die Jesus brachte und die Markus deutlich predigte, werde seit langen Jahrhunderten besser auf dem *zweiten* (!) Wege aufbewahrt. Gibt es für uns Befreiung aus solcher babylonischen Gefangenschaft? (Diese Gefangenschaft ist eine doppelte: Wir sind in ihr versklavt; und: wir können kaum anders, als durch unser Denken und Predigen andere Menschen immer neu in sie einzubinden und einzuüben.)

F) Kreuzes-Theologie (II): Die Kreuzespredigt als aufrichtend-befreiende Zusage

1) Ich greife zurück auf zwei Luther-Sätze, die ich schon gegen Ende meiner »Anmerkungen zur Kreuzes-Theologie (I)« in Kapitel 12, Teil E zitierte:

– Das »Gericht Gottes« ist »dem Gericht der Menschen entgegengesetzt ... es verdammt nämlich das, was die Menschen erwählen und erwählt das, was die Menschen verdammen. Und dieses Gericht ist uns im Kreuze Christi dargestellt« (Luther M. A I, 89f).

– »Es ist alles gesagt, um diejenigen, die etwas sind, zu demütigen, damit sie sich auf nichts verlassen, als auf die bloße Güte und Barmherzigkeit Gottes, und ebenso umgekehrt, damit diejenigen, die nichts sind, nicht verzagen, sondern sich ebenso auf Gottes Güte verlassen wie jene« (Luther M. Ev II, S. 676).

Wenn demnach zur Kreuzes-Theologie sowohl der Trost als auch die Zurechtweisung gehört, und wenn ich in Kapitel 12 (E 8) sagte, bei der dortigen Thematik sei der Aspekt »Zurechtweisung« vorherrschend, dann ist beim Thema des Kapitels 13 die Kreuzes-Theologie deutlich als »Trost« zu hören, als scharfer Einspruch gegen das »Gericht der Menschen« mit seiner Deutung der Behinderung als Teil des Bösen und als Auswirkung eines Fluchs. Zu hören ist hier: Du behinderter Mensch bist ein gutes Geschöpf Gottes, du bist ein »ganzer Mensch«.

2) Wir sahen: »Gericht Gottes« und »Gericht der Menschen« sind krasse Gegensätze (wie »göttlich denken« und »menschlich denken«). Diese formale Feststellung will ich inhaltlich ein wenig konkretisieren. Meine These: Wir Christen sollten klar zugeben, daß die Sätze, die unser Urteilen, also das »Gericht der Menschen«, spricht, vernünftiger sind als die Sätze des »Gerichtes Gottes«. Das ist so »natürlich«: Das »Gericht der Menschen« ist *unser* Urteilen; das Richten der Menschen ist *unser* Richten; diese Sätze liegen (uns) näher, eben weil sie der menschlichen Vernunft entstammen, sie lösen in uns kein Befremden aus, sie leuchten uns ein, sie sind uns aus dem Herzen gesprochen. Die Sätze des »Gerichtes Gottes« dagegen sind eher »verrückt«, im Sinne von: »das glaubst du doch selbst nicht«, »das kann ich mir gar nicht vorstellen«; »so etwas läßt sich heutzutage doch einfach nicht mehr sagen«. Zwei weit auseinander liegende Beispiele:

– Die irische Schriftstellerin Nuala O'Faolain schrieb vor wenigen Jahren: »Ich war genauso ein Zufall wie die meisten Leute auf diesem Planeten: Man wird geboren, man stirbt. Es gab mich einfach, ohne jeden Grund« (Faolain Nur, S. 8).

In den Psalmen unserer Bibel findet sich das Gebet: »Du hast mich gebildet im Mutterleibe. ... Deine Augen sahen mich, als ich noch nicht bereitet war, und alle Tage waren in dein Buch geschrieben, die noch werden sollten und von denen keiner da war« (Ps 139,13.16).

Muß menschliches Urteilen nicht sagen: Der Psalmsänger spinnt? Denn wie sollte es einen Gott geben können, der bei mehreren Milliarden Menschen »mich« schon vor meiner Geburt kannte und jeden meiner seitherigen Lebensstage kennt? *Muß* mein »klarer Menschenver-

stand nicht nüchtern sagen: Mich gibt es einfach, ich bin nur ein Zufall »ohne jeden Grund«?

Und ist es bei vielen Menschen heutzutage nicht noch krasser? Im Blick auf die Menschen, die in den letzten Jahren des zweiten Weltkrieges in Deutschland zur Welt kamen, die also die »Fronten« tauschten »vom Bauchraum zum Luftschutzraum«, findet Barbara Bullerdiel die Formulierung »ins Leben entgleisen« (zit. bei: Bode Kriegskinder, S. 105). Leuchtet diese Formulierung nicht schlagartig ein, auch wenn wir an schwerstmehrfachbehinderte Kinder denken, oder an die Aids-Waisen in Afrika und an die, die wegen Hunger und Krankheit schon als Säuglinge sterben – eigentlich nicht vorgesehen zu sein, ins Leben entgleist sein, nur deshalb leben, weil es zuvor ein Versehen, einen Irrtum, einen Unfall gab? Scheint der Psalmist nicht »einfach keine Ahnung« zu haben, »hinterm Mond« zu leben? – Ach was, er hat mehr Ahnung, als wir meinen. Der Psalmsänger weiß nämlich, daß er hier ein Lied vorträgt, dessen Inhalte er selber nicht versteht, nicht verstehen kann, weil sie jedes menschliche Denkvermögen übersteigen: »Diese Erkenntnis ist mir zu wunderbar und zu hoch, ich kann sie nicht begreifen«, hatte er schon in Vers 6 betont; und jetzt, im Anschluß an den eben zitierten Vers 16, sagt er im Blick auf sein gesamtes Lied: »Aber wie schwer sind für mich, Gott, deine Gedanken« (Ps 139,17). Er ließ hier also nicht seiner religiösen Euphorie freien Lauf, sondern versuchte, *Gottes* Gedanken nachzubuchstabieren. Jede »Theologie nach Hadamar« bleibt stetig angewiesen auf solche bescheidene und selbstkritische Spiritualität; denn sie hat es ständig mit Sätzen zu tun (»der Schwerstbehinderte als so von Gott gewollter Mensch«, »der Schwerstbehinderte als Mitsubjekt unserer Theologie« ...), die wirklich nicht »uns aus dem Herzen gesprochen« sein können.

– In einer mittelalterlichen Grabinschrift des Magisters von Biberach zu Heilbronn aus dem Jahre 1498 heißt es: »Ich leb und weiß nit wie lang, / Ich stirb und weiß nit wann, / Ich fahr und weiß nit wohin, / Mich wundert, daß ich fröhlich bin« (Böttcher Zitate, S. 512, Nr. 3371).

Martin Luther sagt: »Ein Christ soll in diesem Reim: / Ich lebe und weiß nicht wie lang, / ich muß sterben, auch weiß ich nicht wann, / ich fahr von dannen, weiß nicht wohin: / mich wundert, daß ich so fröhlich bin, / die letzten zwei Verse ändern und mit fröhlichem Mund und Herzen reimen: / Ich fahr, und weiß, Gott Lob! wohin, / mich wundert, daß ich so traurig bin« (Luther M. AL 59).

Auch jetzt kann ich nicht sagen: Jene Grabinschrift ist dumm; was Luther sagt, muß dagegen jedem einleuchten. Ist das, was er sagt, nicht eher ein kühner Wunschtraum? Woher *weiß* ich denn, daß das stimmt: »Ich fahr, und weiß, Gott Lob! wohin«? Auch wenn ich wage, diesem Satz zuzustimmen, habe ich an ihm »zu schlucken«, er geht nicht ohne weiteres »glatt runter«.

3) Dieser Gegensatz zwischen »Gericht Gottes« und »Gericht der Menschen« muß ehrlich durchgehalten werden. Mit »ehrlich« will ich hier sagen: Ich soll nicht so tun, als stünde ich ohne Schwierigkeiten auf der Seite des »Gerichtes Gottes«. Nein, nein, dieses »Gericht Gottes« ergeht *gegen* mich. Jedes »Ja« zu ihm setzt ein Stück Arbeit (und ein noch größeres Stück Geschenk) voraus. – Aber andererseits: Der genannte schroffe Gegensatz ist kein Gegensatz zwischen zwei sich gegenseitig ausschließenden Größen. Beides, das »Gericht der Menschen« und das »Gericht Gottes« sind gleichzeitig in meinem Leben gültig und wirksam. Weil ich Mensch bin und solange ich Mensch bin, ist mir das »Gericht der Menschen« aus dem Herzen gesprochen, also etwa: Eine schwere Behinderung ist schlimm, ist böse, ist Teil »des Bösen«, kann niemals im Sinne Gottes sein, sofern Gott so ist, wie wir Menschen ihn uns wünschen und vorstellen. Und dagegen und gleichzeitig mit ihm gilt das »Gericht Gottes«: Das, was du da »verdammst«, habe ich für dich »erwählt« als deine Lebensbedingung (vgl. das erste Lutherzitat in Abschnitt 1). Ich erinnere an Gerhard von Rad: Der Glaube an Gottes Allkausalität macht die Anfechtung härter (vgl. D2 in diesem Kapitel). Das heißt doch: Die Botschaft von der Allkausalität Gottes setzt aus sich heraus die Anfechtung und auch die Rebellion gegen Gott. Wo ein Mensch seine schwere Behinderung als eine ihm von Gott zugemutete Lebensbedingung annehmen kann, da hat Gott zuvor einen Rebellierenden besiegt. Eine schwer behinderte Frau, die ich in Volmarstein kennenlernte, versuchte, beides knapp zusammenzustellen: »Jesus ist ein unbequemer Freund.«

4) Wenn ich nun (vgl. Punkt 1) die Kreuzes-Theologie deutlich als »Trost« zur Sprache bringen möchte, dann muß der besprochene Gegensatz präsent bleiben, damit der Trost nicht zum billigen »heile, heile Gänschen« verkommt. Denn der Trost ist, wie oben gesagt, ein »scharfer Einspruch gegen das »Gericht der Menschen.« Auch an dieser Stelle will ich mir von einem Luther-Zitat helfen lassen, da in ihm der »Trost« in befreiender Klarheit aufleuchtet und gleichzeitig die Schroffheit des Kampfes zwischen Gott und Mensch fast schmerzlich sichtbar wird. Dabei denke ich an Luthers Auslegung von Psalm 118,22: »Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist (durch Gottes Einwirken) zum Eckstein geworden.« Die ersten Christen haben diesen Satz auf Christus bezogen; der Gekreuzigte ist das Heil der Welt (vgl. etwa Mk 12,10). Entsprechend deutet Luther das »von-den-Bauleuten-verworfen« als Christi »Leiden, Sterben, Schmach und Hohn« und das »zum Eckstein geworden« als »sein Auferstehen, Leben und Herrschaft in Ewigkeit« (Luther M. A VII, S. 351). Daraus ergibt sich dann für ihn der Zuspruch (und auf diesen Satz wollte ich aufmerksam machen): »Gott will dich unverworfen haben und deine Verwerfer nicht kennen, daß sie zu Grunde gehen und du ewig blei-

best« (a.a.O., S. 353f). Wer sich im Umfeld schwer behinderter Menschen auch nur etwas auskennt, kennt Beispiele der verschiedensten Formen solchen Verwerfens: du störst; was willst du hier überhaupt?, du bist unbrauchbar; Hitler scheint dich übersehen zu haben. Hier bedeutet der Luther-Satz eine unglaubliche Befreiung, eine Umwertung der Wertungen: Gott verwirft dich nicht; Gott verwirft niemanden – mit einer einzigen Ausnahme: Die Verwerfer verwirft er – und das Bedrohliche dabei: Die Verwerfer sind nicht dumm und ahnungslos; es sind die »Bauleute« (Psalm 118), die besonders viel von Steinen und deren Verwendung verstehen; es sind, bezogen auf das Umfeld schwer behinderter Menschen, die Fachkräfte und Profis der Rehabilitation Behinderter und der Sozialpolitik! Eine »Theologie nach Hadamar« müßte unsere Sensibilität schärfen für die Vielzahl professioneller Entscheidungen (getroffen unter Umständen in dem Bewußtsein, hierin einem vermeintlichen Heilungs-Auftrag zu genügen; vgl. Kap. 12 D), die von den Betroffenen als Verworfen-Werden empfunden werden müssen, weil sie nicht die Möglichkeit eröffnen zu »leben«, sondern dazu verurteilen, »gelebt zu werden« (vgl. Klieme Normalisierung, S. 28). Eine »Theologie nach Hadamar« muß sich freilich klarmachen, daß diese Problematik sich nicht auf die »Praktiker« beschränkt, daß es vielmehr so etwas gibt wie eine Verwerfer-Theologie, die noch immer nicht loskommt von den Auswirkungen und Nachwirkungen der mittelalterlichen Ham-Theorie (vgl. Abschnitt E). Ich erinnere in diesem Zusammenhang an eine diakonische Verlautbarung (Treysa, Mai 1931), in der im Blick auf Schwerstbehinderte vom »Bösen« geredet wird, zu dessen Eindämmung eine »sittliche Pflicht zur Sterilisierung aus Nächstenliebe« beteuert wird (vgl. Kap. 10, B 3b). Behinderte Menschen, wie es die Ham-Theorie lehrt, dem Bösen zuzuordnen, ist eine theologisch salonfähig gemachte Verwerfung aller behinderter Menschen, wie man sie sich kaum schlimmer vorstellen kann.

5) Geschädigt werden durch solche Verwerfer-Theologie aber nicht nur behinderte Menschen, sondern die gesamte Kirche. Denn, so meine Doppel-These: Eine Kirche, die nicht deutlich vernehmbar die Kreuzes-Theologie zu hören bekommt und sie nicht spürbar praktiziert, hat kaum noch das Recht, sich christliche Kirche zu nennen. Und: Die bis heute wirkende Ham-Theorie des Mittelalters beurlaubt die Christenheit weitgehend von den Versuchen, die Kreuzes-Theologie im Alltag einzuüben und auszuüben. – Es gibt viele Stellen, an denen wir eingeladen sind, die Kreuzes-Theologie einzuüben: Wir sehen den Knirps David, aber wir glauben den, der von Gott zum König berufen ist; wir sehen die Israeliten vierzig Jahre in lebensbedrohender Wüste, aber es war die Brautzeit für Gott und sein Volk (vgl. zum Beispiel Hos 9,10; 2,16f); wir sehen das armselige Krippenkind, aber wir glauben den Retter der Welt; wir sehen den am Kreuz Gescheiterten, aber wir glau-

ben den Sieg Gottes uns zugute; wir sehen, wie sich der Sarg in das Loch senkt, aber wir glauben, daß unser Verstorbener im Frieden Gottes ist. Immer wieder dieses »aber«; immer wieder dieser Glaube, der den verwegenen Mut entwickelt, dem Sichtbaren kontra zu geben. Gilt es wirklich überall, dieses »immer wieder«? Auch an *dieser* Stelle, an der wir einen Menschen sehen, der – wie man so sagt – nun wirklich gar nichts mehr kann, an der »aber« zu glauben wäre: dieser Mensch ist ein gutes Geschöpf Gottes, ohne daß von »einer unterschiedlichen ontologischen Qualifizierung von Heil und Unheil, Licht und Finsternis ... (die) Rede« sein kann (s.o., Groß/Kuschel Übel, S. 200)? Nein, die Ham-Theorie beruhigt uns: hier nicht; hier steht das, was du siehst und fühlst (der Behinderte als störend, als einer, in dem uns »guten Menschen Böses widerfährt«, als einer, von dem ich mich lieber abwende), in schöner Harmonie zu dem, wozu uns die Bibel anleitet; an dieser Stelle gibt es *keinen* Gegensatz zwischen »göttlich denken« und »menschlich denken«: der Behinderte steht, so deutet man die biblische Ham-Geschichte, tatsächlich in der Nähe einer Verfluchung.

6) Das Gravierende: Diese Stelle ist eine extrem wichtige Stelle, weil wohl an keiner anderen im Alltag unserer Gemeinden in gleicher Deutlichkeit äußerlich sichtbar zum Ausdruck kommt, ob sich das Leben der Kirche vom Kreuz Jesu her gestaltet oder nicht (vgl: Ernst Käsemann: »Christliche Existenz gedeiht nur unter dem Kreuz«; Käsemann Ruf, S. 95). Denn den Texten über David oder über die Israeliten in der Wüste (vgl. obige Beispiele) kann ich wie anderen ehrwürdigen Geschichten Achtung zollen; aber wie verändern sie in Zusage und Forderung meinen Alltag? Bei Jesu Geburt und Sterben ist es schon etwas anderes; aber sie lassen sich rasch dem Sonntags-Gottesdienst und dem »stillen Kämmerlein« zuordnen. Gewiß, es *sollte* anders sein, nämlich so, wie es die zweite These der Barmer Erklärung (1934) sagte: »Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist er auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen« (Barmer Dokumentation, S. 35). Nur: Wo wird er denn sichtbar und spürbar, »Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben«? Wo kann man sie erleben, solche »frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt«, wenn nicht im Blick auf Starke und Schwache in unseren Gemeinden, wenn nicht im Kampf gegen das »Kannst du was, bist du was; weißt du was, bist du was; hast du was, bist du was«, wenn nicht in eindeutiger Frontstellung gegen alles Apartheids-Denken und alle Apartheids-Praxis?

Bei meiner Betonung, unser vom Kreuz Jesu herkommendes Christsein müsse sich »im Alltag unserer Gemeinden« (s.o.) als wirksam erweisen, sehe ich mich in deutlicher Nähe zu Dietrich Bonhoeffers

Briefen aus der Haft (Bonhoeffer WE). Bonhoeffer erkannte, daß wir modernen Menschen weitgehend ohne Gott auskommen können; beispielsweise brauchen wir ihn weder zur Erklärung der Weltentstehung, noch zur Festlegung moralischer Maßstäbe, die ein einigermaßen friedliches menschliches Miteinander ermöglichen; so kann es zur Versuchung werden, sich als Kirche auf die wenigen Stellen »am Rande« zu spezialisieren, an denen Menschen Schwäche zeigen, etwa bei den Themen Tod und Schuld; Bonhoeffer fragt: »Sollen wir ein paar Unglückliche in ihrer schwachen Stunde überfallen und sie sozusagen religiös vergewaltigen?« (Bonhoeffer WE, S. 179.) Seine Antwort: »ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten der Menschen sprechen« (S. 182). Kreuzespredigt, die in unserer Leistungsgesellschaft, »im Guten des Menschen« laut werden sollte, könnte etwa so aussehen, wie ich es in Kap. 8 C, These VIII versuchte: »... "Du bist unendlich wertvoll, weil Gott in Christus unwiderruflich »ja« zu dir gesagt hat": Dieser Satz ist auf helfende Medizin für denjenigen, der dachte, durch Blindheit oder Anfall-Leiden habe er eigentlich keinen "Wert"; ebenso ist derselbe Satz Krampf-lösende Medizin für den, der meinte, er müsse durch Gesund-Bleiben und Höchstleistungen ständig den "Wert" seines Lebens selber besorgen. Dieser Satz ist also für beide ein "therapeutisches Kontra"«. Wenn wir statt dessen von Gott nur am Rande reden, wird Gott zum »Lückenbüßer« (Bonhoeffer WE, S. 210), zum Ausweg-Beschaffer für Bedürftige; am Rande »brauchen« wir Gott, aber nur am Rande. Diese Thesen verbinde ich mit der »Theologie nach Hadamar« und sage: Wenn wir nun gleichzeitig Behinderte am Rande sehen, so weit am Rande, daß wir sie niemals »vermissen« könnten (vgl. Kap. 7 B), brauchen wir Gott zwar *für sie* als Trost-Bonbon, Aber *für uns selbst* brauchen wir in dieser Situation (in der wir ja ohne Schwäche sind) keinen Gott: *Wir* als Nicht-Bedürftige können *unser* Problem mit den Behinderten *für uns* ohne Gott lösen, ohne seinen »kräftigen Anspruch auf unser ganzes Leben« (s.o.), ohne seine Ansage, der Behinderte sei nicht weniger als ich, ich sei nicht mehr als er – wobei wir, das alles nicht hörend, nicht hören wollend, schneller bei der Euthanasie landen als wir meinen. Denn wie sollte, wer Behinderte nie vermißte, plötzlich gegen Euthanasie-Bestrebungen kämpfen können? So dürfte sich ergeben: Wenn wir Gott auf den Rand (auf die Lückenbüßer-Rolle) festlegen, wird es unter uns für Behinderte lebensgefährlich. Möglicherweise aber bekommen sie dann eine Chance, wenn wir als Kirche erkennen, daß unsere »früheren Worte kraftlos werden und verstummen« müssen (Bonhoeffer WE, S. 207), mit denen wir »ängstlich Raum aussparen (wollten) für Gott« (S. 182); dann wird »unser Christsein ... heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten. Alles Denken, Reden und Organisieren

in den Dingen des Christentums muß neugeboren werden aus diesem Beten und aus diesem Tun« (S. 207).

Eine der gottlosen Bindungen ist zweifellos unsere Fixierung auf die Gültigkeit des »Hauptsache gesund!« und des Leistungs-Denkens. Nehmen wir diese Fixierung überhaupt wahr als eine gottlose Bindung? Und wenn nicht, kann kaum der Wunsch nach einer Befreiung aus ihr wach werden. Machen wir uns, ab und zu wenigstens, klar, daß mit dem gottlosen Bekenntnis »Hauptsache gesund« die Diskriminierung aller Nicht-Gesunden mitgesagt ist? Denn wenn ein Brief nur aus einem leeren Briefumschlag besteht, wenn ihm also die Hauptsache fehlt, kann er zum Altpapier. Wenn einer Erbsenschote die Erbsen entnommen sind, kann sie zum Abfall. Wenn einem Menschen die »Hauptsache« fehlt, muß er als Mensch nicht mehr ernst genommen werden; er ist – wie eine leere Hülsenfrucht-Schote – nur noch eine »Menschen-Hülse« (vgl. Kap. 10, B1: Der Mediziner Alfred Hoche nannte schwerstbehinderte Menschen 1920 »leeren Menschenhülsen«). – Wenn also (vermutlich als Spätfolge der »augustinischen Gehirnwäsche«; vgl. E7) das Bekenntnis zu Gesundheit und Leistung nicht mehr als gottlose Bindung erkennbar ist, könnte die Kreuzes-Theologie im Alltag unserer Gemeinden (fast?) jede äußerlich sichtbare Bedeutung einbüßen und zur theologischen Gedanken-Spielerei verkommen.

7) Wie aber sollen unsere Gemeinden das »Hauptsache gesund!« als eine »gottlose Bindung« erkennen können, wenn auch innerhalb heutiger Theologie die Tendenz zu solcher Gesundheits-Ideologie festzustellen ist? Ein besonders krasses Beispiel findet sich bei Manfred Josuttis. Bei seiner Kritik an jeder »Koalition« mit der Krankheit beruft er sich auf seinen (vermeintlichen) Gewährsmann Karl Barth, über den er mit Verweis auf Barth KD III/4, S. 416 schreibt: »Für ihn (sc. K. Barth) gründet der Wille zum Leben, der zugleich Wille zur Gesundheit ist, im Gehorsam gegen das erste Gebot.« Da es bei den übrigen Geboten um die *Gaben Gottes* (Feiertag, Eltern, Ehe usw.) geht, beim ersten Gebot dagegen um die *Gottheit Gottes*, weckte der Josuttis-Satz mein großes Erstaunen: Wie soll Barth, einer der Väter der Barmer Erklärung mit ihrem schroffen Nein gegen alle Versuche, irgendwelche »Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten« gleichrangig neben Gott zu stellen (These 1), bei der Gesundheit plötzlich eine Ausnahme machen? Ich schlage also die angegebene Barth-Passage auf, finde zum ersten Gebot nichts, lese aber zu meiner Verblüffung den Satz, daß »der Wille zum Leben als Wille zur Gesundheit ein ernsthafter Gehorsamsakt gegenüber einem (!) ernsten (!) Gebot Gottes« ist. Keinerlei Erhebung der Gesundheit in die *Gleichrangigkeit Gottes*, vielmehr: Die Gesundheit ist eine ernst zu nehmende *Gabe Gottes*. Bin ich kleinlich, wenn ich die hier vorliegende verfälschende Verwechslung von »ein ernstes Gebot« und »das erste Gebot« ein

schwerwiegendes theologisches Unglück nenne? Denn eine sich hoffentlich nie allgemein durchsetzende Vergöttlichung der Gesundheit durch ihre Aufnahme in den Rang des ersten Gebotes würde unsere Theologie dauerhaft und unreformierbar als Apartheidstheologie fest-schreiben; zum Beispiel würde die Anthropologie dadurch verseucht, daß dem kerngesunden Menschen eine elitäre Nähe zu Gott zugesprochen wird, die dem dauerhaft kranken Menschen absolut unerreichbar bleiben muß. Wohlgemerkt: Josuttis sagt seinen Satz (der sich übrigens so noch in der 4. Aufl. von 1988 findet) nicht etwa im Zuge einer *Kritik* an Barth; er bezieht sich positiv auf diesen angeblichen Barth-Satz, weil er ihm für seinen Gedankengang recht gelegen kommt.

8) Es mag sein, ich hoffe es sogar, daß ich die Praxis unserer Gemeinden soeben zu negativ zeichnete. Ich denke beispielsweise an die »Grünen Damen« und an die »Hospizbewegung«. Wer hätte das Recht abzustreiten, daß in solchem Engagement versucht wird, »christliche Existenz ... unter dem Kreuz« zu versuchen (s.o., Käsemann)? In Kapitel 2 (Teil A) sagte ich, die kontextuelle Theologie sei eher eine Nicht-Theologen-Theologie als eine Theologen-Theologie. Im augenblicklichen Zusammenhang könnte sich das für den Kontext von Stärke und Schwäche dahin konkretisieren, daß in der Praxis vieler Nicht-Theologen die Kreuzes-Theologie auch theologisch (!) richtiger erkennbar wird als in der Theorie mancher Universitäts-Theologen. Und um diese Universitäts-Theologie ging es mir hauptsächlich in den Abschnitten 5 bis 7.

9) Zurück zu Luther: »Gott will dich unverworfen haben und deine Verwerfer nicht kennen« (Absatz 4). Gott verwirft also die Verwerfer und nicht die von Menschen Verworfenen. Daran knüpfe ich die Frage: Wen oder was verwerfen wir? Verwerfen wir behinderte und kranke Menschen – und von der Erhebung der Gesundheit in den Rang des ersten Gebotes (vgl. Absatz 7) ist es bis zur Verwerfung der bleibend Nicht-Gesunden nur ein kleiner Schritt –, oder verwerfen wir alles Spaltungen bewirkende Hauptsache-gesund-Denken und jede Art von Vergöttlichung der Gesundheit? – Ich halte es für wichtig, schon bei solchem Fragen die Gefahr der Spaltungen zu sehen. Das heißt zuerst: Ich darf nicht in mir selbst Verstand und Gefühl auseinanderreißen. Deutlicher: Ich muß die Erkenntnis zulassen, daß ich einer bin, der alles Kranke verwünscht – und wenn dieser Wunsch erfüllt würde, bedeutete das die Ausmerzungen jedes Kranken (gegen die mein Verstand sofort protestiert). Klarwerden kann durch das offene in-sich-hinein-Hören zweitens: Hier bilden nicht »wir« die Gruppe der mit allen Kranken solidarischen Jesus-Jünger und auf der anderen Seite stünden die Irrenden mit ihrem Hauptsache-gesund-Denken. Nein, dieses Denken ist unser aller Denken und Wünschen; es ist uns allen aus dem

Herzen gesprochen. Die Kreuzes-Theologie und das ›göttlich Denken‹ stehen in schroffem Gegensatz zu uns allen (vgl. den Punkt 2 in diesem Abschnitt). Darum behält wohl auch die Kreuzes-Theologie, als Trost verstanden, immer etwas Fremdes an sich. Nicht nur als Zu-rechtweisung, auch als Trost verstanden, behält die Kreuzes-Theologie *auch* den Charakter des Kontra. Kann ich, ›einfach so‹, diesen Trost tatsächlich so weitersagen, wie es die biblische Botschaft uns aufträgt? Es gibt Begegnungen, in denen ich da Hemmungen verspüre; und die dürften ihren Grund darin haben, daß ich die in Kapitel 3 angesprochene Thematik (keinerlei Grenzen nach unten?) nie bleibend hinter mir habe; sie bleibt lebenslänglich eine Problem-Anzeige. Darum wird ebenso die folgende Alternative einen nie endenden Widerstreit bedeuten, auch wenn es unsere Aufgabe ist, die eine Seite immer neu zu verwerfen, um klarer auf der anderen Seite seßhaft zu werden: Wen oder was verwerfen wir?

– Siedeln wir uns, geschult am antiken Kalokagathia-Denken, an der mittelalterlichen Ham-Theorie und an der Vergöttlichung der Gesundheit, bei der Verwerfer-Theologie an? Dann paktieren wir mit dem Hauptsache-gesund-Denken unserer Gesellschaft, wir fördern und stabilisieren es sogar mit unseren religiösen Verstreungen. Das Ergebnis wird ein ›Christentum light‹ sein, das nirgendwo aneckt und daher so belanglos wird wie der jährlich zu Silvester ausgestrahlte Fernseh-Spaß »Dinner for one«: Einmal pro Jahr ganz unterhaltsam (zu Weihnachten oder an Karfreitag oder auch zur Konfirmation des Neffen), aber dafür muß man nun wirklich nicht zwölf Monate Kirchensteuer zahlen. Ich fürchte, folgender Satz ist richtig: Entlasse die Kirche aus der Nötigung, Kreuzes-Theologie zu praktizieren, und du hast die Kirche überflüssig gemacht.

– Oder verwerfen wir die Verwerfer-Theologie? Dann trainieren wir die auch uns selbst einschließenden Sätze, die ich in einer Kirchentags-Bibelarbeit probierte (Degenhardt Markus, S. 155):

– Glaub den Großen nicht, daß auch Gott in Größe verliebt ist.

– Glaub den Starken nicht, daß sie auch bei Gott besonderes Ansehen genießen.

– Glaub den Erfolgreichen nicht, auch Gott könne mit Leistungsschwachen nichts anfangen.

– Glaub den Gesunden nicht, die Gesundheit sei ein Bestandteil des göttlichen Heils.

– Glaub den Reichen nicht, der Pfennig einer Witwe schläge auch bei Gott nicht zu Buche.

– Glaube den anderen nicht, du müßtest so sein wie Mirco oder wie Gertrud (so schnell, so hübsch, so gesund, so gescheit); habe den Mut, du zu sein; du bist einmalig, wie Mirco und Gertrud auf ihre Weise auch; lebt nicht als Konkurrenten, lebt miteinander als Jesu bunte Gemeinde.

V

Grundzüge einer »Theologie nach Hadamar«

14. Kapitel

Mein Weg zu einer »Theologie nach Hadamar«

A) »Theologie nach Hadamar« – keineswegs mein Privatanliegen

1) Daß mein Weg mich zu einer »Theologie nach Hadamar« führte, zeigte sich in den vorangehenden Kapiteln immer wieder. Klar wurde dabei auch, daß dieser Weg stark durch mein Erleben, durch einen mir aufgenötigten »Riß« innerhalb meiner Biographie geprägt ist (vgl. dazu besonders das Kapitel 1). Wäre aber meine Biographie die alleinige Ursache für das Entstehen einer »Theologie nach Hadamar«, dann wäre diese Theologie meine Privatangelegenheit, die ich besser für mich behalten sollte. Nein, es gibt noch eine Reihe anderer gewichtiger Wurzeln dieser theologischen Entwicklung; ich bündele diese Wurzeln mit der Benennung »Begegnungen und Gespräche«, womit ich sehr weit auseinander liegende Dinge anspreche. Ich nenne nur zwei Extreme. Auf der einen Seite konnten es völlig simple Alltags-Vorkommnisse sein: Einem Kameraden in unserem Sechs-Betten-Zimmer der Isolierstation (1952, während der großen Kinderlähmungs-Epidemie) wurde durchs offene Fenster der »gute Wunsch« zugerufen: »Kopf hoch, wenn der Hals auch dreckig ist!« Dieser Satz hat scheinbar mit der »Theologie nach Hadamar« absolut nichts zu tun; dennoch zeigte er mir schlagartig, wie unterentwickelt unsere Sprache offensichtlich ist, wenn sie durch die Begegnung mit schmerzenden »Rissen« herausgefordert wird; und damit zeigt sich, wie wichtig es für die Seelsorge ist (und ohne sie ist eine »Theologie nach Hadamar« nicht zu denken), auf nichtssagende, eher zynisch klingende »Sprüche« zu verzichten (mag sein, zugunsten des Schweigens). Ein Extrem auf der anderen Seite: Ich werde zu theologischen Vorträgen gebeten vor Eltern schwer behinderter Kinder (vgl. etwa: Bach Boden, S. 140–151; Bach Traum, S. 15–39; Bach Getrenntes, S. 9–39). Die Begegnungen und Gespräche, zu denen es in solchen Zusammenhängen kommt, haben mir immer wieder gezeigt, daß die Sache einer »Theologie nach Hadamar« keineswegs meine private Angelegenheit ist.

2) Etwas grob möchte ich die »Begegnungen und Gespräche«, die für mein theologisches Weiterkommen hilfreich waren, so einteilen:

- Theologische Lektüre, die mich oft, wenn es mir um Hilfen für meinen Kontext ging (zum Beispiel: Vorbereitung des Konfirmanden-Unterrichts mit behinderten und nichtbehinderten Kindern), ohne Antwort ließ. Diese Lücke enttäuschte mich nicht nur, sondern nötigte mich zu eigenem Weiterarbeiten und zur Suche nach anderen Gesprächspartnern.
- Weiterhelfende theologische Lektüre, auf die ich zuweilen zufällig stieß (etwa auf der Suche nach etwas anderem) oder die mir von Bekannten empfohlen wurde. Besonders wichtig in diesem Zusammenhang wurde mir die in Kapitel 10 ausführlich zitierte Rheinische Synodalerklärung von 1985 (vgl.: EKIR Euthanasie-Wort).
- Begegnungen mit Angehörigen behinderter Menschen und mit Behinderten (vgl. etwa in diesem Kapitel Abschnitt B; ebenso: Kap. 3 C).
- Kontakte, die sich ergaben anlässlich der Bitte um einen Vortrag oder einen Zeitschriften-Aufsatz. Die von mir erbetenen Texte waren thematisch sehr unterschiedlich, ließen sich aber einzeichnen in das große Feld, das ich abstecke mit den fünf Eckpunkten: a) Der Mensch in der Bibel; b) Volk Gottes bzw. Kirche in der Bibel; c) behinderte Menschen in der Bibel und in der Gesellschaft, das heißt: zwischen der biblischen Botschaft und der gesellschaftlichen Gesundheits-Ideologie; d) Kirche zwischen biblischem Auftrag und gesellschaftlichen Ideologien; e) nichtbehinderte und behinderte Menschen in dieser Kirche, die in der Spannung zwischen den beiden genannten Ansprüchen zuweilen hin- und hergerissen zu werden scheint. Innerhalb dieses weit abgesteckten Rahmens lagen die Einzel-Themen weit auseinander: Auslegungen von Bibeltexten; Überlegungen zur Sexualität Behinderter; kritische Äußerungen zum »Jahr der Behinderten« (1981) und zu kirchlichen Verlautbarungen; Kampftexte zum Paragraphen 218; Vorträge zu Jahresfesten oder Jubiläen und manches andere. Und all diese Gelegenheiten wurden Gelegenheiten zu neuen Begegnungen und neuen Gesprächen.
- Dankbar bin ich auch für zahlreiche Zuschriften, für zustimmende, weiterfragende, weiterhelfende, kritisch rückfragende oder auch begründet widersprechende. In einigen Fällen kam es zu längeren Gesprächs-Kontakten.
- Erwähnt werden müssen unbedingt auch die mit meinem Beruf gegebenen Gesprächsebenen: Seelsorgerliches Einzelgespräch, Unterrichtsgespräche im kirchlichen Unterricht, in der Berufsschule, im Diakonenunterricht, im universitären Lehrauftrag, in Andachts- und Bibelkreis, Aussprachen nach Vorträgen.
- Hinzu kommen sich jeweils über Jahre oder gar Jahrzehnte hin erstreckende fruchtbare Gespräche mit einigen Autoren: mit Leitern großer Behinderten-Einrichtungen, mit Professoren der Medizin und der (katholischen oder evangelischen) Theologie oder der Psychologie, ich denke hier besonders an: Johannes Busch, Johannes Degen, Klaus

Dörner, Alex Funke, Walther Fürst, Dietfried Gewalt, Joachim Klie-me, Heinz Krebs, Norbert Mette, Ottmar Fuchs, Werner M. Ruschke, Michael Schibilsky, Renate Schernus, Luise Schottroff, Eduard Schweizer, Jürgen Seim, Hermann Steinkamp, Theodor Strohm, Rudolf Weth, Michael Wunder, Rolf Zerfaß.

Wenn ich versuche, mir nur für einen Augenblick diese unterschiedlichen Gespräche und Begegnungen als nicht geschehen vorzustellen, dann ist mir sofort klar: Eine »Theologie nach Hadamar« hätte es aus meiner Feder niemals geben können. So erfüllen mich all diese Gespräche und Begegnungen mit Dank. Obwohl ich in diesem Kapitel »meinen« Weg zu einer »Theologie nach Hadamar« skizzieren möchte, rede ich also, streng genommen, nicht von mir als einem Einzelkämpfer; es schwingt ständig mit eine Art Plural, so daß ich fast von »unserem« Weg zur »Theologie nach Hadamar« reden könnte.

3) Tatsächlich gibt es aber nun doch auch so etwas wie »nicht geschehene Gespräche« (s.o.): ein recht spätes Bekanntwerden mit schon länger andauernden Prozessen, in denen es offenbar um die gleiche (oder um eine recht ähnliche) Sache geht, wie sie auch mich umtreibt; es kann dann eine nachträgliche Freude entstehen über eine bis dahin nicht geahnte Verwandtschaft mit Entwicklungen, die sich unter Umständen sogar zeitgleich anderswo vollzogen. Konkret denke ich hier an eine Veröffentlichung von Michael Gmelch. Er schrieb 1988 ein Buch über solche (meist katholischen) Lebensgemeinschaften in Frankreich, zu denen die in der Gesellschaft oft vergessenen Menschen am Rande wie selbstverständlich dazugehören (Gmelch Frankreich). Bei der Lektüre dieses Buches habe ich von meinen theologischen Versuchen und konkreten Praxis-Erfahrungen her über weite Strecken hin eine wohlthuende, zuweilen eine mich geradezu verblüffende Nähe und Verwandtschaft empfunden. Manche Aussagen, Gedankengänge, Beobachtungen, Fragestellungen und Kritik-Äußerungen lassen sich ohne jede Schwierigkeit in meinen Zusammenhang übernehmen. – Das sei mit wenigen Beispielen angedeutet:

Aus einem »Arche«-Papier: »eine Option für die Unproduktiven« (S. 119). – Ebenfalls aus »Arche«-Texten: »Wenn wir nicht mehr die Schreie der Sterbenden hören können, ... bedeutet das, daß wir selbst im Begriff sind zu sterben. ... Je mehr eine Gesellschaft also den Kontakt mit der Wirklichkeit des Leidens ... verliert, desto mehr wird sie selber unwirklich und unmenschlich. ... (Einer) randständige(n) Person (kann man nur) ... helfen, wieder Geschmack am Leben zu finden (, wenn es ihr zuvor möglich ist zu) entdecken, daß sie eine einzigartige und liebenswerte Person ist und nicht etwa ein Versagen oder eine Last« (S. 121). – »Die Präsenz bei den Armen hat die Gemeinschaft verändert und bekehrt. Am Anfang empfanden sie den Marginalisier-ten gegenüber Mitleid und Verständnis, gleichzeitig bemerkten sie

aber auch Gefühle des Abscheus ... Erst nach einer schmerzhaften Umkehr vom Pharisäismus im eigenen Herzen konnten sie ... die Marginalisierten als von Gott geliebte Subjekte annehmen und begleiten« (S. 91f). – Angestrebt wird »eine Gemeinsamkeit ..., in der jeder seine Begabungen und Verletzungen ohne Angst offenlegen kann« (S. 107). – H.K. u. S. Berg schreiben: »Das Leben gelingt für alle – oder es mißlingt für alle« (S. 157). – »Die aktive Anteilnahme am Schicksal der Marginalisierten wird so zum Prüfstein der Vitalität einer Gemeinschaft und ihrer Treue zum Evangelium« (S. 160).

Im Blick auf meinen theologischen Weg möchte ich das folgende Zitat gesondert hervorheben. M. Gmelch sagt, bei den theologischen Reflexionen habe sich in der von ihm geschilderten Praxis die Unmöglichkeit gezeigt, einigermaßen fertige Systementwürfe vorzulegen; vielmehr handele es sich nach C. Geffré (1983) »um eine eher tastende Theologie« (S. 171; vgl. Kap. 3 C5). Diesen treffenden Ausdruck übernehme ich gern im Blick auf meine eigenen langwierigen Bemühungen seit 1971. Auch wenn ich inzwischen an einigen Stellen klare (selbstverständlich nicht unfehlbare) Thesen wage, insgesamt habe ich bis heute nicht über das (vermutlich nie abgeschlossene) Stadium »einer eher tastenden Theologie« hinausgefunden.

B) Behinderte Menschen als Subjekte – der aufrechte Gang an zwei Gehstützen

1) In einem Kurzreferat (vgl. auch Kap. 4, A) sagte ich 1971: »Wer über die Gesellschaft und die Minderheit der Behinderten nachdenkt, darf nicht nur fragen: Was tut die Gesellschaft für die Behinderten? Er muß auch fragen: Was für eine Gesellschaft ist das überhaupt, in der sich Behinderte zurechtfinden sollen?« (erstmalig gedruckt 1973, dann in: Bach Boden, S. 9–13). Die zweite Frage klingt in manchen Ohren sicher etwas arrogant; denn wer als Behinderter so fragt, ist nicht vorbehaltlos einverstanden mit den Eingliederungs-Strategien und -Angeboten der Gesellschaft. Fast klingt es nach Bedingungen, die gestellt werden: Lohnt sich das eigentlich für mich? Ist die Gesellschaft so, daß es mir ohne Zweifel bekommen wird, mich in sie einzufügen? – Wer das heraushört, hat gut gehört. Denn die soeben formulierten Vorbehalte scheinen mir in der Tat angebracht zu sein, was sich rasch klarmachen läßt an dem, was ich (seit mindestens 1984: Bach Traum, S. 20) die Euthanasie-Mentalität unserer Gesellschaft nenne: Behinderte zwar sollen nicht umgebracht, sondern eingegliedert werden; aber für sich selbst weiß man: Wenn ich so leben müßte wie diese Rollstuhlfahrerin oder jener Blinde, dann wäre mein Leben nicht mehr lebenswert. »An Ihrer Stelle hätte ich schon längst Schluß gemacht,« sagte mir vor langen Jahren ein junger Mann (vgl. Kap. 2 D2b). Arro-

gant ist also zunächst die Gesellschaft, die mir freundlich anbietet, mich doch in sie einzufügen, obwohl fast alle meine Situation »ganz entsetzlich« finden; mit mir tauschen zu müssen, wäre eine Horror-Vorstellung. Auch Bedingungen stellt zunächst die Gesellschaft: Wer »zu schlimm« behindert ist, gilt als »nicht integrierbar«, als »nicht rehabilitationsfähig«. In eine Gesellschaft mich willig einzugliedern, die das Wort »lebensunwertes Leben« kennt, denkt und ausspricht (und das heißt: in der es die »Euthanasie-Mentalität« gibt), müßte für mich den Verzicht auf den »aufrechten Gang im Rollstuhl« bedeuten (seit 1987: »aufrechter Gang an zwei Gehstöcken«; vgl. Kap. 7 B; bald Variationen: »... im Rollstuhl« u.a.); ich müßte zugeben, daß ich natürlich eine Elends-Figur bin; ich müßte es billigen, wenn man sich von mir innerlich wendet, sobald ich auftauche; ich wäre verdonnert zu einer depressiven Grundstimmung: Entschuldigt bitte, daß ich so dreist bin, mich euch zuzumuten. – Ja, vielleicht bin auch ich arrogant; aber mit dieser Arroganz will ich nur jene gesellschaftliche Arroganz ausgleichen und unschädlich machen, um in dieser Gesellschaft bestehen zu können, gleichberechtigt (»Partner« sagte man in den siebziger Jahren gern) zu sein.

2) Dieser Denkansatz könnte, das ist mir völlig klar, in doppelter Weise mißverstanden werden. Erstens klingt er ziemlich intellektuell, konstruiert, verkopft, wie auch immer, jedenfalls einigermaßen fern aller praktischen Realität, in der behinderte Menschen Tag für Tag zurechtkommen müssen. Zweitens könnte es aussehen, als mache ich mich und meine Anliegen gewissermaßen zum Mittelpunkt der Thematik. Darum möchte ich von vornherein unterstreichen: Meine in diesem Text vorgetragenen Gedanken sind natürlich in meinem Kopf entstanden, selbstverständlich nicht ohne ständigen Kontakt mit meiner eigenen Behinderung; der eigentliche Beweggrund aber meines theologischen Nachdenkens im vorangehenden Vierteljahrhundert ist mein Arbeitsplatz in der Evangelischen Stiftung Volmarstein (Wetter/Ruhr) gewesen und die vielen Erlebnisse und Gespräche mit dort (und teilweise auch anderswo) lebenden behinderten Menschen; ich erkannte, daß *deren* Problem die Selbstverständlichkeit ist, mit der Nichtbehinderte sich selbst für normal und behinderte Menschen dementsprechend für verachtens- oder bemitleidenswert halten – in beiden Fällen werden sie nicht zugelassen als gleichgestellte »Partner«. So möchte ich hier mit vier Beispielen belegen, wie einerseits unterschiedlich, aber in der Struktur zugleich doch einheitlich der Kampf um den »aufrechten Gang«, der Kampf gegen die aufgezwungene Übernahme der Objekt-Rolle im praktischen Alltag eines behinderten Menschen aussehen kann.

a) Ein Rollstuhlfahrer, der auch im Sprechen behindert ist und lange in einem Wohnheim für behinderte Männer lebte, erzählte mir von einem

Ausflug-Tag des Pflegepersonals. Für den Tag war eine Art Notdienst eingerichtet mit auswärtigen Fachkräften und Helfern aus dem Dorf. Schon beim Frühstück gab es eine kleine Panne, weil niemand wußte, wo die Marmelade stand, niemand bis auf meinen Bekannten. Sprachlich gelang es ihm nicht, sich verständlich zu machen, so forderte er durch Gesten auf, ihn in die Küche zu schieben und dort zu einem bestimmten Schrank. Hier deutete oder nickte er in die Richtung der »richtigen« Tür. Man fand die Marmelade, er hatte das Frühstück aller gerettet. »Da fühlte ich mich rehabilitiert,« schloß mein Bekannter seinen Bericht. – Einige Jahre später gelang es (nach immer neuen Anläufen) seiner Hartnäckigkeit, das »Heim« zu verlassen und eine Kleinwohnung zu beziehen, in der er von Zivildienstleistenden versorgt wird. Nach langer Zeit erzählte er mir glücklich von seinem bald anstehenden großen Festtag: zwanzig Jahre ohne Pflegeheim.

b) Frau G. schien bis zum Alter von etwa 16 Jahren ohne Behinderung zu sein. Bei der Tanzstunde merkte sie, daß etwas nicht stimmte. Diagnostiziert wurde ein voranschreitender Muskelverfall. Als sie zu uns nach »Bethesda« kam, war sie keine dreißig. Sie saß im Rollstuhl, konnte nicht sprechen, kommunizierte über eine Buchstabentafel. Bei unseren Zweiergesprächen habe ich oft ihre Energie bewundert: Meinen Vorschlag in einem der ersten Gespräche, ihre Sätze zu Ende zu sagen, wenn ich meinte, eine Aussage frühzeitig verstanden zu haben, lehnte sie glatt ab. Sie wollte ihre Sätze selber vollenden, wie ich es ja auch mache. Nur einmal, sie war weiter schwächer geworden, unser Gespräch dauerte auch schon eine Weile, fragte ich noch einmal. Sie zögerte, schaute mich an und nickte. Bald kam der Satz, sie habe in der vorigen Woche krank zu Bett gelegen, habe geschellt, aber (die Mitarbeiterin) Frau Soundso ... – ich versuchte zu ergänzen: ist einfach nicht gekommen. Sie stutzte, schaute mich überlegend an und schüttelte den Kopf. Buchstabe für Buchstabe zeigend sagte sie es wesentlich genauer: »hielt es nicht für nötig zu kommen«. Diese kleine, aber enorm wichtige Nuance durfte nicht verlorengehen. – Der Pastor meint es ja gut; aber ich kann und will nicht zulassen, daß er den Inhalt meiner Aussage, wenn auch nur teilweise, bestimmt. Auch wenn es mich anstrengt, *ich* will sagen, was ich sagen will. – Ich finde das bis heute unglaublich.

c) Die gleiche Energie, sich aus der Betreuten-Rolle freikämpfen zu wollen, nicht verhätschelt zu werden, nicht nur im Positiven, auch im Negativen so zu gelten, wie das sonst selbstverständlich ist, erlebte ich auch bei Menschen, die nicht nur im Körperlichen behindert sind. – In unserem »Andachtskreis Bethesda« in Volmarstein ging es einmal um die Frage, wie wir uns im Zusammensein mit anderen erleben: als Last (den anderen ginge es jetzt besser, wenn ich nicht dabei wäre); oder als Bereicherung (den anderen tut es gut, daß ich da bin). Kirsten P. (Rollstuhlfahrerin, geistig nicht ohne Schwierigkeiten, psychisch arg bela-

stet) stochert mit vielen »alsos« und »wie soll ich das sagen?« vor sich hin: Wenn die Geschwister streiten, dann heißt es auf einmal: ach, mit dir wollen wir uns nicht streiten, du lebst ja im Heim. Aber es kann auch wieder sein, daß sie mit einem ganz normal streiten, auch wenn man aus dem Heim kommt und nur für ein paar Tage zu Hause ist. – Ich hatte so viel Mühe, den »Faden« ihres Berichtes nicht zu verlieren, daß mir zunächst nicht klar wurde, was ihre Sätze mit unserer Frage zu tun hatten. So frage ich nach: Und in dem einen Fall kommt man sich dann wie eine Last vor? – Ja, hör'n Sie mal!, wollen *Sie* denn vielleicht – und plötzlich strahlt sie über's ganze Gesicht und macht mit den Händen große, ausgesprochen vorsichtige Bewegungen, als hätte sie es mit rohen Eiern oder teuren Porzellan-Vasen zu tun – wollen *Sie* denn etwa, daß die andern dauernd sagen: ach der Arme!, der ist doch aus 'em Heim; mit dem dürft ihr nicht streiten; nachher wird er traurig? – Kirsten P. will also nicht in Watte gepackt werden; sie träumt nicht von einer Heile-Welt-Integration. Sie will dazugehören: Wenn ihr fröhlich seid, laßt mich mit fröhlich sein; wenn ihr traurig seid, gebt mir Anteil an eurer Trauer; wenn ihr streitet, streitet auch mit mir! Kirsten P. hat es ja nicht so mit dem begrifflichen Denken; aber was da zur Sprache kam, war ein ausgesprochen reifer Begriff von Integration: Ich will nicht das arme Mädchen aus dem Heim sein; ich will eine von euch sein; oder besser: Ich *bin* eine von euch, und ich will, daß euch das endlich klar wird.

d) Das folgende Beispiel habe ich mehrfach erzählt (zuerst: Bach Frau N, S. 201f; vgl. auch Kap. 7 B), aber es soll auch hier nicht fehlen; in Kurzfassung also: Eine nichtbehinderte Teilnehmerin unseres Andachtskreises war, nach mehrwöchigem Krankenhausaufenthalt, erstmalig wieder in unserer Runde und sagte, sie habe den Kreis »richtig vermisßt«. Die spontane Reaktion der alten Frau N.: »Ist viel wert. Wenigstens einer, der uns vermisßt. Ist ja nicht so rasch einer, der *uns* vermisßt.« – Frau N. drückte in drei knappen Sätzen das aus, worum es mir in diesem Abschnitt geht. Es ist zwar gut, wie sich manche Mitarbeiter(innen) bemühen, so fleißig zu sein, daß ein behinderter Mensch sie nie vermissen muß. Aber darin drückt sich so lange eine recht arrogante Einstellung aus, wie nicht die Umkehrung wenigstens für möglich gehalten wird: Sind nicht auch behinderte Menschen so wertvoll, so sehr Subjekt, so sehr »Partner«, daß man auch sie »vermissen« könnte? Kann sich ein Nichtbehinderter nur²⁶ vorstellen: Den Behinderten würde viel fehlen, wenn die Nichtbehinderten nicht da sind (vgl. die Zitate in A 3)? Würde denn nicht auch den Nichtbehinderten etwas fehlen, wenn ihre behinderten Mitmenschen nicht da sind? Aber es ist »nicht so rasch einer«, der das versteht; allerdings: Wenn »wenigstens einer« da ist, der das begriffen hat, dann ist das »viel wert«. – Ich höre die drei Sätze der Frau N. seit Jahren als einen freundlich vorgebrachten, aber ungemein scharf-

kantigen Protest gegen alles einseitige Betreuen, Versorgen, Behüten erwachsener Menschen, als einen Protest gegen alle sozialen Einstellungen, die nicht loskommen von dem Subjekt-Objekt-Schema. Solcher Protest ist also keineswegs meine persönliche Marotte, sondern er prägt, wie meine vier Beispiele belegen, den Versuch vieler auch schwerer behinderter Menschen, ihr einmaliges Leben in Würde zu gestalten.

e) Wer einmal aufmerksam geworden ist auf diese mutigen, oft zähen Versuche, trotz der Behinderung als völlig gleichwertiger Mensch wahrgenommen zu werden, wird ihnen vielfach begegnen, auch in sogenannten Belanglosigkeiten. – »Guten Morgen, Frau Treude,« sagte die behinderte Frau Kämper, wenn sie auf dem Flur des Wohnheims dieser Mitarbeiterin begegnete. »Guten Morgen,« bekam sie zur Antwort und kam nach wenigen Augenblicken zurück: »Guten Morgen, Frau Treude.« »Guten Morgen.« Frau Kämper wiederholte das so lange, bis sie zur Antwort bekam: »Guten Morgen, Frau Kämper.« – Die in Westfalen beschäftigten »Diakonischen Helfer(inne)n« wurden im Laufe des Jahres zu mehreren Seminaren zusammengerufen. Über einige Jahre hin war es meine Aufgabe, beim Einführungsseminar zu referieren über unseren »Umgang mit behinderten Menschen«. Als ich eines Tages im Berufsschulunterricht auf diese Seminare zu sprechen kam und dabei auch das Thema nannte, schaute mich ein Schüler etwas herausfordernd an: »Halten Sie uns auch mal einen Vortrag über unseren Umgang mit ›Diakonischen Helfer(inne)n‹?« – In seiner Promotionsschrift erzählt der katholische Theologe Herbert Haslinger, wie er mit seinem behinderten Bruder in der Stadt unterwegs ist, dort einem Bekannten begegnet, den er, da man für ein paar Sätze stehen bleibt, mit seinem Bruder bekannt macht. Der andere reagiert mit Handschlag: »Grüß Gott, Herr Haslinger.« Als man sich wieder verabschiedet hatte, strahlt der so Angeredete: »Der hat ›Herr Haslinger‹ zu mir gesagt!« (Haslinger Diakonie, S. 512).

