

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 44, Nr. 07/08

Juli/August 2014

INHALT

Manfred Hauke Editorial	314
Robert Necek Das Spezifikum der Journalistenarbeit im Lichte der Lehre von Papst Franziskus vor dem Hintergrund des 50. Jahrestages der Verabschiedung des Konzilsdekrets „ <i>Inter mirifica</i> “	315
Felizitas Küble Eindrücke vom Katholikentag in Regensburg	323
Impressum	327
Johannes Stöhr Der Glaube an den dreifaltigen Gott und die Religionshistoriker	329
Ewa Kucharska Der Kreuzestod Jesu unter medizinischen Gesichtspunkten	361
Walter Hoeres Solidarhaftung am Kreuze? Erlösung im Zeitalter der Autonomie	369
Katrin Krips-Schmidt <i>Alter Christus</i> – Die Stellung des Priesters in der Liturgie. 16. Kölner Liturgische Tagung in Herzogenrath	377
Wolfgang F. Rothe Als Eigentum Gottes erkennbar. Bedeutung, Form und Gebrauch der Klerikerkleidung in der Neuausgabe des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“	383
Uwe C. Lay Irrwege des Genderismus	389
Emil Valasek Die hl. Agnes von Böhmen – Prinzessin und Ordensfrau. Zur Heiligsprechung in Rom vor 25 Jahren	399
Emil Valasek Ketteler als Sozialpolitiker und Denker	405

Lothar Groppe

Eine jüdische Schule in Wien zur Nazizeit – ein Verdienst mutiger Christen 414

BUCHBESPRECHUNG

Klaus Limburg (Andreas Wollbold, Wegweisung für Wegweiser. Reinigung und Erneuerung des priesterlichen Lebens. Exerzitien mit dem hl. Pfarrer von Ars) 414

MANFRED HAUKE

Editorial

Unser diesjähriges Sommerheft beginnt mit einer Besinnung auf das Spezifische der journalistischen Arbeit von *Robert Necek*, einem Fachmann für Medien sowie soziale Kommunikation und Pressesprecher des Erzbistums Krakau. Es geht hier um die ethischen Prinzipien eines katholischen Journalismus, der sich grundlegend unterscheidet von der skrupellosen Sensationsmentalität eines bloßen „Medienarbeiters“. Dabei bringt Necek die neueren einschlägigen Äußerungen von Papst Franziskus ein, bereits mit Rückgriff auf dessen Zeit als Kardinal von Buenos Aires, anlässlich des fünfzigsten Jahrestag des Dekrets des Zweiten Vatikanums über die sozialen Kommunikationsmittel, *Inter mirifica*. Wichtig dabei sind eine Kultur der Begegnung und die Achtung vor der Wahrheit.

Als Beispiel für engagierten katholischen Journalismus folgt dann ein Beitrag von *Felizitas Küble*, die ihre Eindrücke vom diesjährigen Katholikentag in Regensburg schildert. Bemerkenswert ist dabei die stärkere Präsenz der Lebensrechtsbewegung, die für die Zukunft hoffen lässt.

Wir freuen uns besonders, im vorliegenden Heft einen umfangreichen Beitrag über die Einzigartigkeit des Trinitätsglaubens vorstellen zu können angesichts unzureichender Erklärungen bei manchen Religionshistorikern. *Johannes Stöhr*, seit Jahrzehnten als Spezialist für die Trinitätslehre bekannt, bietet uns hier eine grundlegende Studie.

Nach der Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit steht der Kreuzestod Christi im Zentrum unserer Aufmerksamkeit. *Ewa Kucharska*, Direktorin des Medizinenzentrums „Vadimed“ an der Jagiellonen-Universität Krakau, vermittelt uns eine Beschreibung des Kreuzestodes Christi unter medizinischen Gesichtspunkten. Dabei greift sie zu Recht auf die neueren Forschungs-

ergebnisse zum Turiner Grabtuch zurück. Während der medizinische Beitrag uns einen äußeren Eindruck vom Leiden Christi vermittelt, geht es dem darauf folgenden Artikel von *Walter Hoeres* um die „Innenseite“ des Geschehens, um die Erlösung durch das Kreuz. Entscheidend ist dabei die stellvertretende Sühne, deren gedanklicher Kern vom heiligen Kirchenlehrer Anselm von Canterbury auf den Punkt gebracht wird. Hoeres nimmt Anselm gegen karikierende Fehldeutungen in Schutz, die sich bei liberalen Protestanten des 19. Jahrhunderts finden sowie bei manchen Theologen katholischen Ursprungs in der Nachkonzilszeit. Interessant ist dabei die Zusammenfassung einer vor zwei Jahren veröffentlichten kontroversen Debatte auf der Münchener Katholischen Akademie.

Der nächste Schwerpunkt unseres Heftes findet sich in der Lehre vom Weihenpriestertum. *Katrin Krips-Schmidt* stellt die Ergebnisse einer Tagung vor, die sich mit dem Priester als *alter Christus* befasst, also mit dem geweihten Amtsträger als „anderer Christus“, als Stellvertreter oder „Ikone“ Jesu Christi in seinem heilshaften Handeln als Haupt der Kirche. Hieraus ergeben sich Folgen auch für das Auftreten des Priesters, bis in die Kleidung hinein. *Wolfgang F. Rothe* hebt darum mit der aus dem Jahre 2013 stammenden Neufassung des „Direktoriums für Dienst und Leben der Kirche“ hervor, dass der Priester „als Eigentum Gottes erkennbar“ sein soll. *Klaus Limburg* stellt uns

ein herausragendes kleines Werk vor, das Exerzitienvorträge für Priester veröffentlicht, die der Münchner Pastoraltheologe *Andreas Wollbold* im Geiste des hl. Pfarrers von Ars gehalten hat.

Unser fortlaufendes Schwerpunktthema über die Familie, das wir seit der Ankündigung der Bischofssynode über die Synode verfolgen, zeigt sich im vorliegenden Heft in dem Beitrag von *Uwe C. Lay* über die Irrwege des Genderismus. Den Wahnsinn der „politisch korrekten“ Gender-Ideologie anzuprangern und dagegen die Schönheit der Berufung von Mann und Frau im Plane Gottes darzustellen, gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Familientheologie in der gegenwärtigen Situation.

Emil Valasek schließlich stellt uns zwei herausragende christliche Vorbilder vor Augen: die hl. Agnes von Böhmen, die vor 25 Jahren heiliggesprochen wurde, und den sozial engagierten Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler, der vor 150 Jahren die grundlegende Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ veröffentlichte. *P. Lothar Groppe SJ* erinnert an eine im besten Sinne ökumenische Initiative, der es inmitten der Judenverfolgung des Dritten Reiches gelang, in Wien eine jüdische Schule zu unterhalten.

Prof. Dr. Manfred Hauke
Via Roncaccio 7
6900 Lugano, Schweiz

ROBERT NĘCEK

Das Spezifikum der Journalistenarbeit im Lichte der Lehre von Papst Franziskus vor dem Hintergrund des 50. Jahrestages der Verabschiedung des Konzilsdekrets „*Inter mirifica*“

Vorwort

Papst Franziskus wandte sich an den Päpstlichen Rat für die sozialen Kommunikationsmittel zum 50. Jahrestag der Verabschiedung des Konzilsdekrets „*Inter mirifica*“:

„In den letzten Jahrzehnten haben sich die Kommunikationsmittel sehr weiter entwickelt, aber diese Aufmerksamkeit bleibt bestehen und nimmt neue Sensibilität und Formen an. Das Panorama der Kommunikation wurde für viele nach und nach zu einem ‘Lebensumfeld’, zu einem Netz, wo Menschen miteinander kommunizieren und die Grenzen der eigenen Kenntnisse und Beziehungen ausweiten“¹.

Dieser Stand der Dinge erzwingt die Notwendigkeit, sich mit der Funktionsweise der neuesten Medien auszukennen, um einen erfolgreichen Dialog mit der Welt aufzunehmen und für diese Welt zum Wegweiser zu werden. Außerdem ist der Journalist verpflichtet, die Nähe zu fördern. Diese Nähe bedeutet ein Bedürfnis, in die Realität hineinzutreten, wie sie ist, und in verschiedene Lebensillusionen hineinzuhören, um sich nicht verführen zu lassen. Gleichzeitig ist es eine Gabe, Enttäuschungen anzunehmen, ohne in Verbitterung zu verfallen; „die Desintegration anderer berühren, ohne sich in der eigenen Identität au-

¹ FRANZISKUS, *Ansprache an die Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel* (21. September 2013), Nr. 1. [Anm. der Redaktion: die deutschen Übersetzungen der im folgenden zitierten päpstlichen Ansprachen und neueren lehramtlichen Dokumente sind der Internetseite des Vatikans entnommen, www.vatican.va].

flösen zu lassen und die innere Einheit zu verlieren. Das ist der Weg. Das ist die Herausforderung².

Aus dieser Perspektive – im Hinblick auf das Spezifikum der Journalistenarbeit – werden folgende Themenbereiche besprochen: 1) der Journalist, der Medienarbeiter (*media worker*) und der Mitmensch; 2) der Journalist und die Kultur der Begegnung, 3) die Autonomie und Wahrheit, 4) Aufgaben eines katholischen Journalisten.

1. Journalist, Medienarbeiter (*media worker*) und Mitmensch

Medien sind das Grundwerkzeug zur Schaffung der Kultur. Dank sozialer Kommunikationsmittel erreichen Journalisten Menschen in der ganzen Welt. Dadurch werden sie zu einer Gemeinschaft mit einem riesigen Einfluss³. Aus diesem Grund stellte der Papst bei seiner ersten Begegnung mit Journalisten fest: „Die Rolle der Massenmedien ist in der letzten Zeit ständig gewachsen, so sehr, dass sie unverzichtbar geworden ist, um der Welt die Ereignisse der Gegenwart zu berichten“⁴. Es geht darum, dass Journalisten bestimmte Entscheidungen beeinflussen können, dadurch dass sie die Öffentlichkeit informieren und Ereignisse kommentieren. Ein Journalist zu sein heißt deshalb nicht nur eine Funktion zu erfüllen, sondern vor allem an die tiefsten Regionen des menschlichen Herzens zu appellieren. Wer ist also aus dieser Sicht ein Journalist?

Ryszard Kapuściński, ein Meister der Reportage, erinnert an eine Unterscheidung zwischen Journalisten und Medienarbeitern (*media worker*). Journalisten assoziiert man mit einer gesellschaftlichen Schuldigkeit und ethischen Pflicht. Dagegen ist ein Medienarbeiter – *media worker* – eine Person, die sich mit dem Verkauf von Sendungen beschäftigt. Für ihn ist die Arbeit ein Dienstleistungssektor, der keine ethischen Verpflichtungen nach sich zieht. Er kann Regierungssprecher, Direktor eines Kohlenkonzerns und schließlich Fernsehmoderator sein. Es ist keine Entschuldigung, dass das Internet – durch einen Zugang zur Information – so etwas im menschlichen Bewusstsein geschaffen hat, dass jeder Mensch Journalist werden kann, weil der Journalismus zu einem Lebensstil geworden ist und nicht ein Mittel, um Geld zu verdienen. In diesem Zusammenhang ist es schwer, über Journalismus zu reden⁵. Obwohl es ernsthafte, ausgebildete Journalisten gibt, die ihre Kommentare vertiefen und Diskussionen führen können, so sieht man immer mehr Medienarbeiter, die keine Qualifikationen, keine Ambitionen und nicht einmal Grundsätze haben. Immer öfter kann man beobachten, dass sie eine Seite auf politischer Ebene vertreten, woraus sich ernsthafte Konsequenzen ergeben. Es geht darum, dass noch bis vor kurzem die Medien das Böse enttarnt und in jeder Situation der Macht auf die Finger geschaut haben.

Zurzeit ist eine Verbindung zur Macht sichtbar, und etwas wird nur dann ans Licht gebracht, soweit es einer Sache dient⁶. Dessen bewusst betont Papst Franziskus: „Die Neutralität der Medien ist nur scheinbar: Nur wer in die Kommunikation sich selbst einbringt, kann einen Orientierungspunkt darstellen“⁷.

Es ist bemerkenswert, dass ein Journalist, während er ein Ereignis live kommentiert oder ein Interview durchführt, eine bestimmte moralische Wahl trifft. Deshalb verlangt man von ihm eine perfekte ethische Vorbereitung und eine einwandfreie fachliche Kompetenz, denn eine falsche Einschätzung, schlechte Faktenkenntnis und ein zweifelhaftes moralisches Rückgrat können das Menschenleben erfolgreich ruinieren und einen unwiderruflich in schlechten Ruf bringen. Aus diesem Grund stellte Papst Franziskus Journalisten eine eindeutige Frage: „Journalist! Wer ist dein Mitmensch?“⁸.

Die päpstliche Frage ist eine hervorragende Synthese der konziliaren Worte des Dekrets „*Inter mirifica*“: „Ihre Aufgabe [die der Journalisten] wird es darum sein, die wirtschaftlichen, politischen und künstlerischen Belange so aufeinander abzustimmen, dass sie dem Gemeinwohl niemals zuwiderlaufen. Um dies wirksamer zu erreichen, empfiehlt es sich, Berufsvereinigungen beizutreten, die ihren Mitgliedern Achtung vor dem Sittengesetz in ihren beruflichen Arbeiten und Pflichten auferlegen – wenn nötig, auch mit Eingehung der gegenseitigen Verpflichtung, festgelegte moralische Richtlinien zu beobachten“⁹. Aus dieser Sicht ist die Kategorie „*Mitmensch sein*“ bipolar und löst durch eine Annäherung gute oder schlechte Spannungen aus. Es bedeutet, „das Gute, die Wahrheit und Schönheit verbinden sich – laut Papst Franziskus – unzertrennlich, wenn wir miteinander kommunizieren. Sie sind auch im negativen Sinne unzertrennlich – wenn einer der Werte fehlt, so verlieren daran auch die anderen: wenn das Gute nicht das Gute sein wird, dann wird die Wahrheit nicht die Wahrheit und die Schönheit nicht die Schönheit“¹⁰. Den Nächsten zu lieben durch die sozialen Kommunikationsmittel bedeutet deshalb nach der Wahrheit zu suchen und für Benachteiligte einzutreten. Aus diesem Grund ist die Kommunikation – nach Franziskus – „um so menschlicher, je mehr sie den Leuten hilft, ganz Mensch zu sein“¹⁰.

2. Der Journalist und die Kultur der Begegnung

Papst Franziskus hob hervor, dass Journalisten über mächtige Werkzeuge verfügten, mit deren Hilfe das Phänomen der Kommunikation in der Welt eine besondere Bedeutung gewinne. Die Kommunikation allein bedeutet nicht lediglich Informationen zu übertragen und bestimmte Nachrichten in Umlauf zu bringen. Die Kommunikation – nach dem Papst – bedeutet, „eine Bindung zwischen Personen entstehen zu lassen. Die soziale Kommunikation beginnt mit konkreten Personen und richtet

² Ebenda, Nr. 3.

³ Vgl. FRANZISKUS, *Prawdziwa władza jest służbą*, Kraków 2013, S. 328 [deutsch: J. BERGOGLIO (FRANZISKUS), *Die wahre Macht ist der Dienst*, Freiburg i.Br. 2014; spanisches Original: *El verdadero poder es el servicio*, 2013].

⁴ Franziskus, *Audienz für die Medienvertreter* (16. März 2013).

⁵ Vgl. R. KAPUŚCIŃSKI, *Autoportret reportera*, Kraków 2003, S.122-123.

⁶ Vgl. A. SCELZO, *La Penna di Pietro. Storia e cronaca della comunicazione vaticana dal Concilio a papa Francesco*, Città del Vaticano 2013, S. 68.

⁷ FRANZISKUS, *Botschaft zum 48. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel*, 24. Januar 2014.

⁸ FRANZISKUS, *Prawdziwa władza jest służbą*, S. 330.

⁹ *Inter mirifica* 11.

¹⁰ FRANZISKUS, *Prawdziwa władza jest służbą*, S. 400.

sich an andere, auch konkrete Personen. Indem sie zwischen ihnen Beziehungen aufbaut, schafft sie ein soziales Gewebe, auf dem sich später ein soziales Leben entwickelt¹¹. Dies bedeutet, dass die Kommunikation dazu beitragen kann, eine authentische Kultur der Begegnung zu schaffen und zu fördern,¹² die darauf beruht, andere Personen durch ein ganz normales Gespräch kennen zu lernen. Ein Zeichen der sozialen Entwicklung ist deshalb nicht die Kultur der Destruktion, sondern die Kultur der Kommunikation¹³.

Man kann also sagen, in der Welt, wo sich Kulturen und Religionen miteinander vermischen, sind die Menschen dazu gezwungen, ein Gespräch mit anderen zu suchen. Ein Dialog schafft nämlich eine Begegnungskultur, da er erlaubt, Zweifel, Unruhe, Erwartungen und Hoffnungen zu verstehen. Deshalb sollte ein Journalist – wie Ryszard Kapuściński richtig bemerkte – „ausgebildet sein, gute Literatur studieren, also möglichst viel wissen und lesen. Er sollte auch ein intelligenter Leser, Zuschauer und Zuhörer sein“¹⁴. Kapuścińskis Bemerkungen sind bedeutend, weil sie die Qualität der Kommunikation berücksichtigen. Es geht also nicht nur um Effektivität und höhere Einschaltquote oder die Zahl der verkauften Zeitungen. In Frage kommt – nach Franziskus – „ein viel höherer Einsatz. In der Welt, die als ‚Kommunikationswelt‘ bezeichnet wird, säen wir Korn entweder für eine glückliche, mit der menschlichen Gemeinschaft verbundene Zukunft oder für eine tragische Zukunft voller Spaltungen und Missverständnisse“¹⁵. Aus diesem Grund kann das Medienmilieu bei der Entwicklung helfen oder zu einer allmählichen Desorientierung führen¹⁶. In der Zeit der Medienglobalisierung lassen sich Einsamkeit und zunehmende Verwirrung beobachten, was zum Verlust des Lebenssinns führt und Schwierigkeiten bereitet, tiefere zwischenmenschliche Kontakte zu knüpfen¹⁷.

In diesem Zusammenhang wird „Rattenrennen“ um die Gewinnung von Informationen und deren schnelles Senden problematisch: „Die Geschwindigkeit der Information übersteigt unsere Reflexions- und Urteilsfähigkeit und gestattet es nicht, dass wir uns selbst in abgewogener und rechter Weise ausdrücken“¹⁸. Ein schnelles und oft oberflächliches Urteil führt jedoch, statt eine Nähe zu schaffen, eine Distanz ein, weil die Kommunikation, die zu einer Begegnung führen sollte, auf Abwege führt. Deshalb unterstrich Papst Franziskus, dass „die Kirche mit Demut mit Journalisten ihr Wissen und ihre Erfahrungen teilen möchte, und auch ehrlich ihnen zuhören möchte. Wir finden,

wir hätten uns gegenseitig einen großen Reichtum zu übergeben“¹⁹.

3. Die Autonomie und Wahrheit

Papst Franziskus lehrt, Journalisten seien verpflichtet, sich um die Qualität der Kommunikation zu bemühen. Diese Qualität ist unmittelbar mit der Wirklichkeit der Wahrheit verbunden. Die Wahrheit ist eben ein Zeugnis des authentischen Dialogs und jedes Gesprächs. Unabhängig davon, aus welcher Sicht man auf die Welt schaut, garantiert nur die Wahrheit den Respekt gegenüber einem anderen Menschen. Kann man den Nächsten lieben, wenn man ihn belügt? Deshalb betont Franziskus, die Komplexität der Welt entbinde den Journalisten nicht davon, nach der Wahrheit zu suchen, und ein guter Journalist werde als Wahrheitssuchender angesehen. Dies bedeutet, „wer die Wahrheit liebt und sie sucht, der wird nicht erlauben, dass sie zu einer Ware wird, und dass sie verdreht oder verheimlicht wird“²⁰, weil er sich darüber im Klaren ist, dass die Wahrheit wie Honig ist und nur dem wehtut, der schadhafte Zähne hat. Ryszard Kapuściński stellte jedoch fest, dass die jetzigen Medieninhaber die Kriterien der Wahrheit gegen die der Informationsattraktivität getauscht haben. Die Information „ging aus den Händen derer, die um sie gekämpft haben, in die Hände der Geschäftsleute über, die sich nicht darum kümmern, dass eine Information wahr, wichtig oder wertvoll ist, sondern nur sensationell“²¹.

Diesbezüglich bemerkte Benedikt XVI., dass nicht selten eine diskrete Stimme der Vernunft durch eine Flut überflüssiger Informationen gedämpft werde: „Gelegentlich kann die leise Stimme der Vernunft vom Lärm zu vieler Informationen übertrönt werden, und es gelingt der Vernunft nicht, Aufmerksamkeit zu erregen, die statt dessen denen zuteil wird, die sich auf verführerische Weise ausdrücken“²². Eine gute Kommunikation macht es leichter – laut Franziskus –, einander kennen zu lernen und hilft einander näher zu kommen²³. Deshalb soll die mediale Vermittlung nicht auf Tricks und speziellen Effekten beruhen, sondern sie soll ein Zeichen der Liebe in Wahrheit und Zärtlichkeit sein „denen gegenüber, denen wir verletzt am Weg begegnet“²⁴.

Dies bedeutet, dass Liebe und Zärtlichkeit die Wahrheit aufdecken lassen und sie auf eine vorsichtige Weise auf dem öffentlichen Forum darstellen. Es geht darum, dass ein wahrheitssuchender Mensch versucht, demütig zu sein, weil er sehr gut weiß, wie schwer es ist, die Wahrheit zu finden, wenn man danach allein sucht. Es ist wichtig, zu bemerken, dass die Fälschung der Wahrheit immer zu Antagonismen und Isolation führt und im Endergebnis zu einem Konflikt. Dagegen vereint die Suche nach ihr; sie bringt die Leute einander näher. Das Finden der Wahrheit erfüllt die Leute mit Freude und innerem Frie-

¹¹ Ebenda.

¹² Vgl. FRANZISKUS, *Botschaft zum 48. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel*, 24. Januar 2014.

¹³ Vgl. A. SPADARO, *Papa Francesco e la comunicazione. La 48ª Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali*, in *La Civiltà Cattolica* 1:2014, S. 245.

¹⁴ R. KAPUŚCIŃSKI, *Dalem glos ubogim*, Kraków 2008, S. 70.

¹⁵ FRANZISKUS, *Prawdziwa władza jest służbą*, S.401.

¹⁶ Vgl. FRANZISKUS, *Botschaft zum 48. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel*, 24. Januar 2014.

¹⁷ Vgl. FRANZISKUS, *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel*, 21. September 2013.

¹⁸ FRANZISKUS, *Botschaft zum 48. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel*, 24. Januar 2014.

¹⁹ FRANZISKUS, *Prawdziwa władza jest służbą*, S. 400.

²⁰ FRANZISKUS, *Prawdziwa władza jest służbą*, S. 401.

²¹ R. KAPUŚCIŃSKI, *Autoportret reportera*, Kraków 2003, S. 127.

²² BENEDIKT XVI., *Botschaft zum 47. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel*, 24. Januar 2013.

²³ Vgl. FRANZISKUS, *Botschaft zum 48. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel*, 24. Januar 2014.

²⁴ Ebenda.

den²⁵. In diesem Kontext klingt Kapuściński's Feststellung traurig, dass zurzeit „der Chef nicht fragt, ob das die Wahrheit ist, sondern ob sich das verkaufen lässt, ob das eine Werbung hinter sich bringt, weil er davon lebt“²⁶. Jedoch nur die Wahrheit kann befreien und ein neues Leben geben. Deshalb ermutigte Franziskus: „man muss auch in die dunkelste Nacht hinabsteigen, ohne vom Dunkel durchdrungen zu werden und zu verzagen“²⁷.

4. Katholischer Journalismus

Anlässlich des 50. Jahrestages der Verabschiedung des Konzilsdekrets „*Inter mirifica*“ skizzierte Franziskus auch das Bild eines katholischen Journalisten. Sein Dienst ist von großer Bedeutung, weil er direkt in den apostolischen Wirkungsbereich der Kirche mündet. Laut Papst Franziskus ist es wichtig, „einen Dialog führen zu können, indem man mit Klugheit auch in die von den neuen Technologien geschaffenen Bereiche geht, in die sozialen Netzwerke, um präsent zu sein, um so zuzuhören, miteinander zu reden, zu ermutigen. Fürchten Sie sich nicht, diese Präsenz zu verkörpern und dabei Ihre christliche Identität einzubringen, wenn Sie Teil dieser Bereiche werden“²⁸.

Doch die Bewahrung seiner christlichen Identität soll in Professionalität und Übereinstimmung von Zielen zum Ausdruck kommen. Franziskus betont, indem er sich auf Benedikt XVI. beruft, dass die Professionalität in der Vermittlung wahrer Nachrichten bestehe. Er bedeutet nicht nur eine perfekte Beherrschung des journalistischen Handwerks, sondern kennzeichnet sich vor allem durch Erkenntnis, Denken, Beurteilung und Nachdenken. Eine entscheidende Bedeutung bei der Erklärung von Fakten hat ein Wahlkriterium. Allein bloße Fakten existieren nicht. Es gibt auch eine Wahl, auf deren Basis bestimmte Fakten dargestellt werden. Aus diesem Grund sind sehr wichtig: *Unicuique suum* und *Non praevalerunt* (Mt 16, 18) sowie Jer 1,19 [Gott macht den Propheten zu einer eisernen Säule]. Dies bedeutet, dass auf der einen Seite der römische Grundsatz erscheint, der von dem Gerechtigkeitsgefühl spricht, und auf der anderen Seite das Evangelium. Im ersten Fall erscheint Gerechtigkeit, und im zweiten Hoffnung, die den Glauben entstehen lässt²⁹. Es geht nicht nur um eine Information, sondern um eine wahre Kulturformation.

Aus diesem Grund unterstützt Papst Franziskus eine Kulturformation, die sich durch die Information vollzieht, die apostolische Dynamik. Es ist zu bemerken, dass diese Dynamik nicht zur Manipulation des Gewissens führen darf. Franziskus stellt eindeutig fest:

„Die Begegnung mit Christus ist ... eine persönliche Begegnung. Sie kann nicht manipuliert werden. In dieser Zeit finden wir in der Kirche die große Versuchung ... einer spirituellen Form von Aufdringlichkeit: die Gewissen zu manipulieren; eine theologische ‘Gehirnwäsche’, die am Ende zu einer Begegnung mit Christus bloß dem Namen nach führt und nicht mit der Person des lebendigen Christus. Bei der Begegnung eines Menschen mit Christus geht es um Christus und die Person selber. Es geht nicht um das, was der ‘Spiritualitätsingenieur’ möchte, der manipulieren will. Das ist die Herausforderung: Es geht darum, den Menschen zur Begegnung mit Christus zu führen“³⁰.

In diesem Sinne setzt Franziskus den Gedankengang von Johannes Paul II. fort, der im apostolischen Brief „*Tertio Millennio Adveniente*“ betonte, dass die Söhne der Kirche „bei der Verteidigung der Wahrheit keine Methoden, die von Intoleranz und sogar Gewalt zeugen können, gebrauchen dürfen“³¹, weil die Wahrheit, wie das II. Vatikanische Konzil lehrt, „sich nicht anders aufdrängt, als nur durch die Kraft der Wahrheit, die in den Verstand gleichzeitig sanft und stark eindringt“³².

Das zweite Zeichen der christlichen Identität eines katholischen Journalisten ist eine Übereinstimmung von Zielen im Handeln. „Der Erfolg der Pastoral der Kommunikation wird möglich, wenn man Verbindungen knüpft, wenn man eine Reihe von Personen im Hinblick auf gemeinsame Projekte zusammenführt; eine ‘Einheitlichkeit in der Planung und im Einsatz der Kräfte’ (Dekret *Inter mirifica*, 21)“³³. Die päpstlichen Worte – die einen Bezug der konziliaren Inhalte zur Gegenwart darstellen – sind ein präziser Hinweis darauf, dass auch in der Medienwelt die Wirksamkeit des Apostolats in Übereinstimmung von Initiativen und Zielen besteht³⁴. Das bedeutet, dass die Konkurrenz – oft ungesund und aller Regeln beraubt – keine Strategie der medialen Vorhaben in der katholischen Welt sein sollte: „Konvergenz statt Konkurrenz ist die Strategie medialer Initiativen in der katholischen Welt“³⁵.

Schlusswort

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die Arbeit eines Journalisten nach der Lehre von Papst Franziskus außergewöhnlich und gesellschaftlich sehr verantwortungsvoll ist. Der

²⁵ Vgl. FRANZISKUS, *Prawdziwa władza jest służbą*, S. 401.

²⁶ R. KAPUŚCIŃSKI, *Autoportret reportera*, Kraków 2003, S. 128.

²⁷ FRANZISKUS, *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel*, 21. September 2013.

²⁸ *Ibidem*. Die päpstlichen Worte stehen mit den Worten des Konzilsdekrets im Einklang:

„Vor allem ist die gute Presse zu fördern. Um jedoch die Leser ganz mit christlichem Geist zu erfüllen, soll auch eine katholische Presse gegründet und gefördert werden, die diesen Namen wirklich verdient. Sie soll – entweder unmittelbar von der Kirche oder von katholischen Persönlichkeiten ins Leben gerufen und getragen – in der erklärten Absicht erscheinen, um öffentliche Meinungen zu bilden, zu festigen und zu fördern, die mit dem Naturrecht und den katholischen Lehren und Grundsätzen übereinstimmen, sie soll Nachrichten über das Leben der Kirche bringen und kommentieren. Die Gläubigen aber sind von der Notwendigkeit zu überzeugen, die katholische Presse zu lesen und zu verbreiten, um sich über alle Ereignisse ein christliches Urteil bilden zu können“ (*Inter mirifica* 14).

²⁹ Vgl. BENEDIKT XVI., *Ein Dienst an der Wahrheit und der Gerechtigkeit. Schreiben zum 150jährigen Gründungstag des L'Osservatore Romano*, 11. Juli 2011.

³⁰ FRANZISKUS, *Ansprache an die Teilnehmer der Vollversammlung des Päpstlichen Rates für die sozialen Kommunikationsmittel*, 21. September 2013.

³¹ JOHANNES PAUL II., *Tertio Millennio Adveniente*, 35.

³² Vaticanum II, *Dignitatis humanae* 1.

³³ FRANZISKUS, *Ansprache an die Angestellten und Mitarbeiter des Vatikanischen Fernsehentrums*, 28. Oktober 2013.

³⁴ Vgl. *Inter mirifica* 21.

³⁵ FRANZISKUS, *Botschaft zum 30jährigen Bestehen des Vatikanischen Fernsehentrums*, 18. Oktober 2013.

mediale Weg ist einer der Wege, auf dem die Menschen gehen, sehr oft Menschen, die schwer verletzt sind³⁶ und trotzdem nach einem bestimmten, festen Halt im Leben suchen. „Wir leben in einer Welt, in der es praktisch nichts gibt, das nicht mit dem Universum der *Medien* in Verbindung stünde“³⁷. Das bewirkt, dass ein Journalist zum persönlichen Engagement für den Prozess der Informationsvermittlung verpflichtet ist, um auf diese Weise Grundlagen für die Glaubwürdigkeit zu schaffen und die Kraft der Botschaft zur Nähe zu machen³⁸.

In diesem Sinne ist das Konzilsdekret „*Inter mirifica*“ ein immer noch aktuelles Dokument, das viele Diskussionen auslöst und zum Nachdenken anregt. Auf dessen Grundlage soll – laut Franziskus – ein katholischer Journalist erfolgreich handeln, sich durch Professionalismus, Verfügbarkeit und taktvolles Verhalten kennzeichnen³⁹: „Alles sollte in einem Stil und aus einer Perspektive gemacht werden, die kirchlich ist, die diejenige des Heiligen Stuhls ist“⁴⁰.

*Ks. Dr. Robert Nęcek, R.M.
ul. Pijarska 7/9
PL-31-015 Kraków
Polen
robertus36@wp.pl*

Biographische Notiz:

Dr. Robert Nęcek arbeitet am Lehrstuhl für Medien und soziale Kommunikation an der Fakultät für Sozialwissenschaften der Päpstlichen Universität Johannes Paul II. Krakau. Er ist Mitglied des Programmrates des Instituts für den Interkulturellen Dialog Johannes Pauls II. in Krakau und Ratsmitglied der Stiftung Zentrum des Dialogs und Gebets in Auschwitz, Korrespondent der Katholischen Presseagentur (KAI), seit 2005 Pressesprecher der Krakauer Erzdiözese und Konsultor für Medien des Episkopats in Polen. Seit 2010 ist er Konsultor des Rates für Soziale Kommunikation der Polnischen Bischofskonferenz. In demselben Jahr verlieh ihm die Kommission für die Erteilung der Rektorpreise an der Päpstlichen Universität Johannes Paul II. einen Preis für hervorragende didaktische und organisatorische Leistungen.

Unter den neueren Buchveröffentlichungen seien erwähnt: „Freundschaft“ (Verlag. Christiana-Verlag Kisslegg-Immenried 2012), „Priatel'stvo“ (Verlag I&B Tatranska Lomnica 2014), „Genio della Dott.ssa Ewa Kucharska. Competenza medica e comunicativa quale elemento della creazione dell'immagine sociale del Centro Medico VADIMED“ (Verlag IF PRESS Roma 2014), „Opzione preferenziale per i poveri“ (A cura di R. Nęcek e E. Kucharska, Wyd. IF PRESS Roma 2014), „Dal sacerdozio alla società. Elementi scelti dell'insegnamento sociale di papa Francesco“ (Verlag IF PRESS Roma 2014).

³⁶ Vgl. FRANZISKUS, *Botschaft zum 48. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel*, 24. Januar 2014.

³⁷ FRANZISKUS, *Botschaft zum 30jährigen Bestehen des Vatikanischen Fernsehentrums*, 18. Oktober 2013.

³⁸ Vgl. FRANZISKUS, *Botschaft zum 48. Welttag der sozialen Kommunikationsmittel*, 24. Januar 2014. .

³⁹ Vgl. FRANZISKUS, *Ansprache an die Angestellten und Mitarbeiter des Vatikanischen Fernsehentrums*, 28. Oktober 2013.

⁴⁰ Ebenda.

FELIZITAS KÜBLE

Eindrücke vom Katholikentag in Regensburg

Der Katholikentag zeigte sich in Regensburg von seiner besseren Seite

Schon seit Jugendtagen ist mir der Katholikentag ein Begriff und ein praktisches Erlebnis: Meinen ersten Katholikentag erlebte ich als 17-jährige Schülerin gemeinsam mit meiner jüngeren Schwester Anne 1978 in Freiburg. Mir klingt heute noch das glaubensfrohe Lied „Sag Ja zu Jesus“ in den Ohren, das Inge Brück damals vor riesigen Teilnehmermassen gesungen hatte.

Ab Anfang der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts wurde aus dem beschwingten Kirchenfestival zunehmend ein Tummelplatz „reformkatholischer“ Initiativen und linkslastiger Protestgruppen. Es war damals die „Hoch-Zeit“ der Grünen und „friedensbewegter“ Massendemonstrationen gegen den NATO-Doppelbeschluß, an dem Bundeskanzler Helmut Schmidt gegen den Widerstand des linken SPD-Flügels festhielt.

Dieser auch in den Medien vorherrschende rot-grüne Trend färbte zunehmend auf Programm und Gestaltung des Katho-

likentags ab. Insofern war es wenig verwunderlich, daß unser Christoferuswerk sowie der KOMM-MIT-Verlag aus Münster in den 80er Jahren trotz mehrfacher Anmeldungen keinen Infostand erhielten.

Besser erging es freilich ultralinken Gruppierungen wie z.B. einer „Aktion gegen Berufsverbote“ – gemeint war damit der sog. „Extremistenerlaß“, der vorsah, daß Staatsbeamte keiner links- oder rechtsextremen Partei angehören durften. Der bekannte „Straßenprediger“ Pater Johannes Leppich SJ hatte sich damals bei der Katholikentagsleitung über diese offensichtliche Einseitigkeit bei der Auswahl der Gruppen für die Infostände beschwert.

Diese zeitgeistangepaßte Welle widersprach im Grunde auch dem Ursprung und der Tradition dieses einstigen „Bekennertages“: Den ersten Katholikentag gab es hierzulande bereits im Herbst 1848. Damals diente er neben seinem allgemeinen Charakter als Glaubenskundgebung gleichsam auch als Protestversammlung gegen die zunehmende Unterdrückung der katholischen Bevölkerung im preußischen Staat. Während des 1. Weltkriegs und in der Zeit der kirchenfeindlichen NS-Diktatur konnten keine Katholikentage stattfinden, was wenig erstaunt.

Ende Mai dieses Jahres begann nun der 99. Deutsche Katholikentag in Regensburg, danach steht das Hunderter-Jubiläum vor der Tür – und zwar 2016 in Leipzig. Daß der Katholikentag diesmal in der stark katholisch geprägten Donaustadt stattfand, geht auf eine Initiative des ehem. Oberhirten von Regensburg, Gerhard Kardinal Müller, zurück. (Der Glaubenspräfekt verzichtet wie kardinalsüblich seit Beginn seiner Kardinalwürde auf seinen Zweitnamen.)

Natürlich wäre die Erwartung naiv, daß sich Regensburgs Bischof Dr. Rudolf Voderholzer beim Katholikentagsprogramm mit seinen Vorstellungen in allen Punkten hätte durchsetzen können. Schließlich wird der Katholikentag im wesentlichen vom „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ (ZdK) organisiert, mit dem sich der neue Regensburger Oberhirte über strittige Fragen wohl oder übel einigen mußte. Daß sich hierbei insgesamt eine Kompromißlinie ergab, liegt also nahe.

Immerhin wurde diesmal eine gewisse jahrzehntelange Vernachlässigung glaubenskonservativer Persönlichkeiten und Gruppierungen zurückgefahren. Besonders die Initiativen und Sprecher aus der Lebensrechtsbewegung erhielten deutlich mehr Gewicht; auch bei öffentlichen Veranstaltungen, Podiumsdiskussionen, auf der Katholikentagsmeile (Infostände) etc. waren sie in Regensburg gut vertreten.

Weniger zufrieden äußerte sich hingegen Christian Weisner, der Sprecher jener reformkatholischen Gruppierung „Wir sind Kirche“, die regelmäßig mit modernistischen Forderungen an die Kirchenleitung herantritt. Gegenüber der Tageszeitung „Die Welt“ vom 28. Mai 2014 erklärte er: *„Ich hätte mir mehr kontroverse Diskussionen auf den Podien gewünscht. Das liegt aber wohl auch am Regensburger Bischof, der zwar sagt, wir dürfen dabei sein, aber uns nicht auf den Podien sehen will.“*

Scharfe Kritik von ultralinken Seite

Geradezu wütend über den diesjährigen Katholikentagsverlauf äußerten sich betont linke Kreise. So polemisiert z.B. Matthias Roth auf der Webseite „Regensburg digital“ vom 2. Juni 2014 unter dem Titel „Lebensschützer beim Katholikentag“ bereits einleitend wie folgt:

„Ein Brückenschlag sollte der 99. Katholikentag werden. Auf der einen Seite moderate Katholiken um den Verein Donum Vi-

tae und auf der anderen Seite radikale Schwangerschaftsabbruchs-Gegnerinnen, die sich selbst ‚Lebensschützer‘ nennen. Letztere bekommen viel Raum, um homophobe, völkische, antifeministische und andere rechte Positionen zu verbreiten.“

Danach folgt eine seitenlange Lawine von Beschwerden, z.B. folgende:

„Am Mittwoch bezeichnete Voderholzer den legalen Schwangerschaftsabbruch als ein ‚Massaker im Mutterleib‘. ‚Ich kann es als Bischof nicht verantworten, dass Frauen eine Lösung annehmen, die keine Lösung ist.‘

Es verwundert daher nicht, dass das Bistum Regensburg in seinem Rundbrief insbesondere auf Veranstaltungen hinwies, bei denen radikale ‚Lebensschützer‘ auch offen rechte Inhalte propagieren konnten.“

Tatsächlich hatte der Regensburger Oberhirte die Abtreibung couragiert als „Massaker im Mutterleib“ verurteilt, was an die einstige Äußerung von Joseph Kardinal Höffner erinnert, der in den 80er Jahren von „Mord in Massen“ sprach, was eine entsprechende Empörungswelle im Blätterwald und in den TV-Anstalten auslöste.