3) »Sich eingliedern« muß also deutlich etwas anderes sein als »sich anpassen«. Diese These wurde zu Beginn der siebziger Jahre relativ häufig vertreten, und mir reichte es bald nicht mehr, nur die negative Abgrenzung vom Falschen zu beteuern. Muß nicht auch positiv gesagt werden, was denn nun eine »richtig« verstandene Eingliederung konkret meint? Bei dieser Frage kam ich zu zwei sich gewiß einander ergänzenden Antworten:

a) Integration darf, will sie nicht arrogant sein (s.o.), nicht verstanden werden als eine Aufgabe, die nur darum nötig ist, weil es nun einmal behinderte Menschen gibt; das hieße: für sich genommen, wäre die Gesellschaft bereits ohne Integration eine »integere« Gesellschaft; zusätzlich aber brauchen wir wegen der Behinderten noch die Integration. Mir wurde klar: Jeder in unserer Gesellschaft hat auch im Blick auf

sich selber Integration nötig. Denn allzu leicht verdrängt und vertuscht er die Defizite und Schwächen, die er an sich selbst kennt. M. Gmelch zitiert J. Vanier (1983): »Wir entdecken, daß wir sind wie er (sc. der behinderte Mensch; UB), verwundet und der Hilfe bedürftig« (Gmelch Frankreich, S. 129). Ich erkannte: »Die Einstellung des Nichtbehinderten zum Behinderten ist ... nur die Kehrseite der Einstellung des Nichtbehinderten zu sich selbst« (U. Bach, in: Scholz Schlüssel, S. 73). Konkret: Wer eigene Ängste, eigenes Nichtkönnen, eigene »Macken« leugnet und verdrängt (obwohl er sie irgendwann widerwillig akzeptieren muß), kann auch schwächere Menschen nicht offen annehmen, er wird sie versuchen zu übersehen; wenn das nicht mehr geht, wird er sie notgedrungen hinnehmen (Unterscheidung von aktivem »Annehmen« und sich unwillig fügendem »Hinnehmen«) (vgl. auch: C4 und C5).

b) Im Zusammenhang mit einer Club-Gründung behinderter und nichtbehinderter Menschen in Wetter/Ruhr traf sich um 1973 einige Male ein Kreis, der Grundsatzfragen vorab klären sollte. Ein Student wurde nicht müde, die Runde ständig zu kritisieren: Ihr tut dauernd so, als ginge es allein darum, daß behinderte Menschen zu uns Nichtbehinderten hin integriert werden müßten; ich muß doch auch zu euch hin integriert werden! So entstand damals der mir auch heute noch wichtige Begriff der »gemeinsamen Integration«, den ich oft so (oder etwas anders) umschreibe: Wir integrieren nicht behinderte Menschen in die Gesellschaft der Nichtbehinderten, sondern wir integrieren uns aufeinander zu in eine Gesellschaft, die normalerweise aus behinderten und aus nicht-behinderten Menschen besteht. Diese Zielvorstellung findet sich auch 1978 im bereits zitierten Memorandum der ökumenischen Konsultation in Bad Saarow; darin ist mehrfach von der »wechselseitigen und fortwährenden Integration« die Rede (Saarow Leben, S. 3/199/228; und S. 7/202/231).

C) In der Gemeinde Jesu hat auch der Stärkste Mängel und auch der Schwächste Gaben

1) Bisher sprach ich von Gesellschaft und von Integration. Das ist insofern eine Verkürzung, als von Anfang an der Parallel-Gedanke mitgedacht war: Kirche und die mit ihr gegebene Einheit von nicht-behinderten und behinderten Menschen, in theologischem Kurzbegriff: »Leib Christi«. Schön in jenem frühen Text von 1971 (vgl. B1) stellte ich, bevor ich ausführlich von der Gesellschaft sprach, die Frage an uns als Gemeinde: »Wie reden wir von Gott?« Und wenige Zeilen später heißt es: Bei uns wird oft »Gott festgelegt auf eine bestimmte Rolle: auf die Rolle des Strafenden, auf die Rolle des Helfenden, auf die Rolle des Ordnungshüters, auf die Rolle dessen, der uns die Kreuzworträtsel des Lebens löst. Und mit diesem Gott kann ein Behinderter

nichts, aber auch gar nichts anfangen. Denn ein Behinderter weigert sich, seine Behinderung aufzufassen als Strafe, als Hilfe, als Ordnung, als etwas Verstehbares. Und hat er nicht recht mit solcher Weigerung?« (Bach Boden, S. 10). Für die zuletzt gestellte Frage berufe ich mich auf den gekreuzigten Christus (vgl. dazu in den folgenden Jahren meine häufigen Bezugnahmen auf die Kreuzestheologie besonders bei Paulus, bei Markus, bei M. Luther): »Der Gottessohn am Kreuz, schreiend: ›mein Gott, warum hast du mich verlassen?‹ – das ist nach unserem Verständnis eher Chaos als Ordnung« (Bach Boden, S. 10).

2) Später stelle ich in dem scheinbar Chaotischen der Kreuzestheologie (»Revolution von Golgatha«: »Im Gekreuzigten wird die Niederlage zum Sieg, die Katastrophe bewirkt unser Heil«; Bach Gerechtigkeit, S. 418) deutlicher die frohmachende Befreiung der Botschaft heraus: »Der Verachtete darf aufrecht gehen und seine Verächter fragen: Noch nie was von Golgatha und Ostern gehört? *Das* ist Kreuzes-Theologie!« (a.a.O.). Oder, 1990: »Gottes Wahrheit, das lernen wir an Jesus, kann so aussehen: das Kind, das so erbärmlich aussieht, daß man keine Worte mehr findet ..., gerade dieses Kind *kann* der Ort sein, an dem Gott Menschen segnen will. Ich weiß, das klingt verrückt; aber was der Hauptmann unter dem Kreuz Jesu sagt, klingt genauso verrückt: Er sieht Jesus sterben und sagt (für seinen Satz hat er überhaupt keinen Anhalt): Dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen (Mk 15,39)« (Bach Getrenntes, S. 28). Vgl. Jean Vanier: »Jesus ... ist selbst Verstoßener geworden« (zit.: Gmelch Frankreich, S. 124f.)

3) Aber zurück zu den siebziger Jahren! Als ich dann das gleichberechtigte, partnerschaftliche Miteinander von behinderten und nicht-behinderten Menschen mit dem Gedanken der Gemeinde als des »Leibes Christi« zusammenbrachte, war die Erweiterung von Gal 3,28 fast selbstverständlich: »Hier (d.h.: in der Gemeinde Jesu) gibt es nicht Jude noch Grieche (d.h.: Angehörige des ›ausgewählten Volkes‹ und die übrige Menschheit), hier gibt es nicht Sklaven und Freie, hier gibt es nicht Mann oder Frau (und nun meine Erweiterung: hier gibt es auch nicht behinderte oder nicht-behinderte Menschen); denn ihr seid allzumal *einer* in Christus Jesus«. – Die Gleichberechtigung der Nicht-Behinderten und der Behinderten in unserer Gesellschaft bekommt hier eine unglaubliche Zuspitzung: Die im alltäglichen Miteinander unübersehbaren, störenden, oft quälenden Unterschiede (das alles wird keineswegs weggewischt!) dürfen in der Gemeinde (da, wo ihr miteinander auf Gottes Wort hört, wo ihr das Abendmahl feiert, wo ihr im Alltag als »Brüder« nicht nur »in dem Herrn«, sondern ausdrücklich auch »nach dem Fleisch« [Phlm 16] miteinander zu tun habt) keinerlei trennende, sich gegenseitig herabsetzende, diskriminierende Rolle spielen; denn ihr bildet die Einheit des Leibes Christi. Wenn es laut

1Kor 12,25 Gottes Wille ist, »daß nicht eine Spaltung (›Schisma‹) im Leibe (Christi) sei«, dann denkt Paulus dabei weniger an richtige/falsche Lehre als an richtige/falsche Praxis; darum heißt es in diesem Vers sofort weiter: »sondern (daß) die Glieder füreinander gleich sorgen«. Entsprechend geht es für Paulus da, wo er im Zusammenhang mit dem Abendmahl von »Schisma« (d.h. von Spaltung) spricht, um die üble Praxis, daß bei diesen gottesdienstlichen Feiern krasse Unterschiede zwischen reich und arm gemacht werden (1Kor 11,18–22).

4) Im Blick auf die Tatsache, daß es auch in der christlichen Gemeinde normalerweise behinderte und nichtbehinderte Menschen gibt, muß das den Abbau aller spaltenden Strukturen bedeuten. Damit ist nichts gesagt gegen *unterschiedliche* Strukturen, etwa den Aufbau von Sonderschulen, die nicht für alle Bürger/innen eines Landes bestimmt sind: Auf der einen Seite für die in irgendeiner Weise Schwächeren (diese Sonderschulen wurden früher Hilfsschulen genannt), auf der anderen Seite für die Begabteren (diese Sonderschulen werden im allgemeinen Universitäten oder Hochschulen genannt). Wichtig ist allerdings, daß solche unterschiedlichen Strukturen nicht zu spaltenden Strukturen werden: Behinderte Menschen dürfen keineswegs zu »Objekten« der helfenden »Subjekte« werden; unser Denken im »für« muß ergänzt werden durch das Denken im »mit«: »Sollte in unserem Reden von Diakonie nicht die Unterscheidung von Subjekten und Objekten unwichtiger, die Betonung des ›einen Leibes Christi‹ (...) aber immer wichtiger werden?«, frage ich in einem Text von 1973 (Bach Boden, S. 92). Das heißt unter anderem, daß Mitarbeiter in der Behindertenhilfe nicht ausschließlich ausgehen dürfen von der »Schwäche des Klienten«, sondern »zugleich auch die eigene Hinfälligkeit« zu bedenken haben (a.a.O., S. 93; vgl. noch einmal B 3a); andernfalls würde »Diakonie ... heruntergewirtschaftet zu einer Art Tierschutz-Maßnahme nur mit anderen Schützlingen« (a.a.O.). Später fasse ich das zusammen im Begriff »Kirche als Patienten-Kollektiv«, in dem sich nicht Starke (Ärzte und Pflegekräfte) und Schwache (Patienten) gegenüberstehen, in dem es vielmehr grundsätzlich nur Patienten gibt: jeder ist auf Hilfe angewiesen, und jeder kann auf seine Weise helfen (z.B. 1978, Bach Boden, S. 203; auch schon: Bach Rasiertexte, S. 74 [1976]).

5) Enorm wichtig scheint es mir zu sein, den offenen Umgang mit der »eigenen Hinfälligkeit« (s.o.) wiederum zu verbinden mit der Kreuzestheologie. Dem anthropologischen Satz: »Das Defizitäre gehört mit in die Definition des Humanum« (Bach Boden, S. 206; vgl. auch Kap 2 C) entspricht der christologische Satz: »Der Gottessohn braucht Hilfe« (Bach Rasiertexte, S. 24; vgl. auch Kap 2 C). Das bedeutet keinen theologischen Höhenflug, fernab unseres Alltags, sondern birgt direkt ein kaum überbietbares Befreiungspotential etwa für behinderte Men-

schen: Auch Jesus war auf Hilfe angewiesen. Aus der Perspektive schwerbehinderter, auch pflegeabhängiger Menschen wird damit ein Widerspruch gegen die weitverbreitete Meinung möglich, Jesus sei unermüdlich der starke Helfer gewesen. Nein, nein: Auch der Gottessohn war von Hilfe abhängig. Dadurch wird die Pflegeabhängigkeit schwerbehinderter Menschen vor Gott – und für alle, die Gottes Perspektive zu verstehen und für das eigene Leben zu berücksichtigen versuchen – ansehnlich; für Spaltung (Schisma) im Leibe Christi besteht keinerlei Chance. Wenn diese Tatsachen im ›Patientenkollektiv Kirche‹ (s.o.) realisiert werden, kann nicht mehr das diakonische »Hilfefordern« (wie wir gern sagen) einseitig als Jesus-Nachfolge verstanden werden; eine gleichrangige Form der Nachfolge ist es, sich als total pflegeabhängiger zum Leibe Christi dazugehörig zu wissen. – Ob die alte Frau N. ihre knappen Sätze (vgl. B 2d) als christlich-biblische Sätze ableiten konnte und wollte – ich vermute: eher nein –, das weiß ich nicht. Klar ist dennoch: Sie stehen mit einer sauberen neutestamentlichen Theologie völlig in Einklang: Im »Patientenkollektiv Kirche« ist jeder wichtig und wird von anderen vermisst, wenn er keine Verbindung zu ihnen hat.

D) Den Nichtbehinderten würde ohne die Behinderten Wichtiges fehlen – nicht nur umgekehrt

Diese Sichtweise wurde deutlich unterstützt durch zwei theologische Impulse, die mir wenig später begegneten.

1) Der erste kam aus der Ökumene. Seit der Weltkirchenkonferenz in Nairobi (1975) redet der ökumenische Rat vom Thema: Behinderte und nichtbehinderte Menschen gehören in der »Familie Gottes« zusammen. In den damaligen Dokumenten heißt es: »Die Einheit der Kirche muß die ›Behinderten‹ wie die ›Unbehinderten‹ einschließen.« Bald kommt man auf »die gegenseitige Abhängigkeit aller Menschen« zu sprechen und stellt die brisante Frage: »Wie kann die Kirche sich dem Zeugnis öffnen, das Christus durch diese Menschen ablegt?« (Nairobi Dokumente, S. 28f). Behinderte Menschen werden hier also nicht festgelegt auf die sattsam bekannte Rolle der Objekte (der End-Verbraucher) unserer kirchlichen (diakonischen und missionarischen) Aktivitäten, sondern sie werden ernstgenommen als Träger einer für die Gesamtkirche wichtigen Botschaft, die ihnen von Christus übertragen wurde. Neben das: ›Ihnen würde Entscheidendes fehlen, wenn sie unsere Hilfe nicht beanspruchen könnten‹, ist hier gleichgewichtig mitgedacht das: ›Uns würde Entscheidendes fehlen, wenn wir ihre Hilfe an uns nicht in Anspruch nähmen!‹ Deutlicher: Neben den Satz: ›mit mir kann Gott etwas anfangen, wenn er einem Schwerstbehinder-

ten Gutes tun will«, muß gleichberechtigt der Satz treten: »mit dem Schwerstbehinderten kann Gott etwas anfangen, wenn er mir etwas Gutes tun will« (vgl. Bach Wir Behinderten, S. 13). J. Vanier hatte schon 1981 erkannt, »daß die Armen uns das Evangelium lehren. Sie öffnen unsere Herzen und enthüllen uns das wahre Gesicht Jesu und seinen Auftrag« (zit.: Gmelch Frankreich, S. 127). – Wie der Begriff »Leib Christi« (Paulus) geht auch der Begriff »Familie Gottes« (Ökumene) von einem anderen Ansatz aus als der Begriff »Integration« (gesellschaftliche Bemühungen um behinderte Menschen): »Integration« meint das nachträgliche Eingliedern dessen, der *zunächst* nicht Teil der größeren Einheit ist, in diese Einheit. »Leib Christi« und »Familie Gottes« behaupten das prinzipielle und von Beginn an bestehende Dazugehören des behinderten Menschen zur größeren Einheit: Die Glieder des Leibes wachsen im Mutterleib miteinander *als Leib* heran; die Vorstellung, daß erst im neunten Monat ein Bein oder ein Ohr oder die linke Hand an den im übrigen schon fast fertigen Leib dazuwächst, wäre völlig realitätsfern. Ebenso gehört jedes Kind von Geburt an in die Familie und nicht erst dann, wenn sich nach einer gewissen Zeit herausgestellt hat, daß es sich zufriedenstellend entwickelt (hat). – Diese Position der Weltkirchenkonferenz in Nairobi (1975) bildete den »Kontext für die Konsultation, die vom 3. bis 7. April 1978 unter dem Thema »Leben und Zeugnis der Behinderten in der christlichen Gemeinde« in Bad Saarow/DDR stattfand« (Saarow Leben, S. 2/498/227). Dazu kurz zweierlei: Die Formulierung: »Zeugnis der Behinderten« kommt deutlich her von den aus Nairobi zitierten Sätzen. Das andere: In der Alternative »Integration« – »Familie« (bzw. »Leib Christi«) bezieht Bad Saarow eine klare Stellung: »Keine körperliche, geistige oder sensorische Behinderung, gleich welcher Art und Schwere, darf zum Vorwand genommen werden, die Zusammengehörigkeit aufzukündigen« (Saarow Memorandum, S. 3/199/228). Die Frage heißt also nicht: Können wir diesen Menschen integrieren, einfügen, zugehörig *werden* lassen; vielmehr könnte aufgrund der Tatsache, *daß* er dazugehört, nur noch gefragt werden, ob wir diese Realität anerkennen oder die »Zusammengehörigkeit aufkündigen«. – Weshalb Kirche, Diakonie und Theologie diese radikale Unterschiedenheit, »Integration« und »Leib Christi«, nicht (oder kaum) wahrnehmen, und weshalb Diakonie infolgedessen ihre Kooperation mit staatlicher Sozialpolitik nicht wesentlich distanzierter und kritischer definiert und praktiziert, ist mir bisher ein ungelöstes Rätsel geblieben. Wir betonen zwar häufig die christlichen Besonderheiten der Diakonie im Vergleich zu anderen sozialpolitischen Ansätzen, die es in unserer Gesellschaft gibt; wir reden viel von dem sogenannten »Proprium«, aber an dieser entscheidenden Stelle nehmen wir es selber nicht ernst. Sind wir vielleicht konflikt-scheu? – Dieser Widerspruch riskierende Impuls von Nairobi her wirkt bis heute bei mir weiter. (Dazu vergleiche das Kap. 4, in dem es um

die kirchliche Aufgabe ging, mit behinderten Menschen zusammen das Evangelium neu zu entdecken.)

2) Ein zweiter Impuls traf mich erst ein paar Jahre nach Nairobi. Ich denke an den Beitrag von Heinrich Ott: »Menschsein und Menschenwürde des geistig Behinderten« (in: Ott Menschsein, S.307ff). Aus der Gleichberechtigung (s.o. B2) und der Gleichrangigkeit der Schwächeren und der Stärkeren wird gefolgert, daß Theologie nie schon fertig sein könnte, wenn noch nicht (zum Beispiel) an behinderte Menschen gedacht war. Vielmehr: Eine theologische These kann überhaupt nur richtig sein, wenn sie auch für behinderte Menschen Gültigkeit hat. H. Ott spitzt diese These zu: »So (sind) es der Säugling, der Altersschwache und der Geisteskranke (oder geistig Behinderte), die ... sozusagen zu Kriterien für die Sachgemäßheit, die Wirklichkeitsgemäßheit des Gedankenweges werden« (a.a.O., S. 307). Damit ist gesagt: Nur wenn der behinderte Mensch gleichberechtigt am Entstehen unserer Theologie beteiligt ist oder mindestens ständig als gleichrangig mit bedacht wird (und nicht mit der kümmerlichen Rolle eines »Ausnahme«-End-Verbrauchers vorlieb nehmen muß), nur dann kann sie insgesamt zu richtigen Sätzen kommen, ohne für bestimmte Gruppen bei Sonder-Sätzen und Sonder-Begriffen Zuflucht suchen zu müssen. Von dieser These aus, die sich in jenem Text aus Nairobi gut hätte sehen lassen können, wird die Ratlosigkeit mancher theologischen Debatte (wie ich sie gelegentlich nach Vorträgen erlebe) vielleicht erklärbar: Auf der Universität haben wir eben eine Theologie kennengelernt, bei deren Entstehen behinderte Menschen so gut wie nicht vorkamen. Dann *müssen* natürlich enorme Probleme auftauchen, wenn gleichrangig von Behinderten die Rede ist: Wollen Sie wirklich behaupten, daß meine schwerstbehinderte Konfirmandin *genauso wie* der Fußball-Profi, der in unserer Nachbarschaft wohnt, ein gutes Geschöpf Gottes ist?, Als Sie eben sagten, der blinde Stotterer sei in der Kirche Jesu *genauso wichtig* wie der Oberkirchenrat, da haben Sie doch wohl einen Scherz gemacht?

E) Alle Sondertheologie muß abgelöst werden durch eine ebenerdige Theologie

1) Mit den letzten Zeilen bin ich bereits bei einem nächsten Thesen-Bündel: Mir wurde immer klarer, daß Theologie sich verbieten muß, unterschiedliche theologische Sätze über behinderte und über nichtbehinderte Menschen zu formulieren; andernfalls landen wir bei einer spaltenden (und/oder gespaltenen) Theologie. Diese Forderung wäre gewiß in ähnlicher Weise etwa auch an die Pädagogik zu stellen: Hier lernte ich eine »gespaltene Anthropologie« (von einer »gespaltenen

Anthropologie« rede ich seit 1973: Bach Boden, S. 94) in einem Aufsatz von 1961 konkreter kennen, in dem behinderter Schüler und nicht-behinderter Lehrer einander gegenübergestellt wurden als »animal adiuuandum« (Neutrum!, das Lebewesen, dem geholfen werden muß) und »homo adiuuans« (deutsch: der helfende Mensch) (vgl. Bach Boden, S. 198f, Anm. 7). Das mag ein seltenes Extrem-Beispiel sein, aber mir hat es schlagartig die Augen geöffnet, so daß mir bald die Frage kam, ob sich theologisch nicht der gleiche Betriebsunfall ereignet, wenn etwa helfende Christen und hilfsbedürftige Menschen einander gegenübergestellt werden als »Brüder Jesu« und »die geringsten Brüder Jesu«, was angeblich in Mt 25 steht. Ein Beispiel für diese Sicht: In der dritten Barmer These (1934) wird die Kirche die »Gemeinde der Brüder« genannt (wir sagen heute: der Schwestern und Brüder). Damit ist von einer Kirche die Rede, die man als Geschwisterkreis Jesu bezeichnen kann, in dem Solidarität ohne Trennung und Ausgrenzung selbstverständlich ist; die Sichtweise »Kirche als Patientenkollektiv« (vgl. C4) liegt in der Luft. Etwa fünfzig Jahre später erarbeitet der Theologische Ausschuß der Evangelischen Kirche der Union ein ausführliches »Votum« zu dieser dritten Barmer These, in dem sich auch ein längerer Abschnitt über die Diakonie findet; darin lautet eine Zwischenüberschrift (mit ausdrücklichem Bezug auf Mt 25): »In der Diakonie tritt die ›Gemeinde von Brüdern‹ in die Gemeinschaft mit den ›geringsten Brüdern‹ Jesu ein« (Barmen III 2 EKV, S. 118). Nun ist von »Kirche als Patientenkollektiv« nichts mehr zu spüren; gedacht wird in der Unterscheidung: »Brüder« und »geringste Brüder«. »Ich« möchte doch bitte, bei aller Zu- und Hinwendung, selber etwas mehr sein als ein »geringster Bruder«. Mir fällt jener Mitarbeiter ein, von dem ich Kap. 9 H erzählte: »Was geht da in mir vor? Ich will nicht als sein Bruder gelten; verrückt, aber es ist so.« – Daß in Mt 25 Jesu unansehnliches und hilfsbedürftiges »Bodenpersonal«, also die Jünger, seine »geringsten Brüder« genannt werden, meine ich – wie andere – nachgewiesen zu haben: Bach Traum, S. 73–85).

2) Typisch für alle gespaltene Theologie ist das Denken in der Struktur eines »Sonder« (Sonder-Mensch usw.) oder einer »Ausnahme« (ein Behinderter als Ausnahme-Christ o.a.), das heißt: Einem behinderten Menschen wird zwar das Leben gegönnt (wir verneinen die Euthanasie-Praxis des Dritten Reiches), aber andererseits gehen wir ständig davon aus, daß er »natürlich« den göttlichen Regeln für Schöpfung, Ekklesiologie u.a. widerspricht. Diese Position kommentiere ich 1979 so: »Wer theologisch so ansetzt, macht uns anthropologisch zu Aussätzigen, die draußen vor den Stadttoren dank gut organisierter diakonischer Aktivitäten am Kriechen zwar gehindert werden; gleichberechtigte Gliedschaft im Volke Gottes jedoch wird uns verwehrt: Caritative Bonbons anstelle von Solidarität« (Bach Boden, S. 38). Behin-

derte Menschen (nach meiner Erfahrung: nicht nur behinderte Christen) erleben das als Sortieren, Selektieren, als Ziehen eines anthropologischen Grabens, der auch durch die sorgfältigste diakonische Bemühung nicht wirklich zugeschüttet werden kann: Auf diese Weise wird weltanschaulich bestätigt, theologisch als richtig behauptet, religiös geädelt, was ich seit Kapitel 1 den »Riß« nenne, den Riß, den jeder Schwerbehinderte notwendigerweise zuweilen spürt: die einen benutzen die Treppe, die anderen sind auf den Aufzug angewiesen; so etwas läßt sich nicht weg-wünschen, es kann sich, je nach Situation, plötzlich als Schmerz bemerkbar machen.

3) In solchen Zusammenhängen wurde mir immer klarer, daß es nicht gut wäre, wenn ich meine theologischen Bemühungen als »Behinderten-Theologie« bezeichne bzw. bezeichnen ließe (ich hoffe, diesen Ausdruck nie positiv benutzt zu haben, ich kenne ihn aber aus positiv gemeinten Zuschriften und Gesprächsbeiträgen); denn ich fürchte, eine »Behinderten-Theologie« würde auch bei bester Absicht zu einer Sonder-Theologie verkommen (dazu ausführlicher: Kap. 2C); und wo eine solche nötig ist, weil behinderte Menschen nicht mehr in einer »Normal«-Theologie unterzubringen sind, wäre das Schisma (vgl. C3) von allem Anfang an in der Theologie angelegt. Scheinbar ergibt sich allerdings daraus, daß sich jetzt meine Aufforderung, das Thema »Der behinderte Mensch als Thema der Theologie« endlich ausführlich zu reflektieren (vgl. Bach Traum, S. 123–136; abgedruckt auch in: Moltmann Diakonie, S. 92–105), nicht leicht begründen läßt. Schon 1983 sagte ich es aber so: »Er muß theologisch thematisiert werden, damit er nicht in eine Sonderrolle abgedrängt wird. Oder noch paradoxer: Er muß gesondert thematisiert werden, damit er nicht zum Sonderthema wird.« Denn es zeigt sich ständig: »Wo er nicht oder erst nachträglich thematisiert wird, landen wir unausgesprochen oder ausgesprochen bei einer gespaltenen Anthropologie« (a.a.O., S. 135; bzw. in: Moltmann Diakonie, S. 104).

4) Mein »Nein« zur »Behinderten-Theologie« bedeutet positiv (seit 1984) die Forderung einer »ebenerdigen Theologie« (vgl. Kap. 4 B3) (fast deckungsgleich mit dem, was ich heute »Theologie nach Hadamar« nenne). Sachlich möglich, aber in unserem Zusammenhang wenig aussagekräftig wäre der Ausdruck »menschengerechte Theologie«, denn es ist meine Überzeugung: eine Theologie, die dem Menschen gerecht wird, wie Gott ihn schuf und führt, muß »nein« sagen zu aller Unterdrückung, Ausbeutung, Diskriminierung; in ihr wären also Arme, Juden, Frauen, Schwarze und auch Behinderte gut aufgehoben; ebenso die Bezeichnung »schriftgemäße Theologie«, es läßt sich nämlich nachweisen (Bach Boden, S. 157–170), daß auch Texte, bei denen man zunächst meint, mit behinderten Menschen hätten sie nichts zu tun, bei

Beachtung des Kontextes »starke und schwache Menschen« sehr wohl das Evangelium zugleich für behinderte und nichtbehinderte Menschen zur Sprache bringen, kurz: »textgemäß« und »Behinderten-gemäß« ist dasselbe« (Bach Boden, S. 169). Mit »ebenerdiger Theologie« meine ich eine Theologie, bei der es weder Treppen noch Stufen gibt (ein Bekannter, blind, formulierte auf einer Tagung: »Stufen gibt es nicht nur im Baulichen, sondern auch im Erbaulichen«), eine Theologie, zu der alle Menschen ohne Schwierigkeiten gleichen Zutritt haben, eine Theologie also, die bereits in ihrem Ansatz das »gleichberechtigt« berücksichtigt, von dem bereits Ende von in B1 die Rede war.

F) *Zahlreiche Auslegungen der Heilungsgeschichten als Vereitelung einer ebenerdigen Theologie*

1) Eine dieser »Stufen im Erbaulichen«, genauer: im Theologischen, sei genannt, da sie im Blick auf das Miteinander von Behinderten und Nichtbehinderten in der »Einheit der Familie Gottes« besonders folgeschwer, da schismatisch (spaltend) und diskriminierend sich auswirkt, indem Nichtbehinderte mit neutestamentlichem Vokabular religiös unrealistisch erhöht, behinderte Menschen aber gleichzeitig religiös unrealistisch erniedrigt werden – ich denke an die Auslegung der Heilungswunder. – Obwohl ich diese Thematik schon mehrfach ansprach und sie in den Kapiteln zu Markus breit kommentieren werde, stelle ich sie auch in diesem Kapitel in Umrissen vor, da es, zumal in einer Gesellschaft, die beherrscht wird vom »Hauptsache-gesund«-Denken, um eine zentrale, in mancherlei Zusammenhängen lebendig werdende Problematik geht, die auch auf meinem »Wege zu einer ›Theologie nach Hadamar« hartnäckig eine immer wiederkehrende Rolle spielte; gewisse Überschneidungen muß ich hierbei in Kauf nehmen. – In der Exegese der neutestamentlichen Heilungsgeschichten wird (kraß gegen den Bibeltext) oft kaum (oder gar nicht) unterschieden zwischen Krankheit (bzw. Behinderung) und Besessenheit. Schlimme Auswirkungen hat diese Nicht-Unterscheidung deshalb, weil von den bösen Geistern zweierlei gesagt wird: Erstens: Sie sind gottfeindliche Mächte, wollen Jesu Sendung stören, Jesus hat den Auftrag (ist dazu »gekommen«), sie zu vernichten; zweitens: Ihre Vernichtung hat für den besessen gewesenen Menschen Heils-Bedeutung: er ist (erst jetzt!) im Frieden Gottes; er ist »neue Kreatur«; Exorzismus kann folglich als Weltenwende verstanden werden (der Satan fällt vom Himmel).

2) Mit der weit verbreiteten Gleichsetzung nun von »krank« und »besessen« in der heutigen theologischen Literatur werden auch Krankheit und Behinderung zu Wirkungen gegengöttlicher Mächte; der Nichtge-

heilte (also zum Beispiel jeder Behinderte) kann nicht (ganz) im Frieden Gottes sein; auch eine körperliche Heilung bekommt soteriologische (das heißt: aus dem gottverlassenen Unheil herausrettende) Qualität; der Nicht-Geheilte befindet sich demnach noch im (durch Christus vergangenen!) »Alten« (2Kor 5,17), er ist im »Machtbereich des Todes«. Damit werden aber nicht nur behinderte Menschen willkürlich, unrealistisch, menschen-gemacht, von Gott und seinem Heil weggerückt, sondern gleichzeitig werden nichtbehinderte Menschen in eine unrealistische Nähe zu Gott gebracht: ihr gesundheitlicher Zustand ist angeblich das von Gott für alle Menschen schon in Hinsicht auf unser irdisches Leben eigentlich Gewollte. Körperliche Gesundheit wird hier so sehr mit göttlichem Willen, Gnade und Heil verbunden, daß der bleibende Verlust (bzw. starke Beschädigung) der Gesundheit automatisch in die Nähe von Entzug der Gnade, wenn nicht gar von Verwerfung, rückt.

3) Meinen letzten Zeilen würde vermutlich (fast?) jeder Exeget widersprechen, und zwar subjektiv ehrlich: das habe ich doch gar nicht gesagt (oder abgeschwächt: nicht gemeint). Es kommt nämlich noch eine weitere Besonderheit der Exegese der Heilungstexte hinzu: In der neueren Literatur meint »Heilung« oft gleichzeitig (oder auch nacheinander; aber die wechselnden Übergänge sind vielfach nicht zu erkennen) dreierlei: (1) das Beheben krankhafter Symptome (der Blinde konnte tatsächlich nicht sehen, nun aber kann er seinen Blindenstock wegwerfen, weil er auch ohne ihn auf Führung durch andere nicht mehr angewiesen ist) oder auch (2) das Beheben oder Lindern allgemeiner (z.B. psychischer, oder auch durch Schuld verursachter) Schwierigkeiten (ein Mensch war so belastet, daß er nicht mehr »klar sehen konnte«; nun aber half man ihm so, daß er wenigstens einigermaßen wieder den »Durchblick« gefunden hat; *das* ist angeblich gemeint, wenn es heißt: Jesus »heilt« einen »Blinden«); und schließlich (3) unser solidarisches Annehmen eines Menschen, der entweder körperlich geschädigt (vgl. 1) oder sonstwie belastet ist (vgl. 2), wobei solches solidarische Annehmen tatsächlich einen Kampf gegen die Sünde bedeuten kann, zwar weniger gegen die Sünde des Belasteten, aber vielleicht gegen die Sünde der Gesellschaft (Sünde jetzt in der konkreten Gestalt der gottwidrigen Diskriminierung) oder auch gegen die Sünde der Kirche/Gemeinde, die behinderte Menschen ebenfalls persönlich, strukturell und/oder theologisch spaltende Diskriminierung erfahren läßt. Zur Quelle solcher Herabsetzung aller körperlich, geistig oder psychisch behinderten Menschen muß diese sprachliche Willkür (bzw. Ungenauigkeit) dann werden, wenn wir mit diesem verschwommenen Heilungsbegriff (der heute modern und weit verbreitet ist, dem aber keineswegs schon im Neuen Testament ein Gewicht zukommt) an

die Heilungstexte herangehen und dabei (s.o.) nicht unterscheiden zwischen »krank« und »besessen«.

4) Besonders gravierend wirkt sich hierbei die Tatsache aus, daß das gerade in Absatz 3 als Punkt (3) genannte solidarische Annehmen zweifellos zur Praxis und zum Auftrag Jesu gehörte und auch zu dem, womit er seine Jünger (und seine Kirche) beauftragte; beides läßt sich aber von dem körperlichen Heilen nicht ebenso sagen (es heißt nirgendwo, daß Jesus zum Heilen »gekommen« sei; und daß die Kirche einen, heute zwar oft behaupteten, Heilungsauftrag hat, steht nicht einmal auf wackeligen Füßen, sondern gar nicht). Wer trotz dieser klaren Fakten mit jenem schwammigen Begriff die Heilungstexte auslegt, hat natürlich alle Möglichkeiten, zwischen den unterschiedlichen Ebenen hin und her zu springen. Da kann Kirche vollmundig behaupten, in der Diakonie würden behinderte Menschen im Auftrage Jesu geheilt. Und wenn ich einwende, das stimme doch gar nicht, in der Diakonie würden behinderte Menschen Behinderungs-entsprechend beschult und beruflich ausgebildet, eben *weil* wir damit rechnen, daß sie zeitlebens *nicht* geheilt werden können, wird mir entgegnet, ich hätte aber einen sehr eingegengten Heilungsbegriff. Klar wurde mir, daß jener Schwammbezug den nichtbehinderten Christen eine stolzmachende Pose ermöglicht. Klar ist aber ebenso, nur wird das kaum zur Kenntnis genommen, daß dieser breiige Begriff behinderte Menschen vor den Kopf stößt: Die erzählen mir ständig, sie heilten mich; aber mir hat noch keiner gesagt: Im Namen Jesu, stehe auf; vielmehr werde ich jetzt in einem sitzenden Beruf ausgebildet, obwohl ich vor meinem schlimmen Unfall Sportlehrer werden wollte.

5) Kurzum: Dieser unsaubere (Nichtbehinderten-freundliche) Begriff sabotiert die Glaubwürdigkeit kirchlichen Redens. Das heißt: der heutzutage immer wieder behauptete, aber höchstens durch kühne Begriffsspielereien zu realisierende Heilungsauftrag der Kirche, gefährdet die Realisierung ihres Predigt-auftrags, den sie nun tatsächlich hat. In der Kombination mit der genannten Nicht-Unterscheidung von »krank« und »besessen« wird die Sache dann ganz schlimm: Jesus hat, so steht es in vielen Kommentaren, so ist es in zahllosen Predigten zu hören, in der Überwindung von Krankheiten den Satan/das Böse besiegt (bzw. einen Menschen der Macht des Satans entrissen). Das *muß* ein behinderter Mensch auf sich beziehen und bekommt damit zu verstehen: Ich bin, da ich nicht geheilt wurde, also noch im Machtbereich des Bösen. Der gelegentliche Einwand, das sei gar keine Diskriminierung, denn das gelte doch von jedem Menschen, daß er, als Sünder, »im Machtbereich des Bösen« sei, ist eine faule Ausrede; die Diskriminierung besteht ja gerade darin, daß der Behinderte angeblich noch in einem zutiefstlichen Sinne »im Machtbereich des Bösen« ist: nicht nur, wie der

Nichtbehinderte auch, als Sünder, sondern darüber hinaus noch einmal als Behinderter. Wenn der betreffende Behinderte nach der gehörten Predigt bzw. nach der Lektüre einer Auslegung den Autor auf solche unumgänglichen Konsequenzen der genannten Auslegung kritisch anspricht, kann der, subjektiv ehrlich (vgl. F3 und F4), sich wehren: Das habe ich doch gar nicht gesagt; ich habe die Wörter »Behinderung« und auch »heilen« in einem eher übertragenen Sinne gebraucht. Das Fatale bleibt somit verdeckt, daß nämlich im Zusammenhang mit den Heilungsgeschichten der breiige, auch die Sünde mit einbeziehende Heilungsbegriff weiterhin auf den behinderten Menschen bezogen bleibt, wogegen die einzige Möglichkeit für diesen unsauberen Begriff allenfalls darin bestünde, hier zu der »Heilung« *der anderen* einiges zu sagen, deren unübersehbare Nicht-Solidarität (die aber keine Krankheit ist, sondern eher eine Form der Besessenheit!) von Jesus tatsächlich bekämpft werde (vgl. auch F3). Daß für behinderte Menschen in solcher eleganten, aber nicht realistischen Verharmlosung ihrer Belastung eine unüberwindliche »Stufe« besteht, machen sich Theologen kaum klar; behinderte Menschen aber spüren: Das, was mir täglich/stündlich konkret zu schaffen macht und was ich mit Freude in den neutestamentlichen Texten hilfreich angesprochen sehe, scheint in der heutigen Kirche totgeschwiegen zu werden; es wird, ohne unsereinen zu fragen, einfach auf eine abstrakte Ebene »übertragen« und damit schöngeredet oder ängstlich umgangen. Durch solche Exegesen wird also die körperlich-leibliche Seite einer körperlich spürbaren und oft drückenden Behinderung einfach ins Thema Sündenvergebung oder psychische oder auch soziale Stabilisierung gehoben und damit weg-spiritualisiert, für Theologie und Kirche »unsichtbar gemacht«, wie durch die Mauern einer geschlossenen Abteilung viele Kranke und Behinderte auch körperlich-erlebbar unsichtbar gemacht werden.

G) Die Mühsal, bei der Auslegung der Jesus-Heilungen
 Mißverständnisse zu vermeiden

1) Wie beschwerlich oder gar aussichtslos ein theologisches Gespräch über die »Heilen«-Thematik werden kann, wenn nicht jedem Gesprächspartner klar ist, was auch der andere mit »Heilen« genauer meint, möchte ich verdeutlichen an einem Abschnitt aus der umfangreichen Promotions- und Habilitationsschrift von Herbert Haslinger: »Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft« (Haslinger Diakonie). H. Haslinger faßt den Begriff »heilen« sehr weit, was sich schon darin zeigt, daß unter der Überschrift »Die Praxis Jesu: Menschlichkeit als Zeugnis vom Reich Gottes« (S. 619–693) vielfach von »Heilung der Lebensverhältnisse« (z.B. S. 647), »Heilung der Lebensbehinderungen« (z.B. S. 654) die Rede ist oder von »heilend-befreien-

der Zuwendung zum Menschen« (z.B. S. 639) und von »solidarisch-helfender Heilung« (z.B. S. 693). Wenn ich auf Seite 633 den Satz lese: »Reich Gottes bedeutet Heil für die Menschen«, und den späteren Satz hinzunehme: »Heil und Heilung sind nur gemeinsam zu haben« (S. 720), dann läßt das die These vermuten, Jesu gesamte Praxis, sein Tun und sein Predigen, sei als fortdauerndes Heilen zu begreifen. Und so ist es offensichtlich gemeint: In einem großen Gedankenbogen können das »Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner« (S. 640f), das »Gleichnis vom reichen Mann und dem armen Lazarus« (S. 644), die Seligpreisungen (S. 648ff), die Täuferanfrage (S. 651), die »heilend-befreienden Wunder Jesu« (S. 656ff), Jesu Tischgemeinschaften (S. 660f) und anderes nebeneinanderrücken; denn: »Die gute Nachricht für Arme und heilend-befreiendes Handeln sind identisch« (S. 647). Sehr klar auch S. 674: »Jesu Einsatz zugunsten des Heilseins des Menschen« ist »ein durchgehendes Spezifikum seines Handelns. ... Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu ist eine heilend-befreiende Reich-Gottes-Praxis.« – Wenn H. Haslinger dann unter »Ansatzpunkte einer Praxistheorie der Diakonie« (S. 695ff) erneut auf das »Heilen« zu sprechen kommt (S. 719ff), ist es nicht überraschend, wenn er auch hier wieder den Begriff des »Heilens« sehr weit faßt: Die »Diakonie« hat das »Ziel«, »durch Bearbeitung von Krisen, durch Beheben von Mängeln oder durch Kampf gegen Ungerechtigkeit das Leben der Menschen zu heilen« (S. 719; Hervorhebung im Original).

2) Was dann allerdings überrascht, ist nicht die Tatsache, daß, sondern *wie* H. Haslinger in diesem Zusammenhang auf mich zu sprechen kommt und zwar auf meine Schrift von 1988 »Heilende Gemeinde? Versuch, einen Trend zu korrigieren« (Bach Gemeinde). Die von mir intendierte Korrektur des Trends erhoffte ich mir davon, daß wir künftig weniger umfassend, vielmehr stärker differenzierend von »heilen« reden und dadurch die Möglichkeit gewinnen, die frohe Botschaft weniger vollmundig, aber eindeutiger auszurichten. In diesem Text sage ich auf der (nach Vorwort usw.) ersten Textseite: »*Mißverständnisse, Mehrdeutigkeiten und An-einander-vorbei-Reden (sind) an der Tagesordnung*«, wenn »*von heilender Gemeinde die Rede ist, aber man sagt nicht deutlich, ob mit heilen das eine oder das andere gemeint sein soll*«:

a) »Heilen« im engeren Sinne: Vorausgesetzt ist ein klar benennbarer körperlicher oder seelischer Schaden, der entweder »von selbst« oder durch die »Kunst« eines medizinischen Fachmanns oder durch ein übernatürliches Einwirken beseitigt oder entscheidend gemildert wird.

b) »Heilen« im weiteren Sinne: Vorausgesetzt ist ein allgemeines Unwohl-Sein, das den Körper, die Seele, die Stimmung, die soziale Situation, den Charakter und vieles andere betreffen kann; mit »heilen« ist hier gemeint: dem Betreffenden (den Betreffenden) tut es gut, in sol-

cher Situation nicht allein zu sein, sondern von anderen angenommen, ernst genommen zu werden; ausschlaggebend ist hier nicht, daß ein benennbarer Schaden repariert wird (der liegt oft gar nicht vor), sondern daß Geborgenheit vermittelt wird.

Das Faktum, um das es in beiden Fällen geht, ist jeweils ein unbestritten wichtiges und der genaueren Erörterung würdiges Faktum. Aber gerade deshalb scheint es nötig, zu erkennen und daran festzuhalten, daß es sich um zwei Fakten handelt und nicht um eins. Unter einem Ineinander-Vermengen könnte eine genauere Erörterung nur leiden.«

3) Auf der Hand liegt also, daß H. Haslinger und ich den Begriff »heilen« extrem unterschiedlich handhaben, zumal ich im Laufe meines Textes von Heilen *ohne* Anführungszeichen nur dann reden möchte, wenn tatsächlich das Beheben von Körper- oder Sinnesbeeinträchtigungen gemeint ist, also bei Jesus nur im Zusammenhang seiner Heilungswunder und eben nicht beispielsweise auch da, wo Jesus mit Zöllnern Tischgemeinschaft hat, obwohl selbstverständlich auch diese Tischgemeinschaft »ein unbestritten wichtiges und der genaueren Erörterung würdiges Faktum« darstellt (vgl. das obige Zitat).

4) Nachdem H. Haslinger auf den Seiten 719–721 seinen umfassenden Heilungs-Begriff noch einmal unterstrichen hat, setzt er Seite 721 eine neue Überschrift: »Die Infragestellung des Heilungsanspruchs durch Ulrich Bach«. Dieser Anspruch sei, so sagt der erste Satz der Auseinandersetzung mit mir (sie läuft bis Seite 731), trotz aller »Plausibilität und Selbstverständlichkeit ... nicht unumstritten«. Der zweite Satz nennt mich einen »seiner schärfsten Kritiker«, um dann (Satz drei) fortzufahren: »Bach geht aus von der Fragestellung, ob das Heilen gleichgewichtig wie die Verkündigung zur Sendung Jesu gehöre ...«. Ich lasse offen, ob das wirklich meine Ausgangs-Fragestellung sei. Was mich verblüfft, ist die absolute Nicht-Nennung der Tatsache, daß bei mir ein anderer Heilungs-Begriff vorliegt; vergleiche oben das ausführliche Zitat aus Bach Gemeinde, S. 11. Sollte Haslinger diese Zusammenhänge überlesen haben? Aber selbst, wenn! Er zitiert mich auf dieser Seite 721 nach »ebd. 20–24.« Und auf Seite 20 (in Bach Gemeinde) ist zu lesen (und diesen Satz meinte H. Haslinger offenbar, als er von meiner Ausgangsfrage sprach; ich bitte, besonders die Klammer zu beachten): »Die Frage ist nur: gehört Jesu Heilen (im Sinne von: körperliche Defizite beseitigen: Blinde sehen, Gelähmte gehen ...) gleichgewichtig mit seiner Verkündigung und seinem Sterben und Auferstehen in die Umschreibung des ›Wozu‹ seiner Sendung? Und *diese* Frage scheint mir vom Neuen Testament her verneint werden müssen.« Solange der Haslinger-Leser über die unterschiedliche Begrifflichkeit nicht informiert wird, solange er also davon ausgehen muß, daß auch ich das Wort »heilen« sehr weit fasse, kann er mich

wohl nur als exotischen Theologen ansehen: Wie kann einer zum Beispiel Jesu Tischgemeinschaften nicht mit hineinnehmen in das »Wozu« seiner Sendung? Tatsächlich aber nehme ich sie selbstverständlich mit hinein, nur nicht unter der Überschrift »heilen«. Denn ich möchte, was das Heilen angeht, gern beim Sprachgebrauch des Neuen Testaments bleiben; das erzählt auch nicht, Jesus habe die Zöllner dadurch, daß er mit ihnen aß, geheilt, wie es moderne theologische Rhetorik gern zeichnet.

5) Daß H. Haslinger unsere Differenz in der Begrifflichkeit (sozusagen?) nicht berücksichtigt, hat, mit Verlaub, teilweise kuriose Konsequenzen: Ich denke etwa an die letzten Zeilen der Seite 722 (Haslinger Diakonie). Haslinger zitiert meinen Vorschlag, bei unserem »Bemühen um die Gesundheit von Menschen« nicht von »heilender«, sondern von »therapierender Gemeinde« zu sprechen, weil (was Haslinger nicht mehr zitiert) der Begriff »heilende Gemeinde« uns vorgaukelt, »unsere Bemühungen« um die Gesundheit von Menschen »hätten regelmäßig Erfolg« (Bach Gemeinde, S. 29). Als Beispiel nannte ich (a.a.O.) die »Bewegungstherapie« (etwa im warmen Wasser) »bei spastisch behinderten Erwachsenen«, die nicht das Ziel »Heilung« verfolgt, sondern dazu verhelfen soll, die eingeschränkte aktive und passive Beweglichkeit der Glieder zu erhalten, unter Umständen zu fördern. H. Haslinger merkt an: »Damit ist eingeräumt (!), daß eine Gemeinde eine Zielsetzung darin findet, die Lebensumstände von Menschen zu therapieren, also zu verbessern« (Haslinger Diakonie, S. 722). Wieso mußte ich da etwas »einräumen«? Sollte H. Haslinger mich wirklich so verstanden haben: Wenn ich starke Bedenken gegen einen weit gefaßten Heilungs-Begriff äußere, wie er bei ihm vorliegt, dann lehne ich auch die von ihm gemeinten *Inhalte* ausnahmslos ab? Ein Theologe, der bestreiten wollte, es sei eine Zielsetzung der Gemeinde, »die Lebensumstände von Menschen ... zu verbessern«, wäre doch tatsächlich etwas exotisch. Zum Verbessern der »Lebensumstände von Menschen« gehört es für mich allerdings auch, den (aus obigem Beispiel) spastisch behinderten Menschen zu ermutigen, seine Gegenwart und seine Zukunft realistisch zu sehen, das heißt: die Bewegungstherapie dankbar zu nutzen als eine wichtige und bei ihm mögliche Bemühung, »die Lebensumstände von Menschen ... zu verbessern«, auch wenn keine Aussicht besteht, seine Behinderung wirklich zu beseitigen; solcher Realismus würde aber unsolidarisch erschwert oder gar sabotiert, wenn die für ihn und für den Physiotherapeuten anstrengende Bewegungstherapie unrealistisch als »Heilung« schöngeredet wird. – Tatsächlich, Haslinger versteht mich so: Bach kann »vom Heilen so reden ..., als ob das Heilen als solches ein obsoletter, aus der Welt zu schaffender Anspruch sei« (a.a.O., S. 728). Hat Haslinger vielleicht auch über meinen Kurzbericht hinweggelesen, in

dem ich von einem Kollegen erzähle, der sehr euphorisch von unserem Heilungsauftrag sprach? Ihm sagte ich im Verlauf unseres Gesprächs: »«Bruder X, wenn Sie mir jetzt sagen: ›Bruder Bach, im Namen Jesu: stehen Sie aus Ihrem Rollstuhl auf‹, dann *versuche* ich nicht aufzuste- hen; ich verspreche Ihnen, ich stehe dann auf. Haben Sie die Voll- macht, mir das zu sagen?» – Er hat es mir nicht gesagt ... Vermutlich werde ich nicht ein zweites Mal in meinem Leben die Kraft haben, so etwas wirklich ehrlich zu sagen« (Bach Gemeinde, S. 13). Nein, ich will das Heilen nicht aus der Welt schaffen, es ist zu kostbar. Aber ge- rade weil es das ist, sollten wir uns einen inflatorischen Mißbrauch des Heilungsbegriffs verbieten, nach dem es noch als »heilen« theologisch verhökert werden könnte, wenn jemand einem Rollstuhlfahrer die Tür aufhält; vergleiche dazu Bach Rasiertexte S. 69f: In diesem »Rasier- text« (»Mit der Bibel durch die Tür«) reflektiere ich folgendes Erleb- nis: Ein freundlicher Herr hatte mir eine Tür aufgehalten und nach meinem »besten Dank« die Erklärung nachgeschoben: »Das steht ja schon in der Bibel, du sollst deinen Nächsten lieben; vielleicht wissen Sie das?« Hätte er mir, ohne Bibel, die Tür wirklich *nicht* aufgehalten? – Auch ohne das Stichwort »heilen« paßt dieser »Rasiertext« in H. Haslingers Sinn hierher, weil für ihn auch mit Nächstenliebe ein Han- deln gemeint ist, das im Blick etwa auf Mt 25 und Lk 16 »eine heil- end-befreiende Zuwendung zum Menschen« genannt wird (Haslinger Diakonie, S. 644).

6) Nun sollte ich gewiß noch einen Satz Haslingers erwähnen, der womöglich ein bißchen mehr Klarheit schafft in dieser Kontroverse. Seite 723 sagt er, weshalb er so ausführlich auf mich eingeht; das ge- schieht, »um ... genau das Gegenteil zu behaupten und gleichsam auf dem Hintergrund von Bachs Ausführungen bzw. in Abhebung von ih- nen« die eigenen Thesen darzustellen. H. Haslingers Absicht in dieser längeren Passage ist es also nicht nur, meine theologischen Thesen kri- tisch verständlich werden zu lassen, sondern, mindestens auch, die ei- gene Position »in Abhebung« von mir besonders kontrastreich erkenn- bar zu machen; methodisch kommt er damit dem recht nahe, was Karl Kraus einmal so formulierte: »Ich schnitze mir den Gegner nach mei- nem Pfeil zurecht« (Kraus Aphorismen, S. 73). So etwas funktioniert eben normalerweise nicht ohne ein gewisses Maß an nachhelfender Schnitz-Arbeit, womit man sich den einen und anderen Punkt in H. Haslingers Ausführungen erklären mag; ich nenne (von mehreren Punkten) nur einen. Haslinger schreibt: »Kennzeichen der Heilungen Jesu ist es ..., daß sich Jesus am Wunsch des jeweiligen Menschen aus- richtet« (S. 726). Dem geht eine Bezugnahme auf meinen Satz voraus: »Die Frage ist nur: Vollzieht Jesus die Befreiung immer in der Rich- tung unserer Wünsche und Wertvorstellungen?« (Bach Gemeinde, S. 20; als Beleg nenne ich mehrere Beispiele). Haslinger zitiert diesen

Satz nicht, sondern referiert, nach Bach sei »es ein Kennzeichen von Jesu heilendem Handeln ..., die Heilungen nicht in Richtung der Wünsche der betreffenden Menschen vorzunehmen« (Haslinger Diakonie, S. 725). Aus dem »nicht immer« wird ein grundsätzliches »nicht«; und nur so bilden sein und mein Satz gegenteilige Positionen, was H. Haslinger ja wichtig ist. Als Interpretation ist das verwegen; berücksichtigt man Haslingers erklärte Absicht, wird die Sache jedoch verstehbar: Weil er »in Abhebung« von mir jeweils das Gegenteil sagen möchte, wird es für ihn leichter, wenn er mich gelegentlich in die Gegenteil-Position seiner eigenen schiebt.