Das Leitwort des 99. Katholikentags „Mit Christus Brücken bauen“ war in mehrfacher Hinsicht geschickt gewählt. Erstens ist Regensburg bekannt als Stadt der vielen Brücken (teils noch aus antik-römischer Zeit); zweitens wurden tatsächlich in mancherlei Hinsicht „Brücken gebaut“, etwa – wie bereits erwähnt – in Richtung der Lebensrechtsbewegung und romtreuer Gruppen.

Zudem bewährte sich der diesjährige Katholikentag auch als Brückenbauer für Behinderte: Es gab für diese Teilnehmer nicht nur viele Teilnahme-Vergünstigungen, sondern auch praktische Hilfen, dauerhaft präsente Ansprechpartner, ein Extra-Programmheft in leichtverständlicher Sprache und weitgehende Barrierefreiheit. Insgesamt wurde ihnen schon im Vorfeld das gute Gefühl vermittelt, auf diesem Glaubensfest hochwillkommen zu sein.

Eigene Erfahrungen auf der Katholikentagsmeile

Den Eindruck, daß sich der Katholikentag diesmal quasi von seiner besseren Seite zeigte, konnte ich auch selber gewinnen: teils bereits im Vorfeld (hinsichtlich der organisatorischen Vorbereitungen für unser Infozelt), sodann während der Regensburger Tage selbst.

Unser – vom katholischen Jugendschriftsteller Günter Stiff gegründetes – Christoferuswerk e.V. war auf der sog. „Katholikentagsmeile“ mit einem großen Infozelt vertreten. Wir erhielten einen gut platzierten Stand direkt neben ARD/ZDF/Phönix.

Meine Freundin und Mithelferin Cordula Mohr und ich freuten uns sehr über den regen Andrang und das lebhaftere Interesse an unseren Plakaten, Buttons, Aufklebern, apostolatischen Büchern und Schriften.

Wir legten zudem Broschüren und Infos von vielen befreundeten Gruppen (darunter evangelikalen Initiativen) auf unseren Tischen aus. Diese „konservative Ökumene“ hat bei bibelorientierten evangelischen Christen, die unseren Stand besuchten, natürlich recht viel Anklang gefunden. Es gab sogar Evangelikale, die unseren Aufruf für eine Seligsprechung von Erzbischof Johannes Dyba unterzeichneten, weil sie diesen tapferen Oberhirten von Fulda als entschiedenen Abtreibungsgegner in bester Erinnerung haben.

Bekanntlich hatte der einstige Bischof von Fulda in einem Interview mit der „Neuen Bildpost“ erklärt, etwa die Hälfte der

zustimmenden Post, die er erhalte, stamme von glaubenskonservativen Protestanten. In fromm-evangelischen Kreisen war der vielleicht fast schon sehnsuchtsvolle Seufzer „Ach, wenn wir doch auch einen Dyba hätten“ weit verbreitet.

Gespräch mit dem Fuldaer Bischof

Am Freitag, dem 30. Mai, kam der heutige Bischof von Fulda, Heinz-Josef Algermissen, zu meiner Überraschung in unser Infzelt herein. Er sah dort unser großes Dyba-Plakat und sagte: „Das ist ja mein Vorgänger.“ – Meine Mitarbeiterin Cordula Mohr und ich nutzten die Chance, dem Bischof unsere Anti-Gender-Broschüre zu überreichen. Unter dem Titel „JA zur Ehe, JA zur Familie, JA zur Schöpfungsordnung Gottes“ hatten wir in diesem farbenfroh gestalteten Heft die gesammelten Stellungnahmen von Bischofskonferenzen aus vielen europäischen Ländern gegen die immer mehr um sich greifende Gender-Ideologie dokumentiert.

Bischof Algermissen zeigte sich interessiert und erwähnte, wie bedeutsam dieses Thema sei. Auf unser Drängen hin, daß sich auch deutsche Bischöfe zu einer klaren Anti-Gender-Erklärung aufrufen sollten, trat er aber ziemlich auf die Bremse nach der Devise „jetzt mal halblang“. Es sei unlängst doch erst ein neuer Vorsitzender der Bischofskonferenz gewählt worden; zudem sollte abgewartet werden, bis alle „mit einer Stimme“ gemeinsam sprechen wollen bzw. können. Ich erlaubte mir etwas hartnäckig den Vorschlag, daß einzelne Oberhirten schon

vor einer gemeinsamen Erklärung klar Stellung beziehen könnten, wie dies z.B. Bischof Vitus Huonder (Bistum Chur) für die Schweiz getan hat; sein ausgezeichnetes Hirtenwort ist ebenfalls in der erwähnten Broschüre enthalten.

Doch der Fuldaer Oberhirte meinte ausweichend, derzeit stünde vor allem das Thema „wiederverheiratet Geschiedene“ auf dem aktuellen kirchlichen Programm. Meine Mitstreiterin Cordula Mohr, eine katholische Familienmutter von drei Kindern, betonte hierbei, daß sich die Kirche unzweideutig zum unauflösbaren Eheband und zum Ehesakrament bekennen und sich keineswegs vom Zeitgeist benebeln lassen solle.

Zudem fühle sich der verlassene Ehepartner, der bewußt zölibatär lebt, von der Kirche verkannt und vernachlässigt, wenn der Ehebruch bzw. eine danach folgende Zivilehe nicht mehr klar abgelehnt würden, erläuterte meine Freundin dem Bischof. Doch dieser ging hierauf nicht ein, sondern erwähnte nur allgemein, die Kirche solle sicherlich auch die Bedeutung des Ehesakraments beachten.

Wir haben unsere Dokumentation gegen die immer mehr um sich greifende Gender-Ideologie zudem weiteren katholischen Oberhirten persönlich überreicht, z.B. den Bischöfen von Passau, Rottenburg-Stuttgart, Bamberg, Essen und Augsburg. Ich konnte beobachten, wie einige Bischöfe sich die Broschüre bald danach mit ihren Begleitern auf der Straße genauer angeschaut haben. Dasselbe stellten wir auch bei vielen Priestern, Ordensleuten und Laien bzw. „Weltchristen“ fest. Vor allem junge Erwachsene und Familien zeigten sich sehr interessiert an unseren vielfältigen Infos gegen den Genderwahn, wozu auch fundierte Schriften von evangelikaler Seite gehörten.

Neben diesen Verteil-Aktionen wurde durch Plakate und Postkarten auf Erzbischof Johannes Dyba hingewiesen, diesen mutigen und unbeugsamen Bischof, der im Juli 2000 ganz unerwartet verstarb und den viele Gläubige als „Löwen von Fulda“ bewundern und damit in eine Reihe mit dem seligen Kardinal von Galen stellen, der als „Löwe von Münster“ bezeichnet wird.

In der „Katholikentagszeitung“ (Ausgabe von Christi Himmelfahrt) findet sich ein ausführliches Interview zur Abtreibungsthematik mit dem Osnabrücker Sozialwissenschaftler, Prof. Dr. Manfred Spieker, einem führenden Lebensrechts-Experten, der dem päpstlichen Rat „Justitia et Pax“ als Consultor angehört. Daß Prof. Spieker seine unmißverständlichen Positionen zur Abtreibung und konkret auch gegen den sog. „Beratungsschein“ in dieser massenhaft in Regensburg verteilten Zeitung erläutern konnte, wurde im linken Spektrum übel vermerkt.

Dieser Punkt gehört auch zur Beschwerdeliste der bereits eingangs zitierten Internetseite „Regensburg-digital“:

„Den notwendigen Beratungsschein für einen Schwangerschaftsabbruch bezeichnet Spieker als ‚Lizenz zum Töten‘ und als ‚Passierschein ins Elend‘. In der ‚DonnerstagsZeitung‘ für den Katholikentag wird Spieker auf einer ganzen Seite zum Thema Schwangerschaftsabbruch interviewt.“

Im allgemeinen kann man es als Kompliment verstehen, wenn der Gegner sich empört. So wird man dem Regensburger Katholikentag insgesamt – bei aller durchaus angebrachten Detailkritik – bescheinigen können, daß er seinem Motto „Mit Christus Brücken bauen“ weitgehend gerecht wurde. Aus meiner Sicht handelte es sich um den vergleichsweise besten Katholikentag der letzten Jahrzehnte.

*Felizitas Küble
Schlesienstr.32
48167 Münster*

IMPRESSUM

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
E-mail: manfredhauke@bluewin.ch

Redakteur im Sinne des Pressegesetzes von Nordrhein-Westfalen:

Prof. Dr. Johannes Stöhr, Humboldtstr. 44, D-50676 Köln

Nicht alle Deutungen und Meinungsäußerungen in unserer Zeitschrift entsprechen immer und in jedem Fall den Auffassungen des Herausgebers. Briefe an den Herausgeber können leider nur in Ausnahmefällen beantwortet werden.

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Produktion:

verlag nova & vetera e.K., Estermannstr. 71, 53117 Bonn,
Telefon 0228 – 9675676, Telefax: 0228 – 676209
Email: theologisches@novaetvetera.de

**Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.):
Konto 258 980 10 • BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)
Konto 297 611 509 • BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)**

Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF
Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Als gemeinnütziger Verein im Sinne der Abgabenordnung sind wir auf Ihre Jahresspende von mindestens 20 Euro angewiesen und bedanken uns im voraus herzlich dafür. Ihr Spendenbetrag ist steuerlich gegen Zahlungsnachweis berücksichtigungsfähig. Bei Beiträgen von mehr als 100 Euro erhalten Sie unaufgefordert eine gesonderte Spendenquittung.

ISSN 1612-6165

Der Glaube an den dreifaltigen Gott und die Religionshistoriker

An den Anfang seines berühmten Werkes über die Trinität hat *Francisco Suárez SJ* ein Wort des hl. *Augustinus*² gestellt: Nirgends ist ein Irrtum gefährlicher, nirgends ist es mühsamer zu suchen und gewinnbringender etwas zu finden. Deshalb empfiehlt er besonders das Gebet zu einer jeden der göttlichen Personen der Trinität³. Würde man dieses zentrale Geheimnis des Christentums außer Acht lassen, so sei das Ergebnis theologische Ignoranz und Kälte der Seele.

Der Trinitätsglaube gehört ganz selbstverständlich zum täglichen Leben des Christen, schon beim Kreuzzeichen und bei fast jedem Gebet. Das Credo ist seiner innersten Struktur nach ein Bekenntnis zur Dreifaltigkeit. Die Spendung der Sakramente, die Verkündigung der Glaubenswahrheiten, die Kanonisation der Heiligen geschehen immer im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit. Das *Gloria Patri*, die Schlussdoxologien der liturgischen Gebete, die Grußformeln der paulinischen Briefe machen den Gläubigen von klein auf damit vertraut.

Gott Vater, Sohn und Hl. Geist sind Ursprung unseres Heiles. Es beginnt für den Christen mit dem Sich-selbst-Verschenken der Trinität in der Taufe, die im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes gespendet wird; am Schluss dieses Lebens werden wir durch die Kirche bei der *commendatio animae* gesegnet mit den Worten: „Geh hin christliche Seele, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“; die Vollendung geschieht dann in der unmittelbaren Gotteserkenntnis und –liebe der Ewigkeit. Von diesem Beginn an bis zur Vollendung sind wir alle „Schuldner der Drei“ (*debitores trium*) (*Tertullian*⁴), die „Garanten unseres Heiles“ sind (*sponsores salutis*⁵); auch die Kirche ist als „*corpus trium*“ zu denken⁶. Die dreifaltige Gnade der Taufe konzentriert sich jeden Tag neu in der hl. Eucharistie. Daher bringen alle Glaubenssymbole das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, repräsentativ auch für die Neuzeit das liturgisch wichtige *Symbolum Athanasianum*: „*Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur*“⁷. Dasselbe findet sich bei fast allen Konzilien. *Leo XIII*⁸ hat das patristische Wort wiederauf-

genommen, nach dem das Mysterium der Trinität die „*substantia Novi Testamenti*“ ist, Alpha und Omega, Quelle und Krone der übrigen Mysterien. Doch gilt die Trinität als Mysterium im strengen Sinne, das zwar nicht einmal in seiner Möglichkeit rationalistisch zu beweisen ist, von dem man aber dennoch – wie das *Vatikanum I* formuliert hat⁹ – eine „*intelligentia fructuosissima*“, ein sehr fruchtbringendes Verständnis gewinnen kann.

Der Glaube an das Trinitätsmysterium bestimmt das christliche Leben intensiver als man sich dessen im Allgemeinen bewusst ist¹⁰; er stellt ein außerordentliches Phänomen der Weltgeschichte dar¹¹, das auch Außenstehende zum Staunen bringt. So ist es auch nicht verwunderlich, dass Atheisten und Aufklärer eine nivellierende Erklärung finden wollten. Die letzte Grundlage für ein atheisches Weltverständnis ist ja der Materialismus (*L. Feuerbach, S. Freud, H. Nilsson, K. Marx* usw.), der eine geistig-personale Wirklichkeit unzugänglich macht.

Die für die Moderne so charakteristischen subjektiven Meinungsäußerungen zur Trinitätslehre bilden ein unüberschaubares Dickicht. Vieles gehört zu Recht auf die Schutthalden der Geschichte: Längst widerlegte, wenn auch oft wiederholte Irrtümer, eigenwillige Konstruktionen, die mit christlicher Theologie nichts zu tun haben. Dennoch kann es nützlich sein zu sehen, wie sie sich früher oder später gegenseitig aufgehoben haben. Und wie sie nicht selten durch die Vorsehung Gottes auch Anlass zur Vertiefung des Glaubensverständnisses geworden sind.

Insbondere auch die Frage nach der Bedeutung religionsgeschichtlicher Untersuchungen ist in den letzten Jahrzehnten aktueller geworden¹². Eine immer umfangreichere religiöse Literatur außerchristlicher Autoren ist leicht zugänglich, und man konnte in neuer Weise den großen Religionen des Ostens, Buddhismus, Hinduismus, Islam, Shintoismus und Konfuzianismus begegnen. Früher kaum bekannte Kulturen in afrikanischen und asiatischen Ländern sind nun näher bekannt und mit den neuen Kommunikationsmitteln weit verbreitet worden¹³.

¹ F. SUAREZ SJ, *De trinitate*, prolog. (ed. Vivès, Paris 1856, t. 1, 532)

² „Neque periculosius alicubi erratur, neque laboriosius aliquid quaeritur, neque fructuosius aliquid invenitur“ (AUGUSTINUS, *De trin.*, 1 c. 3 n. 5 (CChr 50, 32; PL 40, 822))

³ F. SUAREZ, *De oratione* I, 9, 14 (ed. Vivès, t. 14, 34)

⁴ TERTULLIANUS, *De oratione* 25, 1 (CChr 1, 272)

⁵ TERTULLIANUS, *De baptismo*, 6, 2 (CChr 1, 282)

⁶ „Habebimus de benedictione eosdem arbitros fidei quos et sponsores salutis, sufficit ad fiduciam spei nostrae etiam numerus nominum divinatorum. Cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est“ (TERTULLIANUS, *De bapt.*, 6, 2; CChr 1, 282)

⁷ SYMBOLUM ATHANASIANUM (DS 75; D 39); *Fides Damasi* (DS 71; D 15) Conc. Lateranense 649 (DS 501; Dz 254), Toletanum XI (DS 525). So beginnen auch viele Predigten (vgl. Nikolaus von Kues)

⁸ LEO XIII, *Enz. 'Divinum illud munus'* (9.5.1897): „Hoc namque substantia Novi Testamenti a sacris doctoribus appellata, mysterium videlicet unum omnium maximum, quippe omnium veluti fons et caput; cuius cognoscendi contemplandique causa in coelo angeli, in terra homines procreati sunt, quod in Testamento Veteri adumbratum, ut manifestius doceret, ab angelis ad homines Deus ipse descendit“ (ASS 29 [1897] 64 ss.)

⁹ VATICANUM I, *Sess. 3 c. 3 DS 3016; Dz 1796*

¹⁰ J. STÖHR, *Trinitarische Spiritualität im christlichen Leben*, in: A. Graf von Brandenstein-Zeppelin; A. von Stockhausen (Hrsg.), *Gott der Dreieine*, Weilheim-Bierbrunn 2013, 117-142.

¹¹ F. HOLBÖCK, *Ergriffen vom dreieinigen Gott. Trinitarische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, Aschaffenburg 1981.

¹² J. RATZINGER, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, Gott in Welt II, Freiburg 1964, 287-305 (Literatur).

¹³ P. ANTES (Hrsg.), *Vielfalt der Religionen*, Hannover 2002; P. GERTLITZ, *Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen*

Der weltanschauliche Pluralismus der modernen Gesellschaft suggeriert dabei, jede Religion habe ihre eigene Wahrheit, und dem Christentum komme kein privilegierter Status zu. Insbesondere wollte er damit die Bedeutung der Menschwerdung Christi und der Trinität relativieren. Subjektive und vorgefasste Meinungen neigten dazu, sich auf das zu beschränken, was mit der modernen Mentalität vereinbar erscheint.

Manche Autoren suchen vor allem die Übereinstimmungen unserer Glaubenslehre mit gewissen Überzeugungen in anderen Religionen, besonders mit den Vorstellungen des Göttlichen im Orient. Die göttliche Offenbarung wird zu einer der vielen menschlichen Erfahrungen von Transzendenz gerechnet. Wieder andere nehmen an, dass natürliche Gotteserkenntnis bereits in sich einen übernatürlichen Charakter habe. Der chronische logische Fehler des Evolutionismus, aus einigen äußeren Ähnlichkeiten gleich auf Abhängigkeiten zu schließen, hat sich oft wiederholt. Doch die Frage nach der heilsgeschichtlichen Bedeutung anderer Religionen kann jedenfalls nur von der Offenbarung her beantwortet werden, die uns Kenntnisse über das übernatürliche Heil der Heiden vermittelt.

Den Glauben an einen einzigen Hochgott haben auch primitive Völker, wie Buschmänner, Pygmäen, Bewohner der Andamanen usw., unabhängig voneinander mit verschiedensten Religionen außerhalb der jüdisch-christlichen Offenbarung gemeinsam; den Glauben an einen überirdischen Gott, Urheber des Sittengesetzes, dem zum Zeichen der Anbetung von allem Lebenswichtigen geopfert wird – so hat insbesondere die religionswissenschaftliche Schule von *W. Schmidt* mit vielen Missionaren nachgewiesen¹⁴. Eine Verdunkelung dieser Überzeugung durch Polytheismus oder verschwommene Naturanbetung geschah erst später, „innerhalb verhältnismäßig kurzer Zeit durch Retrogression“¹⁵.

Doch nimmt das Christentum im Rahmen aller Religionen eine absolut einmalige Stellung ein – durch den Glauben an die Menschwerdung Gottes und die von Christus geoffenbarte Dreifaltigkeitslehre.

Der entschiedene Monotheismus Israels bezieht sich auf den einzigen Bundesgott in immer schärferer Abgrenzung von aller Vielgötterei. Jahwe hat dem erwählten Volk seinen Namen geoffenbart und durch Taten sein Heilswirken deutlich gemacht. Auch alle pantheistischen Vorstellungen sind damit unvereinbar. Die Einzigartigkeit und Überlegenheit des Gottesglaubens Is-

raels gegenüber der heidnischen Umwelt lässt sich nicht leugnen. Doch kennt Israel noch keine Trinitätsoffenbarung, sondern allenfalls vorbereitende Andeutungen (z.B. die Attribute des Messias oder dichterische Personifizierungen des Wortes oder der Weisheit). Das Alte Testament nimmt nirgends Bezug auf „Triaden“ anderer Religionen als möglichen Ansätzen für den Glauben an Jahwe. Paulus schließlich bezeichnet warnend das Heidentum pauschal als Ignoranz Gottes verbunden mit dem Dienst an „Göttern, die keine sind“ (Gal 4, 8), infolgedessen es zu groben sittlichen Verfehlungen kam (Eph 4, 17-19); der heidnische Götzendienst sei Atheismus (Eph 2, 12). So betont er immer wieder die Notwendigkeit des Glaubens für das Heil (Hebr 11, 6).

In der Moderne ist es manchmal sogar zu mehr oder weniger expliziten Beweisversuchen der Trinität mit Hilfe von „Analogien“ gekommen¹⁶ – oft im Anschluss an die *rationes necessariae* von *Richard von St. Viktor* -, z. B. sogar zum eigenartigen Versuch, mit Parallelen aus dem Bereich der Mengenlehre die Trinität aufweisen zu wollen (bei *A. Menne*¹⁷), oder zur allzu anthropomorphen Übertragung mitmenschlicher Beziehungen wie der Familienanalogie für das Miteinander im Leben des trinitarischen Gottes¹⁸. Gewiss ist an der Parallele zur mitmenschlichen Liebe etwas Richtiges, denn schon *Augustinus* sagt¹⁹: „*Vides trinitatem, si caritatem vides*“. Aber das Problem liegt eben darin, dass nur allzu leicht die größeren Unähnlichkeiten übersehen werden und ein tritheistisches Missverständnis naheliegt. Die Gottebenbildlichkeit wird auch nicht geteilt und erst durch die Geschlechtsunterschiede gemeinsam bestimmt, sondern gilt jeweils von Mann und Frau als geistbegabten Wesen²⁰. Die Sexualität als biologisch-leibliche Größe hat ja in Gott keinerlei Entsprechung. Auch ist es nicht möglich, geistige Faktoren wie *anima-animus* auf einzelne Personen der Trinität als *propria* zu verteilen. Die Analogie mit der Familie ist somit recht problematisch²¹; sie wird von Augustinus und Thomas verworfen.

¹⁶ J. KIDD, *An essay on the doctrine of the Trinity attempting to prove it by reason and demonstration, founded upon duration and space: and upon some of the divine perfections, some of the powers of the human soul, the language of the Scripture; and tradition among all nations*, London 1815.

¹⁷ Vgl. A. MENNE, *Mengenlehre und Trinität*: MThZ 8 (1957) 180-188

¹⁸ Vgl. dazu B. DE MARGERIE SJ, *L'analogie familiale de la Trinité*, ScEcc 24 (1972) 77-92

¹⁹ AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 8 c. 8 n. 12 (PL 42, 958)

²⁰ THOMAS VON AQUIN, S.th. I q. 93 a. 4, a. 6

²¹ P. BERTRAM SCHULER OFM, *Grundsätzliches zur Analogie zwischen der menschlichen Familiengemeinschaft und der Dreipersonlichkeit Gottes*, ThGl 55 (1965) 393-398, DERS., *Die Lehre von der Dreipersonlichkeit Gottes*, München 1961: Die Ehe sei „das vollkommenste sichtbare Abbild des dreipersonlichen innergöttlichen Lebens“ (S. 101) „Wie der Mann das Abbild der ersten göttlichen Person, so ist innerhalb der sichtbaren Schöpfung das Weib das vollkommenste Abbild der zweiten göttlichen Person“ (S. 102, 113 ff., 115 ff.; auch in ThGl 1955, 393-398. Dagegen J. BRINKTRINE: ThGl (1964), 147 f., sowie J. STÖHR, *La preponderancia de la analogia psicológica para la Santísima Trinidad*, in: C. Izquierdo/J. J.Alviar/V.Balaguer/ J.

Trinitätsdogmas, Leiden 1963; DERS., *Gott hat viele Gesichter. Das Bild Gottes in den Religionen der Gegenwart*, Hamburg 1972; RAPHAEL SCHULTE, *Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung*, *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 49-84 [73-84]; E. BENZ, M. NAMHARA, *Das Christentum und die nicht-christlichen Hochreligionen. Eine internationale Bibliographie*, Leiden 1960; N. D. W. JEFFREYS, *A triad of gods in Africa*, *Anthropos* 67 (1972) 723-735; V. BOUBLIK SAC, *La teologia delle religioni*, Roma 1973; CHRIS U. MANUS, *El misterio de Dios en Africa: las experiencias de los Igbo y los Yoruba*, in: *El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo*, 2000, p. 195-205.

¹⁴ M. BERGONNIEUX, J. GOETZ, *Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris 1958.

¹⁵ Nach J. A. HARDON SJ, *Gott in den Religionen der Welt*, Luzern-München 1967, 27 f.

Bei der Suche nach Analogien musste man sich immer deutlicher darüber klar werden, dass letztlich die Wahl der Bilder und Begriffe für das Trinitätsgeheimnis auf den offenbarenden Gott selbst zurückgeht. Für alle Analogien zur Trinität – und erst recht für die „Spuren“ (*vestigia*) gilt daher, dass die Unähnlichkeiten erheblich größer sind als die Übereinstimmungen²²: andernfalls wäre ein In-den-Griff-Bekommen und Demonstrieren des Mysteriums möglich.

Die Tatsache von Göttertriaden²³

Doch hat man immer wieder die Frage nach Vorformen des Trinitätsglaubens auch in nichtchristlichen Religionen gestellt. So meinte die Religionsgeschichte in der Neuzeit zunehmend außerchristliche Triaden zu entdecken; z. B. in *Babylon* die kosmische Trias Anu, Enlil, Ea (Himmel, Erde, Wasser), die astrale Trias (Sin (Mondgott), Samaš (Sonnengott) und Ištar (Venusstern), d. h. personifizierte Naturerscheinungen; oder die lokale Trias: Nin-Il, Marduk, Assur (jeweiliger Gott von Sumer, Babylon, Assyrien); oder in *Indien* die Trimurti²⁴ (eine dreiköpfige Gestalt, oder enumerative Zusammenstellungen dreier Gottheiten oder Ausflüsse eines Wesens): Brahma (vierköpfig), Višnu, Siva²⁵ (Weltenschöpfer, Erhalter, Zerstörer) oder: Sat, Cit, Ananda (Sein, Denken, Glück); in *Persien* Zusammenfassungen wie Ahura-Mazda (Oberster Gott), Mitra (Sonne), Sraosha (Mythischer Held); in *Ägypten*: Amon, Rha, Ptah; in *Griechenland*: Zeus, Poseidon, Hades (entsprechend Himmel, Meer, Unterwelt als kosmischen Bereichen), oder Apollon, Asklepios, Hygieia (Heilsgötter), Zeus, Athene, Apollon (Schwurgötter), Herakles, Zeus, Apollo (Übelabwehr); in Rom: Jupiter, Mars, Quirinus. Der *Taoismus* Chinas suchte einen kosmischen Urgrund der Welt mit einer Trias zu erklären: dem obersten Gott (Jade-Kaiser), einem weiteren, der die kosmischen Kräfte des Männlichen und Weiblichen bestimme (Yang und Yin), und Laotse als Vermittler der wahren Lehre an unterster Stelle²⁶.

Man begegnet *funktionalen Triaden*²⁷, d. h. einem Himmels-gott mit Hypostasierungen seiner Funktionen, in Hawaii (Kane als Schöpfer, Kanaloa als Demiurg und Lono als Beherrscher der Elemente); in Japan²⁸ wurde Amenominakanushi (Herr der hehren Mitte des Himmels; später mit dem Polarstern gleichgesetzt und verehrt), mit Takamimusubi (Hoher Erzeuger) und Kamimusubi (Göttlicher Erzeuger) zusammengefasst, bei den Inka ist der Himmels-gott Viracocha mit Sonne und Donner zu einer Trias vereint (d. h. mit den Hypostasierungen der göttlichen Lebenskraft und Stimme), ganz ähnlich bei den Urartiern, den Ur-wohnern Armeniens (*Khaldi*, *Theispas*, *Artinis*). Die meisten Triaden sind *lunare Triaden*, die das Vergehen und Werden eines Heilsbringers durch die drei Mondphasen versinnbildlichen (so die indischen Trimurti, ähnlich bei den Yana-Indianern, bei den dreiköpfigen Göttern der Slawen: Swantewit, Triglaw, die drei Gestalten Odins). Beispiel einer *Familientriade* ist die ägyptische Dreiheit Osiris, Isis, Horus, oder Amon, Mut, Chons. Gott wird manchmal auch in Herrscher von drei Weltbereichen aufgespalten (Jupiter, Neptun, Pluto), bzw. die Götter unterworfenen Völker werden zu Götzen des Wassers und der Unterwelt degradiert. Eine Übertragung der Dreiheit Vater Mutter, Kind auf die Gottheit findet sich in der alten persischen Religion: Ahura Mazda, Spenta Armeiti als seine Frau, Gâyomaretan, der erste Mensch als beider Sohn; im System Manis, das davon abhängt: Vater der Großherrlichkeit, Mutter des Lebens, der Urmensch als ihr Sohn; bei den gnostischen Sekten der Prodicianer, Naassener und Ophiten: die Dreiheit *to hen*, die die *epinoia* aus sich hervorgehen lässt und die beide den *Agapetos* erzeugen. Kananäer kanten den *summus Deus*, die *Magna Mater* und das *Götterkind*. Die Germanische Formel lautet *Wulthus, Nerthus* und *Frey* (Vater, Mutter, Sohn) oder Tiu, Wuotan und Tonar, im Norden Odin, Hoenir, Lodur.

Oft handelt es sich bei diesen Triaden allerdings um keine wirklichen Dreihheiten, sondern nur um lose Aufzählungen irgendwie als wichtig erscheinender Gottheiten, die manchmal auch mehr als drei Glieder umfassen, oder um apersonale Elemente, die auf eine Dreiteilung der Welt zurückgehen, oder aber um die verschiedenen Erscheinungs- und Darstellungsweisen einer Person. Die polytheistischen gnostischen Zahlenspekulationen kennen nicht nur eine Trias, sondern noch zahlreiche andere Ordnungen: Tetras, Ogdoas, Dekas und Dodekas.

In der Frühzeit und im *alten ägyptischen Reich* erscheint sogar eine noch größere *Vielzahl verschiedener* Gottheiten. In den Quellen der vierten und fünften Dynastie begegnen uns insgesamt 17 große bedeutende Götter und 59 weniger wichtige zum Teil nur vereinzelt belegte. Auch scheint kein Hauptgott eindeutig an der Spitze dieses Pantheons zu stehen, da nacheinander verschiedene in den Vordergrund treten. Später bildete sich eine Körperschaft von neun Gottheiten heraus, die aus dem

L. González-Alió, etc. (Hrsg.), Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993, 411-421; J. STÖHR, *Die Familie als Analogie zum Trinitätsmysterium?*, in: Die Familie: ein Herzensanliegen. Zur neueren Theologie der christlichen Ehe. Internationales theologisches Symposium: Universität Bamberg, 6.-8.11.1987, hrsg. von J. Stöhr, St. Ottilien 1988, S.141-181.

²² AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 15, c. 20, 39 (CChr 50A, 517); LATERANENSE IV (1215), c. 2 (DS 806; Denz. 432)

²³ Dazu auch L. SCHEFFCZYK/ A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. 2, München 1996, 193-202.

²⁴ Im Einzelnen erwähnt P. GERLITZ solche Versuche (*Außerchristliche Einflüsse auf die Entwicklung des christlichen Trinitätsdogmas*, Leiden 1963, 35-39; vgl. J. NEUNER, *Hinduismus und Christentum. Eine Einführung*, Wien 1962, 35. Auch M. DHAVAMONY (*The Holy Spirit and the Hinduism*, in: Credo in Spiritum Sanctum, 1427-1431) versucht noch die hinduistischen Trimurti aus trinitarischer Sicht zu erklären. G. M. BAILEY, Trifunctional elements in the mythology of the Hindu Trimurti, *Numen* (Leiden) 26 (1979) 152-163.

²⁵ Dabei wurde Siva auch dreiköpfig dargestellt oder ihm eine Göttin Sakti beigegeben.

²⁶ M. EDER, in: *Christus und die Religionen der Erde*, III, 357 (zitiert nach A. ZIEGENAUS, ebd., 197)

²⁷ Vgl. zum Folgenden: L. SEIFERT, *Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker*, Wien-München 1954, 298-303; C. M. EDSMAN, *Triaden, religionsgeschichtlich*: RGG 3 (1962), 1023-1024. Weiteres im Folgenden.

²⁸ H. NAKANO MASAKATSU, *Eine Suche nach dem Verständnis der (Offenbarungs-) Trinität in Japan. Vater-, Sohnsein und Kl-naru-Aidagara*, Rom 1980.

einen Schöpfergott Atum hervorgehen. Es gibt aber auch die Vorstellung von Neunheiten. „Die Dreizahl spielt im Alten Reich noch keine Rolle, Göttertriaten sind in diesem frühen Material bisher nicht belegt ...“²⁹. Allerdings wird bereits im mittleren Reich meistens die Dreizahl bevorzugt. Deutlich ist jedenfalls, dass in Ägypten die Dreiheiten und Dreieinigkeiten von Göttern sehr differenziert und verschiedenartig verstanden werden. Nach dem Tode Echnatons nimmt man eine Dreieinigkeit an, in die auch die Kultorte einbezogen sind, allerdings nur als mögliche Ordnung der Göttervielfalt neben anderen. In der Ramessiden-Zeit tritt manchmal noch ein vierter Gott zur „Reichstriade“ hinzu. Es gibt dann eine Vielfalt von neuen synkretistischen Verbindungen, in denen drei Götter zu einer einzigen Gottesgestalt zusammengefügt werden. E. Hornung vertritt die Auffassung, dass der Ägypterkönig Echnaton der erste Monotheist gewesen sei und der Gedanke der Dreiheit erst im zweiten Jahrhundert vor Christus von einigen ägyptischen Theologen in ihrer polytheistischen Weise gestaltet worden sei.

Abhängigkeit der Trinitätslehre?

Nicht selten kam es zu der Frage, ob ein Analogieverhältnis zu den Götterdreieinheiten und außerchristlichen Triaden im Sinne einer Parallelität oder gar einer Abhängigkeit der christlichen Trinitätslehre von derartigen Vorstellungen angenommen werden könne. Stellen sie vielleicht schon Ansätze der Trinitäts-offenbarung dar?

Bei der Untersuchung möglicher außerchristlicher Einflüsse auf den Trinitätsglauben ging es den Religionswissenschaftlern zunächst nur darum, *formale Entsprechungen* aufzufinden, was besonders bei den simplen vorderorientalischen Dreiheiten nicht schwer schien. Darüber hinaus jedoch haben einige auch eine inhaltliche Einwirkung vermutet³⁰, so z.B. bei der *ägyptischen* Lehre vom Ka, der Inkarnation des Schöpfergottes im König oder in der Substanzlehre, oder bei der Stellung des babylonischen Götterboten Gibil in einer kosmologischen Spekulation.

Zu nennen sind weiter die *neuplatonischen Emanationen*: To En, Nous, Psyché (unveränderliches eines Sein, Geist, Weltseele), oder der Dreiklang der *Gnosis*: Theos, Boulé, Logos (Gottheit, Wille, Weltordnung). Schon im Jahr 1700 schrieb der um kritische Geschichtsforschung bemühte M. Souverain³¹, dass die platonischen göttlichen Prinzipien des Guten, der Weisheit und der Allmacht in enger Beziehung zur christlichen Trinität stünden; er stützte sich dabei allerdings erst auf Neuplatoniker. F. Schleiermacher³², der die Widersinnigkeit der christlichen Trinitätslehre behauptet und sie mit gewissen Einschränkungen nur als „Schlussstein der christlichen Lehre“ gelten lassen will, be-

hauptete, dass die in der Trinitätslehre geltenden Formeln aus einer Zeit stammen, wo die Christenheit sich noch in Masse aus dem Heidentum erweiterte und wo sich somit bei der Rede von einer Mehrheit der Personen nur allzu leicht bewusste Anklänge an das Heidnische einschleichen konnten.

Vergleicht man jedoch die genannten Triaden mit der biblischen Offenbarung, so lässt sich weder eine irgendwie geartete historische Abhängigkeit noch sachliche Übereinstimmung feststellen. Die traditionelle *Lehrverkündigung* hat immer die strenge Einzigartigkeit des christlichen Trinitätsbegriffes und seine inhaltliche wie formale Wesensverschiedenheit gegenüber Heidentum und Judentum hervorgehoben. Dies geschah auch in der Neuzeit in der Auseinandersetzung mit ganz verschiedenen Interpretationsmodellen, die teilweise auch in der Kirche Einfluss zu gewinnen suchten:

Die These vom heidnischen Ursprung

Manche Religionskundler gingen von einer vorgefassten Evolutionshypothese aus, d.h. von der Annahme einer natürlichen Abfolge von Entwicklungsstufen, wobei alle späteren aus den früheren erklärt werden, aber jegliches Eingreifen Gottes etwa durch eine Offenbarung ablehnt wird.

Die vergleichende Religionswissenschaft untersucht an sich zunächst die Phänomene und subjektiven Lebensäußerungen; ihre Repräsentanten vermeiden es in der Regel, irgendein persönliches Urteil über Werte und Wahrheiten zu äußern.

Doch die *Rationalisten* nahmen durchwegs a priori an, die genannten Triaden seien Prototypen und somit *direkte Quellen* des Trinitätsglaubens; dieser habe seinen historischen Ursprung in einem außerchristlichen Bereich, getrennt von Bibel und Christusoffenbarung. *Liberale Religionsgeschichtler* haben in diesem Sinne gelegentlich behauptet, das Trinitätsdogma sei nicht eigentlich originell und spezifisch christlich, sondern eine Art historisches Plagiat aus dem nichtchristlichen Bereich, entstanden aus mythologischen Dreiheiten. Mit dem Nachweis einer Übernahme grundlegender christlicher Gehalte aus der heidnischen Umwelt wollten sie im Grunde die Eigenständigkeit des Christentums in Frage stellen (z.B. H. Gunkel). Insbesondere hat man zur Erklärung die verschiedenen Fruchtbarkeitskulte herangezogen, triadische Mythen einer kosmischen Harmonie und schließlich auch philosophische Spekulationen, die irgendeine Dreierstruktur aufweisen.

So weist J. Morgenstern darauf hin, dass die semitischen Völker des nahen Orients (Syrien, Palästina) seit altersher den jährlichen Kreislauf der Fruchtbarkeit und Ernte religiös gedeutet haben: Danach symbolisiere der Vatergott den Himmel, der mit Sonne und Regen die Muttergottheit Erde befruchtet, was schließlich zur Sohngottheit in der Ernte führe. Die Funde von Ugarit würden zeigen, dass der Vatergott mit El identisch sei, dem König des Himmels und Vater der Menschen, dem schöpferische Macht zukommt. Die Muttergottheit ist Astarte oder Ashera, Symbol der Fruchtbarkeit und Braut des Gottes El und Mutter aller Dinge. Der neue Gott, der aus diesem Paar hervorgeht, heißt Baal und ist Herr des Lebens und Sinnbild der Ernte. In dieser Sicht sei der Rythmus des Lebens nach dem Ternar Vater, Mutter, Sohn gegliedert. Und daher wäre das Leben der Welt als ständige Schöpfung zu verstehen, da der Sohn immer wieder stirbt, wenn die alte Ernte in die Erde eingesenkt wird und dann die neue entsteht³³. J. Morgenstern meint, dass diese religiöse Struktur während der ganzen Geschichte Israels aufrechterhalten worden sei und auch die jungfräuliche Geburt

²⁹ Vgl. E. HORNUNG, *Die Anfänge von Monotheismus und Trinität in Ägypten*, in: K. Rahner (Hrsg.), *Der eine Gott und der dreieine Gott*, Freiburg 1983, 51

³⁰ Vgl. P. GERLITZ, *Ebd.* (1963) 45

³¹ M. SOUVERAIN, *Le platonisme dévoilé, ou Essay touchant le Verbe Platonicien 1700* [nach P. Gerlitz (1963) 65]

³² F. SCHLEIERMACHER, *Von der göttlichen Dreiheit*, § 171, 172, 1; S. 469 f.