7) Wenn ich die Dinge richtig sehe, belegt H. Haslingers Beschäftigung mit meinen Thesen die Richtigkeit des Satzes: »Der einheitliche Begriff ›heilende Gemeinde‹, der beides einschließen möchte: das Heilen in engerem und in weiterem Sinn, ist für ein sinnvolles Gespräch total unbrauchbar« (Bach Gemeinde, S. 28). Sinnvoll kann das Gespräch meines Erachtens vielleicht dann werden, wenn beide Gesprächspartner sagen, warum (um welcher Sache willen) ihnen der von ihnen vertretene Heilungs-Begriff wichtig ist. Mir geht es (vgl. dazu Bach Gemeinde, S. 56) um den Satz: »Gottes Heil kann auch ohne des Menschen Heilung des Menschen volles Heil sein.« Die Bedeutung dieser These im Rahmen meines Büchleins unterstreiche ich mit dem folgenden Satz, in ihr versuche ich, »Hauptinhalte dieser Arbeit zusammenzufassen« (a.a.O.). Ich sage es jetzt ausführlicher:

8) Gern stimme ich H. Haslingers Kritik an der »Definitions-macht der Etablierten« (Haslinger Diakonie, S. 678) zu und seiner Warnung davor, daß »die Betroffenen ... zu Objekten der Definitions-macht anderer degradiert werden« (S. 730). Aber gerade deshalb kann ich seiner These nur scharf widersprechen: »Heilung von körperlichen oder seelischen Lebenseinschränkungen ... beinhaltet, daß kranke oder behinderte Menschen dort, wo ihre Lebenseinschränkungen nicht behoben werden können, wegen dieser Einschränkungen nicht ausgegrenzt oder abgewertet werden, sondern daß ihnen durch Anerkennung ihres Soseins Heilung widerfährt« (S. 689). So wichtig und wohl-tuend die ›Anerkennung unseres Soseins‹ ist, ich protestiere gegen die »Defini-tionsmacht der Etablierten«, die festlegen will, daß uns in solcher Aner-kennung »Heilung widerfährt«. Nein, wir wurden *nicht* geheilt. Dabei will dieser Satz nicht schlapp resignieren, sondern meint die realisti-sche Voraussetzung dafür, gerade *nicht* zu resignieren, sondern voller Hoffnung den »heutigen« Tag mutig zu gestalten (vgl. Kap. 3 C1). Für mich (als einem mehr als fünfzig Jahre auf den Rollstuhl angewiesenen Christen) gehört es zur Bewältigung meines Lebens, es gehört auch in meine Gottesbeziehung mit hinein zu sagen: ich wurde *nicht* geheilt (vgl. Bach Nicht geheilt). Es geht darum, ob nichtbehinderte Men-

schen (inklusive der nichtbehinderten Theologen) in der Lage sind, auch diesem Satz »Anerkennung« zu zollen, was aber nur möglich sein wird, wenn sie zugeben, uns nicht heilen zu können. *Beides* muß als Faktum anerkannt werden: das Nicht-Geheilt-Sein auf der einen, das Nicht-Heilen-Können auf der anderen Seite: zwei Fakten, die beide unsere kirchliche Situation prägen. Und *in dieser* Situation gilt ohne alle Abstriche: Uns miteinander, behinderten und nichtbehinderten Menschen gleichermaßen, gehört das ganze Heil Gottes, soweit uns dieses in unserer Zeit überhaupt schon gehören kann. Das bedeutet den fröhlichen Abschied von H. Haslingers Satz: »Heil und Heilung sind nur gemeinsam zu haben« (S. 720). – Ein Teilziel beim Einübungs-Programm einer »Theologie nach Hadamar« dürfte das Miteinander folgender fünf Sätze sein:

- Behinderte Menschen wurden und werden voraussichtlich nicht geheilt.
- Behinderten Menschen gehört wie nichtbehinderten das ganze Heil Gottes.
- Ihre Behinderung bedeutet keinerlei Einschränkung, für die Reich-Gottes-Arbeit brauchbar zu sein.

- Nichtbehinderte Menschen konnten und können ihre behinderten Mitmenschen (bis auf gelegentliche Ausnahmen und abgesehen von zahllosen *medizinischen* Erfolgen) nicht heilen.

- Solches Nicht-Heilen-Können bedeutet keinerlei Einschränkung, für die Reich-Gottes-Arbeit brauchbar zu sein.

Meine Fragen an Herbert Haslinger lauten daher: Kann er der Sache (seine Ausdrucksweise steht auf einem anderen Blatt) meines zweiten dieser fünf Sätze zustimmen, und wie kann er diesen Inhalt, auch für Nichttheologen verständlich, in seiner Begrifflichkeit ausdrücken? Außerdem: Welche theologisch, kirchlich, diakonisch, seelsorgerlich wichtige Sache meint er, nur mit *seiner* Begrifflichkeit durchhalten zu können?

9) Eine weitere Frage richtet sich nicht nur an H. Haslinger, sondern an alle, die für einen sehr weiten Begriff von »heilen« plädieren. Den Ausgangspunkt, gewissermaßen das Material zu dieser Frage liefert mir H. Haslinger. Schon länger frage ich ohne überzeugendes Ergebnis nach dem tieferen Grund, der inneren Nötigung, aus dem (bzw. aus der) der Heilungsbegriff in den letzten Jahrzehnten vielfach deutlich erweitert wird. Nun stoße ich in H. Haslingers Arbeit auf eine Aussage, die möglicherweise weiterhelfen kann. In seinem Kapitel »Diakonie in der Perspektive der Betroffenen« (Haslinger Diakonie, S. 491ff) referiert und kommentiert Haslinger, durchaus auch Kirchen-kritisch, einige konkrete Begegnungen mit denen, die in der Diakonie als Klientel bezeichnet werden. Auf der Seite 506 ist von der »Erfahrung« die Rede, »daß eher die Helferbedürfnisse der Helfenden als die Hilfebe-

dürfnisse der Notleidenden befriedigt werden.« Als ich diesen Satz las, dachte ich spontan: So ist es; hier ist etwas Wichtiges entdeckt und präzise formuliert worden. Allerdings bezog ich dieses Zitat nicht nur auf die Ebene alltäglicher Begegnungen, also auf die praktische Ebene der Sozialarbeiter und Therapeuten, sondern auch auf die Ebene unserer theologischen Entwürfe, also auf die Ebene, auf der wir Vorlesungen halten und Bücher schreiben. Auch als Theologen haben wir das Bedürfnis, stark zu sein und helfen zu sollen und zu können. Entsprechend entwickeln wir zu Kirche und Diakonie lieber Gedankengänge und Thesen über die Stärke der Kirche und das Helfen und Heilen der Diakonie, als die (in Kap. 10 referierte) nüchterne Bescheidenheit zu reflektieren, die Karl Barth sagen ließ: »Das ewige vermeintliche Besitzen, Schmausen und Austeilen, diese verblendete Unart der Religion, muß einmal aufhören, um einem ehrlichen grimmigen Suchen, Bitten und Anklopfen Platz zu machen« (Barth Fragen, S. 26).

10) Warum fällt es uns Theologen so schwer, Kirche und Diakonie zum »Suchen« einzuladen und zu mutigem Zugeben der Tatsache, daß wir als Kirche und als Diakonie nicht auskommen ohne ständiges »Bitten und Anklopfen«? Könnte es sein, daß wir Theologen bei unserem Bemühen, die Sache der Armen zu vertreten, vielfach, ohne es zu merken, vorrangig eigene und kirchliche »Helferbedürfnisse« befriedigen, was dann dazu führt, diesem Tun »die Hilfebedürfnisse der Notleidenden« unterzuordnen? Es tut uns Theologen gut, vom kirchlichen, (vielleicht gar »weltweiten«) Heilungsauftrag zu reden oder von den heilenden Kräften, die Gott uns verliehen oder wenigstens verheißen hat. Und wenn sich herausstellt, daß wir keinen Gehörlosen zum Hören und zum Sprechen bringen, daß wir keinem Rollstuhl-Fahrer zu unbeschwertem Gehen verhelfen können, dann ist die Gefahr groß, den Mangel an von Gott vergeblich erhoffter Vollmacht zu kaschieren durch eine um so größere Vollmundigkeit, in der wir den Heilungsbegriff unseren Möglichkeiten anpassen und umdefinieren, indem wir etwa sagen, daß da, wo im Blick auf kranke und behinderte Menschen die »Lebenseinschränkungen nicht behoben werden können«, diesen Menschen »durch Anerkennung ihres Soseins Heilung widerfährt« (s.o.; Haslinger Diakonie, S. 689). Damit sind wieder einmal »die Helferbedürfnisse der Helfenden« befriedigt; und daß mancher Kranke oder Behinderte sich durch solche Rhetorik veralbert vorkommt, wird nicht wahrgenommen. Könnte es sein, daß es solche (uns Theologen stabilisierenden) Möglichkeiten sind, die eine Erweiterung des Heilungsbegriffs enorm attraktiv machen? – Ist es utopisch, auf eine Kirche zu hoffen, die sich ihrer offenkundigen Schwachheit nicht mehr schämt? In ihr wären dann Sätze zu hören wie: »Wir wollen heilen können und sehen, daß der andere immer schwächer wird,« und auf der anderen Seite: »Wir wollen selbständig sein und spüren, daß wir

zunehmend mehr Hilfe brauchen.« Oder: »Mir fällt es schwer zu sagen: ich bin behindert.« Und auf der anderen Seite: »Mir fällt es schwer zu sagen: ich habe Angst davor, vielleicht einmal so leben zu müssen wie du.«

H) Die Gemeinschaft der Herumrätselnden und das erste Gebot

1) Was ich nun zur Sprache bringe, stellt weniger neue Thesen dar, sondern benennt, was das zuvor Gesagte grundsätzlich bedeutet. Wenn ich behaupte (vgl. E1 und E2), wir müßten, von der Bibel her, über behinderte und nichtbehinderte Menschen die gleichen theologischen Sätze (also keine Sonder-Sätze) sagen, dann streite ich damit gegen eine »europäische Apartheidstheologie« (bzw. gegen einen »theologischen Sozialrassismus«) und plädiere für eine »ebenerdige Theologie« (s.o. E4) bzw. eine »abendländische Befreiungstheologie«. Denn das dürfte das Schema allen Apartheidsdenkens sein: Ich sage »Mensch«, meine aber (wie selbstverständlich) nur einen bestimmten Teil der Menschheit (nämlich den, zu dem ich gehöre). Etwa: ich sage Mensch und meine: weißer Mensch (der Schwarze wird zum Nigger); ich sage Mensch und meine: arischer Mensch (»der Jude« steht zur Ausbürgerung oder gar zur Ausrottung an); ich sage Mensch und meine männlicher Mensch, oder (in Südamerika) landbesitzender Mensch, oder (hierzulande) gesunder Mensch (und die Frau ist dann »ja nur« eine Frau; der Landarme wird zur Unperson; und beim schwerbehinderten Säugling oder Greis fragt man, ob man nicht doch mit einer Spritze nach-»helfen« solle). Überall die gleiche, Leben bedrohende, Kränkung. Statt hier vehement von der Bibel her zu protestieren, meinen Theologen vielfach, immerhin sollten auch wir bestimmte anthropologische, christologische und ekklesiologische Aussagen »in solchen Fällen« besser etwas anders formulieren als sonst.

2) Wer wird dabei gekränkt? Für wen ist solches Apartheidsdenken gefährlich? Hier sollten wir Europäer von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie lernen. Daß die Landarmen beginnen, den Makel »Unpersonen« (oder »Nichtse) abzuschütteln, daß sie lernen zu sagen: »wir haben keinen Land-Privatbesitz – ja und?«, bedeutet sofort die kritische Anfrage an die Reichen: Wieso bildet ihr euch ein, mehr als wir zu *sein*, nur weil ihr mehr als wir *habt*? Euch gehört einiges Land – ja und? (Vgl. Cardenal Solentiname I, S. 31: »Die Reichen haben nicht mehr als wir, außer ihrem Geld«; vgl. auch Bd. 3, S. 105: »diese armen Reichen«). Parallel dazu möchte ich lernen und lehren zu sagen: »ich bin behindert – ja und?« Ich möchte mit anderen Behinderten den »aufrechten Gang an zwei Gehstützen« (oder: »... im Rollstuhl«) probieren. Und indem wir ihn versuchen, bedeutet das (in sich; verbal und auch

nonverbal) eine kritische Anfrage an alle Nichtbehinderten: Meinst du, du wärest besser, nur weil du besser dran bist? Du kommst, zur Zeit, ohne Blindenstock, Rollstuhl und ähnliche Hilfsmittel aus – ja und? Ohne ich die Feministische Theologie nicht völlig mißverstehe, wäre ebenso von einigen ihrer Vertreterinnen für uns Männer lernbereit zu hören: ›Ihr seid Männer – ja und? Bildet euch nicht ein, darum mehr oder besser oder wichtiger zu sein als wir. Wir sind Frauen – ja und?‹

3) Vorher gefragt wurden weder behinderte noch nichtbehinderte Menschen (weder Männer noch Frauen, weder Schwarze noch Weiße), wie wir's denn gerne hätten; solche Dinge werden andernorts entschieden. Kein Blinder kann die Sinnfrage ergründen, warum er nicht sehen kann; aber ebensowenig kann ein Stabhochspringer ergründen, warum er sich so bewegen kann: Wir sind »eine Gemeinschaft von Herumrätsehenden« (seit 1984, vgl. Bach Traum, S. 29). Wie die Reichen Befreiung nötig haben von dem dunkelhaften (und, da meistens unbewußten, fast unausrottbaren) Irrtum, durch ihr Haben werde ihr Sein gesteigert, durch ihren Reichtum bekämen sie anthropologisch eine höhere Qualität, so brauchen auch Nichtbehinderte (die meisten?, alle?) Befreiung von dem Dünkel, durch ihr Können werde ihr Sein gesteigert, durch ihre Gesundheit bekämen sie anthropologisch eine höhere Qualität (zu einer europäischen bzw. abendländischen Befreiungstheologie in dieser Thematik vgl. Kap. 8). Die Enge dieser Sklaverei unter der Peitsche der »Hauptsache-gesund«-Ideologie wird signalisiert durch Sätze wie: Ich darf gar nicht daran denken, auch mal behindert zu sein, älter oder hinfällig zu werden; oder (bei einer akuten Erkrankung): Ich »muß« unter allen Umständen (zuweilen mit der Angabe: bis zu einem bestimmten Termin) wieder gesund werden. Die »herrliche Freiheit der Kinder Gottes« (Röm 8,21) wenigstens sieht anders aus; sie müssen wir gemeinsam üben. Anders gesagt: Wir müssen miteinander das erste Gebot trainieren, Gott über alles, auch über die Gesundheit, zu stellen. Vielleicht könnten hier behinderte Menschen und deren, ihnen engverbundene, Angehörige und Freunde gewisse Trainer-Funktionen übernehmen.

4) In diesem Zusammenhang: Wenn mir gelegentlich jemand schreibt, ihm sei klar geworden, daß meine theologischen Aussagen für nichtbehinderte Menschen wohl noch wichtiger seien als für behinderte Menschen, dann fühle ich mich richtig verstanden wie selten. Es mag ja sein, daß ich meine Texte nicht geschrieben hätte, wenn ich nicht nach dem dritten Theologie-Semester an meinen Rollstuhl gekommen wäre; aber für ebenso wahrscheinlich halte ich es, daß ich sie nicht geschrieben hätte, wenn ich nicht selber bis ins Erwachsenenalter nichtbehindert gewesen wäre: ich kenne noch die Gefühle, die uns befallen, wenn man plötzlich einem bis dahin unbekanntem schwer be-

hinderten Menschen begegnet; ich kenne die Freude, Treppen hochstürmen und hohe Bäume erklettern zu können, aber auch die Angst vor schwerer Behinderung. Das alles gehört mit zu dem Kontext, in dem ich meine theologischen Überlegungen versuche.

D) Wohlwollende Apartheid: eine theologische Auffahrrampe am Seiteneingang

1) Meine Gedanken zu einer »europäischen Apartheidstheologie« bzw. zum »theologischen Sozialrassismus« (s.o. H1) hatten sich zunächst im Blick auf Südafrika entwickelt, dann aber drängte sich der Blick auf die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts stärker in den Vordergrund, vor allem das Thema der kirchlichen Schuldverstrickung in die Verbrechen des »Dritten Reiches«. Kirche (teilweise auch die Diakonie) und Theologie waren in den dreißiger Jahren keineswegs nur auf der Seite der Antisemitismus-*Gegner* zu finden, sondern wurden selbst schuldig am Antisemitismus. Auch diejenigen Theologen, die damals gegen die Judendiskriminierung eingestellt waren, erkannten nach 1945 schmerzhaft, daß sie in ihrem theologischen »Gepäck« (mit Elementen, die teilweise aus dem frühen Mittelalter stammen) ein unterschiedlich großes Arsenal von antisemitischen Denkvorstellungen mit sich herumschleppten, das sie natürlich in Vorlesungen oder (in der Gemeindefarbeit) in Predigten und Unterricht auch verbreiteten, zum Beispiel, daß »die Juden« den Gottessohn gemordet hatten und darum von Gott verworfen wurden. Erst allmählich erkannte man, daß solche Denkmuster von der Bibel her in keiner Weise zu halten sind. Noch länger hat es gedauert (im Blick auf die meisten Theologen scheint zu gelten: darauf warten wir noch immer), daß man ebenso die kirchliche und theologische Mitschuld an der Euthanasie erkannte. Zu nennen sind hier immerhin einzelne theologische Veröffentlichungen und auch Verlautbarungen aus größeren diakonischen Einrichtungen (besonders seit 1989, 50 Jahre nach Beginn der Nazi-Euthanasie; und jetzt der Beginn der Peter-Singer- und, seit 1994, der Bioethik-Debatte in Deutschland). Es ist mir aber in diesem Sachzusammenhang nur ein einziges kirchliches Dokument bekannt, das deutlich, ausführlich und konkret von unserer kirchlichen, theologischen und diakonischen Mitschuld an der Euthanasie redet, die unter anderem darin bestand, daß wir schon lange vor 1933 theologisch (gesellschaftlich durchaus angepaßt) falsch vom Menschen redeten (der Mensch als der Starke und Selbständige; Schwache und Hilfsbedürftige sind dann die Ausnahmen), und daß wir dem entsprechend in Kirche und Diakonie behinderte Menschen nur von ihren Defiziten her sahen und sie damit zu Objekten unserer Hilfeleistungen (unter Umständen auch unserer zuweilen wohlmeinenden Versuchsreihen) machten; so arbeiteten wir der

Nazi-Euthanasie in die Hände (und daß die Diakonie nach 1939 klaren »Widerstand« gegen das Euthanasie-Programm der Nazis geleistet hätte, hat sich, trotz der mutigen Denkschrift von Paul Braune und anderer Einzelaktionen, durch viele neue Untersuchungen als stark übertriebene Einseitigkeit herausgestellt; vgl. z.B.: Jenner-Klieme Euthanasie, Kalusche Schloß, Klieme Ausgrenzung, Stroh-Thierfelder Diakonie). Mit dem eben angesprochenen »Dokument« meine ich die Rheinische Synodalerklärung von Januar 1985 (zu ihr ausführlicher: Kap. 10 C2), die von der westfälischen Landessynode im Herbst des gleichen Jahres übernommen wurde (vgl. EKIR Euthanasie-Wort); in diesem Text heißt es gegen Ende: »Wir bitten die überlebenden Opfer und die hinterbliebenen Angehörigen der Ermordeten um Vergebung« (a.a.O., S. 207/20/234/144).

2) Wenn es bei unserer Schuldverstrickung also eine eindeutige Parallelität gibt zwischen der Schuld am Holocaust und der Schuld an der Euthanasie, dann sollte das zu der notwendigen Konsequenz führen, in Parallele zu einer (zwar spät, aber immerhin) längst in Gang gekommenen »Theologie nach Auschwitz« (nach dem Holocaust) endlich auch eine »Theologie nach Hadamar« (nach der Euthanasie) zu entwickeln, wie ich sie seit 1993 fordere (vgl. Bach Anfrage, bes. S. 360). Ein wichtiger Bestandteil einer solchen »Theologie nach Hadamar« wäre der radikale Bruch mit der so alten wie üblen Tradition (hierzu: Kap 13), Krankheit und Behinderung als einen Teil des gottwidrigen Bösen zu verrechnen, für dessen schon irdische Überwindung der Gottessohn zu kämpfen den Auftrag hatte; das hieße zum Beispiel: radikaler Bruch mit der oben (vgl. F1) genannten exegetischen Gepflogenheit, gegen den Bibeltext nicht klar zwischen Krankheit und Besessenheit zu unterscheiden (vgl. Kap. 15; dort nenne ich auch weitere Konkretionen einer »Theologie nach Hadamar«). – Wie unsere Theologie so angelegt war (und teilweise noch ist), daß sie für diejenigen brauchbar wurde, die den Holocaust befahlen, planten und durchführten, so war sie (und ist sie immer noch) so angelegt, daß sie denen in die Hand arbeitete, die die Nazi-Euthanasie in Gang setzten. Darum muß sich unsere heutige Theologie *gleich eindeutig und konsequent in beiden Hinsichten* (Holocaust und Euthanasie) von manchen alten, teilweise uns auch lieb und wichtig gewordenen Traditionsstücken entschlossen (und nicht nur halbherzig) verabschieden; mit ihnen müssen wir brechen, auch wenn uns das schwerfällt, weil wir uns eine Theologie ohne sie einfach nicht vorstellen können. Abschied von den falschen und Leben gefährdenden Traditionen muß dann heißen: Weiter-Entwicklung einer »Theologie nach Auschwitz« und endlich auch: Neu-Entwicklung einer »Theologie nach Hadamar«.

3) Die Erkenntnis der erwähnten Parallelität zwischen ([der Aufarbeitung] der Schuld am) Holocaust und ([der] der Schuld an der) Eutha-

nasie bedeutete für mich gleichzeitig einen wichtigen methodischen Weilerschritt. Denn nach 1945 war es (schon lange vor dem Beginn einer bewußten »Theologie nach Auschwitz«; oder war es bereits der erste und bis in die sechziger Jahre einzige Schritt einer solchen Theologie?) allen oder fast allen klar: Wir müssen radikal »nein« sagen zu allem (kirchlichen und außerkirchlichen) Antisemitismus. (Ich erinnere mich, als ich 1947 bei der vom städtischen Musikverein in Bochum erarbeiteten Aufführung der Matthäus-Passion mitsang und dabei die Passage: »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder«, wie selbstverständlich gestrichen wurde, fragte niemand nach der Begründung; das war nicht nötig, das war klar.) Je klarer dieses »Nein« zum Antisemitismus auch biblisch begründet wurde, um so eindeutiger wurde auch kirchlicher- und theologischerseits dieses »Nein« als *Grundentscheidung* verstanden, die den mancherlei *Einzelfragen* voranging. Konkreter: Wir sind entschlossen, künftig am »Nein« zum Antisemitismus festzuhalten, auch wenn wir heute noch nicht sagen können, wie wir den Matthäus-Satz (»Sein Blut komme über uns ...«; Mt 27,25) erklären können; auch wenn sich zeigen sollte (was auch heute von manchen Theologen so gesehen wird), daß sich (zum Beispiel hier) bereits innerhalb der Bibel deutliche Anzeichen eines entstehenden christlichen Antisemitismus zeigen, werden wir diesem Satz nicht erlauben, unser entschiedenes »Nein« ins Wanken zu bringen. Die gleiche Unterscheidung (ausführlich: I4) zwischen Grundentscheidung und Erörterung von Einzelfragen fordere ich nun auch bei einer »Theologie nach Hadamar«.

4) Aus heutiger Sicht wird mir klar, daß ich meine Thesen lange Jahre defensiv entwickelt und vorgetragen habe. Als ich zum Beispiel Anfang der achtziger Jahre, nachdem ich behauptet hatte, behinderte Menschen seien gute Geschöpfe Gottes, gefragt wurde, ob wir hier nicht besser vom »verborgenen Gott« (»deus absconditus«) reden sollten, wußte ich keine Antwort, obwohl (oder gerade weil) ich im Studium bei Hans Joachim Iwand ein Seminar belegt hatte über »De servo arbitrio« (»Vom unfreien Willen«; in dieser Luther-Schrift von 1525 ist ausführlich und grundlegend vom »offenbaren« und vom »verborgenen Gott« die Rede). Im Iwand-Seminar war von behinderten Menschen nicht die Rede, und im Kontext »behinderte Menschen« war mir das Thema »der verborgene Gott« noch nicht begegnet; hier ergaben sich für mich neue »Schulaufgaben« (meinen Versuch, diese zu erledigen, konnte ich erst 1991 vorlegen: Bach Getrenntes, S. 148–164). Ähnlich ging es mir auch mit anderen Fragen: Wenn Jesus behinderte Menschen heilte, zeigt er damit nicht, daß die Behinderung gegen Gottes Willen war? (Vgl. dazu die Kapitel zu Markus) Als ich dann die Wunder-Thematik so erarbeitet hatte, daß ich auch in Vorträgen über sie sprach, kam die nächste Frage: Schön und gut, aber was machen

Sie mit Johannes 9? (vgl. zu diesem Text Kap. 20 C) So ging es einige Jahre: ich hatte die Nachweise zu führen, ob meine Thesen biblisch haltbar sind. Das war für mich zweifellos eine lehrreiche Übung, bei der mir allerdings je länger, um so deutlicher bewußt wurde, daß an unserer Theologie etwas nicht stimmen kann: An zu vielen Stellen gibt es in ihr (im Gegensatz etwa zu Luthers Aussagen zum »deus absconditus« und im Gegensatz auch zu den neutestamentlichen Heilungsgeschichten – inklusive Joh 9!) »Stufen« (s.o.), die für behinderte Menschen so hinderlich sind wie vierzehn Stufen vor dem Postamt: »Stufen im Erbaulichen«, durch die behinderte Menschen diskriminiert werden. Im Zusammenhang mit der genannten Entdeckung der »Parallelität zwischen ([der Aufarbeitung] der Schuld am) Holocaust und ([der] der Schuld an der) Euthanasie« (I1 und I2) gewann ich den Mut, aus der Defensive herauszukommen und auch für eine »Theologie nach Hadamar« die Unterscheidung zwischen Grundentscheidung und Erörterung von Einzelfragen zu fordern: In der Bibel ist so eindeutig vom Dazugehören behinderter Menschen die Rede (vgl. oben: »Einheit der Familie Gottes«, »Leib Christi« usw.), entsprechend eindeutig vom »Nein« zu allem »Schisma« (s.o.), daß es von der Bibel her klar sein muß, auch in der Theologie zu allem Spaltenden, zu aller Apartheid, zu allem Gefälle von nichtbehinderten Menschen zum behinderten Menschen hin unverrückbar »nein« zu sagen – und Fragen wie »was machen Sie mit Joh 9?« (s.o.) gelassen in die zweite Reihe zu rücken: Selbst wenn in einzelnen Texten ein solches Gefälle bestehen sollte, werden wir diesen Texten nicht erlauben, unser »Nein« zu allem innergemeindlichen und theologischen Apartheidsdenken ins Wanken zu bringen.

5) So kam ich dazu – und damit wechselte ich von der Defensive zur Offensive –, die Frage zu stellen: Wer trägt eigentlich die Beweislast? Der »Streit« hatte doch damit begonnen, daß ich auch als Rollstuhlfahrer sagte, was ich in der Kirche zu sagen gelernt hatte, bevor ich an meine Behinderung kam: Gott will, daß dieses Leben mein Leben ist. Meinem Satz, jetzt vom Rollstuhl aus gesagt, wurde von Theologen scharf widersprochen. Wer muß jetzt sich und seine Position rechtfertigen? – In bestimmten Situationen (Taufe, Konfirmation, Ordination) ist es üblich, zu fragen, ob die betreffenden Menschen das christliche Bekenntnis für sich übernehmen wollen (bei der Ordination: als bindende Verpflichtung²⁶ auch für Verkündigung, Unterweisung und Seelsorge übernehmen wollen). Aber seit wann ist es üblich, dem, der es übernehmen *will*, zu verwehren, es in seiner Situation rundum zu bekennen, ausnahmslos alle Teile unseres Bekenntnisses mitzusprechen? Und wenn das wirklich so üblich sein sollte, dann müßten doch wohl diejenigen, die ihm solches verwehren, ihren Einspruch argumentativ untermauern und schlüssig das »Nein« zu ihrem Einspruch widerlegen.

Aber nach welcher Logik schiebt man *mir* die Beweislast zu? Ich offenbar habe zu begründen, mit welchem theologischen Recht ich mich heute (so wie vor meiner Erkrankung) als einen »so« von Gott geschaffenen Menschen zu glauben entschlossen bin, und weshalb ich als ordintierter Theologe seit Jahrzehnten darin auch meine Verpflichtung sehe, nichtbehinderte und behinderte (auch sehr schwer behinderte) Menschen zu solchem umfassenden Bekenntnis einzuladen. – 1984 schwebte mir eine »Theologie nach Hadamar« allenfalls in Ansätzen vor; ich denke an einen Text von 1977 (Bach Boden, S. 86–89; darin S. 89): »Die Tatsache, daß wir nicht mit Hitler vergleichbar sein wollen, ist doch für einen schwerbehinderten Menschen keine ausreichende Lebensbasis (uns wäre das auch zuwenig)«, und an einen »Rasertext«, den ich vor 1979 schrieb; darin nahm ich unser gängiges Ideal »moralisch integer und gesundheitlich intakt« aufs Korn: Einerseits führte dieses Ideal in Hadamar zur »Qualmwolke über der Anstalt« und zu manchen anderen Ausgrenzungen und Ausmerzungen; andererseits konnte Paulus im Gefängnis Lieder singen, weil er wußte: Dieses Ideal »zählt nicht mehr, seit Jesus von Nazareth nicht mehr, ... sonst wäre ich vielleicht tatsächlich längst verrückt geworden« (Bach Rasertexte, S. 26–29). Aber schon 1984 nannte ich die Vorbehalte dagegen, daß behinderte Menschen unser Glaubensbekenntnis ohne Abstriche auf sich beziehen, einen »Skandal: Unser christliches Glaubensbekenntnis – wir nennen es »ökumenisches Glaubensbekenntnis«, umfassendes Glaubensbekenntnis, alle einschließendes Glaubensbekenntnis –, dieses christliche Glaubensbekenntnis schließt jetzt auf einmal nicht die verschiedensten Menschen zusammen, sondern vom Glaubensbekenntnis her werden bestimmte Menschen an den Rand gedrängt« (Bach Traum, S. 27). Aber noch gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß nichtbehinderte Christen in Theologie, Kirche und Diakonie sich über solches umfassende Bekennen nicht nur freuen, sondern auch bereit werden, an dieser Stelle von ihren behinderten Geschwistern zu lernen, um für sich im eigenen Christsein und im theologischen Nachdenken befreiende Impulse zu gewinnen (vgl. das zu Nairobi Gesagte: D1). – Übrigens bin ich davon überzeugt, daß die Weigerung nichtbehinderter Christen, in dieser Frage die Beweislast zu übernehmen, in sich bereits ein Symptom der Apartheid-Einstellung ist: Der »Nigger« muß begründen, mit welchem Recht er in ein Lokal »eindringt«, das den Weißen vorbehalten ist; kein Weißer hat es nötig darzulegen, weshalb Schwarze hier ausgeschlossen bleiben sollen. Durch die, offenbar naivunkritische, Übernahme solcher, für alle stabilen Mehrheiten leicht zu handhabenden, »Spielregeln« demaskiert sich unsere, auf den ersten Blick durchaus menschenfreundliche Theologie, solange sie sich nicht auf den Weg einer »Theologie nach Hadamar« begibt, selber als ein Apartheids-System.

6) Mir ist klar, daß besonders der letzte Satz sehr »päpstlich« klingt; er ist es aber nicht, weil ich selbstverständlich an dem festhalte, was ich etwa den Student(inn)en in Bochum immer wieder sagte: Es ist gar nicht nötig, daß Sie meine Thesen für richtig halten; mir geht es aber darum, daß Sie meine Fragestellungen als wichtige Fragestellungen erkennen. Ich denke wirklich nicht daran, zu sagen: Die Theologie bleibt krank, solange sie *meine* Thesen nicht »schluckt«; ich behaupte allerdings: Die Theologie bleibt krank, solange sie sich nicht entschlossen auf den Weg einer (»einer«, nicht »meiner«) »Theologie nach Hadamar« begibt; die mag dann völlig anders aussehen als die Versuche, die ich vorlege, aber sie müßte sich daran machen (wie es gegen Ende der genannten Rheinischen Synodalerklärung von 1985 heißt), »unsere Tradition kritisch zu sichten, um die auch heute noch bestehenden Voraussetzungen jener Verbrechen und die entsprechenden Benachteiligungen zu erkennen und aufzuheben.«

7) Für meine Gespräche mit denen, die an meine Thesen kritische Anfragen stellen, bedeutet das in I3 – I6 Gesagte eine deutliche Veränderung. Durch Anfragen in der Struktur »wie kann Bach behaupten?« (daß behinderte Menschen Gottes gute Geschöpfe sind; daß Jesus keinen Heilungsauftrag hatte; daß schwerbehinderte Menschen einen Auftrag an die Kirche haben, und so weiter) lasse ich mich nicht mehr in die Defensive drängen, sondern frage zurück: Wie könnt ihr diesen Satz bestreiten, ohne damit zur Apartheids-Theologie abzurufen? Wie könnt ihr über behinderte und nichtbehinderte Menschen unterschiedliche theologische Grundaussagen machen, ohne daß dadurch behinderte Menschen zu Sondermenschen, zu Ausnahme-Existenzen, zu gemeinde-internen »Niggern« werden? Wie könnt ihr neutral und also untätig bleiben, wo es auch in der Kirche und ihrer Theologie darum gehen muß, zu »erreichen, daß es auf dieser Welt nicht mehr zweierlei Menschen gibt« (Brecht Gedichte, S. 432f)? Das heißt: Ich weigere mich, weiter die Beweislast (s.o.) zu tragen, und fordere meine Gesprächspartner auf, diese ihrerseits zu übernehmen. Damit nehme ich natürlich eine Position ein, die (mindestens solange sie neu ist) »arrogant« aussieht; mit ihr versuche ich aber nur, die Arroganz der Gegenseite, die darin bestand, daß man wie selbstverständlich mir die Beweislast zuschob, wieder (wie oben B1) auszugleichen und aufzuheben.

8) Oder ist »die Arroganz der Gegenseite« so alteingesessen und tatsächlich »wie selbstverständlich«, daß sie gar nicht mehr wahrgenommen werden kann? Dazu ein einige Jahre zurückliegendes Erlebnis: Nach zwei Vorträgen auf einem mehrtägigen Pfarrkonvent gab es in der Schlußrunde manche Zustimmung, an einigen Punkten aber blieb starkes Unbehagen. Einer dieser Punkte: Daß der behinderte Mensch ein gutes Geschöpf Gottes genannt werden solle, so von Gott geschaf-

fen! Einem Kollegen scheint eine Art Erleuchtung zu kommen: Mir fällt gerade das Stichwort »gubernatio Dei« ein (Gottes Führen; »gubernatio« bedeutet: das Steuern eines Schiffes, das Leiten oder Lenken) – wäre das nicht die Lösung: Gott »führt« den einen so, den anderen anders? – Wollen Sie dann auch für nichtbehinderte Menschen auf den Begriff »Schöpfung« (creatio) verzichten und sich mit »gubernatio« begnügen? – Das eigentlich nicht.

»Wäre das nicht die Lösung?« Lösung für welches Problem? Offenbar für das Problem, das entsteht, wenn man an einer Theologie, die schon fertig war, bevor man an behinderte Menschen (als an gleichrangige Subjekte) dachte, festhalten will, auch wenn man sich ernsthaft und ehrlich vornimmt, theologisch dem biblischen Kontra zu allem Schisma, zu aller Apartheid zwischen behinderten und nichtbehinderten Menschen, eindeutig zuzustimmen (dieses Zustimmung war am Ende der Tagung gegeben). Wenn man aber auch jetzt seine bisherige Theologie in den wichtigen Punkten nicht reformieren will, wenn man stattdessen behinderte Menschen dieser Theologie anpassen und das »Nein« zu aller Apartheid *in* dieser Theologie unterbringen möchte (was natürlich nicht gelingen kann, da diese Theologie deutliche Apartheids-Elemente tradiert, s.o., zumal diese Apartheids-Elemente nicht etwa leicht abtrennbare Anhängsel an eine sonst intakte Theologie sind, vielmehr handelt es sich um Bestandteile der Theologie, die das Ganze stark prägen). Wenn man aus den Fenstern der »Burg« (s.u.) seiner eigenen Theologie heraus behinderten Menschen, subjektiv ehrlich, hilfsbereit die Hand reichen will, dann *muß* es solche Probleme geben. Wenn wir in der herkömmlichen Theologie eine (bis auf geringe Abstriche) unfehlbare Institution sehen, dann macht diese Ideologie uns als Theologen strukturell unbußfertig. Wir verteidigen unsere Theologie wie eine Burg, inklusive aller als ausgrenzend nachgewiesenen Stufen. »Gubernatio« als theologische Auffahr-Rampe am Hintereingang – das wäre dann »die Lösung«. Stufen im Er-Baulichen (s.o. E4, Ende) sind offenbar nicht einfach vorhanden (als notwendig, als brauchbar: »das ist nun 'mal so«), sondern die Stufen werden schon als Stufen von uns als erbaulich empfunden (statt: »das ist nun 'mal so« jetzt: »das muß doch, ich bitte darum, hoffentlich richtig so sein«). Ähnlich war es bei den imponierenden Freitreppen mancher Schlösser und Paläste: Sie symbolisierten Macht und Stolz der Herrschenden und schufen immer neu Distanz zu den kleinen Leuten. Wie könnte eine solche, von ansehnlichen »Freitreppen« geprägte, Theologie sich für die Unansehnlichen öffnen, so daß auch die Bettler und Gelähmten, die Behinderten und die Wohnungslosen sich zu Gottes Freudenfest eingeladen fühlen können (vgl. Lk 14,21–23)? Als schöner und erbaulicher empfinden wir es, die Zugbrücke hochzuziehen – und anschließend wundern wir uns, daß wir, nun »unter uns«, so wenig von Gottes Festfreude erleben (»wenn wir die Vergessenen vergessen, müssen wir die

Qualität unseres spirituellen Lebens in Frage stellen«, Gmelch Frankreich, S. 86). – In der Struktur war die Frage, ob wir in der »gubernatio Dei« nicht die Lösung hätten, nahe verwandt mit jener Frage (vgl. I4), ob wir nicht besser vom »Deus absconditus« reden sollten; aber ich reagiere inzwischen nicht mehr so bescheiden-defensiv wie damals.

9) Von der seit II mehrfach genannten Parallelität her (Holocaust/ Euthanasie) fasse ich diesen Abschnitt zusammen: Wenn die Richtigkeit eines Satzes der »Theologie nach Auschwitz« sich hätte erweisen müssen nicht am Maßstab der Bibel, sondern am Maßstab der Übereinstimmung mit der bisherigen Theologie, hätte es keine theologisch anerkannte »Theologie nach Auschwitz« geben können. Das gleiche gilt von den Befreiungstheologien und der Feministischen Theologie, aber eben auch von einer »Theologie nach Hadamar«: Solange die Richtigkeit der Sätze einer »Theologie nach Hadamar« sich erweisen muß am Grad der Übereinstimmung mit unserer bisherigen Theologie, wird es keine kirchlich und theologisch anerkannte »Theologie nach Hadamar« geben; und angesichts der auf uns zurollenden und teilweise schon über uns hindonnernden bioethischen Dampfwalze (vgl. Kap. 11) werden die »kleinen Leute« (die behinderten Embryonen, die schwerbehinderten Menschen, die Koma-Patienten, die Altersverwirrten, die Hirntoten und andere) wieder einmal, ähnlich wie in den dreißiger Jahren, in unserer Kirche (in *ihrer* Kirche) keinen überzeugten und überzeugenden Anwalt finden.

17. Kapitel

Die Heilungsgeschichten in der christlichen Verkündigung

A) Aufgabe der folgenden Untersuchung zu Markus

»Riß«, »oben und unten«, »normal und nicht normal«, »die einen und die anderen«, »Apartheid«, »das Böse« – vielfältig sind die Begriffe, die uns in den vorangehenden Kapiteln begegneten und die in wechselnden Perspektiven dartun, wie fremd im Denken unserer Gesellschaft behinderte und nichtbehinderte Menschen einander gegenüberstehen. Aber nicht nur in der Gesellschaft! Auch für unsere Kirche und ihre Theologie müssen wir, wenn wir scharf hinsehen, bei jenen, Trennung und Fremdsein signalisierenden Vokabeln bleiben – auch davon war mehrfach und breit die Rede. Dabei habe ich immer wieder behauptet, daß wir uns, von der biblischen Verkündigung her, von solchem Trennen-Wollen gründlich trennen müßten, und habe hin und wieder als Beleg hierfür schon auf die Markus-Kapitel in diesem Buch verwiesen.

Auf den nun folgenden Seiten hoffe ich also, nachweisen zu können, daß der Evangelist Markus zu Beginn seines Büchleins jeder theologischen Spaltung zwischen Nichtbehinderten und Behinderten den Boden entzieht: Krankheit und Behinderung sind nicht »böse«, Jesus mußte nicht gegen sie kämpfen. Gottes Heil kann einem Nicht-Geheilten so vollständig, so ohne Abstriche gehören, wie es einem Menschen in seinem irdischen Leben überhaupt gehören kann.

Insofern haben wir in dem Textabschnitt Mk 1 und 2 einen (wenn nicht: den) Basis-Text einer »Theologie nach Hadamar« zu sehen: Hier geht jeder Dünkel zu Bruch, der Gesunde sei Gott näher als der Kranke. Hier scheidet jede diskriminierende Theologie, der zufolge ein noch nicht geheilter Mensch auch nicht ganz im Frieden Gottes sein könne. Zum Vorschein kommt in Mk 1 und 2 statt dessen die Einladung, die Gemeinde Jesu als seinen großen Geschwisterkreis zu begreifen, in dem nichtbehinderte und behinderte Christen gemeinsam versuchen, sich auf dem Wege der Nachfolge Jesu gegenseitig behilflich zu sein.

B) Neutestamentliche Heilungsgeschichten im Verständnis heutiger Gemeinden

Als ich während meiner Volmarsteiner Dienstjahre auch in den Schulen des Berufsbildungswerkes Religionsunterricht erteilte, kam es mehrfach vor, daß mir einer der behinderten jungen Leute sagte: »Wenn Sie mir jetzt mit Ihrem Jesus kommen, melde ich mich vom Unterricht ab.« »Wieso das denn?« »Ja, der hat doch alle Behinderten wieder fit gemacht; und ich?« Er hatte also (in Kindergarten, Kindergottesdienst, Schule, Elternhaus) die Heilungsgeschichten so kennengelernt, daß sie in *sein* Leben, in den Kontext eines heute lebenden behinderten Menschen, absolut nicht paßten, daß sie da einen nicht integrierbaren Fremdkörper bildeten, einen Störfaktor geradezu. Er muß den Eindruck gewinnen: Wenn ich höre, wie Jesus normalerweise mit seinen Leuten umgeht, scheine ich für ihn und sicher auch für die Kirche eine Ausnahme zu sein, eine Randfigur, ich verstoße offenbar gegen die geltenden Regeln (aber nicht etwa, weil ich etwas verbrochen hätte, sondern allein durch meine Behinderung).

Sichtbar wird: Neutestamentliche Texte, besonders die Heilungsgeschichten, können so gelesen, gedeutet, gepredigt werden, daß behinderte Menschen am liebsten weglaufen würden; sie empfinden manche Auslegungen als diskriminierend. Das möchte ich deshalb unterstreichen, weil es eine weitverbreitete, merkwürdig unsensible, Theologen-Meinung gibt: Das muß behinderten Menschen doch guttun, wenn in Bibel und heutiger Verkündigung so häufig von Jesus, dem Freund der Kranken und Behinderten, die Rede ist. O nein, schon beim Täufer Johannes war es anders: Als der im Gefängnis hörte, daß Jesus die (von den Propheten angekündigten) Christus-Werke tat, aber seine Lage blieb unverändert schlimm, da stürzte ihn dieser Gegensatz zwischen den berichteten Wundern und seiner eigenen üblen Situation in Anfechtung: Bist du, der da kommen soll? – In verzweifelter Lage könnte es eine relative Erleichterung bedeuten, *nichts* von Wundern zu hören, *nichts* von einem Wundertäter, der angeblich alle Kranken und Behinderten körperlich wieder zurechtbringt, wodurch »ich« als Ausnahme-Figur hingestellt würde: warum wird *mir* nicht geholfen?

So schlimm also manche Auslegung biblischer Texte ist: Wenn das schon alles wäre, hätten wir es mit einem begrenzten Schaden zu tun; dann hätten nur Behinderte unter solcher Auslegung zu leiden; dann müßten wir eben überlegen, wie die Texte zu predigen sind, *ohne* solche negativen Auswirkungen. Das Problem wäre ein Behinderten-spezifisches. Es ginge die nichtbehinderten Gemeindeglieder *für sich selber* nichts an, sondern beträfe nur ihre missionarische Rolle: Wie wir Heilungsgeschichten für uns selber auslegen (oder auch für die Gemeinde, sofern kranke und behinderte Menschen nicht zugegen sind), das ist die eine Sache. Wenn wir allerdings vor Behinderten oder

vor unheilbar Kranken predigen, dann müssen wir ein paar Sonderregeln beachten. Da gibt es gewisse Dinge zu lernen, die sich aber nicht auf *meinen* Glauben an Christus beziehen, sondern nur auf mein Verhältnis zum behinderten Menschen und gewiß auch auf dessen Verhältnis zu Christus.

Nein, die Sache steht ärger. Der Schaden ist umfassend. Die angedeuteten Auslegungen schädigen auch die Nichtbehinderten; auch sie können die Texte für sich selber nur dann richtig verstehen, wenn sie die Texte anders lesen. Auch wenn sich durch die übliche Auslegung der Heilungsgeschichten kaum ein nichtbehinderter Christ diskriminiert fühlen wird, ist sie ihm schädlich: sie gaukelt ihm etwas vor, was nicht der Wahrheit entspricht. – Meine These lautet: Nur, wenn wir die Heilungsgeschichten so verstehen, daß unsere Auslegung behinderte Menschen nicht kränkt, verstehen wir sie auch für uns selber richtig. Diesen Satz verständlich zu machen und vom Bibeltext her als richtig zu erweisen, ist das Ziel meiner Ausführungen zu den neutestamentlichen Heilungsgeschichten.

Um das, was ich bisher formal entwickelt habe, mit Inhalt zu füllen, wende ich mich den Kapiteln Markus 1 und 2 zu und denke dabei zunächst an die Geschichte von der Heilung des Gelähmten nach Mk 2. Wer diese Geschichte nur halberlei aufmerksam liest, wird ohne langes Überlegen zu folgenden Ergebnissen kommen (bzw. den Sätzen, die ich jetzt formuliere, zustimmen):

- Hier wirkt der Heiland, der, wie wir's gelernt haben, zum Predigen und zum Heilen in diese Welt gekommen ist: In Vers 2 ist Jesus der Predigende (»und er predigte ihnen das Wort«), nachher ist er der Heilende (Vers 11: »steh auf ... und gehe heim!«).
- Jesus ist der, der gekommen ist, die Werke des Teufels zu zerstören (1Joh 3,8); im vorigen Kapitel lesen wir, daß er Besessene von den Dämonen befreit hat (Mk 1,21ff; 1,34.39); jetzt lesen wir, daß er einen Kranken heilte (auch von Heilungen war schon im Kapitel 1 die Rede: Vers 31.34.41).
- Die Vokabel, mit der Jesu Tätigkeit umfassend beschrieben werden kann, heißt »Kampf«: Jesus kämpft gegen den Unglauben oder den falschen Glauben, indem er predigt; Jesus kämpft gegen die Werke des Teufels, indem er böse Geister austreibt und Kranke heilt; Jesus kämpft (das ist allerdings noch nicht deutliches Thema in Mk 1 und 2) gegen unser ewiges Verlorensein, indem er für uns leidet und stirbt (d.h.: indem er sein Leben zu einer Bezahlung für die vielen dahingibt; Mk 10,45).
- Das Ziel Jesu ist das »ganzheitliche« Heil-Sein des Menschen: nicht nur spricht er dem Gelähmten die Sündenvergebung zu, sondern er heilt ihn auch; oder anders herum gelesen: er bringt nicht nur den äußeren Menschen zurecht, sondern auch den inneren.

– Im Blick auf behinderte und auf kranke Menschen (im Blick auf die, die wir gern unsere »Klienten« nennen) läßt sich demnach aus unserem Text erheben: Jesus ist ihr Freund; er hilft ihnen aus ihrer Not. Gehen diese Sätze, mögen sie auch auf den ersten Blick einleuchten, in Ordnung? Die Frage muß ich genauer stellen und schlage vor, mindestens zunächst zwei Fragen zu unterscheiden: Sind es Sätze, die behinderten Menschen jede Diskriminierung ersparen?, und: Sind es Sätze, die der biblischen Botschaft entsprechen? – Diese Unterscheidung ist deshalb wichtig, weil wir, wenigstens theoretisch, mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß behinderte Menschen in *Bibeltexten* diskriminiert werden. So wird es heute zuweilen gesehen; ich zitiere aus einer Bibelarbeit beim DEKT 1991: »Es diskriminiert die Kranken, wenn man sie in der Hand unreiner Geister sieht. An dieser Stelle muß man das Neue Testament und das Markusevangelium korrigieren« (F. Crüsemann, in: Degenhardt Markus, S. 16). Das hieße: Meine obigen fünf Sätze entsprechen zwar dem Bibeltext, da sie aber behinderten Menschen wehtun, müssen wir sie (gegen den Bibeltext) ändern. Möglich ist aber auch: sie entsprechen keineswegs dem Bibeltext. Was wir kritisieren müßten, wären dann nicht die Bibeltexte, sondern unsere falschen Auslegungen. – Stellen wir also nacheinander *zwei* Fragen: 1) Bedeuten jene fünf Sätze für behinderte Menschen eine Diskriminierung oder nicht? 2) Bringen sie biblische Botschaft zur Sprache oder etwas anderes?

Zur ersten Frage wird es nötig, meine Sätze von eben einmal aus dem Blickwinkel behinderter, kranker, trauernder Menschen zu hören, sich also in Gedanken neben einen Blinden, neben einen Rollstuhlfahrer, neben einen Trauernden zu setzen. Wie hatte ich gesagt? »Jesus hilft den Klienten aus ihrer Not.« Stimmt doch gar nicht! Der Blinde war schon vor 20 Jahren blind und ist es noch immer; welcher Rollstuhlfahrer hätte denn wieder das Laufen gelernt? Und auch der Trauernde erlebt nicht, daß Jesus sein Kind ins Leben zurückruft. Was bleibt den »Klienten« bei meinen fünf Sätzen anderes übrig als zu sagen: Ich bin vor Gott eine Art Irrläufer: Entweder hat Jesus bei mir versagt; oder mein Beten und Glauben hat versagt; oder ich bin ein solcher Ober-Sünder, daß Gott mich schlimm strafen muß. Solche oder ähnliche Gedanken *müssen* von vielen unserer Gemeindeglieder gedacht werden, wenn ständig behauptet wird: Jesus hilft Leidenden aus der Not.

Und wie ist es mit dem anderen Satz, Jesus sei gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören? Nun gut, das steht so in der Bibel. Aber ist bei den Teufels-Werken wirklich an Krankheit und Behinderung gedacht? *Wäre* das so, dann lebte jeder Behinderte im Herrschaftsbereich der Dämonen. Das, was das Leben eines behinderten Menschen nachhaltig prägt, könnte sich nicht dem Wirken des uns allen gnädigen Schöpfergottes verdanken; vielmehr ginge es zurück auf das Wirken des Teufels.

Sichtbar wird: die Theologie jener fünf Sätze ist eine Spielart der Apartheidstheologie: wie manche Christen in Südafrika sagten: der *Weißer* ist der eigentlich von Gott gemeinte Mensch, beim Schwarzen spielt eine biblische Verfluchung eine wichtige Rolle (diese Thesen gibt es; vgl. Kap. 13 E1), so sagt man hierzulande: der *Gesunde* ist der eigentlich von Gott gemeinte Mensch; beim Kranken und Behinderten haben Teufel und Dämonen kräftig mitgemischt.

Es läßt sich auch ohne Schwierigkeiten erkennen, wie es zu solchen Sätzen kommen kann. Laut Neuem Testament trieb Jesus böse Geister aus und heilte viele Kranke. Im Blick auf die Austreibung böser Geister gibt es in den Evangelien mehrere Sätze, in denen die Austreibung eines Dämons bezeichnet werden kann als Einbruch des Gottesreiches (wenn Jesus die Geister »durch Gottes Finger« austreibt, ist »das Reich Gottes [zu den Menschen] gekommen«, Lk 11,20) oder als Entmachtung des Bösen (der Satan fällt vom Himmel, Lk 10,18). Wenn nun schlechte Bibelleser oder auch wissenschaftlich arbeitende Exegeten von dem Vorurteil ausgehen, Krankheiten hätten in Gottes Schöpfung keine Daseinsberechtigung, sie gehörten auf die Seite des Bösen, das unversöhnlich Gottes Wege stört, oder wenn sie der Meinung sind, das Neue Testament habe Krankheit (wie Besessenheit) auf dämonischen Einfluß zurückgeführt, wenn sie also nicht unterscheiden zwischen Besessenheit und Krankheit, dann ist das Unglück geschehen, denn dann bedeutet auch die Heilung eines Blinden den Einbruch des Reiches Gottes; jetzt fällt der Satan vom Himmel, auch wenn Jesus die Schwiegermutter des Petrus vom Fieber heilt (Walter Schmithals kann dann zu dieser Heilung, Mk 1,29–31, schreiben: »Um nicht weniger geht es in den Wundergeschichten als um alles«; Schmithals Mk 1, S. 128; dieses Zitat im Zusammenhang bringe ich in Kap. 18 A2). – Enorm wichtig, für das Sich-zurecht-Finden behinderter Menschen in unseren Gemeinden von entscheidender Bedeutung wird damit die Frage: Sind Krankenheilung und Dämonenaustreibung, sind Therapie und Exorzismus, im Neuen Testament sozusagen identisch (kleinere Unterschiede räumen viele Exegeten ein), oder handelt es sich um zwei völlig unterschiedliche Größen? Bei der ersten Sichtweise blieben Blinde, Gelähmte und andere Nicht-Geheilte lebenslänglich in der Macht dämonischer Kräfte; die Folge wären auf ihrer Seite ekklesiologische Minderwertigkeits-Komplexe, auf der Seite der Nichtbehinderten eine diskriminierende Apartheids-Theologie. Wenn aber beide doch zu unterscheiden sind, dann sollten wir Therapie und Exorzismus auch sprachlich nicht wieder zu Geschwistern machen: das Wort »Heilung« ist als Oberbegriff für beide völlig unbrauchbar und irreführend; abgeschwächt gilt das auch von Begriffen wie »Wundergeschichten« (zumal, wie wir sehen werden, die Dämonenaustreibung eine spezielle Art des Predigens und nicht etwa des Heilens ist).

Unsere erste Frage, ob jene Sätze für behinderte Menschen diskriminierend sind, muß also eindeutig bejaht werden. Trotzdem sind wir noch nicht viel weiter. Solche diskriminierenden Sätze, die man häufig in theologischen Büchern, Predigthilfen, Zeitschriften lesen kann, *könnten* ja biblisch legitim sein. Darum müssen wir uns der zweiten Frage zuwenden: Gehen sie biblisch in Ordnung, oder lautet die Botschaft des Neuen Testaments sehr anders? Bauen die neutestamentlichen Heilungsgeschichten eine enorme Treppe, die jeden Behinderten und Kranken zum Scheitern verurteilt? Müssen sie also unten bleiben, »draußen vor der Tür« verkommen? *Oder* vertritt das Neue Testament eine ebenerdige Theologie, die für uns alle als Befreiungstheologie begriffen werden sollte? Noch einmal theologisch zugespitzt dieses Entweder-Oder: *Entweder* sind Krankheit und Behinderung auf Dämonen zurückzuführen, auf gegengöttliche Kräfte; dann wäre die Heilung ein Sieg Gottes gegen seine Feinde; Heilung wäre »Herrschaftswechsel« (diesen Ausdruck benutzt Ernst Käsemann, wenn er sagt: bei der *Taufe* – nirgends redet er so von der Heilung – wechselt der Mensch in die gnädige Herrschaft Christi); jetzt aber bekäme auch die *Heilung* soteriologische Qualität: ohne Heilung (ohne Gesundheit) wäre das Heil unvollständig. Der Nichtgeheilte wäre in den Klauen gegengöttlicher Mächte; er hätte (trotz Taufe) den Herrschaftswechsel (mindestens einen Teil davon) noch vor sich.

Oder: froh machende Gesundheit und belastende Krankheit sind (wie weiße Haut oder schwarze; wie Sonne oder Regen) zwei von vielen Lebensbedingungen, die uns unser himmlischer Vater zuweist; warum er dem einen diese, dem anderen jene Mischung zumutet, verstehen wir nicht – aber was verstehen wir schon, wo es um Gott geht? Jesus *hat* einige Kranke geheilt (er hatte das entsprechende Charisma), aber nicht zum Heilen ist er »gekommen«. Heilung hat keinerlei soteriologische Relevanz. Gottes Heil ist auch ohne des Menschen Heilung Gottes ganzes Heil.

Entweder – oder. Die Frage muß lauten: Was predigt das Neue Testament in den Heilungsgeschichten? Speziell: Was predigte Markus in den ersten zwei Kapiteln seines Büchleins? Diese Frage wird konkreter, wenn wir sie in fünf Fragen aufgliedern.

- *Sagt* Markus, Krankheiten seien Wirkungen von Dämonen?
- *Sagt* Markus, Jesu Auftrag sei es in gleicher Weise gewesen: zu predigen und zu heilen?
- *Sagt* Markus, Jesus habe gegen Krankheiten gekämpft, und dieser Kampf sei ein Teil seines Kampfes gegen Sünde, Tod und Teufel gewesen?
- *Sagt* Markus, das volle Heil Gottes sei einem Menschen nur dann zuteil geworden, wenn neben die Sündenvergebung die äußere Heilung tritt?

– *Sagt* Markus, Jesus habe versprochen, Menschen *aus* ihrer Not herauszuhelfen?

Bevor ich auf diese Fragen zurückkomme, muß ich weiter ausholen:

C) Die Heilungsgeschichten im Kontext der neutestamentlichen Gemeinden

1) Die Heilungstraditionen zwischen Kreuzes-Theologie und Herrlichkeits-Theologie, zwischen *theologia crucis* und *theologia gloriae*

Was predigen die Evangelisten über Jesus in den Texten, die von Jesu gesundmachendem Tun sprechen? – Vorangehen muß die Frage: Was predigen die Christen des ersten Jahrhunderts insgesamt, was ist ihr Hauptanliegen (abgesehen von den Heilungen)? Und da ist die Antwort klar (man kann sie natürlich unterschiedlich formulieren): Sie laden ein zum Glauben an Jesus, der darin ›der von Gott Kommende‹ (also der ›Messias‹, der ›Christus‹) ist, daß er das Reich Gottes ansagt (vgl. Mk 1,15) und daß er dieses Reich repräsentiert, indem er uns Bruder wird, uns dient und sein Leben hingibt (vgl. Mk 10,45; sein Sterben am Kreuz wird als *das* Heilsereignis gepredigt).

Für das Verständnis der Heilungswunder ist es unerläßlich, zwischen drei »Stufen« der Überlieferung zu unterscheiden: (1.) vor Ostern, (2.) mündliche Überlieferung nach Ostern (ca. 30–70), (3.) Evangelien (ab ca. 70). (Zum folgenden vgl. etwa den Überblick in Schweizer Markus, S. 220–224.)

Die erste Stufe (was ist tatsächlich von Jesus getan worden?) ist deshalb relativ unwichtig, weil die Evangelisten nicht predigen wollen, wer Jesus war, sondern, wer er ist (Bornkamm Jesus, S. 15). Unsere wichtigste Frage darf also nicht lauten: Was ist damals (also: vor Ostern) passiert?, sondern: Was hat der betreffende Evangelist in diesem speziellen Text (lange nach Ostern) seinen Gemeinden über seinen und ihren lebendigen Herrn gepredigt? – Mit dieser Fragestellung ist eine wichtige Entscheidung getroffen: Die Texte bleiben nicht unverbindlich, wie es wohl bei historischer und auch bei philosophischer Fragestellung der Fall wäre. Nein, indem ich mich der Predigt der Evangelisten stelle, stelle ich mich dem verbindlichen (das heißt: dem ihn und mich zusammen-»bindenden«) Wort unseres Herrn, das uns in den Texten der Evangelisten zugesagt wird; dieses Wort soll gelten für meinen Glauben wie auch für mein Predigen, Unterrichten und anderes: Jesus, der das Reich Gottes ansagt, der es repräsentiert, der für uns sein Leben hingab, ist unser Bruder.

Bei der zweiten Stufe (mündliche Überlieferung *nach* Ostern, aber *vor* der Abfassung des ersten Evangeliums, also des Markus-Evangeliums), ist ein weiteres Predigtanliegen klar: Darin (mindestens: auch

darin) ist Jesus der von Gott Kommende (darin repräsentiert er das Gottesreich), daß er der siegreiche Wundertäter ist; wichtig ist hier nicht nur die Tatsache, daß Jesus Wunder getan hat; sondern von den Wundern ist mit einem bestimmten Trend die Rede: Je großartiger das Wunder, um so verlässlicher ist der Wundertäter der von Gott Kommende. – Damit ist die Verkündigungsmitte, wie sie die ältesten Christen verstanden hatten (s.o.), stark erweitert – zulässig oder unzulässig? (In späterer Systematik gesagt: es stoßen theologia crucis [Kreuzestheologie] und theologia gloriae [Herrlichkeitstheologie] aufeinander.)

Die Synoptiker (bzw. Markus als der erste) haben im Blick auf die Wundertraditionen der »2. Stufe« folgende vier Möglichkeiten:

a) Sie übernehmen die Wundertraditionen *und auch* den damit verbundenen Trend der theologia gloriae; dieser Übernahme werden alle anderen Traditionen eingepaßt; das hieße: die Evangelisten geben die Kreuzestheologie (und damit das prägende Zentrum der urchristlichen Verkündigung) als die dominierende Mitte ihrer Predigt auf.

b) Die Wundertexte werden der Kreuzestheologie untergeordnet; das hieße: Markus könnte die Wunderberichte übernehmen, dürfte den mit ihnen verbundenen »Trend« aber nicht mitübernehmen – kann das gelingen?

c) Falls sich »b« als *nicht* möglich herausstellt, man aber (gegen »a«) die Kreuzestheologie auf jeden Fall festhalten will, müßte man die Wundertraditionen einfach weglassen (nur: darf man so mit Jesus-Traditionen umgehen?).

d) Beides (die sonstige Kreuzestheologie und die mit der theologia gloriae gekoppelte Wundertradition) wird unausgeglichen in den Evangelien nebeneinandergestellt. – So wird es heute offensichtlich vielfach gelesen: Man bejaht die Kreuzestheologie der Evangelisten; die Heilungstexte aber legt man klar im Sinne einer Herrlichkeitstheologie aus.

Zu unserer Frage (s.o.): Was predigen die Evangelisten über Jesus in den Texten, die von Jesu gesundmachendem Tun sprechen?, nenne ich die These, um die es mir geht: Es läßt sich nachweisen, daß sich die Evangelisten für »b« entschieden haben, das heißt: Sie übernehmen die Wunderberichte, brechen aber jede Tendenz zur theologia gloriae weg; weil die Kreuzestheologie im Mittelpunkt bleibt, wird in den Heilungstexten ständig etwas Gebrochenes, etwas die Bedeutung der Heilungen Relativierendes, sichtbar: Heilungen sind geschehen, aber keinesfalls *in ihnen* offenbart Jesus, wozu er von Gott beauftragt wurde. – Bei Markus etwa sehe ich eine solche fast kämpferische Eindeutigkeit, daß ich hier nicht von »Dialektik« sprechen möchte; vgl. aber J. Gnllka: Markus stand »vor der Aufgabe, das Passionskerygma mit den Wundergeschichten, die von diesem Kerygma nicht gezeichnet sind, mit-

einander zu verknüpfen. Weil für ihn der Weg Jesu auf das Kreuz zuläuft, von dem her Jesus erst voll verstanden werden kann, bemißt sich der Offenbarungswert der Wunder als ein im Kreuz gebrochener. Macht des Wundertäters und Ohnmacht des Gekreuzigten stehen in einem dialektischen Verhältnis zueinander, das nicht aufgelöst werden darf« (Gnilka Markus, I S. 224f).

Wie solche theologische Arbeit der Evangelisten aussehen kann, möchte ich zunächst für das Matthäus-Evangelium wenigstens andeuten. – Zuvor ist aber eine selbstkritische Zwischenbemerkung notwendig: Zwingt mich mit meiner Fragestellung den Texten nicht mein Interesse auf?

Klar ist mir, daß ich in einem bestimmten Interesse an das Thema herangehe. Das wäre aber nur dann falsch, wenn ich die Bibeltexte so lange pressen würde, bis sie das von mir erhoffte sagen, nämlich: Wir kennen in Bezug auf Kranke und Behinderte keinerlei Apartheid. Aber ein solcher gewalttätiger Umgang mit Bibeltexten entspricht gar nicht meinem Vorgehen. Dieses sieht vielmehr so aus: Erster Schritt: Ich stelle fest, daß es ein behinderte Menschen diskriminierendes Apartheidsdenken (also: der Gesunde ist der eigentlich von Gott gemeinte Mensch, Kranke und Behinderte sind es nur in abgeschwächtem Sinn) nicht nur in der viel gescholtenen Gesellschaft gibt, sondern auch in Kirche und Theologie. Zweiter Schritt: Ich stelle fest, daß sich diese innerkirchliche Apartheidstheologie (die sich selbst natürlich diesen Namen *nicht* gibt) ständig bezieht auf die Heilungsgeschichten des Neuen Testaments; da stehe doch, daß Kranke in den Klauen von Dämonen, von gottfeindlichen Mächten sind. Dritter Schritt: Diese Behauptung will ich prüfen, aber keineswegs meine Bestreitung dieser These den Texten aufzwingen.

Interessen dürften übrigens auf beiden Seiten vorliegen. Die Exegeten, die von Krankheitsdämonen sprechen, haben gewiß auch ein Interesse daran, ihre eigene Gesundheit möglichst in göttliche Nähe zu rücken. In unserer Gesellschaft (und wir Christen, und auch die Theologen unter uns, sind Teil dieser Gesellschaft) gilt nun einmal das »Hauptsache gesund!«, und außerdem erwartet man von Gott Rückenwind für die eigenen Ziele und Werte; zwischen den Größen »menschliche Gedanken / menschliches Wollen« und »göttliche Gedanken / göttliches Wollen« soll es möglichst keinen schmerzenden Gegensatz geben. Je freundlicher sich Theologie und Kirche der Gesamtgesellschaft als nützliche und kompromißfähige, aber nur in Extremfällen widersprechende Partner anbieten, um so geringer werden die Chancen, die genannte Apartheidstheologie selber wahrzunehmen, geschweige sie zu bekämpfen. Es wird für uns Menschen ungemütlich, wenn wir genötigt sind, das Begriffspaar »Gnade und Stärke« als immer gültig aufzugeben und es auch mit dem Begriffspaar »Gnade und Schwäche« (2Kor 12,9) zu wagen.

So wichtig es ist, daß wir alle die eigenen Interessen zugeben und benennen, wichtiger muß es uns sein, das Interesse der Evangelisten zu erkennen: Was wollen sie denen predigen, die dem Auferstandenen nachfolgen möchten?

2) Zur Frage nach dem körperlichen Leiden in der Predigt des Matthäus:

In der großen Komposition des Matthäus fällt auf, daß er zwei Stellen in auffälliger Parallelität gestaltet: das erste und das letzte Vorkommen der Möglichkeit für Jesus, körperliches Leid zu beenden: Der Hunger Jesu in der Wüste und der Spott der Zuschauer unter dem Kreuz. An beiden Stellen (4,3 und 27,40) finden wir wörtlich die gleiche Logik: $\epsilon\lambda\upsilon\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\lambda\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Wenn du Gottes Sohn bist,) ... dann mach aus Steinen Brot; ... steig herab vom Kreuz. Diese Logik aber ist identisch mit der Logik, nach der jene »zweite Stufe« arbeitete: Wenn und weil Jesus der von Gott Kommende ist, muß er körperliches Leid beenden. Offensichtlich kennt Matthäus diese Logik in den Gemeinden seiner Zeit: Wenn Jesus der Kyrios ist, wenn ihm alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden (Mt 28,18), dann müßte er manches körperliche Leid von uns nehmen. Matthäus hat den Mut, dieser Erwartung an Jesus Sprache zu geben. Dabei sagt er in einer ersten Antwort: Wenn wir diese Erwartungs-Logik an Jesus herantragen (weil er der Sohn Gottes ist, müßte er unser Leid beenden), dann reden wir wie der Satan in der Wüste und wie die Spötter unter dem Kreuz – eine äußerst harte Antwort.

Es findet sich bei Matthäus noch eine zweite Antwort. Blickten wir eben an den Anfang (Kap. 4) und das Ende (Kap. 27) seines Büchleins, so denke ich jetzt an dessen Mitte. Da ist von zwei Menschen die Rede, die wir nicht verachten wie den Satan und die Spötter, sondern von zwei Männern, die wir verehren: Johannes (Mt 11,2–6) und Petrus (Mt 16,21–23). – Der Täufer Johannes hatte Jesus als den Kommenden angekündigt, in dem Gott Gerechtigkeit schafft. Nun hatte man ihn wegen seiner mutigen Predigt ins Gefängnis geworfen, und er hörte, daß draußen durch Jesus die Werke geschahen, die Gottes Messias nach Ansagen der Propheten zu wirken hatte; aber ihm selbst wird nicht geholfen. Ist *das* die erwartete Gerechtigkeit? Ihn packt (wie schon oben kurz erwähnt) ein schlimmer Zweifel: Ist Jesus überhaupt der Kommende? Den hat man sich doch hoffentlich anders vorzustellen! Zwei Johannes-Jünger müssen Jesus fragen und erhalten von ihm die Doppelantwort: Hier geschehen tatsächlich die Wunder, die von den Propheten angekündigt wurden; und: Selig ist, der an mir nicht irre wird. – Dieses Sätzchen hat es in sich, denn es drückt die Möglichkeit aus, an Jesus irre zu werden, und zwar im Zusammenhang mit Leid und Leid-Behebung durch Jesus. Anders gesagt: Jesus signalisiert hier seinem

Freund (und als Stück der Matthäus-Predigt heißt das: Christen, die an Jesus zweifeln, die an ihm zu verzweifeln drohen, bekommen zu hören): du hast guten Grund, nicht mehr mein Freund sein zu wollen; ich könnte dich verstehen, wenn du von mir nichts mehr wissen willst; aber gewonnen hast du, glücklich zu preisen bist du, wenn du trotz allem in meiner Freundschaft bleibst, wenn du *meinen* Weg nicht verläßt. (Dieses Letzte könnte der »historische« Johannes nicht hören: wieso ist das *Jesu* Weg? Aber die Christen seit der Matthäus-Zeit können es verstehen: sie wissen, daß Jesus aus den Steinen *kein* Brot machte und daß er *nicht* vom Kreuz herabstieg. Die Zumutung, dem Leiden nicht auszuweichen, ist keine hohe Durchhalteparole, die ein leidfreier Jesus einem Gefangenen zukommen ließ; sondern hier ruft der, der selber den Weg ans Kreuz geht, seinen Freund in die Nachfolge.) Auch Johannes also schlägt sich mit diesem Problem herum: Wenn Jesus der Kommende ist, müßte er mir dann nicht sichtbar helfen? Diese Frage wird ihm nicht aus der Hand geschlagen, sondern als berechnete und begründete Anfrage anerkannt. Die Verneinung jener Logik ist auch in diesem Text eindeutig; aber Matthäus sagt nicht schroff (wie eben): so denkt der Satan, so denken die Spötter; hier wird versucht, einem Angefochtenen zu helfen.

Das Schroffe und das Helfende scheint Matthäus wenige Kapitel später miteinander zu verbinden, jetzt geht es um Petrus. Der hatte soeben – als erster überhaupt – Jesus als den Sohn Gottes bekannt; aber als Jesus dann von seinem bevorstehenden Leiden spricht, protestiert er: Daß der Gottessohn ans Kreuz geht, das kann nicht Gottes Weg sein. Jesus weist ihn barsch zurück: Weiche hinter mich Satan! Das entspricht wörtlich einem Satz aus der Versuchungsgeschichte (Mt 4,10), womit diese beiden Textabschnitte kompositorisch zusammengebunden werden. Eine Verbindung zur Johannes-Perikope ist in der Fortsetzung zu sehen: du bist mir ein Ärgernis: Wie Johannes möglicherweise an Jesus irre wird, so könnte Jesus am Wege Gottes irre werden; Petrus ist für Jesus ein Versucher. Aber hat Petrus denn nicht etwas menschlich sehr Gutes, Hohes, Warmes, Helfen-Wollendes gesagt? Wieso ist es satanisch, wenn er Jesus retten will? Nein, es ist gar nicht satanisch. Petrus ist nicht darin Satan, daß er satanisch denkt, sondern darin, daß er *in Gottes Angelegenheiten* menschlich denkt. Jesus bestätigt – und darin hilft er dem gescholtene(n) Jünger (und indem Matthäus das predigt, hilft er manchen sich gegen Gottes Wege aufbäumenden Christen) – Jesus bestätigt: du denkst menschlich. Weil du Mensch bist und solange du Mensch bist, kannst du gar nicht anders als zu denken: Gott und Leiden passen nicht zusammen; du bist kein schlimmer Mensch, sondern ein menschlicher Mensch; und *als solcher* kannst du Gottes Wege nicht begreifen und wirst zum Satan, wenn du Gottes Wege zensieren willst.

Daß Gott und Leiden nicht zusammenpassen, entspricht auch unserem modernen Denken. In Georg Büchners Satz, der Schmerz sei »der Fels des Atheismus« (Büchner Werke, S. 50) ist vorausgesetzt, jedem Menschen müsse es einleuchten: Gott und Leiden sind absolute Gegensätze, so daß die Tatsache, daß es Leiden gibt, die Annahme, es könne einen Gott geben, glatt widerlegt. Aber auch die heute verbreitete theologische These, Gott könne seinen Sohn nicht ins Leiden geschickt haben, denn er wäre damit ein sadistischer Gott, denkt in einer verwandten Logik (als theologische Logik unterscheidet sie sich im Grundsätzlichen offenbar relativ wenig von jener atheistischen Logik). Jesus sagt: Solange ihr Menschen seid, könnt ihr gar nicht anders denken. Biblische Botschaft lullt uns nicht ein mit der Kunde von einer harmlos-harmonischen Gott-Mensch-Koalition, sondern mutet uns die Botschaft von der radikalen Rivalität zwischen Mensch und Gott zu. Wer setzt sich in diesem Kampf gegen den anderen durch? Martin Luther bringt den Gegensatz in die Formulierung: »Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott ist; er möchte vielmehr, daß er Gott und Gott nicht Gott ist« (Luther M. A I, S. 356).

In diesen vier Texten (Mt 4; Mt 11; Mt 16; Mt 27) sagt Matthäus eindeutig »nein« zu jener Logik, nach der Jesus als der von Gott Kommande körperliches Leiden beenden müsse. Damit schließt er den Gedanken völlig aus, er habe die Wunder, die er aus der mündlichen Tradition übernahm, im Sinne einer *theologia gloriae* predigen wollen, mit der die Wunder in jener Tradition gekoppelt waren. Das heißt: Matthäus arbeitet eindeutig in der Weise, die ich oben (vgl. C1) unter Punkt »b« beschrieb: Er übernimmt Wunder (neben denen, die ihm aus Markus zufließen) aus der mündlichen Tradition, verhindert aber, daß der Trend zur *theologia gloriae* zum Tragen kommen kann; damit ordnet er die Wunder der Kreuzespredigt unter. – Manches, was ich sogleich zu Markus sagen werde, gilt ebenfalls von Matthäus. Hier ging es mir um die zusätzliche These: Allein schon die Komposition der vier genannten Matthäus-Stücke liefert uns ein Beispiel für den hartnäckigen Widerstand, den die Evangelisten gegen jenen Trend zur Herrlichkeits-Theologie aufbringen, mit dem die Wundergeschichten in der »2. Stufe« gekoppelt waren.

3) Zur Frage nach Behinderung/Krankheit und Heilung in der Predigt des Markus (allgemeine Vorbemerkungen):

Bereits vor Matthäus hatte schon Markus solchen Widerstand gegen das Eindringen der *theologia gloriae* in die Botschaft von Jesus geleistet. Auch er nimmt die Wundertraditionen ausführlich in sein Evangelium auf, bricht ihnen aber ebenfalls die Spitze weg, die sie in jener »2. Stufe« bekommen hatten, auch darin repräsentiere Jesus das Gottesreich, daß er der siegreiche Kranken-Heiler ist.

Das möchte ich anders nachweisen, als ich es bei Matthäus tat. Jetzt werde ich einen geschlossenen Text-Block untersuchen, nämlich Mk 1,21 bis Mk 2,12 (bzw. bis 2,17 oder auch 3,6).

Aus meinen bisherigen Ausführungen wurde gewiß schon klar: ich will versuchen, zweierlei nachzuweisen; erstens: Jene fünf Fragen zu Mk 2 (mein fünffaches »Sagt Markus ...?«), sofern sie bejaht werden, diskriminieren behinderte Menschen (das wurde bereits deutlich); zweitens: Ein »ja« zu ihnen kann sich keineswegs auf den neutestamentlichen Text berufen. Anders gesagt: Ich will nachweisen, daß Markus *keine* Apartheidstheologie vertritt, daß er vielmehr auch dem Nichtgeheilten das ganze Heil Gottes zuspricht.

Was aber wäre mit solchem Nachweis gewonnen über die Feststellung hinaus: es gibt also zwei Auslegungen von Mk 1f: eine, die alle behinderten Menschen in den Klauen von Dämonen sieht (Apartheidstheologie), und eine andere, die hier *nicht* von Dämonie redet, vielmehr behinderte Menschen so mit Gottes Heil beschenkt sieht wie nichtbehinderte Menschen auch? Stehen also zwei Auslegungsmöglichkeiten gleichberechtigt nebeneinander, wobei jeder, verständlicherweise, seine Sicht der anderen gegenüber als überlegen empfindet? Oder gibt es hier, über das subjektive »ich habe natürlich recht« hinaus, Hinweise auf richtig und falsch? Die Möglichkeit wenigstens *eines* solchen Hinweises sehe ich im Zusammenhang mit dem Textabschnitt Mk 1,40–45. Hier sehen die Ausleger mehrere Schwierigkeiten bzw. Widersprüche, die nur mühsam geglättet werden können. Schon fast zu Beginn: Wieso »zürnt« unser Heiland, wenn ein Kranker ihn um Heilung bittet? Schon alte Handschriften lesen statt »Zorn« »Erbarmen«, das paßt natürlich besser zu unseren Vorstellungen vom »Heiland«, macht die Exegeten aber (gewiß berechtigt) skeptisch: sie halten die Lesart »er wurde zornig« für die ursprüngliche; die Erklärungen allerdings sind etwas sonderbar (dazu später). Und weiter: Jesus kann, weil der Geheilte (trotz Verbot!) übermäßig Reklame für ihn macht, nicht in die Städte gehen; er entweicht in die Einsamkeit. *Aber*: Man kommt von allen Enden zu ihm. Kann er also, was er plant und will, nicht durchsetzen? Diese Ungereimtheiten haben mit unserer Frage nach der Apartheidstheologie direkt nichts zu tun. Dennoch behaupte ich: *Diejenige* Antwort auf die Frage, ob in Mk 1f Apartheidstheologie vorliegt oder nicht, darf am ehesten behaupten, die richtige Antwort zu sein, die, gewissermaßen nebenbei, diese Ungereimtheiten auflöst bzw. die ihnen zugrunde liegenden Fakten plausibel erscheinen läßt, so daß Ungereimtheiten gar nicht erst auftauchen – ich werde darauf zurückkommen.

18. Kapitel

Jesus als der von Gott Kommende in Mk 1 und 2

A) Heilungstraditionen im Kontext: bei Markus – bei uns

Schauen wir also den Text Mk 1,21–2,12 in seinen einzelnen Abschnitten an, und zwar unter der Frage: Kann sich die »europäische Apartheids-Theologie« auf diesen Markus-Text berufen, oder wird sie durch ihn widerlegt? Und wie schon bei Matthäus gehe ich auch bei Markus davon aus, daß er im Gespräch ist mit den Gemeinden seiner Zeit. Er versucht kein Protokoll über Ereignisse zur Zeit des historischen Jesus; er predigt seinen Zeitgenossen den gekreuzigten und auf-erstandenen Herrn. Und in diese Predigt baut er die Traditionen über Heilungen ein.

Das will ich genauer sagen. Für Markus war es tagtägliche Realität, daß in den damaligen Gemeinden jemand krank war und krank blieb. Das dürfte selbstverständlich sein: Falls es in den christlichen Gemeinden keine ungeheilten Kranken gegeben hätte, weil sie nämlich alle durch ein in der Gemeinde geschehenes Wunder regelmäßig geheilt wurden, dann hätte sich das im Neuen Testament anders niedergeschlagen als in vereinzelt und deutlich als etwas Außerordentliches erzählten Wundergeschichten, wie eine etwa in Apg 3 vorliegt. Wie ich nicht bestreite, daß Jesus Wunder getan hat, so bestreite ich nicht, daß möglicherweise auch in den nachösterlichen Gemeinden gelegentlich Wunder geschahen. Was ich allerdings bestreite, wäre die Vorstellung, solche Wunder seien in den Gemeinden so sehr das Übliche gewesen, daß sich damit das Thema »Kranke und behinderte Menschen in den christlichen Gemeinden« erledigt hätte. Vielmehr: Wie heute jede wache Gemeinde damit rechnen muß, daß es in ihr einige chronisch kranke bzw. behinderte Menschen gibt, ohne daß medizinisch eine Möglichkeit der Heilung besteht, so verhielt es sich auch damals. Die Frage besteht heute wie damals: Übergeht, verschweigt, übersieht unsere Verkündigung diese Tatsache oder reagieren wir auf sie (und wenn ja, dann wie?)?

Ich versuche, mir (als Beispiel) in Umrissen die Situation der Aussätzigen und ihrer Familien vorzustellen. Das gab es also: Einer von uns ist aussätzig, muß draußen vor der Stadt leben, muß, wenn jemand naht, »unrein, unrein!« rufen, damit keiner ihm so nahe kommt, daß er

sich anstecken (und/oder kultisch verunreinigen) könnte; und wir sind inzwischen getauft; wie sollen wir ihm von Jesus erzählen, wenn er nicht zu uns darf, und wir nicht zu ihm? Wie aber soll er, ohne daß wir ihm von Jesus erzählen, mit Gott klarkommen? Kürzlich ist er gestorben, ohne gesund zu werden, ohne sich taufen lassen zu können – gehört er also den bösen Mächten? Desgleichen gab es (wiederum: selbstverständlich) Menschen, die erst nach ihrer Taufe aussätzig wurden: Wenn sie sich aus unserer Mitte entfernen müssen, sind sie dann auch für Gott verloren? – Die Heilungsgeschichten können gar nicht überliefert und dann aufgeschrieben werden, ohne daß dieser konkrete »Kontext« der genannten Mitmenschen mitbedacht wird.

Das Wort »mitbedacht« will den Denk-, Erlebens- und Entscheidungs-Prozeß andeuten, der für kontextuelle Theologien (auch für die des Markus) typisch ist: Da ist nicht alles schon entschieden, in unanfechtbaren Lehrsätzen festgelegt. Ständig scheint das konkrete Leben solche Festlegungen durch neu begegnende Situationen umzustößen. Eine Theologie, die sich darauf einläßt (einlassen muß), kann oft nur eine suchende und tastende Theologie sein. Wenn ich die Dinge recht sehe, hatte auch Markus den Mut, sich auf einen solchen tastenden Prozeß einzulassen: Er predigt Jesus als den von Gott Kommenden; aber das *predigt* er, er beteuert das nicht abstrakt ein um das andere Mal, sondern zeichnet die Botschaft Jesu in die konkreten Lebensbezüge der damaligen Gemeinden ein. Und zur Lebenswirklichkeit seiner Gemeinden gehörten Krankheiten, auch nicht-heilbare Krankheiten dazu. Auch die Aussätzig-Problematik gehörte dazu. Aber wie sollte ein einzelner Christ, selbst wenn es jetzt um Markus geht, alle hier aufbrechenden Fragen glatt beantworten können? Wahrscheinlicher dürfte es sein, daß er entweder solchen Fragen ausweicht (was Markus *nicht* tat), oder daß er an diesen Stellen nur vorsichtig weitertasten kann, ohne absolut »wasserdichte« Antworten parat zu haben. Darf ich's schlicht sagen? Markus will nicht erreichen, daß die Gemeinden sagen: der weiß ja doll Bescheid; vielmehr hofft er, daß die Gemeinden spüren: Hier knackt einer mit uns an unseren Lebens- und Glaubens-Fragen herum. *Das* scheint mir typisch für die Weitergabe der Jesus-Botschaft durch Markus zu sein. Sie geschah wie selbstverständlich in Kenntnis der Gemeinde-Situation, die nun einmal durch kranke und behinderte Menschen mit geprägt war.

Wie heute. Nur: Was ich vorher zur Weitergabe der Jesus-Botschaft sagte, das läßt sich seit weit über hundert Jahren von heutiger Theologie, heutigen Gemeinden, heutiger Predigt so nicht mehr sagen. Bei Dietfried Gewalt (er ist Gehörlosenseelsorger in Hamburg) lernte ich: Über Jahrhunderte hin wurde, auch in wissenschaftlichen Römerbrief-Kommentaren bei einem bestimmten Paulus-Satz die Frage diskutiert: Dürfen wir gehörlose Menschen zum Abendmahl zulassen? Wir sind heutzutage geneigt zu schmunzeln, wenn wir hören, bei welchem Vers

diese Diskussion aufbrach; es geht um Röm 10,17: der Glaube kommt aus der Predigt (übersetzt Luther), kommt aus der ἀκοή, sagt Paulus, aus dem Gehörten, durch das Gehör; wer aber nicht hören kann, kann dann also nicht glauben? Ohne Glauben aber keine Zulassung zum Abendmahl. Nicht jeder Kommentar kam zu diesem Ergebnis, aber diskutiert wurde diese Frage (vgl. Gewalt Fides). Ich will das keineswegs idealisieren; es ist gut, daß der Römerbrief-Vers heute solche Sorge nicht mehr auslöst. Und trotzdem finde ich dieses Faktum bedenkenswert, weil darin nämlich eine große Nähe der wissenschaftlichen Theologie zu den konkreten Schwierigkeiten behinderter Gemeindeglieder unübersehbar zum Ausdruck kommt.

Solche Nähe kam inzwischen allerdings gründlich abhanden: Behinderte Menschen wurden separiert, wurden in sogenannten Anstalten untergebracht. Das Positive dieser Entwicklung soll nicht bestritten werden (Schulbildung, Berufsausbildung und manches andere auch für schwerbehinderte Menschen). Das Negative aber wird nach meiner Einschätzung nicht nur von der Sozialpolitik, sondern auch von den Kirchen mit Caritas und Diakonie zu wenig zugegeben und in Angriff genommen; es besteht primär darin: Behinderte Menschen verschwanden (als Folge der genannten Separierung) aus dem Blick der Öffentlichkeit und weitgehend eben auch aus dem Blick der Theologie. Hier müssen wir bewußt gegensteuern. Was das heißt, möchte ich wenigstens in drei Punkten andeuten:

1) Wir müssen – das ist eine umfassende Aufgabe – sensibel werden nicht nur für die Bedürfnisse behinderter Menschen, vielmehr auch für ihre Lebens- und Denk-Konzepte. Denken wir beispielsweise an einen Gottesdienst: Wie reden (und singen!) wir da von Gott? Gott ist der Starke, der Stärke verleiht und Stärke will – sagen wir vielleicht. Und unter der Kanzel sitzen, ohne daß wir es wissen, die Eltern zweier Kinder, von denen eins schwer behindert ist. Die Eltern können doch gar nicht anders, als unseren Satz über Gottes Stärke auf ihre Familiensituation zu beziehen: sie geben sich die größte Mühe, das behinderte Kind innerhalb der Familie in keinerlei Negativ-Perspektive geraten zu lassen. Wer aber unterstützt uns dabei: die Nachbarn, die Großeltern, die Kirche? Kirche ja offenbar nicht. Wenn da gepredigt wird, daß Gott Stärke will, dann hat er mit Schwäche wohl genauso wenig »am Hut« wie unsere Nachbarfamilie, deren Kinder nicht mit unseren Kindern spielen dürfen. – Ich brauche Wörter wie »behindert« oder »hilfsbedürftig« gar nicht in den Mund zu nehmen, aber mein schöner Satz über die Stärke Gottes hat bei diesen Eltern etwas angerichtet, was vielleicht noch Jahre wirkt. – Das gilt nicht nur im Blick auf behinderte Menschen und das Thema »Gott«. Ein völlig anderes Beispiel: Eine ältere Dame bedankte sich bei mir nach einem Kantate-Gottesdienst für das, was ich *nicht* gesagt hätte; als ich nachfragte, wurde klar: sie

kann nicht singen, und in vielen Kantate-Predigten hörte sie schon, erst durch das gesungene Gotteslob käme das Christsein zu seinem eigentlichen Wesen – und wie unsere Sätze lauten mögen. Sie sagte, sie habe vor jedem Kantate-Gottesdienst Angst, weil sie solche Sätze fürchtet. – Es gehört nicht viel Phantasie dazu, sich klarzumachen: Es ist für behinderte Menschen und ihre Angehörigen auf der angedeuteten Linie von größter Wichtigkeit, wie wir von Jesus reden: Gehört es zu seinem Wesen, Kranke und Behinderte zu heilen, hatte er auch dazu einen Auftrag, gehört die Behinderung auf die Seite des »Bösen«, das Jesus zu besiegen hatte, ist Jesus also der »Wundertäter am laufenden Band«, der »himmlische Arzt«? Überlegungen zu einer kontextuellen Theologie dürfen nicht nur an das Zustandekommen theologischer Sätze denken, sondern müssen die praktische Gemeindegarbeit mit einbeziehen. – Soweit der erste Punkt.

2) Das notwendige »Gegensteuern«, von dem ich eben sprach, wird durch eine verbreitete Unart der Theologie sabotiert, die darin besteht, daß man so tut, als seien die im Neuen Testament genannten Kranken und Behinderten gar nicht (oder nur nebenbei) wirklich krank oder behindert, sie zeigen auf eindrückliche Weise die mißliche Situation aller Menschen vor Gott. Ich zitiere dazu einige Zeilen von Walter Schmithals; es geht um die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31): »Der kranke, heillose Mensch – und weil Heillosigkeit die Grundsituation des von Gott entfremdeten Menschen überhaupt ist, heißt das: – der Mensch schlechthin bedarf der Hilfe Jesu.« (Schmithals Mk I, S. 127). »Die Heilung wird vollzogen, indem Jesus die Kranke bei der Hand faßt und aufrichtet. ... Es ist der Gestus der Besitzergreifung ... Jesus beansprucht den Menschen für sich, und damit verlieren die anderen Mächte ihren Anspruch« (S. 128). Die Heilung von einem (mit Verlaub) stinknormalen Fieber wird hier als Herrschaftswechsel Dämon/Gott (s.o.) gefeiert. S. 128: Das »aufrichten oder aufstehen« bringt »absichtsvoll« eine Nähe zur »Auferstehung Jesu«, was dann folgende Deutung ermöglicht: »Die Wundergeschichten berichten also von dem definitiven Heilshandeln Gottes in Jesus. Wer sich von Jesus helfen läßt, wird dadurch in den *neuen Äon* der Gnade versetzt; eben dazu dient die Hilfe Jesu. Um nicht weniger geht es in den Wundergeschichten als um alles.« (S. 128).

Im Kommentar von Walter Schmithals verstehe ich nicht immer, wovon die Rede ist; so auch hier: Lag Fieber vor im Sinne einer krankhaft erhöhten Körpertemperatur; oder symbolisiert »Fieber« hier ausschließlich die Heillosigkeit des von Gott entfremdeten Menschen? Im ersten Falle melde ich Widerspruch an: Wenn die *Befreiung* vom Fieber den Menschen in den »neuen Äon der Gnade« versetzt (bei ihm ist gewissermaßen der Jüngste Tag vorweggenommen, Auferstehung hat stattgefunden), in welcher schaurigen Gottferne befindet sich dann die

Nachbarin, die gerade Fieber *hat*, oder erst recht die Frau gegenüber, die unheilbar an Krebs erkrankt ist! – Aber auch im anderen Falle melde ich Widerspruch an. Denn wenn die Fieberkranken, die Blinden, die Gelähmten und Aussätzigen gar nicht krank sind, sondern des Menschen Befindlichkeit vor Gott symbolisieren, dann können in solchen Interpretationen und in den ihnen folgenden Predigten der blinde Jurist, Bahnhofstraße 3 (2. Stock), und der spastisch gelähmte Schüler, Ulmenallee 118 (Parterre), gar nicht wirklich vorkommen; sie werden, wieder einmal, übersehen.

Aber ist es bei anderen Theologen viel besser? Das zieht sich quer durch recht unterschiedliche Sparten theologischen Arbeitens. Bei Drewermann ist der Aussätzige mit vielen anderen einer (und »in gewisser Weise« geht es hier um »einen jeden von uns«), den man gelehrt hat, »sich so zu sehen: daß es ganze Zonen seines Daseins gibt, die beschämend sind in den Augen der anderen, und er sich selber zu betrachten hat wie etwas Unreines, Unanständiges« (Drewermann Markus, I, S. 210). Auf Jesu Wort hin gewann er »das Gefühl zurück, in Gottes Augen rein zu sein – und dann doch ansehnlich auch vor den Menschen (Mk 1,40–45)« (Drewermann Markus, II, S. 626). Zur Heilung des Gelähmten heißt es: »Menschen, die sich bis dahin nie getraut hatten, ihr Leben auf eigene Füße zu stellen, lernten auf seinen (sc. Jesu; U.B.) Anruf hin, einen festen Standpunkt zu gewinnen und selber in ihrem Leben einen Schritt vor den anderen zu tun (Mk 2,1–12)« (a.a.O.). – In der feministischen Theologie wird die gekrümmte Frau von Lk 13 gern als eine Frau verstanden, die es nicht wagt, in der Männerwelt aufrecht zu gehen (ausführlicher: Kap. 5 D). Im Biblidrama kann der Gelähmte aus Mk 2 einer sein, der (schon vor seiner Heilung) zu beneiden ist, weil »es wunderbar sein muß, endlich mal getragen zu werden. ›Der hat's gut gehabt. Ich muß immer alles selber machen‹« (Langer Wunder, S. 25)

Zugespitzt: Theologie schaut anders wohin und schaut damit weg, und so lehrt sie das Wegschauen. Da ist im Neuen Testament häufig von leibhaftigen kranken und behinderten Menschen, von ihnen, je nach Behinderung sehr unterschiedlichen, konkreten Schwierigkeiten und Bedürfnissen und von ihren Jesus-Begegnungen die Rede. Aber die Reaktion heutiger Theologie: Für uns gibt es wirklich wichtigere Fragen, und *die* sind (angeblich!) in den Texten »eigentlich« angesprochen. – Wir sollten behinderte Menschen und ihre Angehörigen verstehen, wenn sie sich aus unserer Kirche abmelden. – Manche konkreten Menschen werden theologisch bei uns übersehen (ich fürchte sogar: veralbert). Oft dienen sie unserer theologischen Rhetorik lediglich als stilistisches Material, wobei noch erschwerend hinzukommt: Diese Rhetorik ist insofern sozial schädlich, als sie auf Kosten anderer geht, auf Kosten von Menschen, die es ohnehin schon schwerer haben als der Durchschnitt unserer Bevölkerung.

3) Wenn wir »gegensteuern« wollen, wenn wir verhindern wollen, daß behinderte Menschen auch in der Kirche und ihrer Theologie leicht übersehen werden, dann sollten wir aufmerksame Schüler des Markus (und seiner Kollegen) werden: wie konkret redete er von den Behinderten seiner Zeit? Jedenfalls sollten wir uns abgewöhnen, die Schluderigkeit, durch die für viele heutige Theologen behinderte Menschen so gut wie unsichtbar sind (s.o.), naiv auf Markus zu übertragen. Vielmehr habe ich den Eindruck gewonnen, daß er vorbildlich präzise die Situationen behinderter Menschen und ihrer Helfer kennt, sie in sein Büchlein einbringt und von diesem Kontext her (bzw. in diesen Kontext hinein) seine Predigt von Christus entfaltet.

Ein für mich geradezu verblüffendes Beispiel ist Mk 2,3: da wird ein Gelähmter zu Jesus geschleppt. Wie viele Menschen brachten ihn zu Jesus? Ich dachte lange Jahre: vier. Markus sagt: da brachten sie einen, der von vieren getragen wurde. Markus unterscheidet die Bringenden von den Trägern (Luther hebt diese Unterscheidung durch seine Übersetzung hervor: »fliche brachten ... von vieren getragen«); es gab mehr Bringende als Träger, beobachtet Markus; es *muß* mehr Bringende als Träger geben, weiß Markus. Wenn jemand von vier Männern getragen werden muß, sind die rasch überfordert, wenn nicht andere mitmachen: um einzuspringen, wenn jemand abgelöst werden muß, um ein Hindernis aus dem Weg zu räumen oder was es auch sei. Markus zeigt, daß er ein ständig vorhandenes aber vielfach verschwiegenes und übersehenes Problem behinderter Menschen und ihrer Angehörigen scharf im Blick hat: Die »Träger«, also die, die stetig »dran« sind mit Tragen und Füttern, mit Windeln und Waschen, sind auf die Dauer völlig überfordert, wenn nicht die anderen da sind, die mitmachen, auch wenn sie nicht rund um die Uhr sich verpflichten können. – Natürlich will Markus uns nicht zeigen, was alles er über die Lage behinderter Menschen und ihrer Angehörigen verstanden hat. Er redet zu den Gemeinden seiner Zeit. Die werden – hoffentlich – verstehen: Wenn es in unserer Familie keinen schwer kranken oder behinderten Menschen gibt, wenn uns also erspart blieb, »Träger« sein zu müssen, sollten wir überlegen, wo wir nötig sind als »Bringer«, als Begleiter.

Kurzum, ich kann es mir bei Markus nicht anders vorstellen als so, daß ihm beispielsweise beim Niederschreiben der Geschichte von der Heilung eines Aussätzigen plötzlich einfiel, wie ihm kürzlich, draußen vor der Stadt, jemand sein »unrein, unrein!« warnend zugerufen hat.

Nach diesen Überlegungen zur Kontext-Nähe bei Markus und bei uns, wende ich mich jetzt den einzelnen Texten zu innerhalb des Text-Blockes Mk 1,21–2,12. Dazu stelle ich ein paar Sätze über mein Ziel und meine Arbeitsweise voran.

Mein Ziel ist es, die Aussageabsicht des Markus möglichst sensibel herauszuhören und sauber herauszuarbeiten. Das heißt formal: Der Nacheinander-Folge der einzelnen Abschnitte, sowie ihrer Stellung

und ihrer Bedeutung innerhalb des Markus-Büchleins, messe ich großes Gewicht bei. Darum werden die anderen Synoptiker nicht als ergänzende Informationsquelle herangezogen, sondern eher dazu, das für Markus Typische herauszustellen (welchen Grund dürfte es haben, daß er dieses oder jenes *nicht* sagt, bzw.: warum gestaltet er die Reihenfolge so und nicht anders?). Die außerbiblische Medizinliteratur spielt in meiner Darstellung sozusagen keine Rolle. Das genannte Ziel, die Aussageabsicht des Markus herauszuarbeiten, hat auch inhaltliche Folgen: Markus wird von Markus her verstanden, genauer: Der einzelne Vers bzw. Abschnitt wird nicht von einer konstruierten, da (zur Zeit des Markus) noch gar nicht vorhandenen ›Botschaft der Synoptiker‹ her verstanden. Da Markus der erste war, der die Jesus-Botschaft in ein Evangelium faßte, muß er als Pionier begriffen werden: Er findet keinen Weg vor, sondern bahnt ihn erstmalig. Mag sein, die anderen Evangelisten wählten später teilweise etwas andere, kürzere oder längere, weniger steile und damit bequemere Wege; hier aber soll der Weg des Markus herausgearbeitet werden, der sich als ein steiler, kantiger, anstößiger und in dem allen zur Befreiung führender Weg zeigen wird. Das ›Anstößige‹ besteht hauptsächlich in der (mit Verlaub) Sturheit, in der Markus seine Predigt von der Kreuzestheologie her gestaltet. Bei ihm – darin liegt möglicherweise ein gradueller Unterschied zu Matthäus und Lukas – findet sich keinerlei Spannung zwischen der Kreuzestheologie, die Jesus als den Aneckenden, Leidenden und uns in die Kreuzesnachfolge Rufenden zeigt, und einer gewissen, vielleicht nur scheinbaren, Herrlichkeitstheologie, die manche Ausleger in den zahlreichen Heilungsgeschichten sehen; vielmehr sind bei ihm die Heilungen integriert in die alles umfassende Kreuzestheologie.

B) Der Text-Block Markus 1,21 bis Markus 2,12 (I: 1,21–1,45)

Mk 1,21–28:

Angetreten war Jesus nach seiner Taufe und der Versuchung als einer, der predigt (Vers 14f): »Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!« Entsprechend beginnen unsere Verse: Jesus lehrt in Kapernaum in der Synagoge; er tut es in solcher Vollmacht, daß sich die Menschen darüber »entsetzen«. Deutlich ist hier die Vollmacht auf die Predigt bezogen, von Exorzismus oder Heilung ist zunächst nicht die Rede. Dann aber gibt es einen Zwischenfall: Ein »unsauberer Geist« brüllt Jesus an: Du bist gekommen, uns zu verderben. Recht hat er; *dazu* ist Jesus tatsächlich (von Gott) »gekommen«. Der Dämon also erklärt Jesus und sich zu Feinden, zwischen denen es keinen Frieden geben kann. Hier stoßen zwei Mächte frontal aufeinander; jetzt wird es laut, erzählt wird von einem unerbittlichen Kampf: »besessen«, »schrie«, »gekommen, um zu verderben«, »bedrohte«, »fahre aus!«, »riß«, »schrie laut« (alle die-

se Wörter finden sich innerhalb einer kurzen Vier-Verse-Passage). Jesus nimmt den Kampf an. Jesus würde versäumen, wozu er »gekommen« ist, wenn er dem Dämon nicht den Garaus machte. Jesus kämpft. Jesus kämpft nieder. Was ihm hier begegnet, darf ihm nicht egal sein; er kann nur siegen oder untergehen. – Daß es dabei tatsächlich um das geht, was *Jesus* angetan wurde, und nicht um das, was der »Geist« dem »Besessenen« angetan hat, zeigt die nächste Äußerung der Umstehenden: Wieder »entsetzen« sie sich über Jesu Vollmacht; und diese besteht jetzt darin, daß er auch böse Geister sich untertan macht. Keine Spur von: jetzt kann unser Nachbar aber wieder richtig fröhlich sein, der litt ja immer so unter seinen komischen Anwandlungen; sondern eindeutig: jetzt kann der Herr seinem Auftrag weiter nachgehen; er hat sich hier nicht besiegen lassen; wer ist der?, auch die bösen Geister können ihn nicht stoppen! – Wer *diese* Begebenheit näher interpretieren will, kann *hier* gewichtige theologische Begriffe eintragen: Jesu Auftrag (»gekommen-sein, um zu ...«), Befreiung von einer gegengöttlichen Macht, Einbruch des Gottesreiches in das Gefängnis, in dem dieser Mensch machtlos gebunden war; österlicher Sieg, Weltenwende für den Befreiten; für *diesen* Menschen konnte es das Heil Gottes nicht geben ohne solche Befreiung.

Mk 1,29–31:

Nach dem Krawall die Ruhe. Einen deutlichen Kontrast zu der Dämonen-Bezwingung stellt diese kurze Szene dar: die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Keinerlei Geschrei, keinerlei Kampf (bei einem Vergleich von Exorzismen und Therapien ist das Fehlen der »Kampfmotive« ein unterscheidendes Kennzeichen der Therapien; Theißen Wunder, S. 98; vgl. auch S. 102); hier ist von keiner Macht die Rede, die das Werk Jesu stoppen möchte. Offenbar kann es, vom Auftrage Jesu her, egal bleiben, ob die Frau Fieber hat oder nicht. Das Fieber bedeutet keinen Angriff auf Jesus (wie die Anpöbelelei des unsauberen Geistes eben). Jesus wird zunächst auch gar nicht aktiv. Andere müssen ihm berichten; da erst greift er ein. Oder ist »eingreifen« für diese Verse schon zu aggressiv formuliert? Markus benutzt zwei Verben, die bei der Begegnung eines jungen Mannes mit einer älteren Dame Takt zur Sprache bringen, Höflichkeit, vielleicht gar Ehrerbietung: »er faßte sie bei der Hand«, und: »er richtete sie auf«. Hier hat Jesus nicht nötig, ein Machtwort zu sprechen. Vermutlich ist Jesus bei dieser Begegnung nicht stumm geblieben; aber was er sagte, lohnt nicht, überliefert zu werden: Markus läßt offen, ob Jesus hier überhaupt etwas gesagt hat. – Eine ausgesprochen ruhige, stille (fast beschauliche) Geschichte, was um so deutlicher wird, je stärker man die Nähe zu den vorangehenden Versen beachtet. Jetzt »muß« Jesus nichts tun; ihn und seinen Auftrag stört das Fieber gar nicht. Diese Krankheit ist kein Hindernis des nahenden Gottesreiches (V. 15), sie muß von Jesus nicht niederkämpft

werden. Die alte Dame freilich ist durchs Fieber beeinträchtigt; warum soll Jesus es ihr nicht leichtmachen, wenn er das Charisma dazu hat? (E. Haenchen hält es für möglich, daß diese Begegnung Jesus »erst gewahr werden [ließ], welche Heilungskräfte Gott ihm geschenkt hatte«, Haenchen Weg, S. 89.) Was Jesus hier tut, ist eine Gefälligkeit der Schwiegermutter des Petrus gegenüber; was Jesus hier tut, ist offenbar auch praktisch: Mutter kann jetzt das Essen zubereiten. Was Jesus hier tut, ist *eins* aber *nicht*: ein Etappen-Sieg, den Jesus bei seiner Reich-Gottes-Arbeit erkämpfte. – Später hat Lukas diesen Vorgang anders dargestellt, lauter. Bei ihm (4,38f) handelt es sich um ein »hohes« Fieber; und von Jesus heißt es: er »gebote dem Fieber« – da wird offensichtlich gekämpft. Aber wir lesen jetzt ja Markus. Für ihn scheint es mir unbedingt nötig (die beiden bisher betrachteten Perikopen lassen keine andere Wahl), zwischen Dämonen-Austreibung und Kranken-Heilung deutlich zu unterscheiden (richtiger: es ist nötig zu sehen, daß *Markus selbst* sauber zwischen beidem unterscheidet).