Jesu erkläre, welche nichts anderes bedeute als die Möglichkeit im nächsten Jahr wieder fruchtbar zu werden. Jesus entspreche also dem Gott der jährlichen Ernte und der Hl. Geist der Trinität sei mit der Erdgöttin der kananäischen Kultfeiern gleichzusetzen. Anstatt jedoch diesen letzten Schritt zu vollziehen, hätten die Christen dafür die jüdische Gestalt des Hl. Geistes eingeführt. Dennoch habe der christliche Trinitätsglaube seine tiefsten Wurzeln in der Religiosität Kanaans.

Auch P. Tillich³⁴ greift wieder auf die Abhängigkeitsthese zurück. M. Görg³⁵ nennt die Trias Amun, Ptah, Re und spricht von einer altägyptischen Trinitätskonzeption; die ramesseidische Reichstriade sei bis in die hellenistische Zeit kontinuierlich weitervermittelt worden.

Die Plagiattheorie vermag nicht zu erklären, warum gerade die Dreiheit entlehnt worden sein soll und nicht eine andere gnostische Zahlenkombination: Schon Irenäus³⁶ bezeichnet gegen die Valentianer ähnliche Theorien als Unsinn.

Deutungen im Sinne eines pluralistischen Grundschemas

Manche Erklärer nehmen zwar keine unmittelbare Abhängigkeit von heidnischen Mythen an, behaupten jedoch, dass in allen Religionen gewisse Grundgesetze wirksam geworden seien, so dass die christliche Trinitätslehre schließlich keine Sonderstellung einnehme, sondern als Ergebnis eines mehr oder weniger allgemeinen Mythos zu verstehen sei, der immer wieder in Ternaren zum Ausdruck komme. So suchte Ed. Norden eine Erklärung in allgemeinen kosmogonischen Vorstellungen. D. Nielsen³⁷ ging mehr auf die verwandtschaftlichen Beziehungen der Gottheiten ein und suchte nach soziologischen Grundgesetzen für die Götterdreihheiten.

Die Theosophen sprechen von einer Trinität im Sinne einer dreifachen (gnostisch verstandenen) Emanation: Es gebe ein ewiges unendliches Sein, das sich offenbare und Logos werde und sich dreifach entfalte: Der erste Logos sei die Wurzel des

Seins, der zweite die ursprüngliche Zweiheit von Geist-Materie, Vater-Mutter, aktiv-passiv, der dritte sei der universale Geist, Quell aller daraus exemplarisch entstehenden Dinge. Und dies sei der Ursprung aller Religionen (A. Besant)³⁸.

H. Usener (1903) meinte, dass Drei überall als heilige Zahl galt und eben daher der Gottheit zugeschrieben wurde³⁹. Das Trinitätsdogma sei folglich nicht Ergebnis einer besonderen neutestamentlichen Offenbarung, sondern gehe aus einem Entfaltungsprozess hervor, der in ähnlicher Weise zu den dreigliedrigen Formulierungen der alten Religionen geführt habe. Der Dreierhythmus bilde das Fundament der Dichtkunst, der Rechenkunst und der Musik, ebenso des Familienlebens, des Kosmos (Himmel, Erde, Hölle) der Zeiten (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft). In Mesopotamien hätten sich im Falle der Ishtar die drei Urdimensionen jeder Wirklichkeit (Macht, Liebe, Tod) miteinander verbunden, ebenso wie es im Kosmos die Dreiheit Anu-Enlil-Ea (Himmel-Erde-Unterwelt) gebe. Immer wieder tauche die Dreiheit Liebe-Ordnung-Tod auf. Die Dreierformeln von Babylonien und Indien weisen daher nach H. Usener eine unverkennbare Entsprechung zum Trinitätsglauben auf. Usener ist sogar der Ansicht, dass im Neuen Testament nur die Gottheit des Sohnes im strengen Sinne bejaht worden sei, während der Hl. Geist nur ein Symbol für das neue Leben der Glaubenden gebildet habe. Die Taufpraxis und Liturgie hätten aber dazu geführt, diese dualistische Sicht zu vervollständigen.

Demgegenüber aber behauptet N. Söderblom⁴⁰ († 1931), dass die mythologischen Dreihheiten der alten Religionen nichts mit der christlichen Trinität zu tun haben⁴¹, und dass die einzige wahre Analogie die *buddhistische Triratna-Dreiheit*, Buddha, Dhama und Sanha, darstelle. Die mythologischen Dreihheiten seien weniger eine Hilfe, als vielmehr ein Störfaktor für das Verständnis der christlichen Trinität. Insbesondere sei in den verschiedenen von Usener aufgeführten Formeln keinerlei Erklärung für die neutestamentliche Bedeutung des Hl. Geistes zu finden, der alles andere als eine Art Urmutter darstelle, und auch keine für die historische Realität des Sohnes. Außerdem sei nicht einzusehen, warum nicht auch die Zahl 2 oder 4, die in einigen Mythen aufscheine, ebenso bedeutsam geworden sei. Gewiss habe der Dreiermythos seine Bedeutung in volkstümlichen Darstellungen sowie in theologischen Erklärungen, erkläre aber nicht den Sinn und den Ursprung der Trinität der Christen.

Ganz anders verhalte es sich mit dem Buddhismus und seiner Lehre von den drei Edelsteinen⁴². Zwar sieht Söderblom, dass

³³ J. MORGENSTERN, *The antecedents of the Eucharist and of the doctrines of the Virgin Birth and the Trinity, in some significant antecedents of the Christianity*, *Studia Postbiblica* 10 (1966) 81-96.

³⁴ „Das trinitarische Problem ist ein immer wiederkehrender Zug in der Religionsgeschichte. ... In einigen Fällen erreicht der monarchische Monotheismus trinitätsähnliche Formen: Eine Vatergottheit, eine Muttergottheit und eine Kindgottheit sind im gleichen Mythos und im gleichen Kult geeint. Eine tiefere Vorbereitung auf das echte trinitarische Denken ist die Partizipation eines Gottes am menschlichen Schicksal, an Leiden und Tod, trotz der Unbedingtheit der Macht, die er ausübt und mit der er Schuld und Tod besiegt. Dies eröffnet den Weg zu den Göttern der spätantiken Mysterienkulte, in denen Gott, dessen Unbedingtheit anerkannt ist, für den Eingeweihten radikal konkret wird. Diese Kulte beeinflussen die frühe Kirche nicht nur durch ihre rituellen Formen, sondern auch durch Ansätze zu trinitarischem Denken.“ (P. TILlich, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Stuttgart 1956, S. 265-266)

³⁵ M. GÖRG, Genesis und Trinität: religionsgeschichtliche Implikationen des Glaubens an den dreieinen Gott, *Münchener theologische Zeitschrift* 47 (1996) 295-313.

³⁶ IRENÄUS, *Adv. haer.* II, 15, 1-3 (BKV, I, München 1912, 136)

³⁷ D. NIELSEN, *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*, Berlin 1922, ²Kopenhagen 1942

³⁸ Vgl. G. BUSNELLI SJ, *Manuale di Teosofia*, p. 2, *Teosofia e Cristianesimo*, Roma 1911

³⁹ H. USENER, *Dreiheit*, *Rheinisches Museum für Philosophie* 58 (1903) 1-47, 161-208, 321-362.

⁴⁰ N. SÖDERBLOM, *The place of the Christian Trinity and of the Buddhist Triratna amongst Holy Triads*: Transactions of the third international Congress for the Hist. of Religion, Oxford 1908 391-410; DERS., *Vater, Sohn und Hl. Geist unter den heiligen Dreihheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart*, Tübingen 1909;

⁴¹ N. SÖDERBLOM, *Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreihheiten*, Tübingen 1909, 14 f. [zitiert nach J. Brinktrine, *ThGl* 55 (1965) 457]

⁴² Ursprung sei Dhama oder das allgemeine Wirklichkeitsgesetz, die ursprüngliche Ordnung, Anfang und Sinn aller Dinge; die Mitte sei Buddha, der Verkünder des Gesetzes und seine Personifikation auf

der Parallelismus zwischen Buddhismus und Christentum seine Grenzen hat. Dennoch ist er der Ansicht, dass hier die einzige Analogie vorliege, welche die christliche Trinität erklären könne. Dieses Zusammentreffen sei nicht zufällig, sondern Ausdruck eines tieferen Grundgesetzes aller Offenbarungsreligionen, gemäß dem eine Dreiheit entstehe. Zu allen gehören nämlich: 1. ein Offenbarer bzw. Stifter der Religion, d.h. Ursprungsprinzip: Gott oder ein transzendentes Lebensgesetz, das sich den Menschen als Erlöser darstelle; ferner eine Offenbarung, d.h. eine Vermittlung in unserer Geschichte; und drittens ihre Frucht oder Wirkung, die Wirklichkeit, die sich aus dieser neuen Offenbarung ergebe, d.h. die neue Weise des menschlichen Lebens, die Erlösung des Menschen. Dieses Schema finde sich schon in den ältesten Religionen und komme schließlich in der Trinität der Christen zu seiner Vollendung. Deshalb sei es nicht notwendig, einen direkten Einfluss des Buddhismus auf das Neue Testament nachzuweisen; es genüge der Hinweis, dass es sich hier um ein allgemeines Gesetz der religiösen Erfahrung handle.

N. Söderblom⁴³ wandte sich zwar gegen eine Ableitung der Trinität aus den indischen Trimurti (gegen Kant⁴⁴), indem er einen innerchristlichen Ursprung der Trinitätslehre anerkannte; doch er sah nicht, dass die Dreitheiten seines Schemas nur eine Person einschließen und dass sie auch oft fehlen – z.B. ist im Alten Testament keineswegs eine Dreiheit Jahwe-Moses-Israel nachzuweisen, und auch im Islam fehlt Entsprechendes. P. Gerlitz sieht zwar auch im Buddhismus einige Entsprechungen zur christlichen Trinität; er weist jedoch vielfach auf die großen Unterschiede hin⁴⁵.

Schon A. von Harnack hielt es für einen „schweren methodischen Verstoß“, den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses „aus dem Einfluss einer heidnischen Religion oder einer jüdisch-synkretistischen Sekte“ erklären zu wollen⁴⁶; die ursprüngliche Formel sei zudem binitarisch, „Gott und Jesus Christus“ gewesen. Er selber führt dessen Entstehung auf die antijüdische Polemik der griechisch-christlichen Apologeten zurück, welche dem Gottesgesandten Moses Christus als Gott und Messias gegenüber gestellt hätte. Dabei übersieht er allerdings, dass es nie eine Bekenntnisformel gab, die sich an Gott und Moses richtete, viele jedoch an Gott und Christus.

E. Drewermann⁴⁷ griff erneut die verschiedensten mythischen Dreiergruppen sowie „tiefenpsychologische“ Archetypen auf,

um sie in abstruse Zusammenhänge mit dem Trinitätsmysterium zu bringen. Das Neue Testament habe Jesus immer wieder als Heiland und Retter beschrieben, „offensichtlich in bewusster Parallele“ zu heilenden Göttern der Antike, und zwar vornehmlich zu Asklepios. In der Kindheitsgeschichte sieht er die „Trinität des werdenden Seins“. „Die Kindsgestalt des Göttlichen ist nötig, um den Übergang, das Werden selbst, den Wechsel zwischen Nichts und Sein symbolisch zu vermitteln“. Besonders beruft er sich auf die „urtümlichste, beliebteste, umfassendste“ Symbolik von Vater, Mutter und Kind. Man müsse zu den alten Mythen zurückgehen, denn „nur wer zu der ursprünglichen, sinnlichen Evidenz dieser archetypischen Dreifaltigkeitssymbolik zurückkehrt, wird verstehen, wie sehr in der alten Mythologie triadische Bilder dazu dienen konnten, das Wesen des Göttlichen, die Aseitigkeit ... erfahrbar zu machen.“ Vater, Sohn und Geist seien „nur ein schlecht verhülltes, patriarchalisch überlartetes Modell der ursprünglichen Dreifaltigkeit aus Vater, Mutter und Sohn“⁴⁸. Mit besonderer Vorliebe verweist er auf die ägyptischen Mythen, deren mangelnde Berücksichtigung zu groben Fehlentwicklungen geführt habe: „Denn indem man den zeitlos schwebenden Charakter des Mythos unter dem Einfluss des Judentums vergeschichtlichte, verfiel man notgedrungen dem Irrtum, die wunderbare Zeugung und Geburt, statt symbolisch, realiter zu nehmen.“ „Und es schwand das Bewusstsein für ein sehr breites, urtümliches Spektrum trinitarischer Vorstellung göttlicher Wirklichkeit, in denen das Göttliche als sich selbst erzeugend in der Gottesmutter und dem Gottesvater und dem Gottessohn (bzw. dem göttlichen Mädchen) angeschaut werden konnte“. Er beruft sich aber nicht nur auf die ägyptische Osirisreligion, sondern auch auf kleinasiatische Vegetationsgottheiten usw., sowie auf Dreiergruppen von C. G. Jung⁴⁹.

Man findet auch schon in einem seiner früheren Werke recht oberflächliche Versuche der Umfunktionierung von Theologie in Psychologie (1983)⁵⁰. Er beanspruchte zwar mit seiner Psychoanalyse „heute wie mit nichts sonst zur Ergänzung der christlichen Lehre vom Glauben“ beizutragen⁵¹, verzichtete aber auf wirklich theologische Begründungen. Die weit überwiegende Mehrzahl seiner Zitate sind Selbstzitate⁵². Fast genauso oft nennt er S. Freud. Dagegen treten J. W. von Goethe, E. Zola, H. de Balzac, die auch häufiger zitiert werden, etwas zurück, – erwähnt auch Homer, Ibsen, Scheich Saad usw. –; jedoch sind Augustinus, Thomas von Aquin oder die Konzilien der Kirche überhaupt nicht zitiert. Der Verfasser will eine „dogmatische

Erden; der göttliche Kreislauf ende schließlich mit Sangha, der Gemeinschaft der Mönche, die nach dem ursprünglichen Gesetz der Existenz leben, indem sie auf Buddha hören.

⁴³ N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, 1915

⁴⁴ Kant qualifizierte übrigens die Trinitätslehre als bloße Formel eines Kirchenglaubens, Trinitätsglaube sei „Buchstabenglaube“, der „die wahre Religionsgesinnung eher verdirbt als bessert“ (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793/94), Werke, ed. Weischedel, Darmstadt 1975, Bd.7, 814 f.)

⁴⁵ P. GERLITZ [Anm. 13], 39-47

⁴⁶ A. VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechtes in den ersten zwei Jahrhunderten*, London 1919, 188.

⁴⁷ E. DREWERMANN, *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*, in: W. Breuning (Hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Trinität*, Freiburg 1984, 115-142; DERS., *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer,*

psychoanalytischer und philosophischer Sicht, 2 Bde, Paderborn 1980.

⁴⁸ „... die Ausdrücke Vater, Sohn und Geist ergeben einen Sinn in der alten Mythologie, aus der sie stammen, aber die göttlichen ‚Hervorgänge‘ durch ‚Zeugung‘ bzw. ‚Hauchung‘ verlangen eine nicht endende Um- und Weiterinterpretation, damit sie theologisch nicht besagen, was sie verboten und sinnvoll im alten Mythos zu sagen haben“.

⁴⁹ Vgl. Anm. 83

⁵⁰ Wegen seiner Missachtung jeder spezifisch-theologischen Methode (und christlichen Anstandes) könnte er an sich unbeachtet bleiben.

⁵¹ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moraltheologie*, Bd. 2, Wege und Umwege der Liebe (Mz 1983), 15

⁵² Vgl. S. 301, 292

Untersuchung⁵³ vorlegen, bringt aber in seinem Buch kein Wort eines Kirchenvaters, bedeutenden Theologen oder lehramtlichen Textes.

Dabei sind summarisch einige längst bekannte (und oft widerlegte) Thesen aufgegriffen und mit viel Phantasie und bemerkenswerter Unkenntnis der Trinitätslehre selbstbewusst zu befremdlichen Sonderhypothesen kombiniert worden: Die Aussagen der kirchlichen Theologie über Gott, wie er in Christus erschienen ist, basieren angeblich schon im NT auf vorgegebenen mythischen, archetypischen Schemata. Die Offenbarung des christlichen Gottesbildes bestehe mithin nicht darin, dass in der Person Jesu eine neue Lehre in Erscheinung getreten wäre. ... Im NT sei der vom AT abgewehrte Bereich mythischer Archetypen integriert worden – allerdings zu patriarchalistisch. Schließlich stellt Drewermann die These auf: „Die schwerste Hypothek jedoch entstand der christlichen Dogmatik durch die Verleugnung der mythischen und archetypischen Herkunft ihrer Glaubenssymbole selbst. Nicht nur, dass sie damit ... allein den Verstand als ein Organ betrachtete, das imstande sei, Gott zu vernehmen, sie verleugnete oder verteufelte auch die mythischen Religionen als heidnische Götzendienerei.“ „In summa: Wir sind als Christen zu sehr alttestamentlich und zu wenig ägyptisch, um wirklich christlich zu sein ...“. Offensichtlich geht es dem Autor nicht um einen Versuch, die christliche Trinitätslehre zu verstehen, sondern er will eine (von ihm kaum verstandene) kirchliche Theologie benutzen, um gewisse psychologische und religionsphilosophische Hypothesen zu propagieren.

Der protestantische Theologe K. Holl (1866-1929) leugnete nicht die von der religionsgeschichtlichen Schule aufgelesenen Analogien und Entsprechungen; er fragte jedoch nach den Gründen für den Sieg des Christentums über die damaligen Konkurrenten in der antiken Welt. Hätte das Christentum nichts anderes zu bieten gehabt, als das was auch im Heidentum und in den Mysterienreligionen zu finden war, dann wäre sein weltgeschichtlicher Erfolg unbegreiflich. Die eigentümliche Gotteserfahrung des Urchristentums beweise die Unabhängigkeit und Selbständigkeit der christlichen Religion. Denn der von Jesus verkündete Gott stehe in eigenartigem Widerspruch zu aller bisherigen religiösen Logik und jedem moralischen Bewusstsein, wenn bei ihm Macht und alles vergebende Güte zu einer Einheit zusammengeschlossen seien, welche im davon überwundenen Menschen eine innere Willenserneuerung erzeuge. Für dieses völlig unableitbare Gottesbild gebe es weder im Judentum noch im griechisch-römischen Hellenismus Entsprechungen; dieses Gottesbild habe aber den Sieg des Christentums in der antiken Welt begründet⁵⁴. Die Martyrerakten und Heiligenbiographien der alten christlichen Literatur seien in ihrer literarischen Eigenart der beste Beweis dafür⁵⁵.

A. Kimme versuchte auf der Basis der Trinitätslehre eine Theologie der Religionen zu erarbeiten⁵⁶: Man könne mit Hilfe der

Lehre von den Appropriationen eine Aktivität des Schöpfergottes anerkennen, die im Herzen der Nichtchristen unter Mitwirkung des ewigen Sohnes vonstatten gehe und die Begegnung mit Christus vorbereite. Doch blieb seine Grundkonzeption zugleich entschieden negativ: Die in der Schöpfung geschehene Offenbarung Gottes sei infralapsarisch⁵⁷ und könne sich der Infektion der Sünde nicht entziehen. Der Mensch missbrauche in seinen Religionen notwendig diese Offenbarung; der Logos und der erlösende Geist könnten allein in Christus gefunden werden. Jede positive Wertung anderer Gläubigkeiten oder Heilswege lehnt Kimme entschieden ab⁵⁸. Zwischen dem extrachristologischen Reich des Schöpfers in den Religionen und dem trinitarischen Reich Christi im Evangelium sei streng zu unterscheiden; die Erlösung finde sich allein im *regnum Christi*.

Schwankungen und Unausgewogenheiten im Urteil sind im *Protestantismus* von Anfang an typisch. Für liberale Protestanten ist die Trinitätstheologie praktisch bedeutungslos. K. Barth dagegen stellt die Trinitätsoffenbarung an den Anfang, verwirft aber die natürliche Theologie – den besten Ausgangspunkt für ein Gespräch mit Nichtchristen. Auf den Versammlungen des 18. und 19. Theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses (1962-1963)⁵⁹ suchte man eine positivere Wertung der verschiedenen Religionen und lehnte einen starren Christomonismus ab. Doch wandte man sich auch gegen die kosmische Christologie von Neu-Delhi. Schließlich wollte man doch an der *Sola-fides* und *Solus-Christus*-Lehre der Reformatoren festhalten⁶⁰.

F. Heiler⁶¹ hält den Trinitätsglauben für dem „Menschen angeboren“ – ein Urphänomen in allen Religionen, das zur Einheit führen könne.

Je nach der Tendenz des Autors sind die verschiedenen religionsgeschichtlichen Triaden entweder zu einem Beweis für oder zu einer Widerlegung gegen die Wahrheit der Trinitätslehre herangezogen worden⁶². Im Übrigen findet man eine kritische Widerlegung ähnlicher Theorien u. a. bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts bei J. Perrone⁶³, der auch reiche Literaturnachweise gibt, sowie auch bei J. Brinktrine⁶⁴.

Eine ganze Reihe von Autoren hat detailliert auf Ternare und Triadische Strukturen der Schöpfung hingewiesen (H. André, B. Philbert, Kl. Kaliba⁶⁵, H. E. Hengstenberg).

⁵⁷ Ebd., 169-171

⁵⁸ Ebd., 166, 146-152, 155, 160-161. A. KIMME bejaht ausdrücklich das Axiom: „*extra ecclesiam nulla salus*“, (ebd., 172, 167)

⁵⁹ P. REINHARDT, in: Fuldaer Hefte 16, 181-986

⁶⁰ Vgl. P. KNITTER SVD, *What ist German protestant Theology saying about non-christian religions?*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 15 (1973) 38-64.

⁶¹ F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religionen*, Stuttgart 1961, 164, 166, 14

⁶² J. L. SEIFERT, *Sinndeutung des Mythos. Die Trinität in den Mythen der Urvölker*, Wien-München 1954, 303.

⁶³ J. PERRONE, *Praelectiones theologicae*, t. 1, De trinitate, ³Paris 1842, 536

⁶⁴ J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott*, Bd. II, Paderborn 1954, 183-212: Die Herkunft des Trinitätsglaubens; DERS., *Sind mythologische Dreieinheiten eine passende Analogie für das christliche Mysterium der heiligsten Dreifaltigkeit?*, ThGl 55 (1965) 474-476;

⁶⁵ K. KALIBA, *Die Welt als Gleichnis des Dreieinigen Gottes. Entwurf zu einer trinitarischen Ontologie*, Salzburg 1952, Nachdruck Frank-

⁵³ Ebd., S. 38

⁵⁴ K. HOLL, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, 1924

⁵⁵ W. BODENSTEIN, in: M. Greschat (Hrsg.) *Theologen des Protestantismus im 19. u. 20. Jahrhundert II*, Stuttgart 1978, 261 f.

⁵⁶ A. KIMME, *Universalität und Exklusivität der christlichen Heils-Botschaft. Ein dogmatischer Versuch zum Thema „Theologie der Religionen“*, Berlin 1966, 180 (zitiert nach P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Roma 1975).

Kurz erwähnt seien auch philosophische Grundkonzeptionen von einem triadischen Ordnungsprinzip der Seinsdynamik. Hegel fasste die Wirklichkeit als von These zu Antithese und zu Synthese fortschreitende Seinsbewegung und versuchte, auch die Trinität in seinem Sinne umzudeuten. Einige sehen in der realen Unterscheidung von Sein und Wesen die Begründung für eine grundlegende trinitarische Abbildlichkeit alles Geschaffenen (E. Przywara, L. Oeing-Hanhoff, H.E. Hengstenberg).

H. Beck meint: „Das Seiende [ist] als solches trinitarisch strukturiert. Die ‚Analogia trinitatis‘ ist damit die tiefste Verständnisgrundlage der Seinsstruktur von Natur und Kultur und der letzte ‚hermeneutische Schlüssel‘ aller Strukturprobleme“⁶⁶. Dazu G. Greshake: „Doch stellt sich angesichts einer solchen universal-trinitarischen Sicht die Frage, ob man nicht mit gleichem oder wenigstens ähnlichem Recht auch binarische oder tetradische Strukturen und Rhythmen des Wirklichen herausstellen könnte“. Die materiell-dinghafte Welt sei nicht so eindeutig trinitarisch strukturiert⁶⁷.

Hellenisierung?⁶⁸

In Griechenland kannte man die kosmologisch geprägte Dreierheit Zeus-Poseidon-Hades, in Rom die Trias Jupiter-Mars-Quirinus, bei der Sozialbereiche der Welt aufgeteilt sind.

Gelegentlich wollte man nun aber auch heute noch manchmal ganz primitiv die Trinitätslehre einfach als „hellenistische Formel“ mit einem Verweis auf derartige „Dreiergottheiten“ erklären (so bei H. Küng⁶⁹). Dieser bisweilen auch nach A. von Harnack noch versuchte Hinweis auf *hellenistische Mysterien* als angeblich mitentscheidend bei der Entstehung des Trinitätsglaubens hat sich durch neuere Forschungen immer mehr als anachronistisch und unwissenschaftlich erwiesen (vgl. C. J. de Vogel⁷⁰). A. D. Nock hat gezeigt, dass der große Strom der Mysterienreligionen erst vom 2. Jahrhundert n. Chr. an in die hellenistisch-römische Welt einströmte, und dass z.B. Bousset oder

Heitmüller, die Lehrmeister von Bultmann, Phänomene, die in Wirklichkeit erst ein paar Jahrhunderte später aufgetreten sind, in das erste vorchristliche Jahrhundert zurückprojiziert haben. Wenn man etwa die Präexistenz Jesu als hellenistische Umdeutung versteht, so verliert schließlich auch der Begriff der Menschwerdung seinen Sinn (so ist auch bei Küng nur noch der Tod Jesu und nicht mehr seine Menschwerdung des Sohnes historisch). Küng behauptet: „Von einer Menschwerdung Gottes selbst ist im Neuen Testament nirgendwo die Rede“⁷¹. Im Gegensatz zu dem von Küng gezeichneten Bild⁷² stand die alte Kirche den griechischen Philosophenschulen durchaus kritisch gegenüber und verhielt sich scharf abweisend gegenüber allen heidnischen Kulte. Die radikale These von Fr. Loofs⁷³ von einer Beeinflussung der Trinitätslehre sogar durch polytheistische Vorstellungen gehört zu absurden Konstruktionen. Der johanneische Logos ist – im Gegensatz zur schillernden Vorstellung Philos und der Gnosis – alles andere als ein Mittleres zwischen Gott und Welt, das zur Überwindung der Transzendenz Gottes eingeführt worden ist⁷⁴.

Von der Ideologie eines „anonymen Christentums“ ausgehend stellten auch R. Schulte und A. Darlapp⁷⁵ das spezifisch Christliche der Trinitätsoffenbarung mit eigenartig gewundenen Formulierungen in Frage. J. Lopez-Gay⁷⁶ versicherte neuerdings, jede christliche Mystik sei wesentlich trinitarisch strukturiert; daher sei nichtchristliche Mystik nicht nur eine Suche nach dem trinitarischen Gott, sondern zugleich eine Vorbereitung der trinitarischen Offenbarung⁷⁷. Auch H. Fries nimmt eine Uroffenbarung der Trinität an, die „bald leise, bald lauter in den Mythen der Völker“ nachklinge⁷⁸.

Erklärungsversuche durch eine Uroffenbarung?

Die sog. *Traditionalisten* waren der Meinung, in den Triaden eine Uroffenbarung des trinitarischen Mysteriums gefunden zu haben: z.B. *Lammenais* (1782-1854), *Beautain* (1796-1867) oder auch *Chateaubriand* (1768-1848). Der bekannte Religionswissenschaftler W. Schmidt war sogar davon überzeugt,

furt/M. 1991; B. PHILBERT, *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*,³Stein a. Rh. 1974; H. BECK, *Analogia trinitatis. Ein Schlüssel zu Strukturproblemen der heutigen Welt*, in: Salzburger Jahrbuch der Philosophie 25 (1980) 87-99; H. ANDRÉ, *Die dreieinige Selbstüberschreitung als Urprozeß alles Lebendigen*, Königsberg 1935.

⁶⁶ H. BECK, *Analogia trinitatis*, [ANM. 63], 87 (zitiert nach G. Greshake, *Der Dreieine Gott*, Freiburg 2002, 247). H. Beck, *Freiheit und triadische Struktur des Seins. Im Ausgang von Erich Przywara*, FZPhTh 38 (1991) 385-398; Ders., *Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz*, *Theologie und Philosophie* 67 (1992) 230-246.

⁶⁷ G. GRESHAKE, *Der Dreieine Gott*, Freiburg 1997, 42002, 247-248.

⁶⁸ L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982.

⁶⁹ H. KÜNG, *Christsein*, München 1974, 463 ff.; vgl. dazu L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt*, Aschaffenburg 1977, 192.

⁷⁰ C. J. DE VOGEL, *L'acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles*, *Scripta theologica* 11 (1979) 929-952. C. J. DE VOGEL, *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought*, in AA. VV., *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, II (Wa 1963) 20-60

⁷¹ Ebd., S. 430

⁷² Ebd., S. 491

⁷³ F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4Halle 1906, 102 (zitiert nach MySal, Bd. 2, 148).

⁷⁴ Näheres bei A. ZIEGENAUS, ebd., 199-200.

⁷⁵ „Jede echte Offenbarung Gottes [...] ist sogleich auch schon Trinitätsoffenbarung“. „Die biblische, vor allem die neutestamentliche Verkündigung knüpft bewusst an dieses allgemein-menschliche Bewusstsein an. Sie verkündet nicht absolut Neues“. (R. SCHULTE, in: *Mysterium salutis*, II, Einsiedeln 1967, 52, 77 f.). A. DARLAPP, ebd., I, Einsiedeln 1965, 48-57.

⁷⁶ J. LOPEZ-GAY, *Mística oriental y búsqueda del Dios Trinitario*, *Estudios Trinitarios* 16 (1982) 151-173

⁷⁷ Dazu beruft er sich auf die Konzilskonstitution „*Ad gentes*“ mit ihrer allgemeinen Aussage über die Werte nichtchristlicher Religionen, die eine „*paidagogia*“ zu Gott hin bedeuten können. Die Gnade werde ja allen Menschen angeboten und deshalb könne Gott die Menschen auch zum lebendigen Geheimnis seines innersten Lebens führen.

⁷⁸ H. FRIES, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1963, 714

dass eine Uroffenbarung nicht nur sehr wahrscheinlich sei, sondern in verhältnismäßig kurzer Zeit auch überzeugend bewiesen werden könne⁷⁹. J. L. Seifert⁸⁰ hat dann in Anlehnung an W. Schmidt und seine Schule die ganze Religionsgeschichte im Lichte der Trinitätssymbolik verstehen wollen: Begriffsgeschichtlich ende die Isolation von Gott-Vater im Deismus, von Gott-Geist im Monismus, von Gott-Sohn im Dualismus. Der Urmonotheismus der Urkultur habe sich nämlich kulturgeschichtlich in den ersten Kulturen dreifach aufgespalten: in den Himmelsgott der Hirtenvölker, in den Geistglauben der höheren Jagdvölker (Schutzgeisterglaube; Sonne als Inbegriff der Lebenskraft) und in den Heilbringer-Glauben der mütterrechtlichen Hackbauern (dualistische Tendenzen). Die religionsgeschichtliche Dreispaltung des Gottesbegriffes, die er aufzuweisen versuchte, sei nur zu erklären durch eine trinitarische Uroffenbarung, weil „sich die drei Richtungen, in die sich der Gottesbegriff spaltet, zwanglos, ja zwangsläufig auf die drei Personen der Trinität zurückführen lassen“⁸¹. Er beruft sich dafür auch auf die Andeutung der Trinität im Genesisbuch.

Die Ableitung der Trinität aus den verschiedenen Göttertriaten lehnt er jedoch strikt ab. Religionsgeschichtlich gesehen sei die Dreizahl keineswegs die vorherrschende Symbolzahl; bei den Hirtennomaden zum Beispiel unter den Mongolen Chinas spielt die Zahl neun die allesbeherrschende Rolle, bei totemistisch mütterrechtlichen Kulturen, die Vier oder die Sieben. In Hochkulturen zwölf (neun plus drei) oder die Dreizehn (neun plus vier) zum Beispiel in Mexico⁸². In ähnlicher Weise vertritt noch heute B. Schuler die These der Uroffenbarung⁸³: Trotz aller Irrtümer sei die alte Mythologie auch ein Zeichen für die ‚*anima naturaliter christiana*‘.

Auch einige *philosophische Triaden* werden in diesem Zusammenhang erwähnt: Gegensatzpaare, die angeblich in einem dritten Prinzip aufgehoben werden. In der *chinesischen* Spekulation verbindet Tai-Ky das Paar Yin und Yang. Comenius erwähnte neben Seele und Körper, die im Kampf miteinander stehen, auch den *Spiritus mundi* als notwendiges Prinzip.

Die *katholischen Theologen* stimmten praktisch alle in folgendem überein (u. a. gegen J. Morgenstern): Die christliche Trinitätslehre ist nicht das Ergebnis einer einheitlichen Erklärung eines göttlichen kosmischen Prozesses, sondern folgte aus der Notwendigkeit, die Offenbarung Gottes in Jesus zum Ausdruck zu bringen. Gegenüber *Usener* sei festzustellen, dass in den verschiedenen Religionen mehrere Zweier- und Vierergruppen von Gottheiten auftauchen⁸⁴. Auch C. G. Jung z. B. kam ja schließlich zur Annahme einer Quaternität⁸⁵.

Die Formulierungen *Söderbloms* enthalten einige interessante Hinweise; doch ist nicht zu vergessen, dass das Christentum gegenüber anderen Offenbarungsreligionen jederzeit einen ganz spezifischen historischen persönlichen und einzigartigen Charakter der Offenbarung Gottes in Christus aufrechterhalten hat. Auch gegenüber Philon und entsprechenden hellenistischen Dreiheiten ist als entscheidender Unterschied festzuhalten, dass es beim Christentum nicht um eine triadische Interpretation der Wirklichkeit geht, sondern um die Tatsache, dass Jesus von Nazareth sich als Sohn des himmlischen Vaters bekundet hat.

Das *Vatikanum II* hat deutlich gemacht, dass die Elemente der Wahrheit und geistlichen Werte anderer Religionen der Reinigung und Erhöhung bedürfen⁸⁶. Somit gab es keinerlei Anlass für kurzschlüssige Pauschalurteile. Durch die rationalistischen Erklärungsversuche ist letztlich auch der vom *Vatikanum I* definierte Mysteriencharakter der Trinität in Frage gestellt.

Vestigia trinitatis im Lichte des Glaubens?

Aber lassen sich nicht – nach der übereinstimmenden Lehre der christlichen Tradition – überall in der Welt Spuren der Trinität (*vestigia trinitatis*⁸⁷) finden? Bereits die Schöpfungswirklichkeit ist ja eine Selbstoffenbarung Gottes, in der wir Spur und Bild Gottes finden können, da Gott alles in allem ist (1 Kor 15, 28). Warum nicht auch in den nichtchristlichen Religionen? Ist hier nicht eine Neubewertung im Anschluss an das Konzilsdokument *Nostra aetate* (n. 2) erforderlich, da ja bei ihnen nicht selten „ein Strahl jener Wahrheit zu erkennen ist, die alle Menschen erleuchtet“?

Doch Bedeutung und Grenzen der Spuren der Trinität im kosmischen Bereich (z. B. beim gleichseitigen Dreieck, den drei Dimensionen des Raumes und der Zeit, dem Kleeblatt usw.) können erst vom Glauben her recht beurteilt werden. Dasselbe gilt von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Praktisch gelangte man allzu leicht zum Polytheismus, wenn man von mehreren menschlichen Personen ausging, oder zum Modalismus, wenn man die Betrachtung der verschiedenen Geisteskräfte eines einzelnen Menschen zugrunde legte. Diese Irrtümer sind von der Kirche immer als häretisch zurückgewiesen worden. So hat z. B. Papst *Benedikt XIV.* 1745 künstlerische Darstellungen der Trinität in Gestalt von drei Personen verboten.

⁷⁹ W. SCHMIDT, in: Esser-Mausbach, Religion, Christentum, Kirche, Bd. 1 539-697; *Ursprung der Gottesidee*, I, 186-191; VI

⁸⁰ J. L. SEIFERT, [Anm. 60]

⁸¹ J. L. SEIFERT, ebd., S. 289

⁸² J. L. SEIFERT, ebd., 215

⁸³ B. SCHULER, Theologie und Glaube 55 (1965) 395

⁸⁴ V. H. CATALA, Estudios Trinitarios 11 (1977) 144

⁸⁵ Vgl. B. KAEMPF, *Trinité ou Quaternité?*, Études Théologiques et Religieuses 62 (1987) 59-79; G. WEHR, *C. G. Jung und das Christentum*, Freiburg 1975; W. LEIBBRAND, *C. G. Jungs Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 3 (1951) 122-134. Vgl. dazu X. PIKA-

ZA, in: Estudios Trinitarios 11 (1977) 301-303; W. DAIM, *Transvaluation de la psychoanalyse*, Paris 1956; C. G. JUNG, *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen* (1949); DERS., *Ensayo para una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad*, in: Simbología del Espíritu. Mexico 1962; DERS., Antwort an Job, Mexico 1964; C. G. JUNG, *Zur Psychologie der Trinitätsidee*, in: O. Froebel-Kapteyn (Hrsg.), *Eranos-Jahrbuch 1940/41*, Zürich 1942, S. 33-34; K.-H. OHLIG, *Fundamentalchristologie im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986; J. P. DOURLEY, *The Goddess, Mother of the Trinity: a Jungian implication*, 1990; G. WEHR, *C. G. Jung und das Christentum*, Freiburg 1975; P. UNTERSTE, *Die Quaternität bei C. G. Jung*, Zürich 1974; R. HOSTIE, *El mito y la religión. La psicología analítica de C. G. Jung y la religión*, Razón y Fe, Madrid 1961, 218-250.

⁸⁶ VATIKANUM II, *Lumen gentium*, 17; *Ad gentes* 3, 9, 11

⁸⁷ THOMAS VON AQUIN, S.th. I q. 45 a. 7

Zu den Prinzipien des interreligiösen Dialogs und ihren Anwendungen auf die Trinitätslehre⁸⁸

Die theologischen Probleme des Dialogs hängen eng zusammen mit den Lehren von Glaube und Kirche, vom Absolutheitsanspruch des Christentums und der Heilsnotwendigkeit der einen Kirche, von den Grundlagen und Ausgangsbedingungen der Mission und der Neuevangelisierung, zu denen vielfältige Studien vorliegen⁸⁹ – nur einige Aspekte seien hervorgehoben.

Manche pluralistischen Konzeptionen fordern schon als Voraussetzung für einen interreligiösen Dialog nicht weniger als einen völligen Verzicht auf die spezifisch christliche Identität und die apriorischen Rücknahme eines Anspruchs auf Heilsnotwendigkeit; keine religiöse Tradition habe eine Superiorität gegenüber allen anderen; alle könne gleichermaßen gültig sein (John Hick⁹⁰, P. F. Knitter⁹¹, Wilfred Smith). Die Unterschiede der einzelnen Religionen seien irrelevant für die Erlösung, ja sogar schädlich – ihr Inhalt sei religiös bedeutungslos. Inkarnation und Trinität seien nur Mythen. Die Trinität sei eine Erfin-

dung der Kirche. Alles wird somit auf ein formales Minimum reduziert, alle Unterschiede nivelliert. Mehr oder weniger explizit heißt es, alle Weltreligionen würden aufweisen, dass sich Gott den Menschen gezeigt habe, so dass alle legitime Heilsweg seien und eine gewisse göttliche Offenbarung einschließen. Auf Religionstagungen in Bombay (November 1964) sprachen sich P. Fransen, H. Küng, R. Panikkar⁹² und J. Masson SJ dafür aus, den Offenbarungsbegriff auf alle Religionen anzuwenden⁹³. H. Schlette SJ⁹⁴ behauptete, die nichtchristlichen Religionen seien für die Heiden der normale Heilsweg. Die Heiden seien anonyme Christen (K. Rahner⁹⁵) mit ihrer eigenen legitimen Transzendenzerfahrung. Sie könnten also mit ihrer eigenen Religion zum Heil gelangen. Jeder authentische religiöse Akt sei transzendenzbezogen und habe die übernatürliche Gnade.