Je klarer mir in den ersten Markus-Kapiteln die genannte Unterscheidung wird, um so unverständlicher wird mir, daß manche Ausleger sie offensichtlich gar nicht (oder kaum) wahrnehmen. Auch W. Schmithals sieht die beiden Perikopen 1,21ff und 1,29ff in einem gewissen Gegenüber; aber ihm fallen andere Unterschiede auf: »gegenüber dem Ereignis in der Synagoge« haben wir es im Petrus-Haus mit einem »unauffälligen Ablauf« zu tun; diese Geschichte stellt »den Alltag an die Stelle des Sabbats [was schlicht nicht zutrifft; oder ist gemeint: das Alltägliche?, aber dann gäbe es keinen sauberen Gegensatz zu »Sabbat«; U.B.], das Haus an die Stelle der Synagoge, die Hausgemeinschaft an die Stelle der Öffentlichkeit, die kranke Frau neben den kranken Mann«; hinzu kommt aber noch eine weitere Unterscheidung, die zunächst hellhörig macht; denn da »tritt an die Stelle der dramatischen Besessenheit jetzt das gewöhnliche Fieber als die keinen Menschen verschonende Krankheit.« Bei Schmithals stehen damit aber offenbar nicht etwa Besessenheit und Krankheit einander gegenüber; da er, wie zitiert, zwischen »kranker Frau« und »krankem Mann« unterscheidet, kann der zuletzt zitierte Satz nur so verstanden werden: Unterschieden wird zwischen »dramatischer« Krankheit und »gewöhnlicher« Krankheit. Zwischen Krankheit und Besessenheit bestünde also nur ein gradueller, ein quantitativer Unterschied, keineswegs ein qualitativer (wie ich ihn für Markus meine bereits nachgewiesen zu haben). – Mit dieser Nichtunterscheidung hängt es bei W. Schmithals zusammen, daß er (wie ich an früherer Stelle belegte) auch bei der Heilung von Fieber die gewichtigen theologischen Begriffe »Ostern« und »Äonenwende« auffahren kann, was notwendigerweise zu der apartheids-theologischen These führt: Kranke und behinderte Menschen leben noch im alten Äon, leben von Gott qualitativ anders getrennt, als man das auch von gesunden Menschen sagen muß. Dieser Vorwurf der

Apartheidstheologie trifft W. Schmithals nur dann nicht, wenn er insgesamt (das zog ich an früherer Stelle in Erwägung) mit »krank« gar nicht tatsächlich kranke Menschen meint, wenn vielmehr sowohl »krank« als auch »besessen« bei ihm nur Bilder sind für des Menschen Entfremdung von Gott.

Ebenfalls nur einen graduellen Unterschied zwischen Krankheit und Besessenheit zeigt das folgende Zitat aus dem Markus-Kommentar von Eduard Schweizer: »Krankheit, besonders (!) Besessenheit, wurde damals allgemein auf unreine Geister zurückgeführt. Darin steckt die Wahrheit, daß Krankheit das von Gott letztlich Nichtgewollte, das Gottfeindliche ist (auch wenn sie im Einzelfall gesegnet werden kann: 2Kor 12,9)« (Schweizer Markus, S. 27; zu Mk 1,21–28). Der Text über den Exorzismus in der Synagoge, ein Text also, in dem überhaupt nicht von Krankheit die Rede ist, wird zum Anlaß genommen, die Gottfeindlichkeit jeder Krankheit zu behaupten.

Bei Walter Grundmann fiel mir der Satz auf: »In (den) Exorzismen wird die Krankheit nicht als eine Verfügung Gottes, sondern als ein gottfeindlicher Akt angesehen, der von Mächten ausgeht, die als satanisch-dämonisch betrachtet werden. Der Exorzismus wird zu einem Kampf um den kranken Menschen, der zwischen Jesus und der Macht des Bösen ausgetragen wird« (Grundmann Markus, S. 162). Da Grundmann in diesem Abschnitt zwischen Exorzismen und Heilungen unterscheidet (also auch zwischen Besessenheit und Krankheit, obwohl er auch beim Exorzismus von »Krankheit« und »kranken Menschen« redet, vgl. das Zitat), läge die These nahe, eine Krankheit sei im allgemeinen *kein* »gegengöttlicher Akt«, darum müsse Jesus hier auch keinen »Kampf« mit »der Macht des Bösen« ausfechten. Kein Wort in diese Richtung, vielmehr heißt es bereits im übernächsten Satz: »Auch derartige Erkrankungen sind zeitgenössischem Verständnis nach (!) durch Krankheitsdämonen verursacht« (a.a.O.). Wenn hier die Markus-Predigt nicht als Kontra zum »zeitgenössischen Verständnis« gesehen wird, sondern (in diesem Punkte) offenbar als dessen Spielart, dann verwundert es nicht, wenig später zu lesen: »... die Krankheit ... erscheint als Wirkung der Macht des Bösen am Menschen, mit der Jesus den Kampf aufnimmt« (a.a.O., S. 163f), womit wir wieder völlig im üblichen Fahrwasser der *Nicht*-Unterscheidung sind.

Da ich die Unterscheidung von Krankheit und Besessenheit für entscheidend wichtig halte zum Verständnis dessen, was Markus in seinen ersten Kapiteln predigt, weckt Gerd Theißen dadurch rasch mein großes Interesse, daß er (wie er selber sieht: im Gegensatz zu der Mehrheit der Exegeten) klar die »Trennung« von Heilungen (Therapien) und Dämonen-Austreibungen (Exorzismen) fordert (Theißen Wunder, S. 94). Allerdings scheint auch ihm nicht eine wirkliche »Trennung«, sondern nur die graduelle Abstufung zu gelingen; schon auf Seite 102 heißt es: Exorzismen und Therapien liegen »nahe beiein-

ander«, und wenig vorher: »Der Unterschied ist eine Frage der Akzente« (a.a.O., S. 98). Damit wird die Überraschung gemildert, die eine These auslöst, die ich auf Seite 95 lese: »Ein Exorzismus liegt ... erst dann vor, wenn ein Mensch nicht nur in einer Funktion von einem Dämon beeinträchtigt wird, sondern sein Subjekt an diesen verloren hat.« Dieser Satz redet nicht alternativ von Krankheit und Besessenheit (wie es nach »Trennung« zu erwarten wäre), sondern komparativisch (»erst dann«, »eine Funktion / sein Subjekt«). Also: Der Besessene ist *total* in der Macht des Dämons, er hat »sein Subjekt an diesen verloren«; dem Kranken dagegen ging nur eine »Funktion« an den Dämon verloren. Der Kranke ist gewissermaßen nur »ein bißchen besessen« – aber eben: auch seine Krankheit ist nur zu begreifen, wenn wir von Dämonen reden. Daß G. Theißen also die von ihm geforderte »Trennung« nicht durchhält, hat natürlich gewichtige Auswirkungen auf die *inhaltliche* Interpretation der zur Rede stehenden Texte: Das »erlösende Handeln ... besteht darin, daß Jesus Krankheit und Dämonen besiegt«, sagt Theißen (a.a.O., S. 294). Ebenso: die »Wundertaten« (nicht nur die Exorzismen; der Zusammenhang sagt ausdrücklich, daß Jesus »Kranke geheilt und Dämonen ausgetrieben« habe; S. 274) sollen »Ende der alten und Anfang der neuen Welt sein« (S. 275). Die Nicht-Geheilten, chronisch Kranke und Behinderte, werden also auch bei G. Theißen (im Unterschied zu den Gesunden, zu den Geheilten) noch der »alten Welt« zugeordnet, der durch Christus überwundenen Verlorenheit. Theologische Hilfen im Kampf gegen die Apartheids-Theologie, unterstützende Argumente beim Entwurf einer »Theologie nach Hadamar« kann ich in alledem nicht finden.

Als Menschen der Neuzeit würden wir natürlich gern nicht nur wissen, daß Markus zwischen Krankheit und Besessenheit klar unterscheidet, sondern auch, wie bei ihm diese Unterscheidung praktisch, äußerlich wahrnehmbar, aussieht. An dieser Frage scheint Markus wenig interessiert, weil es ihm im Zuge seiner Christus-Predigt offensichtlich um eine, wenn ich diesen Barth'schen Begriff hier verwenden darf, christozentrische Unterscheidung geht: Was bedeutet Besessenheit, was bedeutet Krankheit für Jesus und seinen Auftrag, für Christus und die Missionsarbeit seiner Gemeinde? Und *da* ist Markus nicht mehr spröde, sondern eindeutig und klar: Besessenheit ist ein Angriff auf Gottes Sache, der Versuch, das zu verhindern oder mindestens zu stören, wozu Gott Jesus beauftragte. Krankheit dagegen ist absolut kein Reich-Gottes-Problem, sie hat, christozentrisch gesehen, keinerlei Belang, mag sie uns Menschen auch noch so sehr quälen. Auf die hier anklingende Unterscheidung zwischen dem, was Gott und dem, was ein Mensch denkt, urteilt, richtig findet, kommen wir an späterer Stelle noch einmal zurück; daß wir beides nicht naiv miteinander in eins setzen dürfen, ist aber schon hier klar. – Kurz doch noch einmal zum *Phänomen* der Besessenheit im Sinne des Markus: Auch wenn sie sich

kaum positiv umschreiben läßt, eine negative Abgrenzung muß klar sein: Besessenheit darf unter keinen Umständen mit psychischer Erkrankung identifiziert werden. Psychisch kranke Menschen sind *krank*; und für Markus ist es ja gerade wichtig, Krankheit und Besessenheit auseinanderzuhalten.

Mk 1,32–34:

Wie die Kunde von der Dämonen-Austreibung »alsbald« im ganzen galiläischen Land erscholl (Vers 28), so augenscheinlich auch die Heilung der Schwiegermutter des Petrus wenigstens im Städtchen Kaper-naum. Jedenfalls brachte man am Abend »alle Kranken und Besessenen« zu Jesus, wieder wird unterschieden, und zwar in Vers 34 noch deutlicher als bisher. Von den Kranken sagt Markus, sie seien »mit mancherlei Gebrechen beladen«; das heißt: was einen Kranken krank macht, ist eine Last, die auf *ihm* liegt, eine Last, die noch so schwer sein kann, aber sie belastet nur den Belasteten (und gewiß auch seine Freunde, Verwandten und Helfer), sie stört aber nicht Jesus und seinen Auftrag. Entsprechend bezieht sich Jesu Tun auf die *Menschen*: den Kranken »half er«. Die *Krankheit* ist überhaupt keine Größe, über die gesondert gesprochen werden müßte; wichtig ist nur, daß belasteten Menschen geholfen wird. – Sehr anders redet Markus von den Besessenen. Hier scheint – gerade umgekehrt – der Mensch als Gegenüber Jesu plötzlich unwichtig zu werden: Markus kann von den Besessenen reden, *ohne* von *ihnen* zu reden; er redet nur von den Geistern und von deren Beziehung zu Jesus: »und trieb viele böse Geister aus und ließ die Geister nicht reden; denn sie kannten ihn«. Drei kleine Sätze, in denen Jesus und sein Gegenüber genannt werden, *ohne* daß die besessenen *Menschen* erwähnt würden! Wer nur auf den Vers 34 schaut, könnte auf den Gedanken verfallen: vielleicht haben sich die Dämonen in einer Hütte am Straßenrand verschanzt. Ob hier *Menschen* durch die Geister gestört waren, das ist im Augenblick so unwichtig, daß man's gar nicht erwähnt; *Jesu Sache* war gefährdet, *darum* geht es. Unmißverständlich sagt Markus auf diese Weise: Durch eine Heilung soll das behoben werden, was einen *Menschen* stört, was dem Erkrankten lästig wird (wieso könnte Gottes Vorhaben durch Blindheit oder Lähmung oder Fieber in Gefahr geraten?); der Exorzismus hingegen (die Austreibung eines bösen Geistes) wird nötig, weil Jesus, weil *Gottes Sache* durch den Geist gestört wurde (wie es dem *Menschen* vorher oder nachher geht, muß gar nicht thematisiert werden).

Was Markus hier sagt, sind nicht etwa lebensferne, stark differenzierende Informationen. Nein, was er sagt, hat für seine Gemeinden direkten Bezug auf Predigt und Seelsorge. Ich sage es möglichst plastisch: Sieh gefälligst nicht in jedem Schnupfen, in jedem Fieber, in jeder Blindheit oder Lähmung einen Angriff auf das Reich Gottes; vielleicht fühlst *du* dich dadurch angegriffen; dann sag unserm Herrn das in aller

Deutlichkeit; ihm ist dein Ergehen nicht gleichgültig; warum er dir bisher äußerlich nicht so geholfen hat, wie du es wünschst, kann dir kein Mensch erklären; aber eines muß ich erklären: deine Krankheit ist nicht etwas, was gegen Jesus steht und gegen das Jesus steht; sie ist auch kein Zeichen für Gottes Ungnade; durch die Krankheit ist Gottes Einstellung zu dir nicht anders, als wenn du gesund wärest. – Noch eine Bemerkung zu Vers 34: Dieser eine Vers könnte fast schon genügen, um die These zu Fall zu bringen, laut Markus seien Krankheiten gegengöttliche Mächte, gegen die Jesus kämpfen mußte. Und wenn diese These insgesamt fällt, würde die europäische Apartheidstheologie wie ein Kartenhaus in sich zusammenstürzen. Aber es kommt noch deutlicher. Offenbar haben nicht nur wir Christen von heute große Schwierigkeiten, die Thematik »Gesundheit und Krankheit« korrekt mit der Christus-Predigt zu verbinden, sondern bereits die Zeitgenossen des Evangelisten. Vielleicht darum bleibt er weiter bei dieser Sache und sagt sie *noch* klarer.

Mk 1,35–39:

Jesus zieht sich zurück, er betet in der Einsamkeit (damit ist unter anderem gewiß auch dieses gesagt: er besinnt sich vor Gott auf seinen Auftrag, auf sein Tun an Gesunden, an Kranken, an Besessenen). Die Jünger spüren ihn auf: Jedermann sucht dich! Da werden weitere Heilungen von ihm erwartet. Was eigentlich kann einem Reich-Gottes-Arbeiter (unter der Voraussetzung, daß Kranken-Heilungen Reich-Gottes-Arbeit sind, daß Jesus einen Heilungs-Auftrag hatte) Besseres widerfahren als diese Aufforderung: Jedermann sucht dich! Herrlich, die Menschen haben begriffen, worum es geht! – Nein, die Menschen haben's gerade nicht begriffen, auch Petrus nicht, auch die anderen Jünger nicht. Als ginge es darum, Kranke zu heilen! Jesus sagt: Laßt uns in andere Orte gehen, damit ich auch dort »predige«; *denn* »dazu« (!!) bin ich gekommen. – Das ist eine harte Botschaft (wem täte sie nicht weh?): Der Meinung, Gottes Vorstellungen von gut und richtig, von sinnvoll und passend deckten sich mit unseren menschlichen Vorstellungen, darum gehöre es zu Gottes Auftrag an Jesus, uns von allem, was wir sinnlos, widerlich und störend finden, etwa auch von unseren Krankheiten und Behinderungen freizumachen, stellt Jesus schroff die krasse Umkehrung entgegen: ich würde Gottes Auftrag versäumen, wenn ich jetzt weitere Zeit mit Heilungen zubrächte. – Besonders merkwürdig ist dann Vers 39: Da geht es noch einmal um die Zuordnung von »predigen«, »Kranke heilen« und »Dämonen austreiben«. Berichtet wird, wie das aussah, als Jesus seinen *Predigt*-Auftrag wahrnahm: er predigte in ganz Galiläa und trieb die bösen Geister aus. Weil Markus gewiß nicht sagen will: Jesus ist seinem Auftrag nicht gerecht geworden, bleibt nur die Erklärung: Das Dämonenaustreiben gehört *mit* zur Predigt. (»Geister austreiben« bezeichnet also nicht eine

besondere Form der Heilung, sondern eine besondere Form des Predigens!) Unsere landläufige Meinung, nach der Jesus einerseits gepredigt (aber das waren ja »nur« Worte) und andererseits gewirkt hat (Dämonen-Austreibungen und Heilungen), geht hier gründlich zu Bruch: Jesus hat, auftragsgemäß, gepredigt, und er tat es so vollmächtig, daß (wie schon einige Verse zuvor in der Synagoge) die Geister ihren Geist aufgaben. Jesus ist gekommen, das nahe Gottesreich anzusagen. Das tut er, indem er predigt und Geister austreibt. – Und außerdem heilt er. Das *tut* er. Aber dazu ist er nicht *gekommen*. Er heilt, aber er *muß* nicht heilen. Er heilt, aber nicht darin besiegt er Sünde, Tod und Teufel, nicht darin ist er »der von Gott Kommende«. Jesus heilt, weil er *helfen will*; Jesus predigt und treibt böse Geister aus, weil er *kämpfen muß*. Im Predigen und Geisteraustreiben geht es um unser Heil, nicht aber beim Heilen. *Noch* deutlicher kann niemand unterstreichen, daß es bei den Kranken-Heilungen nicht um einen Kampf mit widergöttlichen Kräften geht. Wer also wissen will, wie das zuing, als Jesus die gegengöttlichen Mächte niederrang, dessen Blicke werden von Markus nicht auf den heilenden Jesus gelenkt, sondern auf den predigenden Jesus.

Mk 1,40–45:

Markus ist nicht nur ein großer Theologe, er ist auch ein Könner unter den Erzählern. Gerade hatte er den Unterschied klar gemacht zwischen Jesu Heilen-Können und seinem Predigen-Müssen. Jesus soll nicht und darf nicht am »laufenden Bande« die schöne Rolle des großen Wunder-Täters spielen. Mit Mühe und vielleicht in einem Gebets-Kampf ist das klar geworden: Zum Predigen ist er gekommen. Und welche Begegnung schildert Markus als nächste? »Und es kam zu ihm ein Aussätziger«! Hat es mit *seiner* Krankheit nicht eine besondere Bewandnis – *gerade* im Horizont des *Predigt*-Auftrags Jesu? Denn auf Grund seiner Krankheit darf ein Aussätziger anderen nicht begegnen, darf nicht in ihre Nähe kommen, kann nicht mit ihnen sprechen, kann auch nicht auf sie hören. – Einem Blinden, einer Fiebrigen, einem Gelähmten – allen kann man die Botschaft vom Reich Gottes sagen, nicht aber den Aussätzigen; an die »kommt man nicht ran« (ganz wörtlich genommen). Die müssen ihr »unrein, unrein!« rufen. Müßte man also die Aussätzigen nicht *doch* heilen, *gerade weil* es um die Predigt vom Gottesreich geht? – Darin, daß in diesem Augenblick kein Blinder, kein Gelähmter zu Jesus gebracht wird, daß hier vielmehr ein Aussätziger mit seinen spezifischen Belastungen auf Jesus Zutritt, liegt eine unglaubliche Dramaturgie, die schon fast »brutal« zu nennen ist: Ist Jesus in solchen Fällen nicht vielleicht doch auch zum Heilen »gekommen«? Wo (in christlicher Sicht; unter der Perspektive der versammelten und missionierenden Gemeinde) eine Fieber-Patientin bleiben könnte, was aus einem Gelähmten werden mag, wenn Jesus nicht

heilend eingreift, das kann ich mir noch vorstellen; was aber aus einem Aussätzigen? – Für die Kommentatoren scheint hier im allgemeinen einfach gewissermaßen »der nächste Patient« aufzutreten, mag der blind oder gelähmt oder aussätzig sein. Dann kann folglich keine Spannung wahrgenommen werden zwischen dem: »ich bin zum *Predigen* gekommen«, und dem: »da trat zu ihm ein *Aussätziger*«. Und gerade diese Spannung scheint mir ein notwendiger Wegweiser zu sein für den, der die theologische Aussage der Verse Mk 1,35–45 konkret begreifen will.

Kann für Jesus die Begrenzung auf seinen *Predigt*-Auftrag, das Nein zu einem ergänzenden Heilungsauftrag (die Abwehr also dessen, was die Leute wünschten: Jesus nämlich zu ihren Gunsten zum Oberzauberer in Organ-Angelegenheiten herauszuputzen), so »dicht« sein (so abgesichert gegen alle Einwendungen), daß in *diesem* Augenblick die Bitte eines Aussätzigen *keine* Irritation bewirken muß? – Von dieser Dramatik her halte ich den nächsten Satz für durchaus problemlos; wer dem Erzählfaden des Evangelisten von 1,21 an Aussage gefolgt ist, sich in die Situationen nicht nur hineingedacht, sondern auch hineingefühlt hat, kann kaum überrascht sein, wenn Markus erzählt: Und Jesus wurde zornig. Ich sagte schon an früherer Stelle, daß viele neuere Exegeten diese Lesart für die ursprüngliche halten, die andere, »er erbarmte sich«, für eine spätere Glättung: Wie könnte die Begegnung mit einem hilfsbedürftigen Kranken unseren Herrn zornig machen? Aber diese Exegeten glätten auch selber, denn sie beziehen den Zorn Jesu nicht auf die Person des Aussätzigen oder die Begegnung mit ihm, sondern auf dessen Krankheit. Das hieße aber: Zwei Lesarten, die einen schroff gegensätzlichen Wortlaut überliefern, werden inhaltlich doch wieder zur Deckung gebracht: Denn wenn Jesus über die Krankheit zornig wird, ist das die eine Seite seiner Gefühle; die andere Seite heißt Erbarmen mit dem Kranken. Ich plädiere aber dafür, daß wir bei gegensätzlichen Lesarten auch mit gegensätzlichem Inhalt rechnen: Diese Begegnung rief bei Jesus spontan großes Unbehagen hervor.

(Zwischenbemerkung zu Zorn/Unbehagen:

Wir dürfen ὀργή (Zorn) nicht einengen auf die moralisch fragwürdige Wut; der Sprachgebrauch ist wesentlich weiter zu fassen (bei ὀργίζομαι = zürnen wohl ebenfalls, wenn auch nicht ebenso eindeutig). Benseler Schulwörterbuch, S. 639 notiert zu ὀργή unter anderem: Erregung, heftige Gemütsbewegung, Heftigkeit; zu ὀργίζομαι: in Leidenschaft geraten (S. 640). – Festhalten möchte ich (wieder zur Profangräzität) eine Notiz aus dem ThWBzNT V, S. 383, daß die »ὀργή schon in der Tragödie stets etwas wahren will, das als Recht erkannt ist«. Zum Alten Testament wird (S. 395) vermerkt, daß es sich bei ὀργή gelegentlich »um die Äußerung des mißmutigen Unwillens über ein unerwartetes

und unwillkommenes Widerfahrnis« handelt. – Es dürfte also berechtigt sein, wenn ich für Mk 1,41 umschrieb: Die Begegnung rief bei Jesus spontan großes Unbehagen hervor. – *Noch* präziser läßt sich, was Markus ausdrücken will, aber vielleicht nachzeichnen mit Ausdrücken, die wir (man verzeihe) aus der Sprache der heutigen Jugend kennen: Er drehte durch, er bekam eine Krise, das haute ihn um.)

Wer solches Unbehagen nicht verstehen kann, hat noch nicht viel begriffen von dem, was einem Menschen innerlich zu schaffen machen kann (oder er hält Jesus für einen unantastbaren Mega-Helden, der von Schwankungen des menschlichen Innenlebens nicht berührt werden kann).

Auch an dieser Stelle denke ich an den Kontext des Markus, an die Gemeinden, in denen es ungeheilte und gewiß unheilbare Kranke gab: Was ist, von Jesus her, zu den dadurch aufbrechenden Schwierigkeiten und Problemen zu sagen? Schockierend wäre es gewesen, hätte Markus berichtet: Jesus begann einen Freudentanz: Endlich kommt einer, der begriffen hat, wozu ich »kam«; er bittet mich, ihn aus den Aussatz-Klauen des Satans zu befreien. Damit wäre Markus ein Vertreter der Apartheidstheologie geworden: Gesundheit und Heilung sind im Sinne Gottes, sie sind, wenn ich so sagen darf, in Jesu Dienstanweisung dick unterstrichen. – Nein, Jesus wird zornig: Ich bin *nicht* gekommen, Bakterien weg- und Rollstühle überflüssig zu machen; habt ihr immer noch nicht begriffen? – Sogar der Aussatz (nicht nur irgendein Fieber, bei dem man den Kranken »bei der Hand fassen kann«, nein, auch Aussatz, bei dem jeder Kontakt sträflicher Leichtsinns wäre), Aussatz *kann* sein, *darf* sein; Aussatz, auch lebenslänglich nicht geheilter Aussatz, ist *kein* Indiz für Gottferne, *keine* Konkretion eines Aufruhrs gegen Gott, ist *kein* Gegenbeweis gegen Gottes gnädige Herrschaft.

C) In welchem Sinne ist die Behinderung schlimm, in welchem Sinne ist sie es nicht?

Um in meinen Ausführungen nicht total mißverstanden zu werden, ist gewiß eine längere *Zwischenbemerkung* nötig, die ich mit der simplen Frage überschreibe: Sind Krankheit und Behinderung schlimm? Ich halte es für unabdingbar, dieser Frage eine doppelte Antwort zu gönnen:

a) Ja, sie sind schlimm (ich rede hier nicht von einer Paar-Tage-Grippe, sondern von unheilbaren, lästigen und die Lebensmöglichkeiten einschränkenden Behinderungen). Jedes »das ist doch nicht so schlimm« (und dann redet man vom Jenseits, oder davon, daß unser Heiland viel mehr auszuhalten hatte, oder davon, daß es anderen Menschen ja viel schlimmer geht – woran sich zuweilen der Rat anschließt, doch eher dankbar dafür zu sein, daß es der Betroffene doch relativ gut

habe) – all das ist (unter Umständen zynische) Kränkung. Der erste Schritt der Hilfe besteht darin zuzugeben, (mindestens durch Schweigen anzuerkennen), daß der andere es schwer hat, daß er vielleicht Grund hat, verzweifelt zu sein. Ich erinnere an die Freunde Hiobs, die im Laufe des Hiob-Buches ja mancherlei Unsinn geredet haben; zu Beginn ihres langen Besuchs bei ihrem Freund erscheinen sie mir aber geradezu als Vorbilder: Sie sitzen sieben Tage und sieben Nächte schweigend bei ihm, weil »sie sahen, daß der Schmerz sehr groß war« (Ijob 2,13). Und dann lassen sie zu, daß Hiob (als erster also!) seinen Mund auf tut und ein ganzes Kapitel lang, teilweise fluchend und sich verwünschend, seine Not herausschreit. – Unsere erste Antwort also: Ja, Krankheit und Behinderung sind schlimm – da kann es gar keine Diskussion geben.

b) Zweite Antwort: Nein, Krankheit und Behinderung sind keineswegs schlimm. Im Blick auf die uns von Gott bereitgestellte Schöpfung, im Blick auf das Reich Gottes, im Blick auf die Bedeutung Jesu für unser jetziges und unser zukünftiges Leben, im Blick auf die Frage, ob jemand in der Gemeinde Jesu eine Störung oder ein gleichberechtigtes Subjekt ist, im Blick auf unser Heil – ist es völlig egal, ob einer gesund bzw. behindert ist oder nicht. Selbstverständlich klingt das jetzt wie eine Sprechblase. Nach den Ausführungen zur Antwort »Krankheit ist schlimm«, können meine gerade gesagten Sätze nur wie billiges Geschwätz wirken, mit dem behinderte Menschen getröstet und nichtbehinderte Menschen beruhigt werden sollen. Und unter einer bestimmten Voraussetzung ist dieses negative Urteil auch tatsächlich berechtigt, dann nämlich, wenn meine Sätze als repressives Gesetz gemeint wären: Wir klugen Theologen wissen 'mal wieder Bescheid; wir haben erkannt, daß in Gottes Augen die schwerste Behinderung absolut kein Problem ist; vielleicht sagen wir es mit dem Bild, das ich bei einem bischöflichen Gastprediger in Volmarstein hörte: Ein gewebter Teppich sieht von unten chaotisch aus, da ist weder Ordnung noch Muster zu erkennen; aber auf der oberen Seite sind Ordnung und die herrlichsten Bilder tatsächlich vorhanden und auch leicht zu erkennen. Mit solchen Sätzen kann man behinderte Menschen und ihren Groll zum Schweigen verdonnern: Gott hat recht (und wir tun so, als könnten wir seine Perspektive einnehmen, als könnten wir seinen Blick unseren Blick werden lassen), in seinen Augen ist alles in bester Ordnung, mucke nicht auf: repressives Gesetz.

Meine zweite Antwort ist natürlich völlig anders gemeint. Dazu müssen wir uns klarmachen, daß Menschen in einer sie belastenden Situation unterschiedliche Stufen von Druck erleben. Konkret: Wenn ein Mann weint, hat das gewiß seinen Grund (1. Stufe von Druck); wenn er jetzt aber hört: ein Mann weint nicht, wird ihm das Recht abgesprochen, so zu sein, wie er im Augenblick ist (2. Stufe von Druck). –

Wenn Fritz mit dem Stuhl umfällt, tut er sich weh; wenn die Mutter ihn aber nicht etwa tröstet, sondern sagt: wie oft soll ich dir noch sagen: kippel nicht so, dann wird ihm, zusätzlich zum körperlichen Schmerz, noch ein Schuldgefühl vermittelt; und wenn sie sagt: wenn Papa nach Hause kommt und das hört, kriegst du noch den Hintern voll, dann kommt noch eine dritte Stufe des Drucks hinzu. Überall, und natürlich auch bei behinderten Menschen, gibt es mindestens diese beiden Stufen von Druck: was liegt tatsächlich vor?, und: wie wird das, was tatsächlich vorliegt, von meinen Mitmenschen beurteilt, verrechnet, eingeschätzt? Eine schwere spastische Lähmung ist bestimmt nicht von Papppe. Aber wenn der Betroffene hört: Bei Hitler hätte man so was ja nicht leben lassen; oder: so was lebt, und mein Junge mußte sterben (beide Sätze habe ich nicht erfunden), dann wird ihm zusätzlich noch ein völlig unnötiger, vielleicht auch tief verletzender Schmerz zugefügt. Ich kenne Rollstuhlfahrer, die sagen: Das, was den Rollstuhl nötig macht (Ebene des ›ich bin behindert‹), ist doch eine Lappalie; aber solche Sätze und entsprechende Einstellungen unserer Gesellschaft (Ebene des ›ich werde behindert‹; zu dieser Unterscheidung: Kap. 13 C) – *das* erst macht unsere eigentliche Behinderung aus.

Auf dieser Linie wird die Frage brennend: Wie beurteilt oder verrechnet unsere Theologie schwere Behinderungen? In der Aussprache nach Vorträgen wird meinem Satz, auch der Schwerstbehinderte sei ein gutes Geschöpf Gottes, oft wie selbstverständlich mit dem Hinweis widersprochen, daß Gott doch alles sehr gut geschaffen habe, Behinderung gehöre doch wohl zur »gefallenen Schöpfung«. Zuweilen kann ich's mir nicht verkneifen zu fragen, ob dem Frager am heutigen Tage jetzt zum ersten Mal dieses Stichwort »gefallene Schöpfung« in den Sinn komme oder vielleicht schon heute morgen, als er bei der Morgentoilette sein Gesicht im Spiegel sah: *Das* soll gute Schöpfung sein, dieser Kerl voller Neid und Angst, voller Lust an Intrigen und Konkurrenzspielen? Es mag ja sein, daß ein behinderter Mensch ein Indiz für die gefallene Schöpfung ist, aber der Papst doch auch. Wer da Schwierigkeiten hat, zeigt damit, wie deutlich er verhaftet ist im Apartheidsdenken: Die einen sind die guten Geschöpfe, die anderen sind Indizien für die »gefallene Schöpfung«.

Wenn wir in Theologie und Kirche solche Spaltungen, die ja immer schon eine Vorstufe des Ausmerzens darstellen, vermeiden wollen, wenn wir aus dem tatsächlichen Ausmerzen, aus der grauenvollen Euthanasie theologisch Konsequenzen ziehen wollen, wenn wir uns also der Aufgabe stellen, eine »Theologie nach Hadamar« zu entwerfen und einzuüben, dann ist es unabdingbar, jene doppelte, in sich kraß widersprüchliche Antwort zu geben: Krankheit und Behinderung sind schlimm, und: Krankheit und Behinderung sind *nicht* schlimm. Ein behinderter Mensch erlebt den ersten Satz (nicht wandern können; nicht deutlich sprechen können; sich helfen lassen müssen – und vieles

andere) und kann sich in einer Gruppe (etwa der Gemeinde) nur angenommen fühlen, wenn seine entsprechenden Belastungen und Einschränkungen nicht als »nur äußerlich« oder als »nicht so schlimm« abgetan werden. Gleichzeitig aber kann er sich in dieser Gruppe nur dann als Gleichberechtigten erleben, wenn er spürt: Hier gelte ich nicht als regelwidrige Ausnahme; hier verstoße ich nicht gegen ungeschriebene (oder sogar gegen geschriebene) Gesetze, nach denen ich »eigentlich« ja nicht so sein dürfte; hier hält man es nicht für schlimm, daß ich behindert bin. (Nur hinweisen kann ich hier auf eine Lücke innerhalb meiner Blätter: Ausführlich müßte die Frage diskutiert werden, wie nahe die beiden Alternativen einander sind: einerseits die beiden soeben besprochenen gegensätzlichen Sätze, und andererseits der Gegensatz zwischen »menschlich denken« und »göttlich denken«, der uns bereits mehrfach begegnete. Meine derzeitige These: Sie sind keineswegs miteinander identisch, haben jedoch eine große Nähe zueinander.)

Als an einer »Theologie nach Hadamar« arbeitende Theologen müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß neben dem Hilfreichen, das die Kirchen (etwa in Caritas und Diakonie) für behinderte Menschen wirken, das Verletzende und Kränkende steht, das die Kirchen mit einer Theologie, nach der behinderte Menschen »eigentlich« *nicht* so sein dürften, ihnen antun. Und je stärker Caritas und Diakonie von dieser Theologie geprägt sind, um so deutlicher mischen sich in das Hilfreiche die verletzenden und kränkenden Anteile. (Ich denke dabei konkret an die Pose der eigenen Stärke, die etwa in dem beliebten Begriff »Hilfeshandeln« zum Ausdruck bringt, daß wir Diakonie als Einbahn-Straßen-Diakonie denken: Der Mitarbeiter hilft dem Klienten, aber erwartet von ihm nichts für sich selber. Auf der Strecke bleibt, was Rolf Zerfaß so formuliert: Wenn wir nicht zulassen, daß uns von den Armen geholfen wird, kann den Armen auch nicht mehr von uns geholfen werden; vgl. Zerfaß Lebensnerv, S. 15.)

In diesem Gedankengang, also unter der Frage, wie Krankheit und Behinderung theologisch »verrechnet« werden, gewinnen die Heilungsgeschichten des Neuen Testaments *und deren heutige Interpretationen* eine enorme Bedeutung: Gehören Krankheit und Behinderung auf die Seite des Bösen (auf die Seite des auch im Blick auf Gottes Heil Störenden, »Schlimmen«), auf die Seite der Dämonen, auf die Seite des Gottfeindlichen, das der Gottessohn zu überwinden hat? Oder predigt Markus: Das Fieber der Schwiegermutter des Petrus hat mit Dämonen absolut nichts zu tun; die Kranken sind in ihrem Heil keineswegs dadurch gefährdet, daß sie zwar in Kapernaum auf Heilung warteten, aber Jesus kam am nächsten Morgen *nicht* noch einmal zurück; Jesus findet auch Aussatz nicht schlimm? Darin scheint mir eine großartige Befreiung zu liegen, Markus predigt so, daß zu verstehen ist (s.o.): Aussatz, auch lebenslänglich nicht geheilter Aussatz, ist *kein* Gegenbeweis gegen Gottes gnädige Herrschaft über diesen Menschen.

Unabdingbar ist natürlich, daß wir uns bei solchen Sätzen klar von der Spielart »repressives Gesetz« abgrenzen. Gemeint ist jene zweite Antwort im Gegenteil als »subversives Evangelium«, als Ermutigung: Glaub' doch den Gesunden nicht, daß sie bei Gott mehr gelten als du; glaub' doch den Starken nicht, Gott könne mit Schwachen nichts anfangen (oder allenfalls nur weniger); glaub' doch den anderen nicht, »der« Böse oder »das« Böse habe bei dir kräftiger zugeschlagen als bei ihnen. In Gottes Haushalt spielt Gesundheit und Krankheit, Stärke und Schwäche keinerlei trennende Rolle; die Frage ist jedoch, ob wir in Kirche und Theologie (im Sinne von 1Petr 4,10) die guten Haushalter der bunt-gemischten Gnadengaben und Zuteilungen Gottes sind.

Oben hatte ich gesagt, auch Nichtbehinderte könnten auch für sich selber die Heilungsgeschichten nur richtig verstehen, wenn sie diese Texte aus der Perspektive behinderter Menschen verstünden. Diese These ist eigentlich nicht neu. Schon vor hundert Jahren schrieb Friedrich von Bodelschwingh (Vater) im Blick auf schwerstbehinderte Kinder von Bethel: »Hier sitzen die Professoren, die uns deutlich beibringen, was Evangelium ... ist«, was »Gnade« und »Gotteskraft« bedeuten (Bodelschwingh Schriften, II, S. 318), auch für uns bedeuten. In unserem augenblicklichen Zusammenhang wird diese Notwendigkeit behinderter Menschen für Theologie und Kirche konkret verständlich: Wenn dem Schwächeren gesagt wird, er sei nicht weniger, ist damit dem Stärkeren gleichzeitig gesagt, er sei nicht *mehr*. Wenn dem Schwächeren gesagt wird, aus seinen Depressionen, aus seiner Pflegeabhängigkeit, aus seiner schweren geistigen Behinderung lasse sich auf gar keinen Fall auf eine größere Gottferne schließen, dann ist damit dem Stärkeren gesagt, aus seiner positiven Grundstimmung, aus seinen Erfolgen als Dachdecker oder als Ärztin, als Schülerin oder als Lehrer, auch aus der Tatsache, daß er noch nie ernsthaft erkrankte, lasse sich auf gar keinen Fall auf eine größere Gottnähe schließen, auf eine ihm umfassender geschenkte Gnade Gottes. Wo könnte der Nichtbehinderte diese wichtigen Dinge über sich erfahren, wenn er sie nicht lernt, indem er mit behinderten Menschen zusammen der Frohbotschaft der Heilungsgeschichten nachsinnt?

(Zum Begriff »Gnade« notiere ich in Klammern ein Problem, auf das ich seit Jahrzehnten stoße, ohne auch nur *einen* Schritt weiterzukommen: Welche Konsequenzen hätten diese Gedanken für unseren kirchlichen Sprachgebrauch? Zum Beispiel verstehen wir »Gnade« als unsere total unverdiente» Annahme durch Gott, die uns in Christus zuteil wurde. Andererseits sagen wir, Gott habe jemanden bei einem schweren Unfall »gnädig bewahrt«. *Müssen* dann aber nicht die Eltern des jungen Mannes, der bei demselben Unfall ums Leben kam, schließen: Wenn unser Sohn *nicht* »gnädig bewahrt« wurde, gilt ihm also die Gnade Gottes nicht oder nur weniger, was aber bedeuten würde: ihm gilt auch die Annahme durch Gott weniger? Dürfen wir also, um die-

ses fürchterliche Mißverständnis zu umgehen, *nicht* mehr sagen, Gott habe jemanden bei einem Unfall »gnädig bewahrt«? – Zurück zum Thema:)

Beiden, den Stärkeren und den Schwächeren, wird in gleicher Verbindlichkeit die Gnade Gottes zugesprochen. »Ich« habe das Heil nicht deshalb, weil ich gesund bin, oder weil ich kirchlicher Mitarbeiter bin. Und bei »dem anderen« ist das Heil nicht deshalb gefährdet, nur weil er krank ist, oder weil er ständig Pflege-Mitarbeiter beanspruchen muß, oder weil er kein Wort sagen und keinen Buchstaben lesen kann. Wer behauptet, er sei durch irgendeine Stärke oder Frömmigkeit in der Gemeinde Jesu »mehr« als »der da«, der spaltet Jesu Gemeinde (hier hätten wir die Keimzelle der Apartheids-Theologie vor uns, die so alt ist wie die Kirche: Schon seinen Jüngern mußte Jesus die Frage, wer unter ihnen denn nun der Größte sei, gründlich verwehren; vgl. Mk 9,34–37). – Das alles ist ein Beispiel für die Revolution von Golgatha, von der Markus in seiner Kreuzestheologie predigt:

Gottes Heil kommt nicht mit Glanz und Gloria; es ereignet sich da, wo Jesus am Kreuz stirbt. Zugang zum Heil haben wir nicht als Starke, als religiös oder sittlich oder sonstwie Vorbereitete: Der heidnische Hauptmann kommt unter dem Kreuz Jesu zum Glauben, und die Jüngerinnen werden am offenen Grab von Zittern und Entsetzen gepackt. Zöllner und Dirnen sitzen mit Jesus am Tisch, und »die Guten« wenden sich ab. Die Witwe legt einen einzigen Pfennig in den Opferkasten und gibt damit »mehr« (nicht: relativ mehr; Jesus sagt tatsächlich: mehr) als die Reichen. Überall hat die Markus-Predigt die gleiche Struktur: Gottes Sache kann niemals an dem abgelesen, durch das ausgewiesen werden, was wir positiv und günstig nennen; sie kann aber auch nicht durch das, was uns negativ erscheint, gefährdet oder widerlegt werden. In *diesem* Zusammenhang steht das, was Markus zum Thema »Gottes Heil und unsere Krankheiten und Behinderungen« sagt: Gesundheit ist da, wo Gott herrscht, nicht besser, Behinderung ist nicht schlechter. Hier ist nicht Mann und Frau, hier ist nicht Behinderter und Nichtbehinderter, ihr seid allzumal einer in Christus, könnte man mit Paulus sagen (vgl. 1Kor 12,13; Gal 3,28).

D) Der Text-Block Markus 1,21 bis Markus 2,12 (II: 1,40–2,12)

Mk 1,40–45:

Zurück zu Markus 1,40ff: Ein Aussätziger bittet Jesus um Hilfe, und Jesus wird zornig, heilt ihn aber schließlich doch (nicht weil Jesus als Ankündiger des nahenden Gottesreiches ihn heilen *müßte*, sondern mit der ausdrücklichen Begründung: ich *will* es tun), aber dann faucht er ihn an: Sag' es bloß nicht weiter! Der Geheilte soll seine Heilung nicht »herumposaunen«. Unter der Voraussetzung, daß für einen Aussätzigen

gen die einzige Chance, für Gott nicht verloren zu gehen, die Heilung wäre, hätte Jesus im Gegenteil sagen müssen: Ruf all deine »Kolle-gen« rasch her; die Fieberkranken und die Blinden magst du zu Hause belassen, aber die Aussätzigen hol schnell herbei. Nein, Jesus entläßt ihn anders: »er bedrohte ihn, ... trieb ihn alsbald von sich ...: Siehe zu, daß du niemand davon sagst.« So darf Jesus nur reden, weil er das Reich dessen verkündet, der die Welt aus dem Nichts erschaffen hat, der Sünder gerecht spricht, der Tote lebendig macht; er hat auch die Macht, einen Aussätzigen, der nie etwas von Jesus hören wird, einen Aussätzigen, der, ohne getauft zu sein, sterben wird, als Gast zu seinem himmlischen Freudenmal zu laden – wo eigentlich sollte da eine Schwierigkeit bestehen (wenn wirklich das Reich *Gottes* durch Jesus angesagt wird und nicht das Reich unserer Träume)? So schlimm der Aussatz ist, unter den beiden Fragen, ob Gott auch dem Aussätzigen ein gnädiger Gott sein kann, und ob ein Aussätziger »in seligem Stande sein kann«, ist er wirklich kein ernstzunehmendes Thema (ich formulierte soeben im Anklang an Martin Luthers Schrift von 1526: »Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können«, Luther M. A VII, S. 52ff).

Wenn ich hier Markus predigen höre: Sogar die Heilung Aussätziger ist keine notwendige Voraussetzung für ihr Heil, dann muß ich zugeben, daß diese Aussage bei Markus so deutlich nicht notiert ist, wenn sie sich auch aus dem Wortlaut, wie gezeigt, ohne Zwang als Wahrscheinlichkeit erschließen läßt. Als zusätzliches Argument für die Richtigkeit des Satzes nenne ich noch folgenden Gedanken: An früherer Stelle wies ich darauf hin, daß Markus die Situation behinderter Menschen in den damaligen Gemeinden recht genau kannte; das heißt aber (auch davon war die Rede), daß er auch die speziellen Sorgen um aussätzige Gemeindeglieder kannte. Ich frage nun: Wie soll Markus das denn machen: Er *muß* im Zuge seiner Kreuzespredigt davon überzeugt sein: Sogar die Heilung Aussätziger ist keine notwendige Voraussetzung für ihr Heil, aber er hat für diese in seiner Zeit enorm wichtige Zusage kein »Herrenwort« (kein überliefertes Wort Jesu); andererseits predigt er mit Geschichten und argumentiert nicht wie ein Paulus-Brief. Wie soll er dieses wichtige Stückchen seiner Predigt denn anders verständlich machen als so, wie ich es nachzuzeichnen versuchte? – Aber noch etwas. Dieses Stückchen ist nicht nur für seine Zeit wichtig, sondern auch für unsere.

Auch wir haben es nämlich mit Gruppen von Menschen zu tun, denen wir nicht (kaum?) die Botschaft von Jesus ausrichten können. Ich denke etwa an geistig sehr schwer behinderte Menschen. Ich will hier keineswegs der Bequemlichkeit und der Faulheit das Wort reden. Aber es gibt auch so etwas wie eine geistliche Angst um solche Menschen (in meiner Volmarsteiner Zeit habe ich die auch bei mir selbst kennengelernt): Sind sie nicht vielleicht für Gott verloren, wenn es uns nicht ge-

lingt, sie wenigstens ein bißchen etwas von Gottes Liebe begreifen zu lassen? Dieses Stückchen der Markus-Predigt höre ich so: Tut solche Ängste fröhlich beiseite; Gottes gnädige Herrschaft ist da noch lange nicht zu Ende, wo euer pädagogisches, psychologisches und seelsorgerliches Latein am Ende ist.

Jesus hatte also einen Aussätzigen geheilt und ihm ausdrücklich verboten, von dieser Heilung anderen zu erzählen. Der Geheilte aber posaunt seine Freude und deren Grund überall herum, »so daß Jesus«, heißt es weiter, »hinfort nicht mehr konnte öffentlich in eine Stadt gehen; sondern er war draußen an einsamen Orten, und sie kamen zu ihm von allen Enden.« Das kann, in der Gedankenlinie des Markus, die ich ab 1,21 nachzuzeichnen suche, nur bedeuten: Der Geheilte hat dafür gesorgt, daß Jesus überall als der große Arzt erwartet wird. Deshalb kann Jesus, will er seinem Auftrag treu bleiben (und bei dem handelt es sich eben keineswegs um einen *ärztlichen* Auftrag), nicht in die Städte gehen; denn da hätte man ihm alle Kranken angeschleppt, man hätte ihn als Wunder-Heiler mißbraucht (mißbrauchen wollen); zur Predigt wäre ihm keine Zeit oder den anderen keine Aufmerksamkeit geblieben. Also wieder: Mit Heilungen hätte er seinen Auftrag nicht *ausgeübt* (dann hätte er in die Städte gehen müssen); er hätte (*mit Heilungen!*) seinen Auftrag verfehlt. Dann macht aber auch die zweite Satzhälfte keine Schwierigkeiten: »und sie kamen zu ihm von allen Enden.« Wenn Jesus sich an einsamen Orten aufhält, ist es bei den dortigen und damaligen Zuständen der Wege (oder auch: bei deren Nicht-Vorhanden-Sein) unmöglich, die Kranken anzuschleppen; da ist man schon froh, wenn man selber zu Jesus findet, ohne sich einen Fuß verstaucht zu haben. Hier, in der Einsamkeit, kann Jesus keine Heilungen vornehmen (weil die Kranken nicht da sind), hier also kann er predigen, ohne Erwartungen zu wecken, die zu seinem Auftrag in Spannung stehen. Jesus muß sich nicht prinzipiell verbergen, er muß allerdings für einige Zeit die Städte meiden, wenigstens so lange, wie er mit jenem Mißverständnis rechnen muß. – Diese Verse erzählen also doch davon, daß es einen Zusammenhang gibt zwischen Krankheit und einer Störung der Reich-Gottes-Arbeit Jesu. Diese Störung besteht allerdings nicht darin, daß es einige Aussätzige (und andere Kranke) gibt, sondern darin, daß es Jesus-Anhänger gibt, die nicht loskommen von der irrigen Vorstellung, Jesus sei darin der von Gott Kommende, daß er uns von unseren Krankheiten befreit.

An früherer Stelle hatte ich notiert, in der Perikope Mk 1,40–45 sähen viele Exegeten zwei Ungereimtheiten: Wieso kann Jesus, wenn ein Aussätziger ihn um Heilung bittet, zornig werden?, und: Wieso kann er nicht verhindern, daß, als er an einsame Orte entweicht, die Menschen gegen seinen Willen zu ihm strömen? Bei der Gelegenheit sagte ich: *Diejenige* Antwort auf die Frage, ob in Mk 1f Apartheidstheologie vorliegt oder nicht, darf am ehesten behaupten, die richtige Antwort zu

sein, die, gewissermaßen nebenbei, diese Ungereimtheiten auflöst und die ihnen zugrunde liegenden Fakten plausibel erscheinen läßt. Inzwischen ist gewiß erkennbar geworden: Bei meiner Interpretation, die das Vorliegen von Apartheidstheologie bei Markus radikal bestreitet, lösen sich die »Ungereimtheiten« in nichts auf; mehr noch: was Markus in den beiden Versen notiert, sind gar keine Schwierigkeiten, die dem Evangelisten »leider« bei seiner Arbeit unterliefen; beides ist im Gegenteil ausgesprochen hilfreich, wenn wir dem auf die Spur kommen wollen, was Markus predigte. Wenn »Jesus selbst nicht als Wundertäter gefeiert sein wollte« (Dibelius Formgeschichte, S. 225), und wenn der Geheilte gegen Jesu Willen die Voraussetzung solchen Feiern schuf, dann ist es folgerichtig, daß Jesus für einige Zeit die Städte meidet, im Sinne seines Auftrags: meiden *muß*.

Mk 2,1–12:

Ich wende mich jetzt der Geschichte von der Heilung des Gelähmten zu, die sehr bekannt ist und besonders häufig zitiert wird (deshalb zog ich sie bereits an früherer Stelle, im Abschnitt B heran, um Grundsätzliches zu klären). Vertreten diese Verse nicht Apartheidstheologie in geradezu klassischer Weise? Jesus vergibt dem Gelähmten die Sünden, als der durchs Dach heruntergelassen wurde, *und* sagt wenig später: Steh auf, nimm deine Liege und geh nach Hause. Seelische und körperliche Aufrichtung; innere und äußere Heilung. Bilden hier also nicht Sündenvergebung und Heilung die zwei Hälften des umfassenden Heils? Gehört Heilung (bzw. Gesundheit) hier nicht unabdingbar zu Gottes Heil dazu? Und damit wären alle Nicht-Geheilten: Ausnahme-Menschen, Menschen, die mit Gott nur halberlei in Ordnung sind, das Heil gehört ihnen *nicht* so wie den Geheilten/Gesunden.

Ein Widerspruch zu dieser Sichtweise, die alle behinderten Menschen mit Hilfe eines Bibeltextes diskriminiert, scheint fast aussichtslos zu sein, *zu* festgelegt ist sie, *zu* einstimmig wird sie vertreten und zwar in negativer wie in positiver Hinsicht. Negativ: Sünde (bzw. Schuld, Entfremdung von Gott) und Krankheit sind die beiden Bestandteile, die des Menschen Verlorenheit ausmachen. Oder positiv: Sündenvergebung und Heilung sind die beiden Hälften, die miteinander das Heil bilden, das Jesus uns brachte. – Wenige Belege:

W. Schmithals: »alle in Jesu Taten überwundenen menschlichen Nöte weisen zeichenhaft auf die eigentliche Not des Menschen, seine Besessenheit, Unreinheit und Lähmung hin; auf sein Verfallensein an sich selbst, seine Entfremdung von Gott, seine ›Sünde‹« (Schmithals Mk I, S. 158). Daß ich mit dem Schmithals-Kommentar Verstehensschwierigkeiten habe, sagte ich schon. Daß in diesem Zitat »Lähmung« nicht zu den hinweisenden menschlichen Nöten gehört, sondern zu den Größten, auf die hingewiesen *wird* (wie auf die Sünde), kann nur heißen: daß Lähmung gar keinen körperlichen Schaden meint; was der Satz

dann aber innerhalb einer Kommentierung von Mk 2,1–12 zu suchen hat, verstehe ich auch dann nicht, wenn ich im »Register theologischer (!) Begriffe« die »Lähmung« verzeichnet finde, und zwar unter der Sammelüberschrift »Symbolik, Metapher, Zeichenhaftes« (S. 788, mit Verweis auch auf »unsre« S. 158!). Einen zweiten Satz möchte ich ohne Kommentar nur zitieren: »Sündenvergebung und Heilung sind für den Erzähler [GS; UB] *identisch*« (S. 161).

J. Gnilka: In Mk 2,5 »wird nicht eine Erklärung über die Ursache der Krankheit geboten, sondern die Heilung eingeleitet« (Gnilka Markus, I S. 99). Zu Vers 11f: »Der ganze Mensch soll erlöst werden, der Leib von der Krankheit, der Geist von der Sünde« (S. 102).

Ähnlich hatte schon Martin Dibelius behauptet: Jesus behebt hier sowohl »die leibliche Gottverlassenheit der Krankheit« als auch »die sittliche Gottverlassenheit der Sünde« (Dibelius Formgeschichte, S. 63).

Völlig klar ist: Wäre die Sicht dieser Theologen zutreffend, Markus wäre tatsächlich ein eindeutiger Vertreter der Apartheidstheologie: Nichtgeheilte sind auch vor Gott anders (nämlich negativer) dran als Geheilte; denn Krankheit bedeutet dann ja »leibliche Gottverlassenheit«. Wer könnte es dem eingangs genannten Berufsschüler verdenken, wenn er mit *dieser* Bibel nichts zu tun haben möchte, sondern sich vom Religionsunterricht abmeldet? Nein, er braucht sich nicht abzumelden, denn Markus erzählt etwas total anderes: Der Gelähmte wird durchs Dach gelassen und Jesus spricht ihm die Sündenvergebung zu. Punkt. *Damit* ist das Wirken Jesu zugunsten dieses Menschen bereits zum Ziel gekommen: Der ist als noch Gelähmter im Frieden mit Gott. Im Sinne der oben unterschiedenen zwei Ebenen von Druck bedeutet das: Die erste Ebene zwar bleibt, die Lähmung ist nach wie vor eine arge Last. Die zweite Ebene aber, das Verrechnen, nach dem eine Lähmung auf eine besondere Sünde hinweist oder ein Indiz ist für Unfriede mit Gott, also für Gottferne, diese diskriminierende Ebene wird von Jesus total zerschlagen: Glaub' doch solchen Unsinn nicht; ich sage dir zu: Du bist in Gottes Frieden; deine Lähmung bedeutet keineswegs »leibliche Gottverlassenheit«. Das ist *die* Hilfe Jesu für diesen Menschen: er hilft ihm nicht *aus* seiner körperlichen Not, er hilft ihm *in* dieser Not: Als einem, der nach wie vor von vier Männern getragen werden muß, gehört dir das ganze Heil. Wie bei den nichtgeheilten Aussätzigen eben: Ein Mensch kann auch ohne Heilung in den Bereich der gnädigen Herrschaft Gottes gehören.