Die Schrift dagegen knüpft das übernatürliche Leben an den Glauben. Zudem ist der Begriff eines „authentischen religiösen Aktes“ reichlich missverständlich: ein Baals-Priester, der seinem Götzenbild ein Kind opfert, oder ein Azteke, der lebenden Gefangenen das Herz herausnimmt, glaubt möglicherweise an einen transzendentalen Akt. Doch niemand wird annehmen, dass Gott damit Gnade als Teilnahme an seinem übernatürlichen Leben verbindet.

Die Bezeichnung *Religion* wird oft in sehr unklarem Sinne gebraucht: Gemeint ist praktisch meist ein Konglomerat von disparaten Meinungen, Reinigungsriten, Gebräuchen, Verehrungsformen⁹⁶. Verallgemeinernde Sammelbezeichnungen wie Hinduismus oder Buddhismus sind aber äußerst irreführend – sie bezeichnen auch nicht eine eigentliche Offenbarungsreligion als Werk Gottes, sondern menschliche Versuche, die infolge der Sünde sich mit unsittlichen Riten, falschen Gottesbildern usw. verbinden.

Der *Hinduismus*⁹⁷ ist nach eigenem Selbstverständnis ein amorpher, vielseitiger Glaube, der kaum im üblichen Sinne als Religion bezeichnet werden kann. Es ist möglich, dass jemand nicht an Gott glaubt und sich doch als Hindu bezeichnet; kennzeichnend ist das rastlose Streben nach Wahrheit⁹⁸. Es handelt sich primär um eine Weltanschauung und Anweisung für ein frommes Leben, das irgendwie von einem Weltgeist her geprägt sei. Er kennt Jahrhunderte lang nichts Geschriebenes, hat in dreitausend Jahren vielfache Wandlungen durchgemacht und braucht keinen Gott der Offenbarung. Der einfache Hindu kennt 33 × 10.000.000 Götter und Göttinnen, für deren Verehrung in

⁸⁸ Vgl. LEO ELDERS SVD, *Les théories nouvelles de la signification des religions non chrétiennes*, Nova et Vetera 73/3 (Juli-Sept 1998) 97-117; P. CODA, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, in: L'unico e le molti, Mursia 1997, 203-230; *Sul posto del cristianesimo nella storia delle religioni: rilevanza e attualità di una chiave di lettura*, in: Pontificia Accademia Teologica Romana (Path), 6 (2007, 1) 239-253; JOSÉ MORALES, *Revelación y religiones*, Scripta theologica, 32 (2000, 1) 47-74; JOSÉ MORALES, *Cristianismo y religiones*, Scripta Theologica 30 (1998) 405-438; JOSÉ MORALES, *El teocentrismo, opción metodológica insuficiente en teología de las religiones*, in: El Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, 2000, p. 207-220; *Salvación y la pluralidad de las religiones*, ebd., 221-232; B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg i.Br. 1995.

⁸⁹ J. A. VOGEL (1756-1817), *De religione veterum Aegyptiorum et Graecorum*, Nürnberg 1793; K. ALGERMISSEN, *Konfessionskunde*, 7. Celle 1957; FR. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde*, 3 Bde., Wien 1956, 1961; P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo 1993; AA.VV., *Le missioni e le religioni non-cristiane*, Milano 1964; SECRETARIATO TRINITARIO, *La Trinitad, mito o misterio?*, Salamanca 1973; H. J. GRESCHAL, *Von Gottesvorstellungen und deren (Un-)vergleichbarkeit. Überlegungen eines Religionsgeschichtlers*, Zeitschrift für Mission 10 (1984) 160-171; H. BÜRKLE, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977; DERS., *Der christliche Anspruch angesichts der Weltreligionen heute*, in: W. Kasper (Hrsg.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg i. Br. 1977, 83-103; M. GUERRA, *El cristianismo y las religiones no cristianas*. Historia de las religiones, vol. II, Pamplona 1980, 335-369; J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985 (phänomenolog. Studie); ADOLPHE GESCHÉ, *Le christianisme et les autres religions*, Revue théologique de Louvain, 19 (1988, 3) 315-341; MARIASUSAI DHAVAMONY, *Towards a trinitarian theology of religions*, Pontificia Accademia Teologica Romana (PATH), 2 (2003, 1) 197-122.

⁹⁰ J. HICK, *The Myth of God Incarnate*, London-Philadelphia 1977; J. HICK, *Trinität und Inkarnation im Licht des religiösen Pluralismus*, in: Ders., *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt/Main 2001, 149-166; DERS., *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988. Nähere Angaben und Zitate bei G. Greshake.

⁹¹ Belege bei G. GRESHAKE, [Anm. 65], 502, 504.

⁹² R. PANIKKAR, *The Trinity and world religions*, Madras 1970

⁹³ P. NEUNER (Hrsg.), *Christian Revelation and World Religions*, London 1967 (zitiert nach J. Morales, [Anm. 85], 54)

⁹⁴ H. SCHLETTE SJ, *Die Religionen als Thema der Theologie*, 1964.

⁹⁵ K. RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: Schriften zur Theologie V, Einsiedeln 1962, 136-158. Als Zentralbegriff konstruierte er die Idee einer allgemeinen unthematischen Erfahrung.

⁹⁶ Vgl. die kurze Übersicht bei J. AUER, *Kleine katholische Dogmatik*, II, Regensburg 1978, 122-130.

⁹⁷ Sehr instruktiv: PAUL HACKER, *Das katholische Christentum im Gegenüber zum Hinduismus - Umdeutung der Missionierung in Indien*, Theologisches 167 (1984) 5691-5697.

E. GATHIER, *La pensée hindoue*, Paris 1960; P. S. GILL, *Trinity of Sikhims. Philosophy, religion, state*, Julundur 1973.

⁹⁸ J. A. HARDON, [Anm. 15], 51

der jüngeren Rig-Veda die Anweisungen gegeben werden⁹⁹. Die *Veda*¹⁰⁰ kann monistisch-pantheistisch, monotheistisch und polytheistisch interpretiert und auch vom Emanatismus oder Henotheismus her verstanden werden¹⁰¹ (33 „Götter“: 11 himmlische, z.B. Sol, Aurora, Visnu, Mitra, Varuna; 11 atmosphärische: z.B. Indra, Rudra, Vayu, Marut; 11 erdhafte, z. B.: Prthivi, Agni, Soma ... vielleicht eher Funktionen als Personen¹⁰², ohne Überordnung). Sie beansprucht keine übermenschliche Offenbarung, kennt keine klare Abgrenzung zwischen Gott und Mensch, verehrt aber keine Götzen. Andeutungen eines höheren Gottes finden sich in monistischem, deistischem und pantheistischem Kontext. Es fehlt ihr nicht das philosophische und dichterische hohe Niveau. Višnu und Siva gelten oft als Emanationen von Brahma, aber auch Siva wird manchmal höher gestellt und mit drei Köpfen abgebildet, als Zeichen der Vielheit der göttlichen Kräfte in der Welt. Bei dem Višnutheologen Ramanuja hat die Gottheit eine fünffache Gestalt, von denen jede als Erscheinungsform Gottes ausgegeben wird. Der Mönch *Henri Le Saux*¹⁰³ betrieb die Paganisierung des Christentums in Indien und soll mit einem Gebet an den Hindu-Gott Siwa auf den Lippen gestorben sein.

*Buddhismus*¹⁰⁴, historisch eine Abspaltung vom Hinduismus, ist eine Sammelbezeichnung für ganz entgegengesetzte Gestalten von Frömmigkeit. Er stützt sich auf keine Offenbarung, sondern auf innere Selbsterleuchtung und hat eine apersonale Grundeinstellung. Er kennt eine Menge von Göttern und Geistern, aber keinen eigentlichen Hochgott. Die Erlösung müsse durch das Tun des Menschen allein und selbst geschehen. Das menschliche Leben sei nur Leiden, begründet in der Begierde nach Dasein des Menschen. Er spaltete sich in den Buddhismus des Mahayana, des großen Fahrzeugs, der eine Idee von Gott und Göttern hatte, die aber vielfach als in das Nirwana eingegangene Seelen angesehen werden und vom Menschen Mitgefühl fordern. Der Buddhismus des kleinen Fahrzeugs (Hinayana) bemüht sich vor allem um Askese, kennt aber keine Götter. Der Weg des Tatravana (Fahrzeug der Zeichen) vermittelt magische Gebets- und Opferriten). Beim Buddhismus ist fraglich, ob er als Religion zu bezeichnen ist oder wohl eher als in Asien verbreitete vielgestaltige religiöse Kultur. Das Gottesbild hat ein Gepräge zwischen personal und apersonal. Die ursprüngliche Abspaltung vom Hinduismus führte zu verwirrenden und oft widersprüchlichen Verzweigungen. Manche fühlten sich angezogen von der buddhistischen Meditation einer Religion ohne Glaubenslehre, ja sogar ohne klaren Begriff eines persönlichen Gottes. Andere versuchen besonders an die erzieherischen Ideale Buddhas anzuknüpfen.

⁹⁹ Vgl. J. AUER, *Ebd.*, 124

¹⁰⁰ J. GONDA, *Triads in the Vedas*, Amsterdam 1976

¹⁰¹ G. FAVARO, *La fede nel Dio uni-trino in dialogo col mondo indù*, *Rivista teologica di Lugano* 5 (2000, 3) 373-393.

¹⁰² *Ebd.*, 378

¹⁰³ HENRI LE SAUX, *Indische Weisheit – christliche Mystik. Von der Vedanta zur Dreifaltigkeit*. übers. von Hildebrand Pfiffner, Luzern-München 1968, 272 S. (vgl. P. Hacker, *ebd.*).

¹⁰⁴ H. V. GUENTHER, *Tantra and Revelation. Tibetan Buddhism in Western perspective*, Berkeley 1989; J. G. VALLES, *Lo divino como silencio en el budismo y lo divino como comunión en el cristianismo*, *Estudios Trinitarios* 3 (1980) 387-420.

Auch die Religionen Chinas sind vielfarbig und haben im Laufe ihrer Geschichte große Wandlungen durchgemacht. Der *Taoismus* (er geht zurück auf Laotse, geb. ca. 604 v. C.) kennt ein unaussprechliches erstes Prinzip des Seins (den Jade-Kaiser), das ewig immateriell und allgegenwärtig ist und über die Götter herrscht und dem ein Zweites und Drittes nachgeordnet ist, dazu kam später die Institutionalisierung vieler magischer Riten. Tao wird kosmisch als Urgrund und Mutter der Welt verstanden¹⁰⁵.

Die *persische Religion* Zarathustras kennt einen Hochgott Ahura Mazda, neben ihm viele Himmlische, und schließlich ein böses Gegenprinzip im dualistischen Sinne. Mazda wird mit zwei Geistern oder zwei seiner Eigenschaften äußerlich zusammengestellt, meist aber mit einer Art Engel zur Siebenzahl; dann kam es zum Polytheismus. Die in Trance empfangenen Mitteilungen Mazdas (600 a. C.) wurden erst im 6. Jhd. n. C., in der Sassanidenzeit aufgeschrieben. Die im Mithraskult vorkommende Trias bezeichnet nur Beinamen Gottes im Hinblick auf verschiedene Funktionen¹⁰⁶.

Die synkretistische *Baha'i-Religion* vertritt eine Emanationslehre mit vielen Entwicklungszyklen.

Schon der Begriff der *Offenbarung* ist jedoch bei nicht wenigen Autoren sehr verschwommen; sie akzeptieren meist phänomenologisch die Selbstbezeichnungen von Religionsgemeinschaften. Von einer Offenbarung im eigentlichen Sinne kann aber nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Dei Verbum*) ausschließlich in Bezug auf Israel und auf die Apostel die Rede sein, d. h. von der „Offenbarung Jesu Christi“ (Offb 1,1).

Doch im weitesten Sinne bezeichnen heute viele jede neu gewonnene Erkenntnis und übernatürliche Einwirkung Gottes als Offenbarung – in diesem allgemeinen Sinne gibt es sie natürlich auch im außerchristlichen Bereich. Es gibt aber keine Komplementarität von eigentlichen Offenbarungen. Die jüdisch-christliche Offenbarung hat ein wesentlich höheres Niveau, sowohl inhaltlich-qualitativ, wie auch von der Einzigartigkeit des Gründungsereignisses in Christus her gesehen. Ihr Anspruch gründet sich nicht auf persönlich-subjektive Erfahrungen, sondern ist durch Worte und Taten des menschengewordenen Gottes beglaubigt. Einzelne Inspirationen und Glaubensakte sind noch keine öffentliche Offenbarung. Von einer Offenbarung Gottes außerhalb Israels und der Kirche zu sprechen, ist also nicht konform mit der kirchlichen Lehre.

Auch von einer Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung kann man nur dann sinnvoll sprechen, wenn das trinitarische Geheimnis schon ganz offenbart und theologisch reflektiert ist.

Die Offenbarungsreligion des Christentums unterscheidet sich wesentlich von menschlichen Versuchen, Gott zu erreichen, die mit unmoralischen Praktiken oder verzerrten Gottesbildern verfilzt sind. Die natürliche Religiosität des Menschen – an sich ein Ansatzpunkt für die Gnade – ist dort ja infolge der Erbsünde und den zahlreichen persönlichen Sünden mit vielen Irrtümern und Widersprüchen vermischt, und man kann den aber-

¹⁰⁵ F. BREHM, *Das Mithrasheiligtum zu Dieburg*, Frankfurt/M 1928, 165 [zitiert nach A. Ziegenaus, *ebd.*, 197]

¹⁰⁶ F. KÖNIG, *Christus und die Religionen der Erde*, II, 623-630

gläubischen Praktiken, der Leugnung der Erlösungstat Christi oder den unsittlichen Riten keine positive Heilsbedeutung zuschreiben, zumal wenn diese manchmal alles vergiften, – wie die Idee einer Selbsterlösung beim Buddhismus und der Glaube an die exklusive Sendung Muhammeds beim Islam.

Der einzelne Mensch kann möglicherweise in seiner natürlich-subjektiven Religiosität von Irrtümern frei bleiben. Gott kann aber nicht die mit schwerwiegenden Irrtümern behafteten Religionen zu Heilswegen machen, ohne sich selbst zu widersprechen.

In den verschiedenen Religionen kommt gewiss auch eine natürliche Religiosität des Menschen zum Ausdruck. Paulus bezeichnet ja die Heiden, die nicht zur Gotteserkenntnis gelangen, als unentschuldig (Röm 2, 14). Aber ihre Erkenntnis – vom hl. Thomas in seiner *Summa contra gentiles* wissenschaftlich begründet – ist zwar wahr, aber sehr schwach und begrenzt und oft mit Irrtümern vermischt. Die mit der Kreatürlichkeit gegebene und grundsätzlich jedem zugängliche allgemeine Gottesoffenbarung ist in Bezug auf den Inhaltsfülle, Lebensnähe, Reinheit und Eindeutigkeit viel ärmer als die spezielle Offenbarung im AT und ganz besonders als die von Christus im NT vermittelte. Sie genügt nicht zum entsprechenden Handeln und ist kein übernatürliches Heilmittel für das Ziel des Menschen. Die jeweiligen Religionsstifter müssten eine besondere übernatürliche Offenbarung, nicht nur eine persönliche Erleuchtung für sich selbst, sondern verbindlich für alle ihre Mitglieder erhalten haben, eine Mitteilung, die dann auch in gemeinsamen Wahrheiten, Zeugnissen und Bräuchen inhaltlich bestimmt und für das übernatürliche Ziel geeignet wäre. Ein Urteil über die Heilsbedeutsamkeit und den übernatürlichen Charakter einer Offenbarung Gottes ist aber ausschließlich Sache der Theologie und nicht der Religionsphilosophie. Gewiss erleuchtet Gott jeden Menschen, der auf die Welt kommt (Johannesprolog), doch damit ist die natürliche Erkenntnis gemeint, die mit der Schöpfungstat Gottes gegeben wird, oder aber persönliche Glaubensgnaden für einzelne Personen, die sich von den groben Irrtümern des Heidentum getrennt haben (*semina Verbi*¹⁰⁷). Manche betrachteten aber auch Schriften der Hindus als inspiriert und wollten sie in der Liturgie brauchen¹⁰⁸. Doch die katholische Lehre schließt aus, dass diese Texte eine überirdische Offenbarung enthalten; sie können allenfalls Intuitionen aus dem natürlichen Bereich zum Ausdruck bringen. Sie sind aber keineswegs wie das Alte Testament ganz auf Christus bezogen. Beim Lob von Personen wie Henoch, Melchisedech und der Königin von Saba im AT handelte sich nicht um eine Anerkennung Gottes für nichtbiblische Religionen, sondern um die Würdigung einer persönlichen Religiosität – nicht um diejenige eines religiösen Systems. Der Segensbund mit Noah (Gen 9) – sein Wiederhall in

anderen Religionen wird von J. Dupuis SJ¹⁰⁹ als Argument herangezogen – betraf auch die Tiere – es geht dabei also nicht um das übernatürliche Heil.

Vorformen des Trinitätsglaubens könnte man allenfalls in der Offenbarungsreligion des Alten Bundes suchen. Aber wenn sogar im AT nur spärliche Andeutungen zu finden sind, kann man von anderen Religionen nicht mehr erwarten.

Der *Islam*¹¹⁰ scheint ein besonderer Fall, da im Koran biblische Fragmente vorkommen¹¹¹. Genügt dies, um eine besondere Offenbarung und um einen übernatürlichen Glauben zu begründen? Gewiss kann Gott immer und überall Ansatzpunkte finden, um den Glauben einzelner zu wecken. Aber handelt es sich hier um eine objektive Glaubensgemeinschaft, die eine Offenbarung erhalten hat? Schließlich werden ja die Trinität, Gottessohnschaft und Erlösermacht Christi, das Wesen des letzten Ziels antichristlich bestimmt. Gerade diese Elemente dürften ja bei den meisten Muslimen das Entstehen eines übernatürlichen Glaubens absolut verhindern. Zum Koran gehört die wiederholte Leugnung, dass Gott einen Sohn gehabt haben könne und Christus eine göttliche Natur wie Allah haben könne. Muhammed leugnete heftig die Dreifaltigkeit; „So glaubet an Allah und seinen Gesandten und sprecht nicht: „drei“ (IV, 169-171); der Messias sei nur Diener Allahs.“ Über die Dreifaltigkeit finden wir im Koran aber eine bizarre Vorstellung, wie man sie sonst schwerlich in der zeitgenössischen religiösen Literatur finden kann. Muhammed glaubte buchstäblich, dass die Christen eine göttliche Dreiheit von Allah, Jesus von Nazareth und Maria verkündeten. Er sagt deutlich, dass der Messias nicht göttlich sei, und ebenso deutlich (wenn auch weniger offen), dass der Heilige Geist nicht Gott sei, sondern nur eine besondere, geheimnisvolle Kraft, die von ihm ausgeht, oder vielleicht ein Engel, in dem die Kommentatoren den Engel Gabriel sehen, der zu Muhammed sprach. Islamische Exegeten bestätigten diese Ansicht in ihrer Auslegung des Begriffes „drei“ der vierten Suche. Einige sagen einfach, dass die fraglichen drei „Allah und Jesus und seine Mutter“ seien. Andere sind genauer und weniger simpel. Allah, Christus und Maria sind drei Götter, und der Messias ist Allah Kind „im Fleisch“ aus Maria. Wieder andere übernehmen diese islamische Tradition, fügen aber hinzu, dies könne keine Erklärung sein, die den Christen annehmbar sei, denn für sie „bedeutet drei, dass Gott drei Personen sei, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. Sie verstehen unter dem Vater das Wesen, unter dem Sohn das Wissen und unter dem Heiligen Geist das Leben“ Allahs. Auch wenn diese Auffassung irrig ist, so bietet sie doch eine Alternative zur herkömmlichen Auffassung der Muslime über die Trinität, die sie als gotteslästerlich verurteilten“¹¹².

¹⁰⁷ JUSTIN, *Apol.* 1, 46. Aus dem Kontext geht hervor, dass es sich um natürliche erkennbare Wahrheiten, wie die Existenz Gottes, der sittlichen Ordnung usw. handelt. Vgl. L. ELDERS, ebd., 102.