Wir kennen die Geschichte, wir wissen, daß Jesus den Gelähmten dann auch gehen läßt. Aber warum denn? Jesus sagt *nicht*: damit dieser Gelähmte nun auch der zweiten Hälfte des Heils teilhaftig werde; Jesus sagt *nicht*: damit ich nun auch noch die andere Hälfte meines Auftrages erledige, soll der Mann gehen können. Nein, Jesus sagt: damit ihr wisset, damit die kritisierenden Schriftgelehrten, diese (schon damals) begriffsstutzigen Theologen, erkennen, daß Jesus die Vollmacht hat,

Sünden zu vergeben (Gottes Heil einem Menschen auch ohne Heilung zuzusprechen!), *darum* sagt er zu dem Gelähmten: stehe auf! Auch hier also, wo im Zusammenhang einer Heilung von Jesu Vollmacht gesprochen wird, ist nicht von seiner Vollmacht zum Heilen die Rede, sondern von seiner Vollmacht zur Sündenvergebung.

Als besonders ärgerlich empfinde ich in den Kommentaren, daß ihnen (seit Bultmann Tradition, S. 12f; oder schon früher: S. 12, Anm. 2) klar ist: Die Geschichte in der jetzigen Gestalt ist nicht die ursprüngliche Erzählung; das Gespräch mit den Schriftgelehrten ist (wenn auch schon vor Markus) erst später eingefügt worden. Damit hat sich aber die theologische Aussage grundsätzlich geändert!

Wir haben hier ein besonders anschauliches Beispiel vor uns für das, was ich vorhin sagte: Die Heilungs-Traditionen werden übernommen, der Trend zur *theologia gloriae* wird aber weggebrochen. Wie sieht das konkret aus? Ursprünglich, also ohne das Streitgespräch, war es ein Text, der in jene »2. Stufe« der Überlieferung paßte: Darin sei Jesus der von Gott Kommende, daß er Kranke heilt: Der Gelähmte wird Jesus vor die Füße gelegt, und Jesus sagt: Stehe auf, nimm dein Bett. (Umstritten ist die Frage, ob auch der Satz: »dir sind deine Sünden vergeben«, zum ursprünglichen Textbestand gehört; wenn ja, hätte in diesem ursprünglichen Text Jesus also einen Doppelauftrag.) Ärgerlich finde ich, daß die Exegeten die Verse 5b bis 10a als Einschub erkennen, aber offenbar nicht wahrnehmen, daß er die Aussage des Textes völlig verändert; sie tun in ihren theologischen Aussagen (fast) so, als sei der Einschub nicht vorhanden oder als ändere er die Aussage allenfalls geringfügig. Das hat er aber radikal getan. – In dieser Hinsicht scheint Gnilka auf halbem Wege stecken zu bleiben. Einerseits bezeichnet er 5b–10 als »Einschub« (S. 96) und sieht, daß sich von dem Einschub her die Thematik des jetzigen Textes ergibt (S. 100: »In einem Menschensohnwort wird die Vollmacht Jesu zur Sündenvergebung als die Quintessenz der Perikope herausgestellt«; auch die Überschrift, die Gnilka dem Text gibt, verstehe ich von daher: »Die Vollmacht des Menschensohnes über die Sünde«, S. 95); andererseits bringt ihn diese richtige Erkenntnis aber nicht zu der Einsicht, daß Sätze wie der zitierte, nach dem der »ganze Mensch« erlöst werden soll: von der Krankheit und von der Sünde (s.o., Zitat von S. 102), sich nur aus der ursprünglichen Fassung des Textes (noch ohne Einschub) ergeben können. Auch nach J. Klevinghaus geht es primär um »das Wort von der Vergabung*der Sünden«. Jesu »Heilen macht die göttliche Vollmacht *dieses* Wortes offenbar« (Klevinghaus Beitrag, S. 236; Hervorhebung im Original).

Wie grundsätzlich sich die Thematik des Textes durch den Einschub des Gesprächs mit den Schriftgelehrten verändert, läßt sich im Blick auf Vers 12 (»so etwas haben wir noch nie gesehen«, sagen die Umstehenden) besonders klar veranschaulichen:

a) Ohne den Einschub meint dieser Satz: wir hatten noch nie gesehen, daß einer, der von vier Männern getragen werden muß, plötzlich aufsteht; Jesus demonstrierte durch die Heilung des Gelähmten, welche Heilungskräfte in ihm stecken (»phantastisch!, sagenhaft!«, »so etwas haben wir noch nie gesehen«).

b) Mit dem Einschub: Wir hatten noch nie gesehen, daß die Zuverlässigkeit der Sündenvergebung mit den Augen wahrgenommen werden kann; Jesus demonstrierte durch die Heilung des Gelähmten, daß die von ihm in göttlicher Vollmacht zugesprochene Sündenvergebung wirklich kein leeres Wort ist (»das hilft uns in unserem Glauben«; »so etwas haben wir noch nie gesehen«).

Zugespitzt ausgedrückt (aber vom Wortlaut des Textes ist die folgende Aussage völlig gedeckt): Der Geheilte von Mk 2 ist überhaupt nicht der eigentlich wichtige Nutznießer seiner Heilung; daß er sich über die Heilung gefreut hat, versteht sich von selbst; aber das ist eindeutig Nebenprodukt der hier berichteten Tätigkeit Jesu, seines Kampfes gegen den Unglauben der Schriftgelehrten. Es klingt komisch, aber der Text in seiner *jetzigen* Gestalt erzählt: Nicht die Gottesbeziehung des Gelähmten (*da* stimmte es, seit Jesu erstem Wort), sondern die Gottesbeziehung der Studierten (*da* hat es gehapert) macht es nötig, daß Jesus diesen Mann heilt. Der Gelähmte war schon vorher mit Gott in Ordnung – seine Lähmung ist absolut kein Hindernis für die Beziehung Gottes zu ihm oder für seine Beziehung zu Gott.

Wie wird Behinderung verrechnet?, fragten wir eben. Wie wird sie bei Markus verrechnet? Bei ihm ist sie ohne jedes theologisches Problem. Denn Markus sagt: Ein Mensch, der wegen seiner Behinderung von vier Leuten transportiert werden muß, kann so, wie er ist, im Frieden Gottes sein. Da ist aller Dämonenspuk verflogen; alle Rede, Krankheit und Behinderung seien gottfeindliche Mächte, darf fröhlich vergessen werden. Die (s.o.) erste Ebene des Drucks mag bedauerlicherweise so schmerzhaft bleiben wie vorher. Aber die zweite Ebene, das kränkende und diskriminierende Verrechnen, ist bei Markus absolut nicht vorhanden. Die Meinung, es müsse behinderten Menschen guttun, wenn die Kirche deutlich von Jesus erzählt, er habe alle Kranken geheilt, ist solange Wunschdenken von *Nicht*behinderten, wie der Behinderte heute weder durch Jesus noch durch die Kirche real von seiner körperlichen Behinderung freikommt. Diese Kombination von kernigen Sprüchen über den heilenden Jesus und seine heilende Kirche mit einer Realität, in der die Kirche *nicht* so heilen kann wie Jesus damals, ist für behinderte Menschen eher ärgerlich als hilfreich. Die Predigt aber, nichtbehinderte und behinderte (behindert *bleibende*) Menschen seien – ohne jeden trennenden Dämonen-Graben – gleich nahe zu Gott, ist für nichtbehinderte Menschen realistisch (ernüchternd) und kann für behinderte Menschen eine große Hilfe sein.

Das ist neutestamentliche Befreiungs-Theologie: Du Blinder, du Gelähmter, du Stotterer, du Frau mit krummem Rücken: Laßt euch nicht einhusten, ihr wäret nicht richtig. Gelogen hat, wer behauptet, Gott möge euch nicht, Gott mache sein Heil davon abhängig, ob ihr geheilt seid oder nicht, ob ihr weiß seid oder schwarz, ob ihr Arier seid oder Jude, ob ihr Männer seid oder Frauen, ob ihr reich seid oder arm, ob ihr gehen und sehen könnt oder nicht. Jesus lebt, und ihr sollt auch leben; ihr sollt nicht als Quasi-Tote hinter dem Ofen hocken, nur weil ihr schwarz, oder Frau, oder blind, oder Jude seid. Ihr sollt *leben*; ihr sollt aus dem, was Gott euch anvertraute, etwas machen. Ihr seid nicht allein; euer himmlischer Vater ist bei euch. Ihr seid im Frieden mit Gott. Ihr seid also wer, verlaßt euch drauf!

Ich füge eine kurze Betrachtung ein zu den drei Heilungs-Texten Mk 1,29–31, Mk 1,40–44 und Mk 2,1–12. In Kapitel 17 C hatte ich gesagt, von Markus werden die Wundertexte der Kreuzestheologie untergeordnet; Markus übernimmt (aus der »2. Stufe«) die Wunderberichte, ohne aber den mit ihnen verbundenen »Trend« mit zu übernehmen, nach dem Jesus durch seine Heilungen als der »von Gott Kommende« glaubhaft werde (Herrlichkeitstheologie). Von dieser These her blicke ich jetzt kurz auf die drei Heilungs-Texte, die Markus in die Nähe des Jesus-Gebetes in Kapernaum rückt. So kraß in der Perikope über die Schwiegermutter des Petrus der Kontrast zur Dämonen-Austreibung herausgearbeitet ist, die Alternative »Kreuzestheologie/Herrlichkeitstheologie« scheint hier keine Rolle zu spielen. (Oder doch? Markus notiert in Vers 28, daß der Exorzismus sich herumgesprochen hat; wenn laut Vers 32 am Abend Besessene und Kranke zu Jesus gebracht werden, ist zu vermuten, daß auch die Heilung der Schwiegermutter des Petrus rasch Stadtgespräch wurde. *Dazu* allerdings notiert Markus nichts. Mag sein, er tat es bewußt nicht, weil eben jede Art von Werbetrömmel die Heilung in die Nähe der Herrlichkeits-Theologie gebracht hätte.) Die beiden Heilungen aber, von denen Markus *nach* dem Jesus-Gebet erzählt, zeichnen in dieser Hinsicht ein völlig anderes Bild. Denn nach dem Gebet (oder auch: durch dieses Gebet) ist die Alternative »Kreuzestheologie/Herrlichkeitstheologie« ein enorm wichtiges Thema geworden, dem Markus nicht ausweichen darf. Bei der Heilung des Aussätzigen spricht er (vor der Heilung) vom Zorn Jesu und nachher von Bedrohen, von Wegscheuchen, vom Schweigegebot und davon, daß Jesus sich in die Einsamkeit zurückzieht. Mit alledem wird unterstrichen: Jesus »ist beim Kranke-Heilen keineswegs »in seinem Element«, was aber der Fall sein müßte, wäre er *im Heilen* »der von Gott Kommende«. In dem Text über die Heilung des Gelähmten war die Hauptarbeit (in dieser Hinsicht) wohl schon vor Markus geleistet worden: durch den Einschub des Gesprächs mit den Schriftgelehrten dürfte die Weiche gestellt gewesen sein, die eine Deutung des Textes

im Sinne der Herrlichkeits-Theologie enorm erschwerte. Daran konnte Markus als Prediger der Kreuzes-Theologie anknüpfen.

Zurück wieder speziell zu Mk 2,1–12. Ich komme zu der These: Ausgerechnet der Text Mk 2,1ff, der häufig als Beleg dafür herhalten muß, daß ein Behinderter (oder Kranker) erst dann »ganzheitlich« mit Gott in Ordnung gekommen ist, wenn zur Sündenvergebung auch die äußere Heilung hinzugekommen ist, ausgerechnet dieser Text belegt eindeutig, daß Jesus uns zumuten kann, mit unserer Behinderung zu leben; belegt eindeutig, daß auch der Nicht-Geheilte mit Gott ganz (also »ganzheitlich«) in Ordnung ist, wenn ihm die Vergebung seiner Sünden zugesprochen wurde; belegt eindeutig, daß von Jesus her der Begriff »ganzheitlich« nicht bedeuten darf: Gott will in jedem Falle unsere kraftvolle Rundum-Vitalität; die »Ganzheitlichkeit« kann vielmehr auch so aussehen: ein Mensch, der von vier Menschen getragen werden, der gefüttert und sonstwie gepflegt werden muß, wird eingeladen, diese Lebensumstände als ihm von Gott zugewiesene Lebens-Bedingungen mutig zu probieren (was natürlich nicht heißt, daß er das immer ohne Zähneknirschen schafft). Diese Aufgabe ist eine enorm »leibliche« Aufgabe und in keiner Weise nur »innerlich« (ich betone das deshalb, weil mir mitunter gesagt wird: wer bestreitet, daß zum Heil notwendig auch die Heilung gehört, macht aus dem Heil eine nur innerliche Größe).

Inzwischen können wir ein Ergebnis formulieren. Dazu nenne ich einfach noch einmal unsere Fragen, die wir an Markus richteten (s.o.). Uns wurde klar: *Wenn* wir diese Fragen (vielleicht nur ein paar von ihnen) bejahen müssen, *dann* vertritt Markus die Apartheidstheologie, durch die alle unheilbar Kranken zu Menschen zweiter Wahl erklärt würden. *Müssen* die Fragen bejaht werden? Hier also wörtlich unsere Fragen von oben (und ich kann mir gewiß ersparen, jeweils zu antworten):

- *Sagt* Markus, Krankheiten seien Wirkungen von Dämonen?
- *Sagt* Markus, Jesu Auftrag sei es in gleicher Weise gewesen: zu predigen und zu heilen?
- *Sagt* Markus, Jesus habe gegen Krankheiten gekämpft, und dieser Kampf sei ein Teil seines Kampfes gegen Sünde, Tod und Teufel gewesen?
- *Sagt* Markus, das volle Heil Gottes sei einem Menschen nur dann zuteil geworden, wenn neben die Sündenvergebung die äußere Heilung tritt?
- *Sagt* Markus, Jesus habe versprochen, Menschen *aus* ihrer Not zu helfen?

Ergänzen möchte ich dieses Ergebnis noch durch zwei Nachbemerkungen:

a) Wer eigentlich hat darüber zu befinden, was theologisch aus einer Wunder-Heilung zu erschließen ist, welche »Lehrsätze« möglicherweise aus ihr abzuleiten sind? Im Blick auf unser Verständnis der Hei-

lungsgeschichten haben wir in Mk 2 einen der seltenen Fälle vor uns, in denen der Text selber festlegt, was aus ihm zu erschließen ist. Die Heilung geschah, damit Menschen lernen, daß Jesus die Vollmacht hat, Sünden zu vergeben, predigt Markus. Von da aus dürfte es eine theologische Unsitte sein, wenn heute vielfach aus den Heilungen geschlossen wird, daß Gott gegen die Behinderung (bzw.: daß die Behinderung etwas Gegengöttliches) ist; Jesus hat nirgendwo gesagt: »auf daß ihr aber wisset, daß des Menschen Sohn« von Gott in die Welt gesandt wurde, damit er die widergöttlichen Krankheiten niederkämpft, mache ich jetzt diesen Menschen gesund. Tun wir doch nicht so, als seien uns die neutestamentlichen Wunder-Geschichten zur theologischen Plünderung freigegeben worden!

b) Ich finde nicht nur wichtig, was Markus in Kap. 1 und 2 seines Buches sagt, sondern auch, was er *nicht* sagt. Markus spricht in seinem Buch nirgends von der Vollmacht Jesu zum Heilen. Im genannten Textabschnitt kommt das Wort *ἐξουσία* dreimal vor: 1,22 (Jesus lehrte in Vollmacht – ohne, daß ein positives Argument für solche Einschätzung gebracht würde), 1,27 (eine neue Lehre in Vollmacht; diesmal wird begründet: man hatte soeben einen Exorzismus erlebt); 2,10 (Vollmacht zur Sündenvergebung). Wenn sich *ἐξουσία* also auf Predigt und auf Exorzismus bezieht, nie aber aufs Heilen, dann bestätigt dieser Befund, was ich zu 1,39 sagte: Predigt und Exorzismus gehören zusammen (dazu ist Jesus gekommen); geheilt hat er auch, aber nicht darin ist er der von Gott Kommende. – Ebenso bezieht Markus die Bezeichnung Jesu als »Arzt« (vgl. dazu schon Kap. 12 D4a) niemals auf Heilungen (wie es in heutigen Auslegungen häufig der Fall ist). »Arzt« ist ja nicht jemand, der nebenbei heilt; so wird nur jemand genannt, dessen Beruf das Heilen ist. Hätte Markus einen Heilungsauftrag Jesu aussagen wollen, dann hätte er in 1,21 bis 2,10 bei den Begegnungen mit Kranken reichlich Gelegenheit gehabt, Jesus als Arzt einzuführen. Nein, bei ihm wird Jesus nur ein einziges Mal Arzt genannt: 2,17; im Kontext dieses Verses geht es nicht um kranke Menschen; und der Vers selbst ist so formuliert, daß er nur als Bildwort verstanden werden kann.

Das war er also, unser Durchgang durch den Text Mk 1,21 bis 2,12. Genauer: Das war unser erster Durchgang. Denn ich halte es für wichtig, ihm noch einen zweiten folgen zu lassen.

19. Kapitel

Markus 1 und 2 als Teil der Leidensgeschichte Jesu

A) Aufkeimende Fragen

Insgesamt ging es bisher um die Frage, ob Markus seine Kreuzespredigt durchhält, oder ob er die Heilungsgeschichten in der Weise einer *theologia gloriae* gestaltet. Auch wenn ich gewiß nicht davon ausgehen kann, daß meine Interpretation in jeder Einzelheit unanfechtbar ist, so dürfte der erste Durchgang dennoch gezeigt haben: Für eine *theologia gloriae* ist bei Markus wirklich kein Platz, denn wir finden keinerlei Spur davon, daß Markus Jesus darin als den von Gott Kommenden bezeugt, daß er so viele und außergewöhnliche Krankenheilungen vollbringt.

Wenn also klar ist: Markus läßt nicht zu, daß die Heilungs-Traditionen die *theologia crucis* aushebeln oder verwässern, sie mindestens abschwächen, dann möchte ich jetzt weiterfragen: Sieht Markus beide Größen, Kreuzespredigt und Predigt der Heilungstraditionen, nicht noch wesentlich näher beieinander, nicht nur, daß beide sich nicht stören, sondern so, daß er die Heilungstraditionen geradezu Stücke seiner Kreuzespredigt werden läßt? Wobei ich unter Kreuzespredigt nicht allein die Predigt (oder die theologische Reflexion) des Kreuzes von Golgatha verstehe, sondern umfassend die am Kreuz gewonnene Erkenntnis, daß Gottes Wege und unsere Wünsche bzw. Vorstellungen (Ausnahmen mag es geben) einander feind sind. Diese sachliche Zusammengehörigkeit von ›Kreuz Jesu‹ und ›Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Denken‹ wird dadurch hervorgehoben, daß beide Aussagen sehr eng beieinander stehen: Erstmals kündigt Jesus seinen Jüngern sein bevorstehendes Leiden an (»... und getötet werden«, Mk 8, 31). Als daraufhin Petrus scharf protestiert, das könne nicht Gottes Wille sein, wird er von Jesus schroff zurechtgewiesen: »Hebe dich, Satan, von mir!, denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist« (Mk 8,33). Das besagt eindeutig: Im Kreuz Jesu zerbricht Gott unsere menschlichen, unsere religiösen und unsere politischen Wertmaßstäbe: Diese Katastrophe ist der Sieg; dieser Gescheiterte ist der siegreiche Herr. In diesen Sachzusammenhang (und auch jetzt: ebenfalls in den Textzusammenhang) gehört noch ein weiterer wichtiger Schritt: Hier ist nicht allein von Jesus die Rede, und uns

würden diese Zusammenhänge lediglich erklärt; vielmehr werden wir mit in diese Zusammenhänge hineingenommen: Wer in die Nachfolge Jesu berufen wird, wird damit (auch für seine Person) in diesen Prozeß der Umwertung aller Werte berufen: »Denn wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird's erhalten« (Mk 8,35). Das ist so anstößig, das ist, nach ›menschlichem Denken‹ so sehr verrückt, daß wir uns wegen solcher Nachfolge rasch lächerlich machen können. Werde ich also besser schweigen?, werde ich versuchen, das göttliche und das menschliche Denken miteinander zu vermitteln, das göttliche Denken so zu interpretieren, daß es, auch in der heutigen Zeit, passend wird? Mit solchen Überlegungen wird offenbar gerechnet, denn es folgt fast unmittelbar das Wort des mit dem Titel »Menschensohn« benannten Jesus: »Wer sich aber mein und meiner Worte schämt unter diesem abtrünnigen und sündigen Geschlecht, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln« (Mk 8, 38).

Die Krankenheilungen bei Markus als Bestandteile also der Kreuzestheologie – zunächst war es nur eine Witterung. Und zwar ging ich aus von dem, was unmittelbar auf das Gebet Jesu folgt, von dem Mk in Kap. 1,35 spricht: Petrus und die anderen kommen angestürmt: »Jedermann sucht dich.« Aus der Art, in der Markus die Antwort Jesu gestaltet, ist zweifelsfrei klar, er meint: Die Jünger haben nicht begriffen, worum es beim Auftrag Jesu geht. Predigt Markus aber in dieser Antwort Jesu nicht noch mehr (und hier beginnt das, was ich zunächst nur witterte)? Gestaltet er den Text nicht so, daß er die Vermutung nahelegt, er wolle offenlassen, ob denn Jesus selber es ohne weiteres (also etwa: auch ohne das gerade erwähnte Gebet) begriffen hat? Ist Jesus (nach Markus) vielleicht etwas anderes, als die immer schon fertige Götter-Gestalt, ohne Ängste, ohne Wünsche, ohne Versuchungen? Jesus hat also gebetet. An einem einsamen Ort. In 1,12f sagt Markus, daß Jesus in der Wüste war; dort wurde er vom Satan »versucht«. Auch in Gethsemane betet Jesus (14,32ff). Und da wird uns mitgeteilt, was er betete: mein Vater, kann dein Weg mit mir nicht doch ein für mich leichter Weg sein? Es mag also sein, daß Markus es so sah: Jesus hat es auch in Kapernaum nötig, sich über seinen Auftrag neu klar zu werden: Es wäre doch großartig, wenn ich von früh bis spät immer auch die Rolle des Wundertäters spielen dürfte; herrlich, wenn klar wäre: darin, auch darin erfülle ich meinen Auftrag; auch »dazu« bin ich gekommen. Hat Jesus in solchen Gedanken eine Versuchung zu sehen? Wäre (bei Jesus) das einzige, was für solche Wunschvorstellungen spricht, ihre Verlockung, das Gespür: So könnte ich das gerne wollen? Oder umschreiben sie das, was Gott will, sieht so *sein* Weg aus? Ist das also der Auftrag, den ich, Jesus, zu erfüllen habe? – Zugegeben, eine gewagte Vermutung; aber zwei Beobachtungen machen es

wohl unmöglich, hier von einer blind-wütigen Spekulation zu sprechen:

a) Verständlicher würde für mich die (wenn ich das richtig erspüre) etwas spröde Art von Vers 38. Der hier notierte Jesus-Satz ist die erste Äußerung Jesu, die Markus seit dem Machtwort gegen den bösen Geist (V. 25) überliefert. Gesprochen hatte Jesus seither gewiß mehrfach. Gesprochen haben muß er, als er (V. 34) die Dämonen austrieb und nicht reden ließ; aber sogar da muß Markus (nach Vers 25 verständlich) nicht zitieren, was Jesus sagte. Auf diese Weise erhält Vers 38 ein herausgehobenes Gewicht. Was Jesus hier sagte, sollen die Leser offenbar als eine Art weiteres Machtwort (mag sein: gegen den Gottes Weg störenden Geist, der sich in dem Wunsch der Jünger kundtut?) verstehen; so ist auch von einem aufkeimenden Widerspruch oder gar Widerstand bei den Jüngern nichts zu spüren. – Daß dieser Vers 38 fast wie eine Grundsatz-Erklärung klingt, würde verständlich: Wenn eine Sache länger in der Schwebe war und durch anstrengende Überlegung wurde klar: dieses ist richtig, jenes ist falsch; erst recht: wenn mir soeben eine Entscheidung als unumstößlich klargeworden ist, die meinen eigenen Wunschworstellungen zuwiderläuft (aber ich habe darüber nicht weiter zu diskutieren), dann neigen wir Menschen dazu, unsere Sätze durch Wortwahl und Satz-Gestaltung möglichst »dicht« zu machen: daran soll jetzt nur nicht noch einmal gerüttelt werden! In solchen Fällen neigen wir auch dann zu Grundsatz-Erklärungen, wenn unser Gegenüber recht »locker« eine Sache zur Sprache brachte, ohne auch nur die Möglichkeit zu erwägen, jetzt ein für uns höchwichtiges, Pein machendes Thema zu berühren. Das paßt bei Markus sonst doch kaum zusammen: Petrus hatte (fast möchte ich sagen:) ganz unschuldig mitgeteilt: da warten noch welche auf dich, und Jesus reagiert mit einer knappen programmatischen Zukunfts-Planung (Petrus hatte gar nicht nach Jesu Auftrag gefragt). Aus der Art, wie der Evangelist hier Jesus (darf ich sagen:) überzogen reagieren läßt, vermute ich, Markus will uns darauf hinweisen: Jesus hat soeben (also im Gebet) eine Art Krise durchlitten – darum reagiert er so. Jesus ist eben kein stoischer Weiser, der gelassen mit Epiktet beten könnte: »Brauche mich nun, wozu du willst. Ich bin mit dir eines Sinnes; ich bin der Deine. Gegen nichts will ich mich sträuben, was du mir ausersehen hast.« Oder auch: »Kam ich dir je anders als mit strahlendem Gesicht entgegen ...?« (zit. nach: Bultmann Urchristentum, S. 131f).

b) Und auch Jesu Reaktion auf die Bitte des Aussätzigen wird nun verständlicher, daß Jesus nämlich auf eine demütig vorgetragene Bitte mit Zorn reagiert. Nicht verwunderlich: Wenn mich gerade eine entscheidend wichtige Erkenntnis, zu der die jetzige Bitte kaum paßt, Schmerzen und Verzichten-Müssen gekostet hat, dann bin ich in meinen Gefühlen aufgewühlt, bin keineswegs gelassen.

B) Erstaunliche Einzel-Signale: Jesu Beten in Kapernaum und in Gethsemane

Inzwischen aber kamen einige Argumente hinzu: teilweise in der Literatur gefunden, teilweise durch eigenes Weiterdenken und Vergleichen gewonnen. So möchte ich heute nicht mehr nur von einer »Witterung« sprechen. Auch wenn ich keinen sauberen Beweis liefern kann (welcher theologische Satz ließe sich schon exakt »beweisen«?), wage ich doch, das Wort »These« in Anspruch zu nehmen für folgenden Satz: Markus stellt alles, was er über Jesus sagt, in den Zusammenhang der Kreuzestheologie; weil er dabei scharf zwischen »Krankheit/Behinderung« und »Besessenheit« (bzw. zwischen Heilung und Exorzismus) unterschied, konnte er nicht mehr alles über sein Predigen und Leiden hinausgehende Einwirken Jesu auf Menschen und deren körperliche Defizite und Besessenheiten *unterschiedslos* mit dem Auftrag Jesu verbinden, sondern mußte zwei unterschiedliche Wege gehen. Die Exorzismen, die dem Mann aus Nazareth (im Gegensatz zu den Heilungen) gehörigen Ärger einbrachten, ordneten sich damit selber, also ohne theologische Bemühung des Markus, der *theologia crucis* zu. Die Möglichkeit, auch die Heilungstraditionen als Teile seiner *Kreuzespredigt* erkennbar zu machen, gewinnt er dadurch, daß der Evangelist erstens bei der Übernahme der Heilungstraditionen ständig ein (wie Kap. 17 C1 gesagt) »gebrochenes Verständnis« der Heilungsgeschichten erkennen läßt, und daß er zweitens in unübersehbarer Deutlichkeit den Textabschnitt 1,21–2,12 in Parallele zu seiner Darstellung der Passionsgeschichte Jesu (in Mk 14f) gestaltet. – Ich nenne in lockerer Anordnung dazu einige Hinweise und Belege.

Joachim Gnilka stellt fest, daß der oft genannte »Tag in Kafarnaum« (Mk 1: vom Gang zur Synagoge bis zu den Begegnungen mit Kranken und Besessenen am Abend) keine vormarkinische Gestaltung ist, er wurde vielmehr »vom Evangelisten geschaffen«; und er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß es nur zweimal im Markus-Evangelium vorkommt, daß »verschiedene Ereignisse zeitlich zusammengebündelt werden«: hier in Kapitel 1 und in der Passionsgeschichte. Auch wenn Gnilka dieser Beobachtung (soweit ich sehe) kaum theologisches Gewicht zumißt, sagt er immerhin, der Evangelist gestalte diese Dinge darum so, »weil der erste Tag in Kafarnaum für Markus paradigmatische Bedeutung hat« (alle Zitate: Gnilka Markus, I S. 86). Damit ist mehr gesagt, als: Vermutlich rein zufällig (oder aus einer gewissen Laune heraus) hat Markus zweimal klare Zeiteinheiten geschaffen; nein, nach Gnilka ist die Gewichtung der beiden Abschnitte (Kap. 1 und Kap. 14f) für Markus mindestens vergleichbar (»identisch« wäre gewiß überzogen; denn von den Kapiteln 14f würde er wohl nicht nur sagen, daß sie »paradigmatische Bedeutung« haben). – Halten wir fest: Nach Gnilka liegt eine klare gestalterische Absicht des Markus vor, den

beiden Textabschnitten (Kap. 1 und Kap. 14f) eine vorrangige Gewichtung zukommen zu lassen (wobei »vorrangig« das Verhältnis dieser beiden Abschnitte zu allen übrigen meint; im Binnenvergleich kommt dem Abschnitt Kap 14f selbstverständlich noch einmal ein Vorrang vor Kap 1 zu). – In einer Hinsicht möchte ich diese Beobachtung Gnillas erweitern: Die Einheit, die gestalterisch »vom Evangelisten geschaffen« wurde, scheint mir nicht nur den einen »Tag in Kafarnaum« zu umfassen, sondern auch die nächste in dieser Stadt spielende Geschichte (2,1–12) einzuschließen. Ein Vergleich mit Matthäus und Lukas zeigt, daß schon in dieser formalen Zuordnung eine Besonderheit des Markus zu sehen ist: Die beiden anderen überliefern zwar auch den »Tag in Kafarnaum« und die Heilung des Gelähmten, aber bei ihnen ist die Zuordnung beider Texte zueinander wesentlich lockerer als bei Markus. Bei ihm scheint es zudem eine klare Rahmung des Gesamtabschnitts Mk 1,21–2,12 zu geben; Mk 1,21 beginnt: »Und sie gingen hinein nach Kapernaum«; im Anschluß an Mk 2,12 heißt es: »Und Jesus ging wieder hinaus an das Meer« (2,13), Wichtiger aber als solche formalen Beobachtungen ist gewiß der Blick auf den Inhalt: In dem Abschnitt Mk 1,21–2,12 geht es ausnahmslos um die Zuordnung der Größen »Predigen«, »Dämonen austreiben« und »Kranke heilen«; auch das Gebet Jesu bildet da, wie wir sahen und wie es gleich noch deutlicher werden wird, keine Ausnahme. Im ersten Text (1,21ff) geht es um das »Predigen« und das »Dämonen austreiben«, im letzten Text (2,1ff) um das »Predigen« und das »Kranke heilen«, in den Texten dazwischen um das »Kranke heilen« ohne Predigt (1,29ff und 1,40ff), um das »Dämonen austreiben« und das »Kranke heilen« ohne Predigt (1,32ff) und um das Predigen ohne Exorzismen und ohne Heilungen (1,45).

Besonders wichtig war es dann für mich, in den »Predigtstudien« eine mich geradezu faszinierende Beobachtung zu finden: Helmut Barié schreibt (Predigtstudien 1987, S. 254) zu Mk 1,35–39 (Jesu Gebet und seine Antwort an Petrus): »Nach dem Gebet Jesu fiel eine wichtige Entscheidung: Agoomen, ›laßt uns gehen‹ (V. 38). Wörtlich gleich entschieden wurde nach dem Gebet in Gethsemane (Mk 14,42). Auch dort hatte sich Petrus (wie in 1,36ff) für Jesus einen anderen Weg ausgedacht (Mk 8,31–33), denn er meinte nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist.« (Eine kleine Einschränkung meiner Zustimmung: Die Entscheidung fiel beidemal kaum erst »nach« dem Gebet, als sei das Gebet lediglich die Zurüstung dazu, daß der religiös stabilisierte Mensch nun selber richtig entscheiden kann. Für Mk 14 ist es klar: die Entscheidung fällt *im* Gebet; und wer die Parallele zu Mk 1 sieht, wird das gleiche auch hier mindestens vermuten.) – Die Parallele, die Barié sieht, hat Gewicht. Denn laut Schmollers Konkordanz lesen wir ἄγε und ἄγωμεν bei den Synoptikern nur an diesen zwei Stellen: Mk 1,38; Mk 14,42 und (wer mag, könnte das eine dritte Stelle nennen, es ist die Mt-Parallele zu Mk 14,42:) in Mt 26,46.

Schauen wir uns also, angeregt durch H. Barié, die beiden Stellen genauer an. Die Parallelität ist geradezu verblüffend: außer dem von Barié konstatierten agoomen finden sich noch folgende Übereinstimmungen:

a) An beiden Stellen finden wir aus dem Munde Jesu nach dem Gebet eine Grundsatzüberlegung über seinen Weg:

- die »Stunde« ist da, daß der Menschensohn in die Hände der Sünder überantwortet wird;
- zum Predigen »bin ich gekommen«;

b) An beiden Stellen wird eine mit ἄγωμεν eingeleitete unmittelbare Konsequenz aus der Grundsatzüberlegung (»a«) angepackt:

- Stehet auf, laßt uns gehen! Siehe, der mich verrät, ist nahe.
- Laßt uns in andere Orte gehen (damit ich auch dort predige).

Es ist keineswegs willkürlich, dieser von Markus gewollt so und nicht anders gestalteten Parallelität theologische Bedeutung zuzumessen. Bevor ich das zu skizzieren versuche, will ich aber weitere Punkte nennen, die klar machen, daß Markus diese Parallelität offensichtlich bewußt zeichnet:

– Gnilka (a.a.O., S. 100 und S. 102) hebt den zweimal gegen Jesus gerichteten Vorwurf der Gotteslästerung hervor: 2,7 und 14,64; nach Schmoller's Konkordanz berichtet Mk von solchem Vorwurf nur an unseren beiden Stellen (3,28f kann gewiß nicht als weiterer Beleg gelten); dieser Vorwurf in V. 2,7 muß (so Gnilka, S. 102) »mit 3,6 in Verbindung gesehen werden«, also mit dem Plan, Jesus zu töten.

– Seit langem fällt mir auf (Bach Kraft, S. 14–16; u.ö.), daß es für Markus wichtig ist, gerade in der Kreuzigungsgeschichte die Hilfsbedürftigkeit Jesu zu unterstreichen: Halt laßt sehen, ob Elia komme, ihm zu »helfen«; Simon von Kyrene muß ihm das Kreuz tragen, er selber hat keine Kräfte mehr; andern hat er geholfen, und kann sich selber »nicht helfen«; und die Frauen, die von ferne stehen, sind nicht einfach die Frauen, die schon in Galiläa bei ihm waren, oder: die von dort mit nach Jerusalem kamen, nein: sie hatten ihm in Galiläa »gedient«; Belege allerdings dafür, daß Frauen (oder überhaupt Menschen) Jesus gedient (διακονεῖν) haben, sucht man im Markus-Evangelium vergeblich – bis auf diese eine Ausnahme (vgl. Schmoller Konkordanz, S. 115): die Schwiegermutter des Petrus, soeben geheilt, konnte ihm »dienen« (Mk 1,31: διακόνει, Mk 15,41: διακόνου).

– Markus zeichnet, gerade in der Kreuzigungsgeschichte, den Glauben als gewissermaßen »nackten Glauben«, er kann keinerlei Beleg für sich beibringen. Das ist im Blick auf den Hauptmann unter dem Kreuz so konsequent durchgehalten, daß es schon für Matthäus unverständlich oder überzogen war. Bei Markus sieht der Hauptmann Jesus sterben und bekennt sich zu ihm als dem Gottessohn. Warum, auf Grund welcher Tatsache – wir bekommen keine Antwort. Bei Matthäus tun

sich die Gräber auf (und andere Zeichen geschehen), dann heißt es: als der Hauptmann ihn so sterben sah »und die Dinge, die da geschahen«, sprach er: er war Gottes Sohn. – In Parallele zum Hauptmann (bei Markus) sehe ich in unserem Textabschnitt den Gelähmten von Mk 2: er soll und darf glauben, im Frieden Gottes zu sein, obwohl sich äußerlich bei ihm nichts geändert hat; viele Ausleger halten es offenbar mit der Matthäus-»Methode« und behaupten, die dann geschehene Heilung wäre notwendig, damit der Friede mit Gott ein »ganzer« Friede sein und als solcher erkennbar werden konnte. – Wenn das, was ich zu den nicht-geheilten Aussätzigen sagte, das Predigtanliegen des Markus traffe, wären auch sie hier zu nennen.

– Noch einmal zum: »Er hat anderen geholfen und kann sich selber nicht helfen«, von Mk 15,31. In der Geschichte von der Heilung des Aussätzigen haben wir (in der Perspektive: Hinweis auf das Kreuz Jesu) eine Parallele zu sehen zur lukanischen Geschichte von Zachäus (Lk 19): Bei Lukas zog Jesus als der Gefeierte in der Stadt Jericho ein (man drängte sich so um ihn, daß der klein geratene Zachäus nichts sehen konnte); als Jesus bei diesem einkehrte, »murrten sie alle«; das heißt: Zachäus gewinnt an Ansehen, Jesus verliert seins. Diese Geschichte bringt Lukas in seinem sogenannten Reisebericht, der bekanntlich die in ihm enthaltenen Texte »stracks nach Jerusalem« (Lk 9,51), also auf Jesu Leiden, ausrichtet. Wie es Jesus nach Lukas bei Zachäus ergeht, so ergeht es ihm nach Markus bei dem Aussätzigen: Er, der die Städte wegen seiner Krankheit bisher meiden mußte, darf sich jetzt in jeder Stadt ungehindert aufhalten; aber durch ihn gerät Jesus in eine Lage, daß nun er die Städte meiden muß, daß er jetzt in die »Einöde« muß, die bisher typisch war für den Aussätzigen; er, Jesus, ist jetzt »draußen vor der Tür«. Bei Zachäus und beim Aussätzigen hilft Jesus einem anderen, wodurch aber seine eigene Position deutlich schwächer wird; in beiden Geschichten ist Jesus nicht der Nikolaus, der Geschenke verteilt an arme Würmchen, ohne selber ärmer zu werden; nein, in beiden Fällen tauscht Jesus mit seinem Gegenüber die Plätze, wie er in der Leidensgeschichte seinen Platz mit Barrabas tauschte (Mk 15,6–13). Markus kennt keinen lukanischen Reisebericht, bei ihm beginnt der Blick aufs Kreuz deutlich schon in den ersten beiden Kapiteln.

– Petrus spielt in beiden Text-Blöcken eine besondere Rolle. Aber man kann es noch konkreter sagen. In der Leidensgeschichte verleugnet er seinen Herrn, indem er nur lügt: ich kenne diesen Menschen nicht (14,71). In Kap 1,37 kennt er Jesus und seinen Auftrag wirklich nicht: er will in Jesus den gefeierten Wundertäter sehen: Jedermann sucht dich!

– (Mehr nur ein Nachtrag in Klammern:) Wenn ich einmal auf dieser Spur bin, entdecke (ehrlicher wohl: wittere) ich immer Neues: Gnilka erwähnt eine von ihm sofort »ganz abwegig« genannte These, nach der die vier Männer, die den Gelähmten getragen haben (Mk 2) identisch

seien mit den Jüngern (deren es da ja erst vier gab) (Gnilka Markus, I S. 98). Würde ich es einmal mit dieser These versuchen, dann ergäbe sich eine Parallele zu der bekannten Judas-Interpretation: dieser wollte, meinen viele, Jesus nichts Schlechtes, sondern wollte den zaudernden Messias zwingen, endlich vor dem Hohen Rat sich zu offenbaren (denn dann muß sein Reich beginnen!). Ähnlich möglicherweise hier: Die vier Jünger (die seit dem »jedermann sucht dich« nichts dazugelernt haben) wollen ihren Herrn (der seit 1,38 davon spricht, nicht zum Heilen, sondern zum Predigen »gekommen« zu sein) zwingen, sich endgültig als den von Gott kommenden Wundertäter zu offenbaren.

Ich bin mir nicht sicher, ob alle von mir genannten Punkte das Predigtanliegen des Markus präzise treffen. Ich bin mir aber darüber im klaren, daß sie insgesamt zweifelsfrei klarstellen: Markus zeichnet bewußt die beiden Blöcke Mk 1,21–2,12 und Mk 14f als verwandte Blöcke, als Blöcke, die als parallele Blöcke gelesen werden *sollen*, als Blöcke, die sich gegenseitig erklären (mindestens einseitig: Mk 1f soll von Mk 14f her verstanden werden; die Frage, ob das auch andersherum gilt, mag zunächst offenbleiben).

Wenn ich mich gleich der theologischen Reflexion der Verse Mk 1,35–39 und Mk 14,35–42 zuwende, möchte ich das bisher Gesagte zuvor erweitern durch drei Hinweise, die ich in der Literatur fand:

a) In dem genannten Zitat von Helmut Barié hieß es unter anderem: Petrus habe sich in beiden Fällen (im Blick auf Gethsemane und im Blick auf den »Tag in Kapernaum«) »für Jesus einen anderen Weg ausgedacht (Mk 8,31–33), denn er meinte nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist.« Den Hinweis auf Mk 8 finde ich für unseren Zusammenhang außerordentlich hilfreich: Petrus ist Mensch und kann gar nicht anders als zu denken: das Leiden des Gottessohnes (mag sein: alles Leiden) kann nicht im Sinne Gottes sein. Jesus nennt ihn Satan. Was damit über Petrus gesagt ist, sahen wir bereits bei unseren Kurzbetrachtungen zur Matthäus-Parallele (vgl. Kap. 17 C2). Jetzt möchte ich hervorheben, was Jesus mit seinem schroffen Satz gegen Petrus auch über sich selbst sagt. Nicht nur damals in der Wüste wurde Jesus vom Satan versucht (Mk 1,13), sondern auch jetzt spürt Jesus, wie er vom Satan (in der Gestalt des Petrus) zu Fall gebracht werden soll: red' noch ein bißchen so weiter, und ich kippe um; nein, red' nicht so weiter, weiche hinter mich, Satan. Jesus spürt die ungeheure Versuchung: was gäbe er drum, wenn Petrus recht hätte! Jesus ist nicht der stabile Götter-Held. Jesus ist Mensch, versuchlicher Mensch, Mensch mit Schwachstellen – und eine von ihnen (unser aller Schwachstelle: wer will schon Gott gehorsam bleiben, wenn das den Foltertod für uns bedeuten könnte?) hat Petrus voll erwischt: Schweig stille!, halte dich zurück!, halt den Mund! Jesus wird laut wie in der Synagoge zu Kapernaum, wo ebenfalls ein ungueter Geist seinen Auftrag stören wollte. Jesus gibt zu erkennen: er ist nicht völlig gefeit gegen dieses menschli-

che, dieses satanische Denken, das sich nicht widerspruchslos dem göttlichen Denken unterordnen kann: Jesus zeigt hier (Mk 8,33 und möglicherweise auch Mk 1,37f), versucht zu sein von dem faszinierenden Gedanken: Was ich denke, was ich, der Mensch, denke, was ich, der Mensch ohne Gott (also ich in der Rolle Satans), denke, soll doch bitte so wichtig sein, daß Gott sich dem anpaßt. Weiche hinter mich, Satan: Jesus will Gott anbeten und ihm allein dienen. Und das nicht erst seit Kapitel 8, sondern von Anfang an, schon in Mk 1.

b) In der Weth-Festschrift (vgl.: Welker Brennpunkt) vergleicht Reiner Strunk (mehr nur nebenbei) die Verse Mk 1,35–39 mit dem Mt-Evangelium (ich kann es jetzt nicht im einzelnen belegen). Mt hat den Rückzug Jesu, von dem Mk erzählt (1,36), »nicht ertragen«; bei ihm schließt sich an die Heilungen am Abend des Tages »ein Erfüllungs-Zitat aus Jes 53« an (beides: S. 264). Dennoch hat Mt die Sache des Jesus-Gebetes bei Mk nicht unterschlagen, nur bringt er sie an anderer Stelle. Und hier denkt Strunk an die Versuchungsgeschichte, die Mt ja in drei Teilen ausführt, während wir bei Mk nur eine knappe Notiz finden (Mk 1,13). Strunk meint genauer die sog. dritte Versuchung nach Mt: der Satan bietet die »Herrschaft über alles« an unter der Bedingung, daß Jesus ihn, den Satan, anbetet (hier geht es um das erste Gebot) (Strunk Evangelium, S. 265). Bei Mt in der Versuchungsgeschichte und bei Mk in der Gebets-Szene geht es um »die Lockungen, von allen und allenthalben gebraucht zu werden« (S. 264f), brauchbar, passend zu sein im Sinne menschlicher Wünsche.

c) In seiner Markus-Auslegung für die Gemeinde schreibt Kurt Marti: »Es (gibt) offenbar wichtigeres als Gesundheit. Darüber ist sich Jesus in jener Morgenfrühe klar geworden, als er, noch während der Dunkelheit, aufstand und hinausging an einen einsamen Ort, um zu beten.« Da ist eine Entscheidung gefallen, »die uns befremdet bis zum heutigen Tag. Nicht Gesundheit, so wurde dort auf wirklich höchster Ebene beschlossen, nicht Gesundheit, sondern das kommende Reich Gottes ist das wichtigste in einem Menschenleben. Darum gilt es vor allem, die Nachricht vom Kommen dieses Reiches zu predigen ... Grausam! Unbegreiflich! Die Kranken einfach krank sein, die Sterbenden sterben zu lassen! Wie ganz anders stünde die Kirche heute da, wenn Jesus damals den anderen Weg eingeschlagen hätte! Wenn das Christentum eine Gesundheitsreligion geworden wäre, wenn es keine Spitäler, Ärzte und keine Medikamente brauchte, wenn das Wort des auferstandenen Herrn alle, alle gesund machen würde!« (Marti Markus, S. 34f).

Von diesen drei Punkten und von dem her, was ich vorhin über die Parallelität der beiden Jesus-Gebete (in Kapernaum und in Gethsemane) gesagt hatte, versuche ich jetzt eine vermutend-tastende theologisch-meditative Umschreibung von Mk 1,35–38 im Zusammenhang des gesamten Textabschnitts Mk 1,21–2,12. – Vorher bedarf es aber einer ausführlichen »notwendigen Vorbemerkung zur Meditation«:

C) Aus Markus-Texten heraushören – in sie hineinlesen?

a) Sie ist deshalb notwendig, weil in der neutestamentlichen Wissenschaft seit Jahrzehnten zwei Punkte unbestritten sind: Markus ist unter den Evangelisten derjenige, der seine Botschaft in die knappste Form bringt; auch nur Spuren von überflüssigen Abschweifungen sind bei ihm nicht zu finden. Und zweitens: Die Jesus-Worte wurden (nicht nur bei Markus) deutlich genauer und präziser überliefert als berichtende Texte. Von da aus müßte sich eine Meditation, wie ich sie hier vorlege, auf den ersten Blick schlicht verbieten. Daß ich sie trotzdem bringe, ohne mich für jeden Gedanken auf genaue Wort-Exegese berufen zu können, muß ich begründen. Dabei gehe ich aus von den beiden soeben genannten Punkten. Unsere heutigen Auslegungen zu Markus unterscheiden sich in vielfacher Hinsicht von der Botschaft, wie sie Markus niederschrieb, unter anderem eben auch in der äußeren Form: Jede Predigt über einen Markus-Text ist länger als der Markus-Abschnitt selbst; Kommentare zum Evangelium (zum Teil umfassen sie mehrere Bände) sind erheblich umfangreicher als das schmale Büchlein des Markus. Denn wir brauchen mehr Zeit und mehr Raum, um das, was Markus knapp und bündig sagte, sorgfältig-genau für unsere Zeit und unsere Denk- und Erlebensweise möglichst präzise zu erfassen; wir haben es dazu nötig, auch »zwischen den Zeilen« zu lesen; bei uns sind ›Abschweifungen‹ keineswegs überflüssig. Aber gerade wenn und weil zur Zeit des Markus die Freiheit zur eigenen Gestaltung in Bezug auf die Berichte wesentlich größer war als in Bezug auf die Jesus-Worte (s.o.), ist ein Ausleger jener Texte dazu verpflichtet, ausführlich zu überlegen, warum ein Evangelist seinen Stoff gerade so und nicht anders zusammenstellt und zu welcher Sicht er auf diese Weise die Gemeinden, für die er schrieb, möglicherweise bringen wollte. Meine Meditation geht also eindeutig und bewußt einerseits in der Form einen anderen Weg, als ihn Markus ging: mein Text kann sich nicht Satz für Satz auf strenge Exegese berufen. Stützt er sich andererseits inhaltlich aber nicht trotzdem in der Grundanlage deutlich auf die vorausgehenden exegetischen Überlegungen? Daher frage ich: Was wollte Markus denn mit seiner unbestreitbaren Parallelisierung der beiden Jesus-Gebete predigen, wenn nicht, in äußerst knapper Konzentration wenigstens, annähernd das, was ich zu entfalten versuche?

b) Um zudem das Mißverständnis auszuschließen, als werde in meiner Meditation Jesus (oder auch Markus) psychologisiert, so als müßte ich mir an zu sagen: ich habe mich so deutlich in Jesus hineingedacht, daß ich exakt authentische Auskunft darüber erteilen kann, was Jesus sich bei diesem oder jenem von Markus aufgeschriebenen Satz »eigentlich«, »wirklich« gedacht hat oder warum und in welcher Absicht er dieses oder jenes »tatsächlich« so getan oder nicht getan hat – um all

das deutlich auszuschließen, möchte ich noch folgendes sagen bzw. zunächst fragen: Wer meditiert hier? Selbstverständlich nicht Jesus; ich kann nicht wissen, ob bzw. was er meditierte vor, bei oder nach seinem Gebet oder während der Begegnung mit dem Aussätzigen. Auch kann ich nicht wissen, ob und was Markus meditierte vor und bei dem Niederschreiben seiner einzelnen Sätze. Eindeutig also: *ich* meditiere hier. Aber weiter: *Was* meditiere ich? Verschließen darf ich meine Augen nicht vor der Gefahr, jetzt meine Wünsche zu meditieren, also ›unseren‹ Kontext von Stärke und Schwäche als Richtschnur an den Markus-Text anzulegen, nach der zu beurteilen wäre, was Markus meinen darf, was nicht; das Ziel hieße dann: Markus muß ständig Wasser auf die Mühlen der Schwächeren geben. Hilfreich ist mir nach wie vor, was mich vor etlichen Jahren ein angehender Diakon im Unterricht fragte, als es um den auch in diesem Buch angesprochenen Gegensatz Baal/Jahwe ging – und die Gruppe wußte, daß er zwar nicht behindert war, sich aber wegen anderer Zusammenhänge als einen Benachteiligten empfand; sie wußte auch, daß ihm das Thema Baal/Jahwe hilfreich war; so bekam seine gescheite Frage einen für ihn existentiellen Bezug: »Wird bei Ihnen nicht Jahwe zum Baal der ›kleinen Leute?‹« Auch wenn ich das nicht will: kann ich mir sicher sein, daß es bei mir nicht dennoch mindestens stückweise in diese Richtung geht? Seit Jahren bemühe ich mich, Markus aufmerksam zuzuhören und mache dabei immer neue Entdeckungen, die ich ziemlich ausführlich vom Markus-Text her begründet habe. Meine jüngste Entdeckung sind die oben genannten zahlreichen Hinweise darauf, daß Mk 1f *als* Passionsgeschichte verstanden werden kann oder gar soll. Wer diese These bestreitet, möge bitte nicht nur die folgende Meditation zur Grundlage seiner Ablehnung machen, sondern meine genannten Text-Argumente Stück für Stück widerlegen. Trotzdem: Jahwe als Baal der ›kleinen Leute‹ – diese Anfrage ist damit nicht einfach erledigt, sie muß wach bleiben. (Betonen will ich wenigstens in Klammern noch einmal, daß es mir in solchen Zusammenhängen, wenn überhaupt, nicht in erster Linie um meine Wünsche für mich selber ginge, daß ich mich vielmehr in die biblische Kritik an unserer, auch meiner Stärke einschließe und in Gedanken eher bei schwerstbehinderten Menschen bin, wie ich sie in Kap. 3 C knapp vorstellte; denn *sie* lösten und lösen bei mir gelegentlich Kritik an Gott aus: Wie soll ein solches Leben mit deiner Liebe zusammenhängen!?) – Zusammengefaßt: Bei meiner Meditation gehe ich aus von einem Satz, den Ch. Demke schrieb: »Jede Interpretation ist ein Wagnis, weil sie ins Wort heben muß, was unausgesprochen mitgesagt ist bzw. mitgehört werden kann« (Ch. Demke, *Das Evangelium der Dialoge*, ZThK 97. 2000, S. 167; zit.: GPM 2000/01, 55. Jg., S. 428), wobei ich offen lasse, ob das, was ich ›mit-höre‹ wirklich von Markus ›mitgesagt‹ wurde; aber ziemlich sicher bin ich mir darin, daß Markus bei seiner Verkündigung durch die Art

seiner Darstellung reichlich Raum dafür schafft, daß Leser seines Büchleins, ohne dem Text Gewalt anzutun, das ›mithören‹ können, was ich gleich aufschreibe. Auch wenn ich dabei die Grenze offen lasse zwischen Sätzen, die sich klar aus dem Markus-Text ergeben, und anderen, bei denen das nicht zutrifft, die ich aber meine ›mitzuhören‹, formuliere ich in beiden Fällen: Jesus sagte, dachte, wollte, hoffte (usw.). Das meint dann also nicht jedesmal, daß der historische Jesus das so tat, auch nicht, daß Markus das direkt so aussprach und verkündigte, sondern es heißt (darum sage ich: »Meditation«): Im ausführlichen Nachsinnen über den Markus-Text darf den Lesern aufgehen, können sie in den Markus-Sätzen ›mithören‹: Uns wird hier eine Botschaft zugesagt und damit ein Glaube ermöglicht, in dem wir als Gemeinde von Gesunden und Kranken und Behinderten verstehen dürfen: der lebendige Herr, dem wir uns anvertraut haben und der uns oft in dunkle Anfechtung führt, hat auf seinem Weg zum Kreuz selber gehofft, gefragt, gewollt ... »Jede Interpretation ist ein Wagnis, weil sie ins Wort heben muß, was unausgesprochen mitgesagt ist bzw. mitgehört werden kann.«

D) Meditation – Jesu Verzichten auf einen Heilungs-Auftrag

Jesus predigt das nahende Gottesreich, tut Buße! Richtet euch ganz aus auf das Gottesreich! Ordnet ihm alles andere unter!

Jesus hat den Auftrag, das nahende Gottesreich zu predigen. Er hat den Auftrag, dafür zu sorgen, daß alles sich Gott Widersetzende ausgeschaltet wird, gezwungen wird, Gott zu gehorchen.

Jesus predigt in der Synagoge zu Kapernaum das nahende Gottesreich. Ein böser Geist sagt ihm den Kampf an und wird von Jesus niedergemacht. Wer ist der, fragen die Leute, auch die Geister müssen ihm gehorchen.

Jesus heilt die Schwiegermutter des Petrus vom Fieber. Ob zwischen dieser Heilung und Jesu Reich-Gottes-Arbeit eine Beziehung besteht, mag offen bleiben – Markus sagt darüber positiv kein Wort.

Wie der Exorzismus in der Synagoge so spricht sich auch diese Heilung herum: Am Abend bringt man Besessene und Kranke zu Jesus; die Besessenen befreit er, die Kranken heilt er.

Jetzt sind es viele Heilungen, und das dürfte von jetzt an typisch so sein. Darum darf es jetzt nicht mehr offen bleiben, in welcher Beziehung sie zu Jesu Auftrag stehen, das Gottesreich zu verkündigen. Gehören sie wie die Exorzismen hinzu zur Reich-Gottes-Arbeit Jesu? Jesus zieht sich zum Gebet in die Einsamkeit zurück.

Die Frage aber ist kein nur rationales Problem. Wichtig ist auch: Was will Jesus? Was wünscht er? Wovon graut ihm? Wodurch würde sein Auftrag leichter, erträglich? Wodurch würde er lästiger, lebensgefährlich?

Jesus hatte erlebt, wie er als Wundertäter gemocht wurde, brauchbar und gesucht war, beliebt oder sogar geliebt. Er hatte das, vermutlich, genossen.

Wäre es nicht möglich, daß die Heilungen mit zu seinem Auftrag gehören?, daß er die Krankheiten wie die bösen Geister Gott unterwerfen soll? Für Jesus würde das den Auftrag erleichtern, für das Volk wäre es eine Beglückung. Was will Gott? Mit was hat er Jesus beauftragt?

Jesus hatte Erfolg. Er hat den großen Erfolg gemocht. War es nicht ein Erfolg *für* das Gottesreich? Viele Menschen erreichten Jesus. Damit erreichte Jesus viele Menschen – eine gute Voraussetzung für die Predigt.

War es vielleicht dieser Punkt, der Jesus veranlaßte, sich zurückzuziehen: *eine* Voraussetzung für die Predigt war gegeben (die Menschen waren da), aber: Jesus hatte den ganzen Abend nur den Geistern gepredigt, darüber hinaus war er beschäftigt, mit anderen Dingen. Bedeuten Heilungen vielleicht also Verhinderung, mindestens Einschränkung seiner Reich-Gottes-Arbeit?

Was widerstreitet dem Gottesreich, die Krankheit oder der alles andere in die zweite Reihe verweisende Wunsch, unter allen Umständen gesund zu sein? Wenn alles andere der Gesundheit gegenüber als zweitklassig erklärt wird, trifft das auch für das Gottesreich zu; dann aber ist das Gottesreich kein Gottes-Reich mehr, sondern ein menschliches Wunsch-Reich, von dem nur fälschlich behauptet wird, es sei das Gottes-Reich.

Aber will Gott wirklich, daß Jesus den schweren Weg geht? Will er, daß Jesus demnächst vielleicht einem sehr schwer behinderten Menschen zusagt, auch ihm gelte das Gottesreich, auch ihn trenne nichts von seinem himmlischen Vater, seine Sünden seien ihm vergeben – ohne ihn zu heilen? Bringt ihm das nicht möglicherweise den Vorwurf der Gotteslästerung ein – mit allen grausamen Konsequenzen?

Jesus wird versucht. Er spürt, wie er wünscht, dieses menschliche Wunsch-Reich möge sich decken mit dem Gottesreich. Er wünscht, daß Gott will, was wir wollen; genauer: daß der Vater will, was er, der Sohn, will.

Mein Vater, ist es möglich, so weise mir den leichten Weg zu; erlaube, daß ich »gekommen bin« auch zum Heilen; gib mir einen Heilungsauftrag.

Markus protokolliert keine Jesus-Biographie, Markus schreibt eine Christus-Predigt; er schreibt für Menschen, die dem auferstandenen Jesus nachfolgen wollen; er deutet hier an: Jesus wäre lieber euer aller Wunder-Heiland gewesen; Jesus war selber versucht zu sagen: Gottes Wille und menschliches Leiden passen niemals zusammen. Jesus mußte lernen, an Gottes Wegen mit ihm nicht irre zu werden; er läßt euch ein, an seinen Wegen mit euch nicht irre zu werden.

Jesus wird versucht. Er spürt, wie kraß es zweierlei ist: zu denken, was menschlich ist, und zu denken, was göttlich ist. Und er spürt die Verlockung, dieses eine Mal menschlich denken zu dürfen, den Menschen, sich selbst, entscheiden zu lassen. Er spürt, was Matthäus später so ausdrückt: Der Satan versprach Jesus, ihm die ganze Welt zu Füßen zu legen, wenn er einmal ihn, den Satan, anbetet.

Jesus wünschte, daß die ihm von Gott gegebene Vollmacht auch die Vollmacht zum Heilen meint. Die Versuchung Jesu in seinem Gebet bestand darin, einen Heilungsauftrag haben zu wollen, dazu »gekommen« zu sein, dem menschlichen »Hauptsache gesund« himmlische Bestätigung zukommen zu lassen; die Welt hätte ihm zugejubelt, »das alles« hätte ihm gehört.

Im Hebräerbrief heißt es einmal, der Sohn Gottes habe den »Gehorsam gelernt« (Hebr 5,8). Auch Markus wußte, daß dem Sohn solcher Gehorsam nicht einfach in die Wiege gelegt war, jederzeit ohne inneren Widerstand einsatzbereit, in jeder Situation abzurufen.

In Gethsemane beläßt es Jesus bei dem Gegensatz: »ich will« und »du willst«. Jesus ist Mensch, er kann nicht selber den Kreuzestod wollen, aber er bittet den Vater, sich gegen ihn, den Sohn, durchzusetzen; er bittet, auch ihn, den Sohn, dem Gottesreich untertan zu machen, wie der Sohn die gegen das Gottesreich aufmuckenden Geister dem Gottesreich untertan machte.

Wohl auch in Kapernaum beließ Jesus es bei einem solchen Gegensatz: »ich will« den Heilungsauftrag; aber gelten soll, »was du willst«. Indem Markus das predigt, sagt er den Kranken, Behinderten und ihren Angehörigen etwas anderes als: seid dankbar auch für die schrecklichste Krankheit; wollt alles, was Gott euch auferlegt. Nein, in der Nachfolge Jesu, in der Nachfolge dieses selber versuchten Jesus, bleibt Raum für das Nein, bleibt Raum für die Klage vor Gott, bleibt Raum für das Gebet: ich will das Schwere nicht, ich kann es nicht wollen; ich gäbe viel darum, hätte die Kirche einen Heilungs-Auftrag von dir bekommen und könne ihn, auch zu meinem Vorteil, sichtbar und spürbar ausführen.

Doch nicht, was ich will, sondern was du willst. Jesus wurde klar: das Verlangen der Menschen, unter allen Umständen gesund sein zu wollen, und sein eigenes Verlangen, einen Heilungsauftrag zu haben – beide schränken Gottes Gottheit ein, beide verweigern Gott den uneingeschränkten Gehorsam. Jesus wurde klar: er ist zum Predigen gekommen.

Die Stunde ist da, daß ich den Heiden überantwortet werde; auf, laßt uns gehen, der Verräter naht, sagt Jesus nach seinem Beten in Gethsemane. – Mein Auftrag ist es zu predigen: auf, laßt uns in andere Städte gehen, sagt Jesus nach seinem Beten in Kapernaum.

E) Nachbemerkungen zu Markus 1 und 2

Wenn es eindeutig ist, daß wir Mk 1f von Mk 14f her verstehen sollen, ist es gewiß nicht ebenso eindeutig, ob es auch (oben ließ ich das offen) in umgekehrter Richtung zu gelten hat. Für möglich halte ich jedoch, daß Markus von Kap 2,1–12 aus ein Licht fallen lassen möchte auf Jesu Sterben am Kreuz: »Ich« stehe neben dem Hauptmann, bin eingeladen zum Glauben wie er. Er hat nichts in den Händen (s.o.) und bekennt sich dennoch zu Jesus als dem Gottessohn. Ich habe nichts in den Händen und soll dennoch glauben, daß im Sterben Jesu meine Erlösung geschah (Mk 10,45), daß ich hier, in diesem Grauen, mit Gott zurechtkam? Ich höre Markus sagen: Du *hast* etwas in den Händen, du hast es leichter als der Hauptmann, denn du hast ein Zeichen. Und jetzt redet er nicht von den Hilfestellungen, die später bei Matthäus zu lesen sind (s.o.) sondern: Denk an jenen Mann, der da von Vieren geschleppt wurde: Er durfte schon vor seiner Heilung, streng genommen: ohne seine Heilung den Frieden Gottes glauben; damals haben Menschen die Erlösung gesehen, sie haben die Zuverlässigkeit der Sündenvergebung mit ihren Augen wahrgenommen; sie haben es gesehen, und dir wird es daraufhin bezeugt: Jesus ist der von Gott Kommende; und er ist es nicht, indem er alle deine Probleme löst; er ist es, indem er dich in göttlicher Vollmacht in den Frieden Gottes versetzt. – Mag sein, Markus möchte, daß ich das Kreuz auch von der vorangehenden Heilungs-Geschichte her begreife: Damals tauschte Jesus mit dem Aussätzigen die Plätze: der aus der Einöde kam, darf in die Städte; der aus der Stadt Kapernaum kam, muß in die Einöde (s.o.). Denk daran, wenn du das Kreuz begreifen willst: Jesus tauschte auch mit dir die Plätze: Du kommst aus der Gottferne und findest durch Jesu Kreuz den Zugang zum Allerheiligsten (der Vorhang zerriß tatsächlich in zwei Stücke von oben an bis unten aus; Mk 15,38), du findest den Frieden mit Gott; aber der »Menschensohn« kommt aus der Gottnähe und stirbt, auch um deinetwillen, mit dem Schrei der Gottverlassenheit. – Möglich ist es schon, daß wir auch Mk 14f von Mk 1f her lesen sollen.

Als Kontroll-Frage für meine Auslegung insgesamt müßte ausführlich untersucht werden, ob denn meine Sicht zu dem paßt, was Markus sonst in seinem Büchlein über Krankheit und über körperliches Intakt-Sein sagt. Ich versuche es nur in zwei Punkten. (Zur Problematik von Mk 9,14ff vgl. ausführlich: Kap. 20 B.)

a) Im Gebet Jesu ging es nicht um die Frage, ob Jesus heilen *kann* (das konnte er; er hatte die Gabe dazu), oder ob er heilen *darf* (warum sollte er nicht seine Gaben zum Wohl seiner Mitmenschen einsetzen?), sondern ausschließlich um die Frage, ob er, wenn er seinen Auftrag erfüllen will, heilen *muß*. Es ist also keinerlei Widerspruch zu meiner Inter-

pretation, wenn Markus noch an manchen Stellen von Jesu Heilungen erzählt. Nirgendwo ist aber gesagt, daß er zum Heilen »gekommen« sei. Das Miteinander von »Jesus heilte« und »Jesus hatte *keinen* Heilungsauftrag« liegt wohl besonders auffällig zutage im letzten Vers von Mk 6. Hier ist von Jesu Heilungen die Rede, die ohne Jesu Aktivität geschehen! Bei Markus lesen wir: »Und wo er in Städte, Dörfer und Höfe hineinging, da legten sie die Kranken auf den Markt und baten ihn, daß sie auch nur den Saum seines Kleides anrühren dürften; und alle, die ihn anrührten, wurden gesund« (Mk 6,56). Die Bitte, ihn anrühren zu dürfen, gibt nur Sinn, wenn eine spröde Zurückhaltung bei Jesus deutlich zu spüren war; hätte er einen Heilungsauftrag gehabt, wäre es seine Aufgabe gewesen, seinerseits auf die Kranken zuzugehen.

b) Nach meiner Interpretation wurde im Gebet Jesu klar: Reich Gottes und Gesundheit bilden nicht notwendig eine Harmonie; denkbar wird das Gegenteil, nämlich die Möglichkeit, daß es zwischen beiden zum krassen Konflikt kommt. Die Entscheidung, die in Jesu Beten fiel, ist somit die innere Ermöglichung jener kantigen Sätze, die Markus an späterer Stelle notiert: »Wenn dir dein Auge Ärgernis schafft, so wirf's von dir! Es ist besser, daß du einäugig in das Reich Gottes gehst, als daß du zwei Augen habest und werdest in die Hölle geworfen« (Mk 9,47; die gleiche Aussage vorher über die Hand, V. 43, und über den Fuß, V. 45). Auch wenn Gnilka wohl recht hat mit seiner Meinung, daß diese Verse »keinesfalls wörtlich zu nehmen« sind (Gnilka Markus, II S. 66), bleiben sie enorm kantig, indem sie unserer Wunschvorstellung, zu Gottes Reich gehöre jedenfalls unsere Unversehrtheit, unsere Gesundheit, dazu, radikal den Abschied geben.

Martin Kähler nannte die Evangelien gelegentlich »Passionsgeschichten mit ausführlicher Einleitung« (Kähler Jesus, S. 60). Müßte man für Markus nicht fragen: wo ist da eine »ausführliche Einleitung«? Denn schon den Text Mk 1,21 bis 2,12 haben wir als den Beginn der von Markus gepredigten ausführlichen Passionsgeschichte zu lesen.

20. Kapitel

Markus 1 und 2 als Basis-Text einer »Theologie nach Hadamar«?

A) Kritische Rückfragen im Blick auf weitere Texte des Neuen Testaments

Welche Last können die voranstehenden Ausführungen zu Mk 1f tragen? Welche *sollen* sie tragen?

Gedacht sind sie als Beleg dafür, daß die neutestamentlichen Heilungsgeschichten keine Apartheidstheologie vertreten, keinerlei Spaltung (Schisma) zeigen, sondern ein klares Plädoyer für das Verständnis der Kirche als des großen Geschwisterkreises Jesu darstellen. Anders formuliert: Ich meine, für Markus 1f nachgewiesen zu haben: Markus predigt die frohe Botschaft von Jesus Christus, der uns allen Gottes Heil schenkt, der uns einlädt, miteinander seine Gemeinde zu sein, in der die Unterschiede von mehr oder weniger sündig, von reich oder arm, von stärker oder schwächer, von geheilt oder nicht-geheilt keine trennende Rolle mehr spielen. Und fast schweigend hatte ich vorausgesetzt: Das predigt nicht nur Markus in seinen ersten beiden Kapiteln, sondern alle Heilungstexte des Neuen Testaments tun es ihm nach. Aber stimmt das? Kann ein einziger Textblock *das* leisten, selbst wenn dieser Text-Block dem ältesten Evangelium entnommen ist und sich dort fast am Beginn des Büchleins findet?

Diesen Fragen kommt deshalb besonderes Gewicht zu, weil das, was ich zu Markus sage, innerhalb dieses Buches die Gegenposition aufzeigen soll zu allem, was uns als Apartheidsideologie (oder auch Hadamar-Ideologie) beegnete, die nicht auskommt ohne Begriffe wie »lebensunwert«, »unnorm/normalisieren«, »das Böse«, »(be)kämpfen«, »minderwertig« und andere. Tritt die Apartheidsideologie auf in der Form der Apartheidstheologie, werden noch weitere Begriffe beige-steuert: »gottfeindlich«, »gefallene Schöpfung«, »Heilungsauftrag (Jesu / der Kirche)« und so weiter. Gedacht von mir sind meine Überlegungen zu Markus als klare Nötigung an Kirche und Theologie, eine radikale Kehrtwende zu wagen: weg von Apartheidsideologie und Apartheidstheologie – hin zu einer fortwährenden »Theologie nach Hadamar«. Aber können die beiden Markus-Kapitel *dieses* Gewicht tragen?

An früherer Stelle (Kap. 14 I3 und I4) forderte ich dazu auf, »zwischen Grundentscheidung und Erörterung von Einzelfragen« sauber zu unter-

scheiden: Wie nach 1945 (fast) jedem Christen klar war: wir sagen »nein« zu jeder Form des Antisemitismus (Grundentscheidung) auch dann, wenn uns einzelne Bibelverse (als Beispiel nannte ich Mt 27,25: »Sein Blut komme über uns ...«) da Schwierigkeiten machen (Einzelfragen), so müssen wir innerhalb der »Theologie nach Hadamar« auch dann nein sagen zu aller Apartheidstheologie (Grundentscheidung), wenn die eine oder andere Heilungsgeschichte das anders zu sehen scheint (Einzelfragen). Von hier aus bestünde die Möglichkeit zu sagen: Das Nein des Neuen Testaments zu aller Spaltung innerhalb der Gemeinde ist so einheitlich und Markus hat darin die Heilungsgeschichten so überzeugend eingezeichnet, daß wir keinem Einzelvers und keinem Heilungstext erlauben werden, unser Nein zu aller Apartheidstheologie ins Wanken zu bringen.

Auch wenn dieser Weg durchaus möglich wäre, will ich ihn im Blick auf zwei neutestamentliche Texte *nicht* gehen. Einmal denke ich an einen Text aus dem Markusevangelium selbst (Kap. 9,14ff; epileptischer Junge), der beim ersten Lesen tatsächlich fast aussieht, als hätte der Evangelist den Text verfaßt, um zu verhindern, seine ersten Kapitel so zu verstehen, wie ich (U.B.) es lang und breit ausgeführt habe. Zweitens denke ich an Joh 9 (Blindgeborener), weil ich gerade auf diesen Text häufig (kritisch) angesprochen wurde: Sagt Jesus da nicht, er sei zum Heilen gekommen?

B) Zu Markus 9,14ff: Dämonen-Austreibung oder Kranken-Heilung?

1) Ausgangspunkt:

Meine Ausführungen zu Mk 1f betonten immer wieder die von Markus sauber durchgehaltene Unterscheidung zwischen Dämon (unsauberer Geist; unversöhnbarer Feind Gottes) und Krankheit, bzw. zwischen Exorzismus und Heilung. Weil die Austreibung eines bösen Geistes einen Etappensieg für das Reich Gottes bedeutet (das heißt aber: der Besessene ist, solange kein Exorzismus geschah, nicht im Frieden mit Gott, sondern in den Klauen des Bösen), wäre *ohne* jene Unterscheidung zwischen Exorzismus und Heilung zu sagen: auch jede Heilung ist ein Etappensieg für das Reich Gottes (was aber bedeutet: Ein Nicht-Geheilter ist ebenfalls nicht völlig im Frieden mit Gott). Es gäbe damit eine Spaltung der Gemeinde: die einen sind im Frieden mit Gott, die anderen nicht. Mit jener Unterscheidung verhindert Markus also diese fürchterliche Apartheidstheologie.

2) Das Problem:

Wer Markus 1 und 2 sorgsam las und dann einen Sprung macht zu Kapitel 9,14ff, wird meinen, in eine andere Welt zu kommen: Da ist von einer Krankheit die Rede (Anfall-Leiden, Epilepsie), aber gesagt wird, hier sei ein Dämon am Werk. Also, *im Markus-Evangelium*, keinerlei

Unterscheidung zwischen Krankheit und Dämon, vielmehr: Krankheit ist nicht »einfach« Krankheit, sondern das Sich-Austoben dämonischer Mächte. Heilung heißt entsprechend: da wird nicht einem Menschen seine Lage erleichtert (wie im Falle eines Hungernden, dem man Brot gibt), sondern hier wird ein Mensch aus dem einen Machtbereich in einen anderen hinübergerettet. Da muß ein Geist niedergekämpft werden. Heilung ist »Herrschaftswechsel«. Mit anderen Worten: Heilung ist kein nur medizinischer Begriff, sondern hat soteriologische Qualität, verwandelt das gestörte Verhältnis zwischen Gott und Mensch in ein intaktes. Mit noch anderen Worten: Heilung heißt nicht: jetzt geht es einem Menschen besser (vorher tat ihm etwas weh, inzwischen nicht mehr), sondern: jetzt geht es Gott und seiner Sache besser (Gott hat einen Kampf siegreich beendet). Das alles heißt: Für Markus ist diese Heilungsgeschichte (oder richtiger: dieser Exorzismus) so sehr ein Stück der göttlichen Heilsgeschichte, daß seine Verkündigung in diesen Versen, wenigstens auf den ersten Blick, der Apartheidstheologie zuzurechnen ist: Der Geheilte nimmt in Gottes Heilsgeschichte einen anderen Platz ein als der Nicht-Geheilte. Oder allgemein: Der Kranke nimmt in Gottes Heilsgeschichte einen anderen Platz ein als der Gesunde; der Kranke ist eine Art Heide, auch wenn er getauft ist.

Wie ist das zu erklären – oder ist das gar nicht zu erklären? Hat Markus seine Eingangskapitel schon vergessen? Oder ist er theologisch ein solches Leichtgewicht, daß er einmal Hü, das andere Mal Hott sagt?

Solche Fragen sind zu allgemein, zu abstrakt, verkennen den Kontext des Markus; zu diesem gehört, daß er nicht in jedem Fall eine rasche Antwort weiß auf die Anfragen der Gemeinden (vgl. Kap. 18 A): Was bisher als richtig galt, kann in einer überraschend neuen Situation hinfällig werden, konkreter: So eindeutig Markus alle ihm bekannten Krankheiten und Behinderungen aus der Dramatik dämonischer Vorstellungen herausnimmt und »locker« bekennt, daß ein Mensch sehend oder blind, gehend oder gelähmt Gott hören kann, so eindeutig ist er, was die Epilepsie angeht, ein Kind seiner Zeit: hier sieht er keine Krankheit, sondern Besessenheit. An dieser Stelle weiß er nichts anderes; an dieser Stelle kann er nicht anders.

Und jeder, der weiß, was ein schwerer epileptischer Anfall ist, wird Markus, wenn nicht recht geben, so doch verstehen können. Da stehen zwei Menschen beisammen, reden oder arbeiten miteinander, plötzlich entgleisen bei dem einen Arm- und Beinbewegungen, ebenso die Gesichtszüge, im nächsten Augenblick liegt er wie tot am Boden, k.o. geschlagen, ohne daß man einen Boxer sehen könnte. Solange jemand nicht wenigstens geringste neurologische Kenntnisse hat, bleibt ihm kaum etwas anderes übrig, als hier an unsichtbare Schläger zu denken, also an Dämonen. – Und nachvollziehbar ist diese Sicht- und Erlebensweise für viele Menschen auch heute noch. Beim Deutschen Evangelischen Kirchentag 1991 sagte Erika Reihlen in einer Bibelar-

beit (zu Mk 9,14ff): »Ich bin Mutter eines von Epilepsie betroffenen Kindes. ... Ich weiß zwar, daß wir Epilepsie heute ... erklären können. Dennoch ist mir ganz nah, was bei Markus beschrieben wird: Ein Dämon schien sich in meinem Sohn auszutoben« (Degenhardt Markus, S. 106f). Bekanntlich gab es schon in vorchristlicher Zeit einige Ärzte, nach denen die Epilepsie eine Krankheit und keine Besessenheit sei; aber diese Sicht hatte sich eben nicht überallhin herumgesprochen; Markus jedenfalls redet von Besessenheit.

Noch krasser kommen die hier entstehenden Schwierigkeiten in den Blick, wenn wir nach der *Predigt* des Markus fragen; dann scheint sich folgendes zu ergeben: Auf der einen Seite predigt Markus in Kap. 1 und 2 die frohe Botschaft für alle Behinderten: Ihr seid *nicht* »besessen«, auch nicht halberlei. Bei euch hat »das Böse« (die gottfeindlichen Mächte) keineswegs kräftiger zugeschlagen als bei nichtbehinderten Menschen. Laßt euch das von niemandem aufschwätzen, auch nicht durch Predigten oder von theologischen Büchern – wagt als Christen den aufrechten Gang. Auf der anderen Seite aber scheint diese »frohe Botschaft« eine geradezu *trostlose* Botschaft für alle Epileptiker zu sein nach der Melodie: den letzten beißen die Hunde. Blinde, Rollstuhlfahrer, Aussätzigte – alle dürfen sagen: Gott will, daß dieses Leben mein Leben ist. Dem Epileptiker aber ist das verwehrt; *er* darf *nicht* so reden, denn *er* ist nun doch »besessen«; ist es in Mk 9 nicht so nachzulesen? Auf den Punkt gebracht: Markus würde also eindeutig die Apartheidstheologie vertreten, allerdings anders als eben befürchtet: Blinde, Gelähmte, Fiebrige, Aussätzigte – *sie* gehören, bildlich gesprochen, *doch* auf die Seite der »Weißen«; bei den Anfallkranken jedoch sieht es nun um so »schwärzer« aus; sie bilden vor Gott eine Sonder-Klasse, denn *sie* befinden sich nun doch in der Herrschaft von Krankheitsdämonen. Sollte *das* die Botschaft sein, die Markus in diesem Text predigen will?

3) Versuch einer Lösung

– Was wäre, *wenn* Markus an dieser Stelle es tatsächlich so sagt? Ich behaupte: Dann wäre es unsere Aufgabe, die befreiende Botschaft des Markus *auch* gegen Markus selbst durchzuhalten.

Etwas Ähnliches tun wir längst, ich denke an Paulus und seinen Satz, eine Frau solle in der Gemeinde schweigen (1Kor 14,34). Da haben wir alle (fast alle) gelernt, Paulus gegen Paulus auszuspielen: Seine Predigt von der Freiheit eines Christenmenschen bringt uns so sehr in Bewegung, daß wir ihm sagen: diese Freiheit werden wir auch im Blick auf deinen Satz praktizieren, daß eine Frau in der Gemeinde zu schweigen hat. Gerade *weil* ich bei Paulus Freiheit gewonnen habe, bin ich, trotz jenes Satzes, zum Beispiel für die Ordination von Frauen. – In der gleichen Struktur möchte ich nun auch Markus begegnen: Gerade *weil* ich bei ihm gelernt habe, das Heil so ausschließlich durch Je-

sus Christus garantiert zu sehen, daß es auch durch die übelste Krankheit nicht gefährdet werden kann, *darum* bin ich dafür, trotz Mk 9 auch im Falle der Epilepsie nicht den Abgrund der Hölle im Aufruhr begriffen zu sehen.

In welcher Weise sollen wir Schüler des Markus, Hörer seiner Predigt sein? Wir sahen: Alle erklärbaren Krankheiten holt Markus heraus aus der Arena, in der angeblich die Dämonen toben; damit tritt er in Gegensatz zu einer in der Antike weit verbreiteten Ansicht, nach der Krankheiten grundsätzlich auf Dämonen zurückzuführen seien. Markus dagegen erklärt alle Krankheiten und Behinderungen (im Horizont des göttlichen Heils) für harmlos wie Regenwetter und Sonnenschein. Nur bei *einer* Behinderung kann er das, verständlicherweise, nicht: bei der Epilepsie. Wenn aber heutige Ärzte Epilepsie analysieren können wie Kinderlähmung, wenn sie uns sagen, Epilepsie sei eine Krankheit wie Asthma, dann wären wir sehr schlechte Schüler des Markus, wenn auch wir heute die Epilepsie in der Dämonen-Arena beließen. Wenn wir heute Epilepsie ohne Dämonen-Vokabular erklären können, dann *müssen* wir (gerade wenn wir die Markus-Predigt ernstnehmen!) Epilepsie (*gegen* Markus) so locker sehen, wie wir bei ihm gelernt haben, grundsätzlich alle Phänomene locker zu sehen, die als Krankheiten oder Behinderungen erklärt werden können. Wenn ich also dafür plädiere, gewissermaßen Markus gegen Markus auszuspielen, dann ist das keine exegetische Meuterei; im Gegenteil: Markus selber bringt mich dazu, ihm hier zu widersprechen.

– Oder müssen wir dem Evangelisten gar nicht widersprechen? – Ich muß etwas ausholen: Behauptet hatte ich, daß Apartheidstheologie (also Gemeinde-Spaltung, die auf gewisse theologische Thesen und Sichtweisen zurückgeht) überall da vorliegt, mindestens droht, wo Krankheiten auf Dämonen zurückgeführt werden; denn sofort gibt es zwei Gruppen: die einen Christen sind dann (da sie gesund und nicht-behindert sind) im Frieden mit Gott, die anderen (nicht Heilbaren) allenfalls halberlei; Christen erster und zweiter Wahl. Der eigentliche Schaden liegt also nicht schon in den Wörtern (reden wir von »dem Bösen«, von Dämonen, gegengöttlichen Mächten – oder reden wir nicht so?), sondern in der schier unausweichlichen Spaltung. Oder kann man *doch* ausweichen; kann man von »Dämon« reden und die Spaltung dennoch vermeiden? Markus kann das; aber der Reihe nach. Markus erzählt von einem (für uns heute!) klar als Krankheit erkennbaren Krankheits-Geschehen, er *nennt* es aber Folge einer Dämonen-Attacke. Verständlich, daß wir sofort an Apartheid und Spaltung dachten (vgl. »Das Problem«, s.o.). Aber haben wir da nicht zu rasch gelesen? Wenn ich genauer den Text anschau, entdecke ich etwas anderes: Obwohl Markus von einem bösen Geist spricht, verhindert er dennoch die Spaltung der Gemeinde. Und zwar gelingt ihm das dadurch,

daß er die Hilfsbedürftigkeit, das Unvermögen, das Nicht-Glauben-Können aller übrigen dick unterstreicht. Der Vater und die Jünger, die Schriftgelehrten und das Volk – alle bleiben sie weit hinter dem zurück, was sie nach Gottes Willen sein und tun könnten. Auf *diese* Weise werden sie mit dem anfallkranken Jungen solidarisch: Miteinander liegen sie am Boden, jeder auf seine Weise. J.Gnilka etwa sagt vom Vater, »daß auch er auf das Erbarmen Jesu angewiesen ist, so radikal wie sein Sohn« (Gnilka Markus, II S. 48). Hier wird nicht einer negativ gezeichnet (der Anfallkranke) und alle anderen positiv; hier ist nicht einer hilfsbedürftig und alle anderen wären hilfswillig; hier ist nicht einer unnormale und die anderen sind normal – nein, hier sind alle verloren, wenn sie nicht massive Hilfe erfahren. Dieses totale Auf-Gott-angewiesen-Sein *aller* verhindert jegliche Spaltung.

Markus kann das. Aber ist das wiederholbar, heute wiederholbar? Ich stelle mir vor, jemand sagt mir: »Bei Ihnen hat das Böse (oder: der Dämon) grausam zugeschlagen, aber bei mir offenbar auch, denn sonst müßte ich Sie doch heilen können«; dann wären gewiß mehrere Punkte zu diskutieren, aber eins vermute ich stark: ich würde keinerlei Apartheids-Graben spüren, obwohl vom Bösen und vom Dämon die Rede ist! Bisher habe ich solche Sätze noch nicht gehört, auch nicht in Berichten anderer Behinderter; trotzdem: *denkbar* ist diese Sicht immerhin.

Aber *tatsächlich* sehen die Dinge in heutigen theologischen Äußerungen anders aus: Vielfach übernimmt man die Dämonen-Vorstellung aus Markus 9 (drückt sich natürlich moderner aus: Krankheiten seien gegen Gottes Willen oder ähnlich) und kommt von da aus zu *unterschiedlichen* Sätzen über Behinderte und Nichtbehinderte: Bei uns liegen nicht alle am Boden, sondern nur manche, und die anderen können sich aussuchen: helfen wir, oder helfen wir nicht? Hier sind nicht alle total auf Gott angewiesen, sondern die einen mehr, die anderen weniger. Und dieses oft anzutreffende Zweiergespann von Selbstüberschätzung und Diskriminierung anderer bringt den schmerzhaften, zuweilen in Anfechtung bringenden Apartheidsschaden in unsere Gemeinden.

»Markus kann das.« sagte ich: Er kann auch da, wo der Weg »eigentlich« nur in der Spaltung enden kann, die Spaltung verhindern. Markus scheint hier an einem gewaltigen Problem herumzuknacken: Es muß doch, von Jesus her, selbstverständlich sein, daß ein nichtgeheilter Anfallkranke gleichberechtigt in unsere Gemeinde gehört; aber: Wenn er von einem Dämon besessen ist, läßt sich das doch gar nicht sagen. Ich finde es großartig, daß Markus hier nicht aufgibt, sondern daran beharrlich herumknackt.

– Von diesem Herumknacken, von dieser suchenden und tastenden Theologie des Markus läßt sich dann noch anschaulicher reden, wenn wir ihm in Mk 1 und 2 aufmerksam zugehört haben, also bei seiner

sorgfältigen Unterscheidung zwischen Besessenheit und Krankheit, zwischen Exorzismus und Heilung. Wovon spricht eigentlich Markus hier in Kapitel 9, von Exorzismus oder von Heilung? Nach J. Gnilka mischen »sich in der Perikope Elemente der Exorzismus- mit solchen der Heilungsgeschichten« (Gnilka Markus, II S. 46). Wenn Markus im Blick auf Epilepsie den Begriff »Dämon« beibehält (als Kind seiner Zeit kann er nicht anders, s.o.), dann müßte jetzt von einem kampfbetonten Exorzismus die Rede sein. *Ist* davon die Rede? Mir scheint: Markus malt, trotz des Ausdrucks »unsauberer Geist«, diese Begebenheit stattdessen deutlich in den undramatischen Farben einer Krankheilung und eben nicht in den schrillen Tönen einer Dämonenaustreibung. Denn ich nehme dreierlei wahr:

a) Die Blickrichtung des Markus ist in Kapitel 9 deutlich anders, als wir es von Kapitel 1 und 2 her erwarten müßten. Bei Kap. 1,34 hatten wir beobachtet: Wenn Markus von Krankheiten erzählt, dann redet er von Belastungen, die einem *Menschen* zu schaffen machen (wie Fieber oder Aussatz). Wenn er von Besessenheit spricht, dann redet er von Kräften, die gegen *Gottes Sache*, gegen Jesu Auftrag stehen. Wenn nun Markus auch in unserer Geschichte von einem Dämon spricht, muß jeder, der dem Evangelisten sorgfältig zugehört hat, vermuten: Durch den Anfalls-Dämon wird Jesus und seine Sache gefährdet; der anfallkranke Mensch würde eher beiläufig erwähnt. Im Gegenteil! Eindeutig erzählt Markus (wie bei einer *Krankheit*) von dem, was dem Knaben zu schaffen macht. Jesus erkundigt sich: wie lange widerfährt *ihm* das schon? Entsprechend sagt der Vater, der Geist werfe *seinen Sohn* ins Feuer und ins Wasser, er wolle den *Sohn* umbringen. Ständig geht es um das, was diesen Knaben stört, was ihm zur Qual wird. Der Dämon wird hier nicht als Feind Gottes ernstgenommen, sondern muß sich mit der Rolle bescheiden, als Ursache für die den Knaben belastenden Phänomene erwähnt zu werden. Wir finden hier also die Blickrichtung der *Heilungsgeschichten*.

b) Kämpft Jesus hier eigentlich? Auch jetzt erinnere ich an Kapitel 1: Bei der Dämonenaustreibung in der Synagoge gab es lautes Kampfgetümmel; beim Fieber der Schwiegermutter des Petrus bleibt alles ruhig. Und Markus 9? Wenn da ein Dämon sein Unwesen treibt, müssen wir mit Kampf rechnen – vergebens. Der Geist stellt sich an wie wildgeworden, er »reißt« den Jungen. Und Jesus? Er kann es sich leisten, erst einmal 4 Verse lang mit dem Vater über die Erkrankung des Jungen zu sprechen. Bei keiner anderen Dämonen-Austreibung im Mk-Evangelium herrscht eine solche Ruhe vor. Sonderlich ernst genommen wird dieser ungezogene Quälgeist von Jesus nicht, wenigstens längst nicht so ernst wie sein Kollege aus Kapitel 1. Auch die Ruhe und das Fehlen der Kampf motive in Mk 9 zeigen: Im Grunde erzählt Markus von einer *Heilung*. Das bringt mich zu der Vermutung: Mar-

kus spricht von einem Dämon, der gar kein ›richtiger‹ Dämon ist, den man also auch nicht allzu ernst nehmen sollte. Der Dämon wird sprachlos (bzw. sprachlos und taub) genannt. Ob damit gemeint ist, daß der junge Mann ständig, also »auch zwischen den Anfällen stumm« ist, »wir würden sagen: Er ist mehrfachbehindert« (G. Theißen in: Degenhardt Markus, S. 63f), oder ob wir verstehen: Er »ist nicht taub und stumm, sondern nur zeitweilig (gemeint: während eines Anfalls; U.B.) des Gebrauches seiner Sinne und Sprache beraubt« (Gnilka Markus, II S. 49), kann offen bleiben. Klar ist jedenfalls: Das Sprechen gehört nicht zu den Möglichkeiten dieses Dämons. Aber das Sprechen (bzw. das Gesprochene) der Dämonen machte sie doch gerade so gefährlich für den Auftrag Jesu; ich denke an die Synagoge in Kapernaum und an Mk 1,35: Jesus ließ die Dämonen nicht reden, denn sie kannten ihn. Solches Verhindern ist in Mk 9 gar nicht nötig, weil der Dämon sowieso nicht reden kann. Er hat also gar keine Chance, für das Reich Gottes eine Gefährdung bedeuten zu können. Er wird herabgestuft und den Krankheitserregern gleichgestellt, deren es ja viele gibt und gegen die Jesus nicht zu kämpfen braucht. Also auch die Epilepsie bedeutet kein Reich-Gottes-Problem.

c) Schließlich: Wogegen kämpft Jesus (wenn man sein Vorgehen überhaupt »Kampf« nennen möchte)? Wenn der Dämon keine Verbindung zu Jesus eingeht, seinen Auftrag in keiner Weise angreift, muß Jesus nicht gegen den Dämon kämpfen. Seine Worte, die sich an den Geist des Anfallkranken richten, scheinen nicht lauter zu sein als seine Worte, die dem Unglauben der Nicht-Anfallkranken gelten; an *dieser* Stelle hat Jesus offensichtlich zu kämpfen: »O du ungläubiges Geschlecht!« Auch in dieser Perspektive, also im Blick auf Jesu Worte, finden wir bestätigt: Unsere Geschichte gehört nur mit Mühe in die Reihe der Exorzismen, viel eher in die Reihe der Heilungen.

Kurzum: Es ist einerseits nicht zu bestreiten, daß Markus von einem Exorzismus berichtet (noch einmal: als Kind seiner Zeit kann er bei Epilepsie nicht anders). Und trotzdem rückt er andererseits diese Besessenheit mit großem Geschick und erzählerischem Können möglichst eng in die Nähe einer Krankheit. Und das ist wichtig, weil Kranke wie Gesunde ganz (und nicht nur halb) mit Gott in Ordnung sein können. Dieses dürfte, soweit ich Markus verstehe, sein Predigt-Anliegen an dieser Stelle sein: Er möchte sich vorwagen zu dem Satz, auch nichtgeheilte Epileptiker könnten *ganz* mit Gott in Ordnung sein.

– Die Vermutung, daß hierin seine Predigt-Absicht liegt, wird deutlich unterstützt durch eine weitere Beobachtung. Ich denke an die beiden Texte: Mk 1,40ff (Heilung eines Aussätzigen) und Mk 9,14ff (Heilung eines Anfallkranken) und behaupte: Markus hat diese beiden Perikopen deutlich als Parallel-Texte gestaltet. Sechs Punkte nenne ich:

a) In beiden Fällen war kurz vorher von der Erwartung berichtet, ein schönes, von Gott geschenktes *sichtbares* Erleben verlängern zu können. In 1,32ff hatte Jesus viele Kranke geheilt; als Jesus sich dann in die Stille zurückzieht, bitten ihn die Jünger zurückzukommen (Simon ist der einzige, der dabei namentlich genannt wird): jedermann sucht dich. In 9,5 sagt Petrus (auch hier wieder Simon Petrus), als er die Verklärung Jesu erlebte: hier ist gut sein für uns, wir wollen drei Hütten bauen.

b) In beiden Fällen wird dieser Erwartung widersprochen mit einem klaren Unterstreichen der Priorität des *Wortes*. Als die Jünger in 1,37 Jesu Rückkehr erbitten, erhalten sie die Antwort: laßt uns in andere Städte gehen, damit ich auch dort *predige*, denn dazu bin ich gekommen. – In 9,7 wird das Vorhaben des Petrus überholt durch die göttliche Stimme: dies ist mein lieber Sohn, den sollt ihr *hören*.

c) In beiden Fällen geht eine besondere, nicht-alltägliche Begegnung Jesu mit seinem Vater voran. Jesu Gebet (Mk 1,35) dürfte einen enorm gewichtigen Inhalt gehabt haben (vgl. die obige Auslegung). Die Verklärung Jesu (Mk 9,1ff) wird schon dadurch als außergewöhnliches Ereignis gekennzeichnet, daß nur drei Jüngern erlaubt wird, zugegen zu sein.

d) In beiden Fällen handelt es sich im Text um eine Krankheit, die gerade unter der Voraussetzung der klaren *Predigt*-Priorität eine Heilung nötig erscheinen läßt: In 1,40ff: Einem Aussätzigen kann man nicht predigen, da man mit ihm überhaupt nicht normal kommunizieren kann; ein nichtgeheilter Aussätziger kann die Botschaft vom nahen Gottesreich kaum annehmen. Daß Markus nicht anders kann (9,14ff), als Epilepsie eine Besessenheit zu nennen, legt die Folgerung nahe, der Anfallkranke, der sich ja im Herrschaftsbereich eines Dämons befindet, werde ohne Heilung kaum auf die Botschaft vom nahen Gottesreich positiv reagieren können.

e) In beiden Fällen reagiert Jesus bei der Begegnung mit dem Kranken auf die Bitte um Heilung so schroff, wie es sonst nur berichtet wird, wenn er es mit Gegnern zu tun hat: In 1,41 lesen alte Handschriften (und Ed. Schweizer u.a. halten diese Variante für die ursprüngliche): da wurde Jesus zornig, was man später abmilderte: Jesus erbarmte sich. In 9,19 heißt es: O du ungläubiges Geschlecht ... Wie lange soll ich euch ertragen? (Dieser Parallelpunkt steht und fällt mit der Ursprünglichkeit der Lesart »zornig« in 1,41; u.U. kann aber gegenläufig die Reihe der hier aufgezeigten Parallelitäten ein weiteres Argument für jene Ursprünglichkeit bedeuten.)

f) In beiden Fällen wird kurz nach Jesu Unmutsäußerung seine Einwilligung berichtet, *doch* helfen zu wollen: In 1,41: ich will's tun; in 9,19: Bringet ihn her zu mir!

Die Parallelitäten sind so augenfällig, daß wir die beiden Texte sich gegenseitig erklären lassen dürfen, wodurch das Bemühen des Markus, noch einmal in den Blick kommt, die voraussetzungslose Gültigkeit des Evangeliums gegen alle Bindungen und Einschränkungen durchzuhalten.

Evangelium, frohe Botschaft: diese Überschrift gibt Markus seinem Büchlein im ersten Satz. Diese Frohbotschaft kennt nur zwei Feinde: den Unglauben (oder: falschen Glauben) und die bösen Geister. Jesu Frohbotschaft gilt ohne jeden sichtbaren Nachweis und ohne zu leistende Voraussetzung. *Das* gerade wäre die Sklaverei, aus der Jesus uns befreien will, wenn wir nämlich sagen: Das Evangelium gilt nur, *wenn* Entsprechendes zu sehen ist – der Hauptmann unter dem Kreuz wäre dann ein Verrückter gewesen; das Evangelium gilt euch nur, *wenn* ihr brav seid – Zöllner und Dirnen hätten mit Jesus nie am Tisch sitzen dürfen; das Evangelium gilt euch nur, *wenn* ihr gesund seid – Jesus hätte nicht nur gelegentlich faktisch geheilt, er hätte heilen *müssen*, er wäre zum Heilen *gekommen* (beides wird, wie wir sahen, deutlich verneint). So weit dürfte die Theologie des Markus eindeutig sein. – Was sich aus der Parallelität jener beiden Abschnitte nun zusätzlich noch ergibt, ist folgendes: Markus plagt sich offenbar selber mit zwei Einwänden (oder: er sieht, daß seine Gemeinden sich mit ihnen plagen): Müßte sich das Sichtbare nicht doch *auch* ändern, wenigstens an zwei Stellen: bei den Aussätzigen und bei den Anfallkranken? Liegt nicht auf der Hand, daß wir sagen *müssen*: diesen Gruppen kann das Evangelium tatsächlich nur gelten unter Einschluß des sonst abgelehnten »wenn«; *ihr* Herr kann Jesus nur sein, *wenn* sie geheilt sind? Nein, sagt Markus, der geheilte Aussätzige soll nicht einmal die anderen Aussätzigen herbeirufen. Und auch in unserem Text sagt Markus »nein« (oder vorsichtiger: er deutet es an, er wirbt für dieses »nein«): es geht nicht um die Frage, *ob* der anfallkranke Knabe »in seligem Stande *sein*« kann; es geht um euren Glauben: traut ihr Gott zu, daß der Knabe in seligem Stande *ist*, auch ohne Heilung?

Als Argument für diese Sicht bietet sich vielleicht (das läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten) auch die schroffe Frage Jesu an; 9,19: O du ungläubiges Geschlecht ... Wie lange soll ich euch ertragen? Wieso nennt Jesus sie ein »ungläubiges Geschlecht«? Sie *glauben* doch, daß er helfen kann, was will er *mehr*? Eben, sie glauben, daß er helfen kann; das schließt ein: sie kamen zu ihm, weil sie davon überzeugt sind, *daß* geholfen werden *muß*, daß die Sache nicht so bleiben kann, wie sie ist. Unglaube *könnte* also heißen: Ihr glaubt nicht, daß so ein Anfall-Leiden (ich betone auch hier: im Blick auf *Gottes* Sache) total harmlos ist; ihr meint: wenn *wir* es schlimm finden, muß auch *Gott* es schlimm finden. Diese Logik aber ist (1.) das genaue Gegenteil jeder Kreuzestheologie, nach der im Schlimmsten, was wir denken können, Gott unser Heil wirkte; diese Logik entspricht (2.) der Einstellung, die

Markus bei seiner Erörterung des Themas »Gottes Heil und unsere Krankheiten«, wie wir sahen, ständig und stetig korrigieren will. – Alles ist möglich, dem der glaubt – das wäre auf der Linie der Kreuzestheologie, von der aus Markus auch die Heilungsgeschichten gestaltet, so zu verstehen: es wird sogar möglich, gegen ein Anfall-Leiden nicht ständig nur aufzubegehren; es wird möglich, eine Behinderung anzunehmen als eine Lebensbedingung, die uns nicht leicht wird, die aber das Jesus-Nachfolgen nicht unmöglich macht.

Für unsere Auslegung neutestamentlicher Wundergeschichten kann das alles nur bedeuten: Wenn schon Markus bei sämtlichen Krankheiten (mit Ausnahme der Epilepsie) total verzichtet auf alles Dämonen-Vokabular; wenn er sogar im Falle der Epilepsie, die er, den Vorstellungen seiner Zeit entsprechend, nur als Besessenheit verstehen kann, dennoch konsequent und hartnäckig die Dämonen-Kampf-Vorstellungen so weit, wie eben möglich, zurückdrängt, dann muß es *unsere* Aufgabe sein (da wir längst auch die Epilepsie eindeutig als *Krankheit* erkannt haben), in theologischen Erörterungen über Krankheiten und Behinderungen auch noch die letzten Reste von Dämonen-Dramatik auszumerzen: Alles Reden von Krankheitsdämonen oder davon, daß wir in Krankheiten und Behinderungen gegöttliche Mächte oder auch »das Böse« am Werk sehen müßten, kann sich auf das Markus-Evangelium in gar keiner Weise berufen. Jeder, der die theologische Literatur zur Thematik in Augenschein nimmt, wird allerdings feststellen, daß in dieser Hinsicht noch etliche Korrekturen anstehen.

C) Zu Johannes 9,1ff: Imposante Einzel-Reparatur oder Ruf zur Glaubensentscheidung an alle?

Auch die Heilung des Blindgeborenen soll hier berücksichtigt werden; denn für viele Christen (auch Theologen) bedeutet diese Geschichte eine besonders wichtige Trumpf-Karte, wenn die Nähe zwischen Gottes Willen und des Menschen Gesundheit verteidigt werden muß. Verständlich, daß ich auf Joh 9 relativ häufig angesprochen werde, wenn ich im Vortrag Thesen aufstelle wie:

– Gesundheit und Krankheit sind zwei verschiedene, aber in gleicher Weise uns von Gott anvertraute Lebensbedingungen. Gottes Herrlichkeit wird nicht nur in Heilungen offenbar, sondern ebenso, wo ein Nicht-Geheilter Gottes Gnade »genug« sein läßt, 2Kor 12,9, und wo sich ein Sprechbehinderter, wie Mose, Ex 4,11f, als Gottes Mitarbeiter berufen läßt. Oder wie:

– Erkrankung und Heilung sind profane Geschehnisse innerhalb der gefallenen Schöpfung, wie Sturm und Windstille (trotz der Geschichte von der Sturm-*Stillung*); mit einer Heilung wird weder der Zustand wiederhergestellt, der vor dem Sündenfall bestand, noch wird der Zu-

stand vorweggenommen, der für die Zeit nach dem Jüngsten Tag verheißen ist.

Von Joh 9 aus werden solche (und andere, an früheren Stellen notierten) Sätze kritisiert:

a) Heißt es da nicht, Gottes Herrlichkeit solle darin offenbar werden, daß der Blinde zum Sehen kam? – Das hieße: Zwischen Geheilten und Nicht-Geheilten besteht theologisch eben doch ein krasser Unterschied. Denn sobald Geheilt-sein bzw. Gesund-sein mit Gottes Herrlichkeit verbunden werden, müssen Nicht-Geheilt-Sein, Krank-Sein und Behindert-Sein mit seinem Zorn in Verbindung gebracht werden, mindestens sind sie als das anzusehen, was Gott niemals wollen kann – höchstens als Strafe.

b) Sagt Jesus Joh 9 nicht ausdrücklich, er sei zu solchen Werken »gekommen«, er »müsse« so wirken (also hatte er *doch* einen Heilungsauftrag)?

c) Und wenn am Ende des Textes der Geheilte vor Jesus niederfällt mit dem Bekenntnis: »Herr, ich glaube,« dann ist dieses Bekenntnis wohl unbestritten eine Frucht der Heilung (ohne die Heilung ist sein Heil also überhaupt nicht zu denken)!

Solche Einwände brachten mich auf den Gedanken, von ihnen her einen Text so zu formulieren, wie ich meine, daß er in den Köpfen meiner Gesprächspartner aussieht: sie argumentieren, als stünde *das* in unseren Bibeln:

Die Heilung eines Blindgeborenen (eine un-biblische Geschichte):

Eines Tages wurde ein Mann zu Jesus gebracht, ein Mann, der von Geburt an blind war. Dieser bat Jesus: Herr, mache mich sehend. Petrus aber nahm Jesus beiseite: Bevor du reagierst, sag uns, wer hat hier gesündigt, er oder seine Eltern? Jesus antwortete: Er ist nicht blind, weil er oder weil seine Eltern gesündigt haben, sondern er wurde blind geboren, damit an ihm die Herrlichkeit Gottes sichtbar werden kann. Ich muß doch Gottes befreiende Werke tun. Und indem er das sagte, machte er aus Speichel und Staub einen Brei, den strich er auf die Augen des Blinden und sagte: Geh hin zum Teich Siloah und wasche dich. Da ging er hin und wusch sich, kam sehend zurück und sprach: Herr, ich glaube!, und fiel vor Jesus nieder. Danach pries er Gott, denn der hatte ihn durch Jesus von der Blindheit befreit. Jesus aber sprach: Ich bin gekommen, damit die, die nicht sehen, sehend werden.

Übrigens habe ich mehrfach Veranstaltungen (Gemeindeabende; Seminare) damit begonnen, diesen Text vorzustellen, zunächst als »biblischen« Text, in den ich möglicherweise ein paar Fehler eingebaut hätte, ob der Gruppe etwas auffiele. Wir waren nachträglich verblüfft (zuweilen fast geschockt), daß dann (auch wenn es sich um Theologen handelte) bis auf vereinzelte Ausnahmen nur Kleinigkeiten genannt

wurden. Man war der Meinung: So steht es (mag sein, ein bißchen anders formuliert) in der Bibel.

Klar ist: Das Denkmuster meiner un-biblische Geschichte ist geprägt von der Apartheidstheologie: Da gibt es einen sozial-rassistischen Graben: die einen sind Gott (und seinen Schöpferabsichten) näher als die anderen. Denn Gott ist als Gott der Stärke ein Feind aller Behinderung (bzw.: die Behinderung ist etwas Gegengöttliches); Gottes Herrlichkeit besteht darin, behinderte Menschen von ihrer Behinderung zu befreien (bzw.: befreien zu lassen); darum hatte Jesus einen Heilungsauftrag: er ist zum Heilen »gekommen«, er »muß« (im Auftrage Gottes) Heilungen wirken; ein Behinderter, ein von Jesus und seinen Jüngern nicht geheilter Mensch, stellt damit eine Ausnahme dar, er ist (nicht nur in der Perspektive »menschlich denken«, sondern auch in der anderen: »göttlich denken«) ein Zu-kurz-Gekommener, dem Entscheidendes fehlt.

Gott sei Dank! Joh 9 wird etwas völlig anderes erzählt!

Als Überschrift für Joh 9,1–41 schlage ich vor: Die biblische Geschichte von Jesus, dem Blindgeborenen und den anderen.

1–7: erste Begegnung:

Schnell wird deutlich, daß die Überschrift nicht lauten kann »Der Blindgeborene« (o.ä.). Damit würde behauptet: dieser Mann ist die Hauptperson. Er ist aber nur Objekt. Jesus sah einen. So setzt der Text ein. Auch im Vers 2 bleibt er Objekt: man redet über ihn, aber nicht mit ihm: wer hat hier gesündigt? Erstmals ist in Vers 7 von einer Aktivität dieses Mannes die Rede: da ging er hin. Und daß er auch reden kann, macht erst Vers 9 deutlich (»Er selbst aber sprach: ich bin's«). Aber da ist er nicht mehr in Jesu Nähe. Solange er in Jesu Nähe ist, bleibt es bei seiner Objekt-Rolle: Jesus sieht ihn; man spekuliert über ihn; Jesus redet zwei Verse lang über seine eigene Sendung; dann streicht er dem Blinden einen Brei auf die Augen, ohne ihn gefragt zu haben, ohne dieses Vorgehen zu begründen (schon gar nicht ist von einer Bitte des Blinden oder seiner Freunde die Rede); dann wird ihm von Jesus befohlen, sich zu waschen (wieder ohne Erklärung). – Wer Texte lesen kann, und wer Johannes nicht einen Stümper im Erzählen nennen möchte (wer vielmehr davon ausgeht, daß Johannes bewußt so und nicht anders erzählt), dem ist *eine* Sache klar: Thema dieses Textes kann weder der Blinde noch seine Blindheit noch die Heilung sein; Thema ist ohne jeden Zweifel Jesus und seine Sendung, sein Auftrag.

8–12: die Nachbarn:

Fast grotesk, wie in diesem Abschnitt Blindheit und Sehen-Können heruntergespielt werden: darum scheint es gar nicht zu gehen. Als den Nachbarn klar wird: hier steht der als Sehender, den wir Jahre kennen als Blinden, als sie sich kurz über den Hergang der Heilung informiert

haben, da erklingt kein Wort des Jubels, des Dankes, der frohen Teilnahme (sag mal, wie ist das denn jetzt; ist für dich nicht alles fabelhaft neu?). Nein, interessant ist nur eins: Wo ist Jesus?

Ich finde das unglaublich. Wenn ich mir vorstelle, ein Arzt bekommt das mit irgendeinem Trick hin, daß ich plötzlich aus meinem Rollstuhl aufstehen kann, und meine Nachbarn verlieren kein Wort der Mitfreude, sie überspielen ihre Verlegenheit auch nicht mit einem: »Jetzt gibts du gewiß erst mal einen aus«, nein, sie haben nur eine Frage: Wo ist der Arzt?, dann könnte ich das bei meinen Rollstuhl-Kollegen verstehen (sie wollen auch rasch bedient werden). Aber bei meinen nichtbehinderten Nachbarn (und die Nachbarn in Joh 9 *sind* nicht blind) käme ich mir wie stehengelassen vor: gekränkt, übersehen, nicht so wichtig. Wichtig ist hier nur der Arzt.

13–17: das erste Gespräch mit den Pharisäern:

Es ist schon gekonnt, mit wie einfachen Mitteln der Erzähler Jesus immer deutlicher zur alleinigen Hauptperson macht. Ich denke an Vers 14, genauer an die Stellung dieses Verses innerhalb der Erzählung. Da wird also mitgeteilt, Jesus habe die Heilung an einem Sabbat vorgenommen. Wem es beim Erzählen vor allem um glattes, in keiner Weise holperndes Erzählen geht, der hätte diesen Satz gewiß an frühere Stelle gesetzt (etwa zwischen die Verse 7 und 8). Hier (zwischen den Versen 13 und 15) stört er den Fluß ein wenig: Der Geheilte wird zu den Pharisäern gebracht (V. 13); und die Pharisäer fragen ihn (V. 15) – das wäre eleganter. Aber Johannes will keinen Schönheitspreis gewinnen, sondern Jesus predigen. Was würde denn der Vers 15 besagen, falls Vers 14 *nicht* an seinem jetzigen Ort stünde, wenn sich also Vers 15 direkt an Vers 13 anschliesse? Der Geheilte wird zu den Pharisäern geführt und die fragen, »wie er wäre sehend geworden«. Das hieße: sie interessieren sich für ihn, für seine Heilung. Jesus bliebe für einen Augenblick in der zweiten Reihe. Nein, eben nicht! Man führt den Mann zu den Pharisäern, *jetzt* wird mitgeteilt, die Heilung sei an einem Sabbat geschehen, jetzt kann die Frage, wie der Mann sehend geworden sei, nur harmlose Einkleidung ihrer eigentlichen Überlegung sein, ob Jesus nicht mit seinem heilenden Tun den Sabbat gebrochen hat (und diese Sache wird ja auch bald thematisiert). Das alles heißt aber: Auch die Pharisäer fragen nach *Jesus*, wenn sie den Blindgeborenen befragen! Ganz deutlich in V. 17: Was sagst du von ihm?

18–23: die Eltern:

Auch in diesem Stückchen geht es nicht um die Frage, was die Eltern all' die Jahre mitgemacht haben (wenn schon die Jünger eine besondere Schuld der Eltern in Erwägung ziehen, werden Bekannte und Nachbarn bestimmt ähnlich gedacht und zwischendurch auch getuschelt haben), auch nicht um die Frage, ob sie jetzt glücklich sind, von einer großen Sorge erlöst. Wichtig ist nur, ob sie über Jesus Sätze sagen, die

man ihnen zum Nachteil auslegen könnte. Besser, wir sagen gar nichts. Der Junge ist alt genug.

Gibt es noch eine Steigerung? Läßt sich *noch* deutlicher sagen, daß es wirklich um Jesus und seinen Auftrag geht? Für Johannes besteht da keine Schwierigkeit:

24–34: noch einmal: vor den Pharisäern:

Dieses zweite Gespräch zwischen den Pharisäern und dem Geheilten liest sich fast wie ein Witz. Da beratschlagen der Blindgeborene und die Frommen im Lande. Und was ist das Thema? Nur zweierlei: Wer ist Jesus (ein Sünder oder ein von Gott Kommender); und: reden nicht der Geheilte oder sogar die Pharisäer so positiv von Jesus, daß man sie der heimlichen Parteinahme für Jesus zeihen müßte? Da der geheilte Bettler bei solcher gegenseitigen Verdächtigung den kürzeren zieht, »stößt man ihn aus«. Diese Notiz steht in krassem Gegensatz zu der heute verbreiteten Behauptung, Jesus habe durch sein Heilen die Menschen in die Gemeinschaft eingegliedert. Hier trifft das Gegenteil zu. Wäre es das Ziel Jesu gewesen, die soziale Situation des Bettlers zu verbessern, er hätte sehr stümperhaft gearbeitet. Vorher hatte der Mann zwar keinen Ehrenplatz in der Gesellschaft, aber einen festen Platz, einen Platz, an den er gehörte, und an dem er sein Auskommen hatte. Jetzt aber hat er gar keinen Platz mehr in der Gesellschaft: man stößt ihn aus. Auch jetzt wieder wird sichtbar, was in der Johannes-Predigt zentrale Bedeutung hat, und was er an die Peripherie schiebt (zum Teil auch Dinge, denen wir gern zentrale Bedeutung zumessen).

35–41: abschließender Höhepunkt:

So kompliziert die Dinge eben waren, die letzten Zeilen des Kapitels atmen eine ruhige Klarheit: Der Blindgeborene glaubt an Jesus und fällt vor ihm nieder. – Als Jesus ihn das zweite Mal getroffen hatte (kein Wort davon, daß der Geheilte *ihn* gesucht hätte, etwa um vor ihm niederzufallen), fragte auch er nicht: Nun erzähl' mal, ich bin gespannt. Jesus fragt: Glaubst du an des Menschen Sohn? *Das* ist wichtig, wo Jesus diesen Mann noch einmal sieht. In dem Satz: »Er aber sprach: Herr, ich glaube, und fiel vor ihm nieder,« in diesem Satz ist die Geschichte Jesu mit dem Blindgeborenen zu ihrem Ziel gekommen. *Jetzt* sagt Jesus, er sei gekommen, damit Blinde sehend werden. Auch bei diesem Satz lohnt es sich, seine Stellung zu beachten. Vorstellen kann man ihn sich etwa nach Vers 7, und da stand er natürlich in meiner »unbiblischen Geschichte«: als Jesu Kommentar bei der Rückkehr des seeben Geheilten, nachdem er sich im Teich gewaschen hatte. Dann aber würde der Vers bedeuten: Jesus ist gekommen, um Blinden das Gucken zu ermöglichen. Bei Johannes steht der Vers viel später, *nach* dem anbetenden Bekenntnis des Geheilten. Und damit bekommt der Satz einen total anderen Dreh. Jetzt ist gemeint: Damit Menschen das

Wichtigste sehen können, was man sehen kann; damit Menschen – mögen sie vorher haben gucken können oder nicht – in mir das Licht der Welt finden, dazu bin ich gekommen. Das hatte der Bettler vorher nicht erkannt; jetzt aber hat er es erkannt, darauf kommt es an. *Dazu* »kam« Jesus, um diese Kehrtwendung zu bewirken.

Zugegeben, Johannes sagt es anders, wesentlich ernster. Johannes erzählt, Jesus habe gesagt, er sei »zum Gericht« in diese Welt gekommen. Damit ist kein Angst-machendes Strafgericht gemeint, hier wird nicht gedroht. Trotzdem geht es um einen sehr ernstesten Sachverhalt. Bekanntlich meint das Wort »Gericht« gerade bei Johannes die Scheidung, die Entscheidung, die Krise, wie ein Arzt von »Krise« sprechen kann: wenn der Patient die kommende Nacht überlebt, hat er es geschafft; er ist jetzt in der Krise, da gibt es nur noch ein Entweder – Oder. Jesus ist zum Gericht gekommen, zur »Krisis«, das meint: Jetzt ist Schluß mit dem verschwommenen Halbe-Halbe: so ein bißchen Gottesdienst und ein bißchen Götzendienst; so ein bißchen »ja« zu Gott, aber zwischendurch auch mal ein »nein«. Glaubt ihr an mich oder nicht? Da gibt es keine halben Sachen mehr. Es geht also um »das Gericht ..., sofern es eine Scheidung vollzieht« (Bultmann Johannes, S. 259). Darum besteht das Gericht, zu dem Jesus gekommen ist, eben nicht nur darin, daß Menschen das Wichtigste bejahen können. Nein, Johannes fügt hinzu: Wo Menschen dieses Wichtigste sehen lernen, gibt es andere, die sich dagegen sperren. Sie meinen zwar, den Durchblick zu haben, aber sie haben für Jesus kein Auge; darum sind sie »blind«, auch wenn sie über Gott und die Welt, über Mose und den Sabbat Romane erzählen können.

Die Pharisäer spüren die herbe Kritik: Sind wir etwa blind? Jesu Antwort: Wenn ihr das annehmen könntet: Auch bei zufriedenstellender Funktionstüchtigkeit unserer Augen haben wir das Wichtigste noch nicht geblickt, dann wäre euch zu helfen. Aber ihr verharret dabei: Ihr habt den Durchblick, euch gehört das Wissen, ihr seid im Besitz aller Erkenntnis, und ihr sagt das, ohne vor mir niederzufallen; ihr sagt das und sagt gleichzeitig, ich sei ein Sünder, darum ist euch kaum noch zu helfen; darum seid ihr so elend dran wie dieser Bettler, als er weder gucken noch sich zu mir bekennen konnte.

Wer den Begriff »Weltenwende« in Joh 9 einbringen möchte, darf dabei nicht an die Heilung denken. *Hier*, am Ende des Kapitels, geschieht so etwas wie Neuschöpfung Gottes: Jesus offenbart sich dem Bettler als der erwartete Menschensohn, und der Bettler geht vor ihm anbetend in die Knie. Hier haben Gott und Mensch zueinander gefunden; hier jublieren die Engel im Himmel (Lk 15,10), hier beginnt die »neue Kreatur« (2Kor 5,17). Und im Kontrast dazu wird auch die alte, die verlorene Welt besonders deutlich: Menschen entscheiden sich gegen den Messias, wünschen ihm den Tod. Nicht also eine (im Blick

auf Gottes Sache) harmlose Blindheit bedeutet den Aufstand gegen Gott (das sollte uns so passen!), vielmehr ist unser »Nein« zu Jesus der Aufruhr gegen Gott, das Austoben widergöttlicher Mächte (die Jesus, laut 1Joh 3,8, zerstören sollte). – Klar ist inzwischen auch: Das anbetende Bekenntnis ist nicht etwa Reaktion auf die Heilung (so stellte es die »unbiblische Geschichte« dar), sie ist Reaktion darauf, daß Jesus sich diesem Bettler als der Menschensohn zu erkennen gab: Wer ist der Menschensohn – ich will an ihn glauben? – Der mit dir redet, den du jetzt vor dir siehst, der ist es. – *Da* ging der Bettler in die Knie.

Als *Ergebnis* können wir festhalten: Joh 9 zeigt keinerlei Spuren von Apartheidstheologie; denn theologisch ernst genommen wird der medizinisch relevante Unterschied sehend/blind in keiner Weise; allein wichtig ist die Alternative: an Jesus glauben oder nicht.

Oder stürzt unser gesamter Gedankengang wie ein Kartenhaus zusammen, wenn wir *eine* Sache aus unserem Text genauer anschauen, um die ich bisher einen Bogen geschlagen habe? Ich denke an das zweimal vorkommende Wort »Werke« (Vers 3 und 4). Wie verhält es sich mit diesen Sätzen? Hier scheint es tatsächlich zwei gegensätzliche Verstehens-Möglichkeiten zu geben:

a) Erste Möglichkeit:

»Am Blinden« sollen Gottes Werke offenbar werden, das könnte so verstanden werden: Die Tatsache, daß der Blinde nachher sehen kann, ist dieses »Werk«, und zu seiner Ausführung ist Jesus »gesandt«, solche Werke »muß« er tun. Wuchtiges theologisches Vokabular kommt hier zusammen: »Werke Gottes«, »offenbaren«, »muß«, »gesandt« – und anschließend heilt Jesus den Bettler; dieses (Gegen-) Argument muß ernst genommen werden.

In der Tat: Wenn das richtig wäre, fiel alles eben Gesagte in sich zusammen;

wenn das richtig wäre, läge in Joh 9 massive Apartheids-Theologie vor; denn Gottes Wirken bestünde in der Befreiung von Behinderung; und das hieße: an Menschen, deren Behinderung bestehen bleibt, hat Gott ein wichtiges Werk noch nicht getan; sie haben keineswegs das ganze Heil;

wenn das richtig wäre, gäbe es tatsächlich *einen* neutestamentlichen Beleg dafür, daß Jesus einen Heilungsauftrag hatte, daß er heilen »mußte«, daß er zum Heilen »gesandt« war.

Gegen diese Interpretation spricht allerdings:

- Die Einheit des Neuen Testaments wäre in Gefahr: was sonst ständig anders gesagt wird, hier wird es *so* gesagt (Auftrag zum Heilen, »muß«); was soll nun gelten (kann sich jeder aussuchen, was ihm »schmeckt«)?
- Die Einheit von Joh 9 wäre nicht mehr gegeben:

In Vers 4 wäre Jesus zum Heilen gekommen, in Vers 39 ist er zum »Gericht« (im genannten Sinne) gekommen; das gesamte Kapitel kennt nur *eine* wichtige Thematik: wie wird über Jesus geredet (wird an ihn geglaubt oder nicht?); die Verse 3 und 4 dagegen würden behaupten: auch die Alternative blind/sehend ist enorm wichtig, so wichtig, daß Gott seinen Sohn dazu gesandt hat, um Menschen von der einen Seite (*dieser*, nach medizinisch feststellbaren Fakten fragenden, Alternative) auf die andere zu bringen. Sehfähigkeit bekäme Heilsbedeutung!

EXKURS: Die Einheit des Kapitels Joh 9 möchte ich noch einmal vom ersten Gebot her unterstreichen. Meine These: Joh 9 ist in doppeltem Sinn eine Beispiel-Erzählung zum ersten Gebot:

– *Jesus hält das erste Gebot.* Der Auftrag Gottes ist ihm wichtiger als alles andere. Das kommt besonders klar in den Blick, wenn wir über die Ränder unseres Kapitels ein wenig hinausschauen. Kap. 8,59 lesen wir: man hob »Steine auf, daß sie auf ihn würfen«; Jesus verbarg sich für den Augenblick. Aber bald (davon handelt unser Kapitel) stürzt er sich wieder ins Getümmel; alles aber, was er hier tut und sagt, tut er als der Angefeindete; 9,22 heißt es: wer Jesus als den Messias bekennt, soll in den Bann getan werden; und das folgende Kapitel handelt von Jesus als dem guten Hirten, der sein Leben läßt für die Schafe (10,11); hier (10,31) wird gesagt, daß die Menschen »abermals« (ausdrückliche Bezugnahme also auf 8,59!) Steine aufhoben, um Jesus zu töten: In diesem Rahmen, im Rahmen der doppelten Tötungsabsicht, erzählt Johannes die Geschichte von Jesus, dem Blindgeborenen und den anderen. Jesus hält das erste Gebot. Die Alternativen, ob man hinter ihm her ist oder nicht, ob man ihn anfeindet oder nicht, ob er sein Leben wird lassen müssen oder nicht, stehen für ihn deutlich in der zweiten Reihe; *die* Alternative heißt, ob er die ihm von Gott aufgetragenen »Werke« tut oder nicht.

– *Jesus schärft das erste Gebot ein;* er ist gekommen, um es einzuschärfen, er ist gekommen, um uns vor die Entscheidung für oder gegen Gott zu stellen. Damit wird für uns *das* die wichtige Alternative: bekennen wir uns zu Jesus oder nicht? Alle anderen Alternativen: ob einer gesündigt hat oder seine Eltern; ob einer sehen kann oder nicht; ob einer den Sabbat hält oder nicht – alle anderen Alternativen, mögen sie uns noch so wichtig sein, sollen wir (um Gottes willen!) in die zweite Reihe stellen. Jesus schärft das erste Gebot ein – *darum* geht es in diesem Kapitel.

Wer das ganze Kapitel in Augenschein nimmt und dann behauptet, Jesus sei gekommen, um Behinderte zu heilen, *das* seien die Werke, die Gott ihm auftrag, der hat die Einheit dieses Kapitels gründlich zertümmert. Die Frage muß allerdings sein: Läßt sich das Wort »Werke« (V. 3 und 4) denn auch anders verstehen, so also, daß es sich der Ge-

samtpredigt des Kapitels mühelos einpaßt? Damit komme ich zum zweiten Verständnis dieser Vokabel:

b) Zweite Möglichkeit:

Es fällt auf, daß die »Werke Gottes« in den Versen 3 und 4 inhaltlich nicht bestimmt werden; V.3 wird nur gesagt, daß die Werke Gottes am Blinden deutlich werden sollen (hier wird der Ort genannt, an dem die Werke stattfinden sollen; aber was heißt das?), V.4 ist gesagt, daß Jesus diese Werke tun muß (damit ist das ausführende Subjekt der Werke genannt). *Was* Jesus tun muß, *wozu* er gekommen ist, das wird inhaltlich erst im Vers 39 gesagt: Jesus soll die genannte »Krisis« bewirken (er soll die Menschen, alle, nicht nur die Blinden oder nur die Sehenden, vor die Entscheidung für oder gegen Jesus stellen). Jetzt, erst in Vers 39, wird gesagt, worin die in den Versen 3 und 4 genannten Werke inhaltlich bestehen.

Die Verse 3, 4 und 39 erklären sich also gegenseitig: »am« Blinden (in seiner Umgebung, an dem, was mit ihm heute geschieht; daran, daß durch das ihm Widerfahrene Menschen intensiv nach Jesus fragen, für oder gegen Jesus votieren) – am Blinden soll das Wirken Gottes deutlich werden; Jesus hat den Auftrag, dieses Wirken Gottes auszuführen, und es besteht darin, daß er die Menschen vor die Glaubensentscheidung stellt.

Für diese zweite Möglichkeit sprechen auch die Verse 4 und 5. Wenn ich diese Passage streiche, wenn sich also Jesu heilendes Tun am Bettler direkt anschließt an Vers 3 (Jesus soll die Werke Gottes am Bettler offenbaren), könnte man kaum anders, als den Text im Sinne jener »ersten Möglichkeit« zu verstehen: Jesus wäre zum Heilen gesandt. Nun rückt Johannes aber diese Sätze ein, die von Jesu *gesamtem* Tun reden (»wirken, solange es Tag ist«) und auch vom Ende seiner Wirkmöglichkeiten (»es kommt aber die Nacht«). Damit erweitert Johannes den Horizont: Es geht nicht nur um das, was Jesus nun gleich tun wird; was er *sofort* tun wird, ist ein typisches Beispiel für das, was er *allgemein* zu tun hat. Der Evangelist predigt hier nicht nur über die nächsten Minuten und Stunden, sondern über die nächsten Monate. – Meine Verknüpfung der Verse 3, 4 und 39 ist also kein unerlaubter Kunstgriff, sondern dürfte von Johannes selbst angelegt sein. – Übrigens zeigt sich in dieser Darstellung des Johannes wieder einmal, daß in den Evangelien die Heilungsgeschichten (separiert könnten sie im Sinne einer *theologia gloriae* verstanden werden) *eben nicht* in Spannung stehen zu der Predigt über den Weg Jesu ans Kreuz (*theologia crucis*), daß sie vielmehr gelesen werden sollen als Schritte auf *diesem* Wege, daß sie verstanden werden sollen im Sinne der *theologia crucis*; dieser sind sie ein- und untergeordnet (wie wir das schon bei den Synoptikern sahen; vgl. Kap. 17 C1).

So behaupte ich: Die große (und großartige) Erzähl- und Predigt-Einheit von Joh 9 bleibt nur dann erhalten, wenn wir diese zweite Interpretation übernehmen. Diese Einheit möchte ich noch einmal in den Blick nehmen mit folgender Skizze:

Als Jesus einen Blindgeborenen sieht, wünschen die Jünger eine Belehrung über »Behinderung und Schuld«. Jesus wischt dieses Thema vom Tisch und sagt: Sichtbar soll auch heute wieder – und zwar im Zusammenhang mit diesem Bettler – werden, wozu Gott mich in die Welt gesandt hat. Ich soll nämlich so das Licht der Welt sein, daß es kein Halbdunkel mehr gibt, sondern nur noch Helligkeit und Finsternis, nur noch eindeutiges Ja und eindeutiges Nein zu Gott. Danach fragt er den Blinden nicht; er überrumpelt ihn gewissermaßen mit der Heilung. Und jetzt beginnt das eigentliche Drama erst. Jene »unbiblische Geschichte« war mit der Heilung ja bereits fast zu Ende; weil aber Jesus die »Krisis« ist, geht es nach der Heilung erst richtig los. Und tatsächlich: Wie Jesus angekündigt hatte: Die Geister scheiden sich. Die Fragen nach Blindsein und dessen Belastungen oder nach Sehen-Können und dessen Glück spielen einfach keine Rolle, obwohl der Geheilte keineswegs unterschlagen wird. Er tritt ständig auf. Aber nicht er ist das Thema, sondern die »Krisis«: Sagt jemand »ja« oder »nein« zu Jesus?, das ist die Frage. Auch wo man – wie im Falle der Eltern – dieser Frage ausweichen will, verfängt man sich im Jesus-Thema: Die Eltern sagen *darum* nichts, weil sie nicht zu positiv von Jesus reden wollen; darum sagen sie: der Sohn ist alt genug, fragt ihn selber. – Die Dramatik steigert sich in beiden Linien: Der Bettler hält Jesus zuerst für einen Propheten (V. 17), dann fällt er vor Jesus als seinem Herrn nieder (V. 38). Und auf der anderen Seite: Die Pharisäer rätseln an Jesus herum (V. 16f); dann wissen sie zwar nicht, woher Jesus kommt (V. 29); aber fest steht: er ist ein Sünder (V. 24), und wer ihn als Messias ausgibt, muß in den Bann getan werden (V. 22). Das Gesamt-Kapitel mit dem Thema »Jesus die Krise« läuft eindeutig zu auf die beiden kleinen Schlußabschnitte (und nun dürfte jeder spüren, daß dieses Kapitel tatsächlich ohne Kürzungen bis zum Ende als Einheit gelesen werden muß): Auf der einen Seite (V. 35–38) der Bettler: Herr, ich glaube, und fiel vor ihm nieder. Auf der anderen Seite (V. 39–41) die Pharisäer, die behaupten, Weisheit und Religion mit Löffeln gefressen zu haben; aber sie denken nicht daran, vor Jesus in die Knie zu gehen. »Darum bleibt eure Sünde,« sagt Jesus. Ein sehr ernstes Schluß-Sätzchen; absolut unpassend für ein langes Kapitel, das Jesus als den predigen möchte, der dazu in die Welt kam, um Behinderungen zu beheben; außerordentlich passend jedoch als Schluß-Pointe in einem langen Text über die Krisis, die Jesus nach Gottes Willen auslösen sollte, die er ausgelöst hat, die er bis heute auslöst.

Gewissermaßen als Nachtrag möchte ich noch eine Einzelheit zur Sprache bringen. Auffallend oft wird da, wo auf Joh 9 in dem von mir kritisierten Sinne Bezug genommen wird, gesagt, nach Joh 9 solle »Gottes Herrlichkeit« am Blinden offenbar werden. Im Text aber ist von Gottes »Werken« die Rede. Auch wenn man vermuten kann, daß solches Reden durch Joh 11,4 beeinflusst ist, muß für Joh 9,4 gefragt werden: Warum wird dieses Wort (»Werke«) »um-gelesen«? Offenbar tut es uns Menschen gut, die begrüßenswerte Aufhebung von Blindheit (die wir selbstverständlich alle wünschen; und solches Wünschen – und auch Beten – ist völlig legitim) zu deuten als eine Selbstverherrlichung Gottes. In »meinem« gesundheitlichen Intakt-Sein soll es nicht nur mir gut gehen, sondern auch Gott. Gesundheit (oder allgemeiner: Glück) und Gottes herrliche Ziele sollen identisch sein. Ohne Zweifel sind wir mit *diesem* Satz bei einer Grundthese der »theologia gloriae« gelandet (Herrlichkeits-Theologie, die Luther bekanntlich als üble Perversion der biblischen Kreuzes-Theologie diagnostizierte).

Was hier auf der Ebene von Gesundheit und Krankheit (von Sehen-Können und Blind-Sein) gedacht wird, ist vor mehr als hundert Jahren völlig parallel im politischen Bereich gedacht, gesagt und geschrieben worden. Ich zitiere Günter Brakelmann und beziehe mich auf seinen Aufsatz »Kirche und Krieg. Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus« (in: Brakelmann Konflikte, S. 92ff). Da heißt es auf Seite 103: »In ihr, in der Kaiserproklamation, kulminiert das Geschichtshandeln Gottes mit dem deutschen Volk. Sie ist für die deutsche Nation ein ›Auferstehungstag‹. ...Gott ist es, der sich durch die Könige am deutschen Volk und Vaterland ›verherrlicht‹ hat. – Dieser Topos von der Selbstverherrlichung Gottes im Medium preußisch-deutscher Geschichte ist weitverbreitete zeitgenössische religiös-politische Überzeugung.«

Könnte man zum letzten Satz nicht geradezu die Parallele formulieren: Dieser Topos von der Selbstverherrlichung Gottes im Medium der körperlichen Vitalität ist weitverbreitete heutige bürgerlich-religiöse und vielfach auch theologische Überzeugung?

Auch zu einem weiteren Satz dieser Analyse läßt sich eine Parallele zu jener apartheidstheologischen Joh-9-Auslegung ziehen: Auf Seite 111 schreibt G. Brakelmann: »Zeitgeschichte hat Offenbarungsqualität gewonnen!« Wenn nun in der Biographie des Bettlers von Joh 9, der zuerst blind, dann sehend war, wenn tatsächlich in seiner Heilung sich Gottes Werke (oder gar seine Herrlichkeit) offenbaren, wäre also zu sagen: Lebensgeschichte hat Offenbarungsqualität gewonnen! Mit einem solchen Satz ist der theologia crucis endgültig der Abschied gegeben. Auch wenn wir uns Protestanten nennen und uns einbilden, die theologia gloriae als »typisch katholisch« von uns weisen zu dürfen, in der Praxis zelebrieren wir sie oft schlimmer als Rom.

D) Markus 1 und 2 als Basis-Text einer »Theologie nach Hadamar«

Als ich in den siebziger Jahren mündlich und schriftlich die These vertrat, Behindert-Sein sei wie Nicht-Behindert-Sein eine Möglichkeit innerhalb der guten Schöpfung Gottes (persönlich zugespitzt: als Rollstuhlfahrer dürfe ich auch heute, genauso wie vor meiner Erkrankung, bekennen: Gott will, daß dieses Leben mein Leben ist), widersprachen einige Theologen mit unterschiedlichen Argumenten. Zu den ältesten und häufigsten Einwänden zählte der Hinweis auf die neutestamentlichen Heilungsgeschichten: Dadurch, daß Jesus heilte, habe er doch gezeigt, daß Behinderungen nicht im Sinne Gottes sind; es gehörte angeblich zu seinem Auftrag, Behinderungen als Teil des Bösen zu bekämpfen.

Die mir Widersprechenden konnten sich dabei auf zahlreiche Stimmen der theologischen Literatur beziehen. In exegetischen, systematischen und praktisch-theologischen Veröffentlichungen finden sich die entsprechenden Thesen. Wenige Beispiele:

– Eduard Schweizer: »Jesu Zorn ... gilt der Schrecklichkeit der Krankheitsnot (...), die Gottes ursprünglichem Schöpferwillen ebenso widerspricht wie das Treiben der Dämonen ... (A)ls Grund seines Heilens (ist Jesu) Kampfwillie gegen alles Ungöttliche (gesehen) ... « (Schweizer Markus, S. 31).

– Wilfried Joest: »Jesus hat ... im Leiden die Macht des die Menschen knechtenden Feindes Gottes erkannt. Er ergrimmt über diese Macht. Er kämpft gegen das Leiden ... Er bricht in die Burg des Starken ein und raubt ihm seine Beute ... (I)n ihm hat Gott sich selbst gegen das Leiden und den Tod des Menschen erklärt, sich gegen diese Mächte auf die Seite des Menschen gestellt, der ihnen unterworfen ist. ... Jesus hat gegen Sünde und Leid als den Feind Gottes gekämpft und gegen diesen Feind den eindeutigen Willen Gottes zu Heil und Leben vertreten« (Joest Menschen, S. 150).

– Manfred Josuttis: »Der christliche Glaube verzichtet darauf, in der Erkrankung den Willen Gottes am Werk zu sehen. Er kann und muß auf diese religiöse Erklärung verzichten, weil für ihn der Wille Gottes eindeutig definiert ist. Gott, der Gott jedenfalls, von dem die biblische Tradition redet, ist ein Feind der Krankheit, weil Gott, dieser Gott, ein Freund des Menschen ist. ... Ich muß vor allem auf die neutestamentlichen Wunderberichte verweisen, in denen Jesus als Arzt und Retter des Menschen dargestellt wird. Jesus redet den Menschen nicht ein, daß ihre Krankheit einen Sinn enthielte; Jesus holt sie aus der Krankheit heraus.« (Josuttis Praxis, S. 128f).

Wenn solche Töne von der Universitäts-Theologie zu vernehmen sind, muß sich niemand wundern, wenn Entsprechendes von Spitzen-Funktionären der praktischen diakonischen Arbeit zu hören ist:

– In einem Buch über die »Grundlegung und Gestaltung der Diakonie« (Untertitel), das laut Vorwort »Mitarbeitern der Kirche und ihrer Diakonie zur Orientierung verhelfen« will, lesen wir: »Wichtig für das Verständnis der Diakonie ist, daß in allen Heilungen Jesu ein geheimnisvoller Machtkampf entschieden wird ... Sein Helfen ist Kampf, nicht nur Linderung von Schmerz, sondern Überwindung des in Krankheit, Not und Tod begegnenden Bösen. Seine Hilfe ist Kampfansage. Sein heilendes Handeln selbst ist Kampf, in dem entschieden wird, wer die letzte Macht über Sünde, Tod und Teufel hat« (Turre Diakonik, S. 3). – »Im Leiden begegnet uns ja das Böse, das überwunden werden muß, wenn der Mensch nicht verlorengelassen soll« (a.a.O., S. 48).

– Bei einer Verbands-Tagung der evangelischen Behindertenhilfe zum Thema »Die Seelsorge als unverzichtbarer Teil der ganzheitlichen Rehabilitation« (1978) sagte Hans Georg Schmidt, langjähriger Leiter der Alsterdorfer Anstalten in Hamburg: »Gott will tatsächlich gesunde Menschen, die, wie wir so sagen würden, ihre ›fünf Sinne beisammen haben«. Er will ... Gesunde im Sinne einer vollkommenen Gabe. Das gehört einfach zum ›Sehr gut« der Schöpfung hinzu. ... Jede Behinderung ... ist zwar von Gott zugelassen ..., aber nicht von ihm gewollt.« (In der Logik von Kap. 14 I8 wäre hier wieder zu fragen: wären auch die nichtbehinderten Christen mit dem ›Zulassen« zufrieden, könnten sie also auf den Satz verzichten, Gott ›will« meine Gesundheit? – Bei H.G. Schmidt heißt es weiter:) »Deswegen ist auch eine Behinderung ein Defizit, ein Fehlen an dem, was Gott eigentlich will« (Schmidt Seelsorge, S. 8).

– In einer »Zeitschrift für Mitarbeiter in der Behindertenhilfe« heißt es: »... Lk 11 wird ... festgestellt, daß im Exorzismus Gottesherrschaft aufgerichtet wird. Das heißt nichts anderes, als daß Krankheiten und Behinderungen jeder Art nach der Überzeugung der Evangelien der Herrschaft Gottes entgegenstehen, mit anderen Worten, daß sie dem Willen Gottes nicht entsprechen« (Schütz Selbstverständnis, S. 7).

Daß diese verbreitete Sichtweise, nach der ein behinderter Mensch deutlich mit der Macht »des Bösen« zu tun hat, nahe verwandt ist mit der Sichtweise, die wir als mittelalterliche Ham-Theorie kennen lernen, liegt auf der Hand; aber verträgt sich diese Sichtweise auch mit der Verkündigung des Neuen Testaments?

Im Laufe der Jahre wurde mir erschreckend klar, daß die genannte Sichtweise recht parallel verläuft zu derjenigen der außertheologischen Vorbehalte behinderten Menschen gegenüber. Ich erinnere an meine Ausführungen zu den Zwanziger Jahren: Behinderte Mitmenschen galten als minderwertig, gefährlich und schädlich – ist es nicht unsere Pflicht, uns ihrer zu entledigen? Z. Bauman (vgl. Kap. 11 D) spricht vom »Gartenstaat«, in dem die Regierung »die regierte Gesellschaft als

Feld der Planung, Veredelung und Unkrautvernichtung begreift«: Das Unwertige und Minderwertige wird isoliert oder ausgemerzt. Also auch hier gehört der Behinderte auf die Seite der zu bekämpfenden Gefahren. – Und auch darin ist eine Parallele zu sehen, daß die einschränkende, menschenrechtsverletzende Tat oder das Ausmerzen nicht etwa als Verbrechen dargestellt wird, sondern als moralisch hochwertig. In dem knapp formulierten Euthanasie-Auftrag, den Hitler 1939 unterschrieb, »kann« bestimmten »unheilbar Kranken« unter gewissen Voraussetzungen der »Gnadentod gewährt« werden (zit. Klee Euthanasie, S. 100). Und schon in einem Diakonie-Text aus dem Jahre 1931, den ich in Kap. 10 B3b zitierte, hatte man im Blick auf Minderwertige von dem »Bösen« gesprochen und leitete daraus »eine sittliche Pflicht zur Sterilisierung aus Nächstenliebe« ab.

Festzustellen ist also eine überraschende Nähe der außerchristlichen und der theologischen Vorbehalte gegen behinderte Menschen zueinander. Wirklich erschreckend wird dieser Tatbestand aber erst, wenn wir das mit berücksichtigen, was uns zu Markus 1 und 2 klar wurde und was zwei weitere Texte (Mk 9 und Joh 9), die wir heranzogen, weil sie Mk 1f schroff zu widersprechen schienen, keineswegs widerlegten, sondern bestätigten: Jesus hatte keinen Auftrag, kranke Menschen gesund zu machen; Jesus kämpfte nicht gegen Krankheiten; Krankheit und Behinderung haben nichts zu tun mit »dem Bösen«; Gottes Heil kann einem behinderten Menschen auch ohne Heilung ganz gehören. Erschreckend sind diese Fakten insofern, als sie zeigen: Beim Thema: »Wir und unsere kranken und behinderten Mitmenschen« stehen viele theologische Verlautbarungen näher bei außerchristlichen Sichtweisen als bei der Botschaft der Evangelisten. »Der Evangelisten« sage ich (und nicht nur: »von Markus 1 und 2«), weil nach unseren Erörterungen zu Mk 9 und zu Joh 9, die ich ja heranzog, gerade weil sie meinen Thesen zu Mk 1 und 2 besonders sperrig gegenüber zu stehen schienen, gewiß als erwiesen gelten darf: Was Markus zu Beginn seines Werkes zum Thema »Jesus und unsere behinderten Gemeindeglieder« predigt, deckt sich, abgesehen von Nuancen, mit dem, was ganz allgemein die Evangelisten zu dieser Thematik sagen. Mit anderen Worten: Markus 1f kommt als Basis-Text einer »Theologie nach Hadamar« sehr wohl in Frage.

Damit kein groteskes Mißverständnis möglich wird, muß folgendes gesagt sein: Meine harte These, daß theologische und außerchristliche Vorbehalte behinderten Menschen gegenüber auffallend parallel laufen, bestreitet in keiner Weise kirchliche Hilfe und Zuwendung zu behinderten Menschen. Ich behaupte nicht: Kirche wendet sich behinderten Menschen nicht zu. Aber ich frage: Als wen sehen wir den, dem wir uns zuwenden? An einem Beispiel soll es deutlicher werden:

Etwa im Jahre 900 erzählt der Mönch Notker (ca. 840–912) »von einem Bischof, der glaubt, gesündigt zu haben, weil er in der Fastenzeit

Fleisch gegessen hat. Um diese Sünde zu büßen, verpflichtet er sich, die Kranken der Stadt zu pflegen, zu baden, zu versorgen. Während er nun dabei ist, einem Kranken den Bart zu scheren, bemerkt er, daß immer, wenn er den Bart auf der einen Seite abgenommen hat, er auf der anderen Seite wieder nachwächst. Das verwirrt ihn zutiefst. Er weiß es nicht zu deuten. Es fällt ihm auch auf, daß der Kranke besonders häßlich und mit vielen Eitergeschwüren bedeckt ist. Und plötzlich bemerkt er, wie ein Auge auf dem Hals des Kranken ihn anstarrt. Er fährt entsetzt zurück. Und in diesem Moment hört er die Stimme: »Dieses Auge hat immer auf dich geblickt, als du gesündigt hast.« Aus dem Kranken spricht der Teufel; ich verdanke diese Geschichte dem Medizinhistoriker J.N. Neumann (Neumann Vorurteil, S. 217).

Hier begegnet uns ein auffälliges Gemisch von Zuwendung und Abstand. Einerseits: Ein Bischof rasiert einen häßlichen, eitrigen Kranken; er geht hin zu ihm, scheut vor dem Hautkontakt nicht zurück (wäre Ähnliches heute überhaupt denkbar?). Andererseits aber denke ich an meine obige Frage: Als wen sehen wir den, dem wir uns zuwenden? Sofort ist klar: Der Bischof läßt sich keineswegs mit seinesgleichen ein; der andere ist weit niedriger als er selber, aus ihm spricht der Teufel, der Mißgebildete hat mit dem Bösen zu tun, was sich auch schon darin zeigt, daß die Prozedur des Rasierens nicht gern geschieht, sondern von vornherein als mich strafender Buß-Akt gedacht ist: das *soll* mir wehtun, *soll* mich kränken. Das erinnert geradezu an den Theologen Karl Weidel (vgl. Kap. 10 B2), der »die Pflege unheilbarer blödsinniger Kinder für genauso zwecklos« hielt wie das Tun der ägyptischen Mönche, die, um sich in der Selbstverleugnung zu üben, dürre Stecken in die Erde steckten und täglich bewässerten. Die Hingabe (Zuwendung) ist enorm, aber ebenso der Abstand zu dürrem Holz, zu schwerstbehinderten Kindern und zum häßlichen, eitrigen Kranken: das alles ist nicht »meinesgleichen«. Ich bin mehr, besser, wertvoller. Aber gerade weil ich gut sein oder wieder werden will, wende ich mich dem zu, der Böses an sich hat. Dieses Miteinander von (praktischer) Hingabe und (theoretischem, geschriebenem, gepredigtem) Abstand prägt auch heute weithin die kirchliche Behinderten-Arbeit; wir sehen in Krankheit und Behinderung ein Reich-Gottes-Problem und kommen daher nicht aus ohne Vokabeln wie: Böses, kämpfen, retten. – »Was geht da in mir vor? Ich will nicht als sein Bruder gelten; verrückt, aber es ist so« (vgl. Kap. 9 H, gegen Ende).

Eben sagte ich: Markus 1f kommt als Basis-Text einer »Theologie nach Hadamar« in Frage, wobei betont war: Markus 1f als *Basis-Text* einer »Theologie nach Hadamar«. Inzwischen hat sich gezeigt, daß wir auch anders betonen können: Markus 1f kommt als Basis-Text *einer* »Theologie nach Hadamar« in Frage. Denn einen krasserer Gegensatz zur Hadamar-Ideologie (die in sich nur eine Apartheids-Ideologie sein

kann) als die Theologie des Markus läßt sich nicht denken: Auf der einen Seite (Apartheids-Ideologie) der »Reiß«: hier die Guten, Normalen, Leistungs- und Hilfefähigen, dort die Minderwertigen, Ballast-Existenzen, Unnormalen, Hilfebedürftigen; auf der anderen Seite (Markus-Predigt) die durch Jesus zum Reich Gottes Eingeladenen, bei denen die Unterschiede zwischen Mann und Frau, arm und reich, gesund und krank absolut keine trennende Rolle spielen sollen. Unserer egoistisch-spaltenden Hast-du-was-bist-du-was-Gesellschaft würde es gut bekommen, wenn die Kirchen solche Markus-Impulse deutlicher wahrnähmen, sie konsequenter und bußfertig selber lebten und sie verständlicher und offensiv in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik einbrächten.

Zum Ausklang

Pfingstpredigt 1996: Gemeinde in der Sonderschule Jesu

Predigt über Römer 8,1–2.10–11

(Volmarstein, Martinskirche, Pfingsten 1996 – 26.5.96)

Um es von vornherein zu sagen: Ich werde heute keine Abschiedspredigt halten, erst recht keine Vermächtnispredigt, wie es kürzlich jemand formulierte, in der ich Ihnen einiges ins Stammbuch schrieb. Nein, ich will mit Ihnen auf das hören, was uns allen – und hier blicke ich verständlicherweise besonders auf uns, die wir »in der Diakonie« leben und arbeiten – was uns allen der Apostel zu Pfingsten ins Stammbuch geschrieben hat; und das ist ein ziemlicher Brocken.

Denn geradezu schonungslos betont Paulus die Fremdheit des Gottes-Geistes. Wir hätten es gern harmonischer: »Schmücket das Fest mit Maien«, dazu eine Prise Heiliger Geist – fertig ist das Pfingstfest. Junges Birkengrün als unser Beitrag, der heilige Geist als Gottes Gabe; beides ergänzt sich und läßt die christliche Kirche erstehen – o nein. Auch nicht, wenn man das gleiche seriöser gestaltet: Unser menschlicher Geist, unsere geistigen und moralischen Anstrengungen, dazu die Verstärkung durch Gottes Geist, beides zusammen ergäbe die »christliche Kultur«, die neulich der CDU-Generalsekretär durch die Brandenburgische Schulpolitik gefährdet sah (vgl. Tageszeitungen vom 29.4.96).

Paulus dagegen wird nicht müde zu betonen: Gottes Geist ist weder die Verstärkung noch die Verlängerung unserer Bemühungen, sondern der Gegensatz zu ihnen: Gottes Geist und unsere menschlichen Impulse sind einander feind. Alles, was wir Menschen hinbekommen, körperliche Kraftakte, moralische Höchstleistungen, philosophische Denkgelände – alles das, Negatives *und* Positives, ist Fleisch, ist typisch menschlich, für Gott – zunächst und von sich aus – nicht zu gebrauchen.

Als Kain seinen Bruder Abel tötete – Fleisch. Aber auch als die Menschen den planerisch durchaus klugen Gedanken faßten, sich ein politisches Zentrum zu schaffen, und sie begannen den Turmbau in Babel – Fleisch. Als der böse Herodes den Konkurrenten vernichten wollte und deshalb den Kindermord zu Bethlehem in Auftrag gab – Fleisch. Aber auch als der fromme Petrus in aufrichtiger Freundschaft protestierte, weil Jesus von seinem bevorstehenden freiwilligen Leiden gesprochen hatte (»Herr, das kann nicht Gottes Wille sein!«) – sogar das

war Fleisch, war menschlich (Jesus sagte es ausdrücklich), war darum für Gottes Sache eher ein Hindernis als eine Hilfe.

Aber als Abraham auf Gottes Geheiß hin ins völlig Ungewisse loszog – Geist. Als der Prophet die aufgeschreckten Seelen im babylonischen Exil mit »Gottes Volk« anredete – Geist. Als die Hirten im stinkigen Stall von Bethlehem den Retter der Welt anbeteten – Geist. Als der Verbrecher seinen Mitgekreuzigten bat: »gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst« – Geist. Wer etwas auf Optik gibt, wer nach Anstand und Bildung fragt, der muß sagen: in vielen Fällen ist »Fleisch« ansehnlicher, ehrenwerter, edler als »Geist«. Mit »Fleisch« kann man sich sehen lassen; über »Geist« haben schon kluge Köpfe dieselben geschüttelt. Nur wer durch Jesus frei geworden ist von dem Gesetz des Ansehnlichen und Stablen, von diesem Gesetz, das unsere Welt regiert, dem Gesetz der Sünde und des Todes, nur er kann auf solche Optik verzichten, kann im Unansehnlichen und bei Unansehnlichen endlich wirkliches Leben finden.

Sagen Sie mal: *Wollen* wir Gottes Geist eigentlich? Können wir uns in der Diakonie Pfingsten überhaupt leisten – wenn *das* der Preis ist? Ich denke manchmal, wir haben Gottes große Gnaden-Gaben erst dann verstanden, wenn wir für möglich halten, daß Pfingsten Gottes Generalangriff auf uns ist. Ein Generalangriff allerdings, mit dem er uns retten will. So etwas kennen wir ja bei Ertrinkenden. Die Lebensretter müssen den wild um sich Schlagenden zuweilen erst einmal k.o. boxen, um ihn retten zu können. Vielleicht ist Pfingsten Gottes K.o.-Schlag, mit dem er uns retten will.

Oder ist das etwa kein Schlag ins Gesicht: »Es ist nichts Verdammliches *an denen, die* – zu Christus gehören!«? Mit diesem Satz werden nämlich alle unsere schönen und wichtigen Meßplatten zerbrochen. Und solange wir am Maß solcher Bewertungen gut abschneiden können, machen uns die Meßplatten sogar froh und stolz: Ich bin wer; ich bin nicht so armselig wie der da. Paulus setzt dagegen: Es gibt keine realistische Möglichkeit, jemanden, der zu Christus gehört, als armselig zu verurteilen, ihn schlechtzumachen, ihn zu diskriminieren. Und ebenso wenig gibt es eine realistische Möglichkeit, jemanden besonders hervorzuheben, der zu Christus gehört *und* dem dieses oder jenes gelungen ist.

Sie merken: Ich will den Paulus-Satz nicht sofort hören als Wasser auf die eigene Mühle (ach wie gut: *mich* kann niemand verdammen), sondern zuerst einmal als Aussage über die Schwächsten (*die* kann und darf niemand verdammen). Unter uns leben Menschen, von denen heißt es: sie sind nicht ausbildungsfähig, oder: sie sind nicht vermittelbar oder nicht rehabilitierbar; andere sind augenscheinlich nicht kommunikations-fähig. Von Paulus her müßten wir jetzt sagen: ja, und? Das alles ist nichts Verdammliches; nichts davon ist schlimm. Unsere Urteile, die nach den Gesetzen von Zentimetermaß, Stoppuhr und an-

derem Gerät abgesichert sein mögen, sind interessant und im Rahmen medizinischer, pädagogischer und sonstiger Maßnahmen auch wichtig. Aber sie sind dann völlig belanglos, wenn es darum geht, daß Jesus Christus *uns allen in gleicher Gültigkeit* Bruder und Freund geworden ist.

Das ist in der Diakonie nichts Neues, wenn ich das so sage. Nur: als was darf ich es sagen? Heute morgen in der Predigt – warum nicht? Aber wenn die gleichen Sätze in der Woche während einer Dienstbesprechung als Argument benutzt werden, dann gelten sie mitunter auch bei uns in Volmarstein als »Gesülze«, mindestens als »Lyrik«. Aber machen wir uns nichts vor: Paulus meint seine Sätze nicht als religiöse Stücke eines Gottesdienstes, sondern allen Ernstes als realistische Beschreibungen unserer Alltags-Wirklichkeit. Ein Mensch ist durch Examina und Bücher, durch 25jährige oder 34jährige hingebungsvolle Arbeit an den »uns Anvertrauten« vor Gott nicht besser dran als der Schwerstmehrfachbehinderte, der sein Leben lang gefüttert und gewidelt werden muß. Ist das *kein* Schlag ins Gesicht? Mein Stolz würde das, mindestens ab und zu, gern etwas leistungsfreundlicher sortieren; Ihr Stolz auch? – »Stolz« ist eben auch nur ein anderes Wort für »Fleisch«.

Lassen Sie mich erklären, warum ich den Satz: »Es ist nun nichts Verdammliches an denen, die zu Christus gehören«, zuerst im Blick auf die Schwächsten gelesen habe. Ich bin mir (oder darf ich sagen: ich bin uns?) auf die Schliche gekommen. Ich merkte, daß mir der Satz, der Schwerstmehrfachbehinderte sei vor Gott genau so wichtig wie ich, ohne Zögern über die Lippen geht. Der andere Satz aber, der genau das gleiche meint, nur andersherum formuliert ist, läßt mich stutzen: Ich bin kein bißchen wichtiger als der Schwerstmehrfachbehinderte. Kennen Sie das auch? *Der* Satz klemmt plötzlich. Warum ist das so bei uns? Ich glaube, es liegt daran: Im ersten Satz *kann* ich noch Leistungen unterbringen, die mich stolz machen. Und dann, wenn eigene Leistungen sicher mit eingebracht sind, gönne ich anschließend dem Leistungs-Schwächeren, »auch« so wichtig zu sein wie ich; damit bin ich die Regel, der andere ist die Ausnahme – aber »ausnahmsweise« lassen wir fünf gerade sein; wir sind ja in der Diakonie. Auch solche Großzügigkeit kann ich sogar noch erleben als eine schöne Leistung, die *mich* größer macht. Der zweite Satz dagegen redet von »Gnade pur«: Ich bin kein bißchen wichtiger als der Schwerstmehrfachbehinderte. Da ist überhaupt kein Platz für menschliche Leistungen – bei mir so wenig, *wie* beim anderen! Jetzt ist keiner die Ausnahme; wir beide sind die Regel, und die heißt: *Gott* macht lebendig; *Gott* bewirkt, daß wir beide mehr sind als zwei Nullen: *er allein* »und nicht wir selbst; durch *Gottes Gnade* ein jeder Mensch sein Leben hat« (EG 288,2); so haben wir es eingangs gesungen. – Ich denke, davon redete vor jetzt 90 Jahren Friedrich von Bodelschwingh, als er im Blick auf

schwerstbehinderte Kinder von Bethel schrieb: »Hier sitzen die Professoren, die uns deutlich beibringen, was Evangelium ... ist«, was »Gnade« und »Gotteskraft« bedeuten (Bodelschwingh Schriften, II, S. 318), auch für uns bedeuten.

Das alles heißt: die Funktion der Diakonie innerhalb unserer Kirche darf sich nicht darin erschöpfen, daß man für diesen Bereich spendet und betet, sondern zunächst einmal ist die Diakonie, in der Stärkere mit Schwächeren zusammenleben, die kirchliche Hochschule, in der die gesamte Kirche, in der jeder Christ, Theologie und Glaube lernen und konkret einüben kann – wo denn sonst? Jedenfalls ist mir die aufrichtende Kraft und gleichzeitig die richtende Schärfe des Satzes: »Es ist nun nichts Verdammliches an denen, die in Jesus Christus sind«, auf keiner Universität und durch kein Buch so verständlich und praktisch nachvollziehbar geworden wie in Begegnungen mit sehr schwer behinderten Menschen hier in Volmarstein.

Das wäre Pfingsten: Keiner von uns ist wichtiger als der Schwächste bei uns. Aber: Dieser Satz will uns nicht niedermachen (dann wäre er ein Faustschlag *ohne* Rettung); im Gegenteil: Dieser Satz ist das fröhliche Bekenntnis derer, die der Geist Gottes lebendig gemacht, die Gott zu einem Leben in geschwisterlicher Solidarität auferweckt hat, wie er Jesus Christus von den Toten auferweckt hat.

Keine Abschieds-Predigt, aber *ein* Abschieds-Satz sei gestattet: An dem praktischen Durchbuchstabieren dieses fröhlichen Bekenntnisses – »keiner von uns ist wichtiger als der Schwächste bei uns« – lernt man ein ganzes Berufsleben nicht aus, wahrscheinlich ein ganzes Leben nicht; darum ist es mein Wunsch, daß wir miteinander verbunden bleiben als Schülerinnen und Schüler in dieser diakonischen Sonderschule für Gernegroße, die wir doch alle ganz gerne sind. – Noch einmal in Kurzfassung das Lernprogramm dieser Sonderschule: Jesus Christus wurde uns allen in gleicher Gültigkeit Bruder und Freund; darum ist keiner von uns wichtiger als der Schwächste bei uns.