¹⁰⁸ *Die Verwendung hinduistischer, buddhistischer und muslimischer Schriften im christlichen Gottesdienst*, Concilium 12 (1976): D. Power und H. Schmidt schreiben im Vorwort über Lesungen aus Schriften der Hindus, Buddhisten und Muslime im Wortgottesdienst (S. 75).

¹⁰⁹ Vgl. Anm. 109

¹¹⁰ M. SCHULZ, *Rivelazione e Trinità nel dialogo fra islam e cristianesimo con uno sguardo all'ebraismo*, Rivista teologica di Lugano, 7 (2002, 3) 341-357; H.-P. RADDATZ, *Kirche und Islam*, Theologisches 30 (2000) 51-63.

¹¹¹ M. FITZGERALD, *Christliche Liturgie und islamische Texte*, Concilium 12 (1976) 106-115: [110]: meint allerdings: „Es gibt viele Stellen im Koran, die für die Einbeziehung in die Liturgie geeignet sein dürften.“ Er weist aber auch auf viele Schwierigkeiten hin.

Schon das Alte Testament warnt vor der Gefahr, Göttliches mit den Naturkräften gleichzusetzen (1 Kön 19). Sternenkult, kananäische Fruchtbarkeitsriten und Verehrung von Tieren wird immer wieder energisch verworfen, ebenso wie alle die unsittlichen Bräuche der Nachbarvölker Israels. Salomons zeitweilige pragmatische Praxis der Konzessionen wird streng getadelt. Alle Götter der Heiden sind nichts (Ps 95, 5). Um das Heil zu erlangen, ist die völlige Abkehr von selbst gemachten Götzen erforderlich. Die Behauptung, dass jeder religiöse Akt nicht nur eine mögliche Vorbereitung, sondern auch schon eine Eintrittskarte in die Welt des Übernatürlichen bedeute, kann durch nichts belegt werden. Christus verlangt von den Heiden die Umkehr (*Metanoia*), die Hinwendung zum Licht und zur Wahrheit. Paulus erwähnt auch dämonische Einflüsse in den hellenistischen Religionen (1 Kor 12, 2; Apg 2, 12;) und warnt auf dem Areopag vor Polytheismus und Anthropomorphismus; er verlangt entschieden Umkehr: Eph 2, 21; Kol 2, 15). Glaube und Gnade sind unverzichtbar.

Origenes verweist auf den enormen Kontrast der wahren Anbetung Gottes gegenüber dem ägyptischen Kult von Katzen, Affen und Krokodilen. Nach Tertullian sind die Götter der Heiden nur ein Betrug; auch Chrysostomus und Gregor von Nyssa verurteilen die heidnischen Religionen und ihre Praktiken.

Die Kirche hat immer daran festgehalten, dass der ausdrückliche übernatürliche Glaube an Christus und seine Offenbarung für das Heil notwendig ist (vgl. Hebr 11, 6). Daraus folgt die Dringlichkeit der Mission. Die Theorie, dass die Heiden durch ihre eigene Religion zum Heil gelangen oder dass diese für das übernatürliche Heil bedeutsam sei, lässt sich keineswegs aus dem Konzil begründen und auch nicht mit offiziellen Dokumenten nach dem Konzil: Papst Paul VI betont in *Evangelii nuntiandi* (8. 12. 1975) die unbedingte Notwendigkeit der Missionstätigkeit als wesentliche Aufgabe der Kirche, da die Fülle des Lebens nur in Christus zu finden ist. Auf der Bischofssynode 1974 hat er von Indern vorgebrachte radikale Ansichten zur Indisierung zurückgewiesen. Ähnlich verwirft *Redemptoris Missio*¹¹³ (1990) den Relativismus, der alle Religionen gleichstellt und nicht in Christus den einzigen Mittler zwischen Gott und Menschen anerkennt.

Zu unterscheiden sind: Das Wirken Gottes im Inneren einzelner Menschen und die Wirksamkeit menschlicher Einrichtungen, die natürlichen Vorbedingungen im Bereich der Schöpfung und das Wirken der Gnade. Die Kirche hat zwar kein Monopol auf alle natürlichen Wahrheiten, wohl aber kann das übernatürliche Heil und nur durch Christus und seine Kirche vermittelt werden – auch bei denen, die sich darüber nicht ganz klar sind. Alle Gnaden dienen dem Aufbau des mystischen Leibes der Kirche (Apg 4,12).

Ein interreligiöser Dialog ist nicht nur wegen der neuartigen gesellschaftlichen Bedingungen der globalisierten Welt wichtig, sondern folgt aus dem missionarischen Charakter des Gottesvolkes; schon *Augustinus* hat sich vielfältig darum bemüht. Es gibt berühmte Dialoge zwischen Heiden, Juden, Muslimen und Christen im Mittelalter (*Ramon Lull, Abaelard*). Allerdings

kann ein solcher (institutionalisierter) Dialog nicht als die einzige und entscheidende missionarische Methode bezeichnet werden.

J. Dupuis SJ¹¹⁴ meinte, dass alle anderen Religionen auf geheimnisvolle Weise zur Erlösung wirken. Unsere Gotteserkenntnis sei sowieso dunkel. Alle Positionen seien praktisch gleichberechtigt, denn Gott habe sich ja in allen Religionen offenbart. Nichtchristen sollen bei den ihnen eigenen Transzendenzerfahrungen bleiben. Auch dürfe kein Teilnehmer von Religionsgesprächen zu einer Konversion geführt werden.

Natürlich ist der Respekt vor den jeweiligen Personen eine wichtige Voraussetzung für einen Dialog. Aber alle Christen haben zur Bekehrung der Welt mitzuwirken; die Liebe kann uns nicht gleichgültig lassen gegenüber dem übernatürlichen Heil von anderen. Deshalb erklärt *Redemptoris missio*¹¹⁵, dass jeder interreligiöse Dialog Teil der missionarischen Aufgabe der Kirche sei und letztlich auf das Zeugnis und die Verkündigung hin geordnet sein müsse. Ziel sei Reinigung und *conversio*. Die Behauptung, das Treffen von Assisi am 27. Oktober 1986 habe eine wesentlich neue Einstellung der Kirche eingeleitet, trifft nicht zu¹¹⁶.

Die Würdigung einzelner erstaunlicher Elemente natürlicher Religiosität und Spiritualität, die Achtung vor der Einzigartigkeit jeder Person besagt noch nichts in Bezug auf die Wahrheit einer Lehre. Denn die Wahrheitsfrage konzentriert sich in Christus, und die Wahrheit im Christusereignis ist einzigartig. Es bedeutet einen irrigen Pluralismus der Wahrheit, anzunehmen, der hl. Geist offenbare sich unabhängig und außerhalb von Christus¹¹⁷.

Ein sinnvoller Dialog ist natürlich möglich über die Fragen der Menschenrechte, Religionsfreiheit, des Völkerrechts, über die Abwehr von Versuchen der Ideologisierung und Instrumentalisierung von Religionen.

Zusammenfassung

Das Christus-Ereignis ist von einer historischen Einmaligkeit und Allgemeinverbindlichkeit. Es ist nicht nur ein historisches Geschehen von besonderer Prägnanz oder ein allgemeines Ideal, sondern stellt die Fülle der Offenbarung dar (*Dei Verbum*, 2 und 4), Christus ist der einzige Mittler (vgl. Kol 2, 9).

¹¹³ N. 36

¹¹⁴ J. DUPUIS SJ, *Towards a Theology of Religious Pluralism*, New York 1997; *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1991, 183-193. In den *Studia Missionalia* 23 (1974) 127 ff. schlägt er Hindu-Texte für die Messe vor, in denen auch Hindu-Götter angerufen werden. DERS., *Verso una teologia cristiana del pluralismo*, Brescia 1997. Dazu: die NOTIFIKATION DER GLAUBENSKONGREGATION: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010124_dupuis_ge.html

¹¹⁵ *Redemptoris missio*, n. 55-57

¹¹⁶ JOHANNES PAUL II, *Ai representanti di diverse religioni*, Assisi, 27.2.1987, n. 2

¹¹⁷ Z. B. bei S. B. BEVANS, *God insight out. Towards a Missionary Theology of the Holy Spirit*, *International bulletin of Missionary Research*, 1998, 102-105 (nach L. Elders, ebd., 113, Anm. 49)

Ein interreligiöser Dialog¹¹⁸ ist nichts Neues in der Kirchengeschichte. Er ist nicht nur eine Folge der zunehmenden Globalisierung der Gesellschaft, sondern folgt aus dem Glaubensbewusstsein; die universale Sendung folgt aus der missionarischen Natur des Gottesvolkes. Die Kirche ist offen für die Bewunderung auch aller positiven Elemente bei anderen. Doch damit ist noch nicht gegeben, andere Religionen als Offenbarungen oder Heilmittel anzusehen oder das Hervorheben positiver Elemente als die einzige und beste Missionsmethode zu propagieren. Denn vielfach finden wir in den verschiedenen Systemen eine anscheinend untrennbare Mischung von Wahrheit und Irrtum, von Gutem und Bösen. Das zeigt sich schon in der oben gebrachten kurzen Übersicht.

Die Urchristenheit hat sich nicht nur aus Gründen der Selbsterhaltung entschieden von heidnischen Gottesvorstellungen distanziert. Der Vorwurf des Götzendienstes, des Polytheismus und Pantheismus gegenüber dem Heidentum ist in der Bibel ebenso wie in der patristischen Theologie ein Wesenselement der Verkündigung (*Omnes dii gentium sunt daemonia!*). Für die ja ausschließlich neutestamentliche Trinitätsoffenbarung hat es auch im Judentum nur eine ganz entfernte Vorbereitung gegeben.

Inzwischen ist man beim Heranziehen außerchristlicher Parallelen entschieden vorsichtiger geworden. Der Bezug auf die verschiedensten Dreiheiten hat sich je nach der ideologischen Tendenz eines Autors entweder als Argument für oder als Angriff auf die Wahrheit der Trinitätslehre erwiesen. Es stellte sich auch heraus, dass es ebenso vier- und mehrgliedrige Figuren, Symbole oder Gruppen kosmologischer Prinzipien gab. Euphorie bei der Entdeckung exotischer Merkwürdigkeiten hat nicht selten auch bekannte Wissenschaftler zu peinlichen Irrtümern geführt. So wird eine eindringliche Warnung von *H. Urs von Balthasar*¹¹⁹ vor der Verwendung außerchristlicher Analogien verständlich. *E. Gathier*, der selbst jahrelang in Indien war, warnt davor, die Vorstellungen eines göttlichen „Triumvirats“ in Indien auf der gleichen Ebene mit der christlichen Trinitätslehre zu sehen¹²⁰. Eine rein funktionalistisch-modalistische Gotteslehre macht besonders anfällig für derartige Irrtümer¹²¹.

Augustinus findet überall Spuren der Trinität, doch er betont die Unmöglichkeit, aus den Analogien zu einer Erkenntnis der Dreipersonlichkeit zu gelangen, da sie nur für die Gläubigen, nicht aber für die Ungläubigen von Bedeutung seien¹²². Auch der hl. *Thomas* weiß um den Nutzen der Spurensuche im Lichte des Glaubens; er warnt aber angesichts der verschiedenen Analogien im Natürlichen entschieden vor oberflächlichen Rückschlüssen oder gar Beweisversuchen¹²³; ihre Unzulänglichkeiten könnten Anlass für Spott und Religionsverachtung sein.

So scheinen gerade die von Religionsgeschichtlern genannten Parallelen wenig geeignet als Ausgangspunkt für einen interreligiösen Dialog. Denn dieser muss auf die Verkündigung des Mysteriums Christi und die Überzeugung derer konzentriert werden, die sich von den Schattenseiten ihres Systems ferngehalten haben. Die Erfahrungen Israels und der patristischen Zeit sind ernüchternd.

Der Trinitätsglaube gehört eindeutig und unverzichtbar zur Identität des Christentums. Irgendeine Form des Modalismus steht im Widerspruch dazu, wie etwa die Meinung, dass Vater, Sohn und Geist nur verschiedene Etappen der Heilsgeschichte bezeichnen. So kann es auch zu einer Abart des heidnischen Polytheismus kommen, wo die Götter Manifestationen eines transzendenten göttlichen Geistwesens sind. Polytheismus und Modalismus sind Entartungserscheinungen der natürlichen Gotteserkenntnis – keine Vorbereitungen der Offenbarung. Der Polytheismus lebt übrigens weiter in der Esoterik, wo etwa die Engel nicht als Boten, sondern als völlig eigenständige Geistwesen hingestellt werden.

So sinnvoll der Dialog mit einzelnen Personen ist, so fragwürdig wird er mit Institutionen bzw. „Religionen“, die wesentlich nicht integrierbare Elemente enthalten und ein schwerlich auflösbares Gemisch von Wahrheit, Irrtum, Täuschung usw. darstellen. Dazu kommt: Religionsgemeinschaften, die sich schuldhaft abgespalten haben, besitzen zwar noch ein geerbtes Patrimonium, sind aber anders zu beurteilen als diejenigen, die noch keinen Kontakt mit dem Christentum hatten. Die amtlichen Dokumente sprechen meist von den religiösen *Traditionen*, nicht von einem Gespräch der Religionen. Die heute vorfindlichen Religionen können durchaus auch Elemente einer Abkehr von der Offenbarung enthalten. So wie es nicht-integrierbare Philosophien gibt (*Evangelii nuntiandi*), muss man auch von nicht-integrierbaren Religionsgemeinschaften wissen – was nicht ausschließt, dass Mitglieder von ihren dunklen Elementen unbeeinflusst bleiben können, dass Vertreter ihrer Insti-

¹¹⁸ A. AMATO, *Cristologia e religioni non cristiane. Problematica e attualità*, Ricerche teologiche 1 (1990) 143-168 über die möglichen Modalitäten des interreligiösen Dialogs

¹¹⁹ „Bei Heranziehung außerchristlicher Analogien zur Trinität ist größte Vorsicht geboten: ihnen fehlt die ökonomische Basis, weswegen sie leicht als bloße Additionen kosmologischer Prinzipien auftreten ... und dann über einen Tritheismus nicht hinauskommen, oder als drei Aspekte des Einen ... und dann in Modalismus verharren“. (H. URS VON BALTHASAR, *Theodramatik II/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 466 (zitiert nach W. Breuning)

¹²⁰ E. GATHIER, *La pensee hindoue*, Paris 1960

¹²¹ So meinte K. C. SEN (gest. 1884), der von entsprechenden Übereinstimmungen mit der Trinität überzeugt ist, von der christlichen Dreifaltigkeit: „Die wahre Trinität sind nicht drei Personen, sondern drei Funktionen der Einen Person“ (Vgl. Credo in Spiritum Sanctum, S. 1434, 1435 Anm. 15 #). Kritisch dazu: ST. WISSE, *Das Geistwirken in nichtchristlichen Religionen*, in: J. PFAMMATTER, F. FÜRGER (Hrsg.), *Pneumatologie und Spiritualität*, Zürich 1987, 128-132.

¹²² Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate*, VI, c. 2, n. 3 (PL 42, 924-926); *Sermo* 52 c. 6-9 (PL 38, 360-364)

¹²³ THOMAS: „Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non autem ea quae pertinent ad distinctionem personarum. Qui enim probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. [...] Secundo quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes quae non sint cogentes, cedit in irrisionem infidelium: credunt enim quod huiusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus. Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates, his qui auctoritates suscipiunt“ (S.th. I q. 32 a. 1). Cf.: *C. gent.* I c. 8.

tutionen sich über die Inkompatibilität dieser Systeme klar sind.

Eine neuere These lautet: Es gebe in den verschiedenen Religionen drei verschiedene Grundeinstellungen zu Gott und zum menschlichen Leben, die den drei göttlichen Personen entsprechen; vereinfacht: Gott als der ganz andere, der Namenlose – Gott als der transzendente Ansprechpartner – und Gott als die radikale Innerlichkeit des Seins. Jede Grundeinstellung habe eine gewisse Legitimität und ihre spezifischen Gefahren. Der Trinitätsglaube lade zu einer Synthese der Zugänge ein. So können Christen eingestehen, dass sie vielleicht von anderen Religionen ebenso viel lernen müssen wie diese von vom Christentum (R. Panikkar¹²⁴, F.X. de Sa¹²⁵, G. Greshake¹²⁶). So würde die trinitarische Wirklichkeit als Dialog-„Prinzip“ gelten, als Basistheorie für die Einheit der Religionen. Eine neue Phase bedeute, dass die Logos-Perspektive des Christentums sich öffne für den Apophatismus des Buddhismus und die vereinende Spiritualität des Hinduismus (G. Greshake mit E. A. Cousins¹²⁷). Trotz der vorsichtigen Einschränkungen scheint diese Auffassung doch in die Richtung einer Komplementarität und eines sublimes Synkretismus zu tendieren und den einzigartigen Offenbarungscharakter des Christentums nicht genügend zu würdigen.

In den einschlägigen neueren amtlichen Dokumenten wird wiederholt und eingehend auf die Schwierigkeiten der Evangelisierung und des interreligiösen Dialogs hingewiesen: die *Kongregation für die Glaubenslehre* spricht von wachsender Verwirrung, von der verbreiteten Meinung, jeder Überzeugungsversuch sei eine Einschränkung der Freiheit, und vom indifferenten Pluralismus auf Grund des verbreiteten Agnostizismus und Relativismus. Dieser Pluralismus missachtet die Verbindung des Religiösen mit der Wahrheit und die Tatsache der geschenkten Offenbarung¹²⁸.

¹²⁴ Anm. 89

¹²⁵ F. X. D'SA, *Gott der Dreieine und der All-Ganze. Vorwort zur Begegnung zwischen Christentum und Hinduismus*, Düsseldorf 1987, 144 S.

¹²⁶ G. GRESHAKE, [Anm. 65], 506-516 (Anm. 220 bringt bibliographische Hinweise auf weitere Autoren)

¹²⁷ G. GRESHAKE, Ebd. 516; E. A. COUSINS, *The Trinity and World Religions*, *Journal of ecumenical studies* 7 (1970) 476–498.

¹²⁸ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note zu einigen Aspekten der Evangelisierung* (3. 12. 2007), Verlautbarungen des apost. Stuhls, Nr. 180, S. 18-19):

„3. Heute herrscht jedoch eine wachsende Verwirrung, die viele dazu verleitet, den Missionsauftrag des Herrn (vgl. Mt 28,19) ungehört und unwirksam zu lassen. Oft meint man, dass jeder Versuch, andere in religiösen Fragen zu überzeugen, die Freiheit einschränke. Es wäre nur erlaubt, die eigenen Ansichten darzulegen und die Menschen einzuladen, nach ihrem Gewissen zu handeln, ohne ihre Bekehrung zu Christus und zum katholischen Glauben zu fördern: Man sagt, es genüge, den Menschen zu helfen, bessere Menschen oder der eigenen Religion treuer zu sein; es genüge, Gemeinschaften zu bauen, die fähig sind, für Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Solidarität zu arbeiten. Darüber hinaus behaupten einige, dass man Christus denen, die ihn nicht kennen, nicht verkünden und deren Zugehörigkeit zur Kirche nicht fördern sollte, weil es möglich sei, auch ohne ausdrückliche Kenntnis Christi und ohne formale Eingliederung in die Kirche gerettet zu werden.

4. ... In den verschiedenen Formen des Agnostizismus und des Relativismus, die im zeitgenössischen Denken verbreitet sind, ist „die

Das Reich Gottes sei nicht zu verstehen als eine allumfassende, unterschiedslose Gemeinschaft aller, die Gott suchen, sondern vor allem die Person Jesu Christi; man könne das Reich nicht von der Kirche lösen, die Werkzeug der Gegenwart Gottes ist¹²⁹. Diese amtliche Verlautbarung der Kongregation beruft sich auf Johannes Paul II, *Redemptoris missio* (1991) und die Erklärung *Dominus Jesus* (2000).

Die *internationale Theologenkommission* hat in einem Dokument von 1996¹³⁰ erklärt, dass die Besonderheit und Unwiederholbarkeit der Offenbarung in Jesus Christus darin besteht, dass allein in ihm die Offenbarung des dreieinigen Gottes geschah. Man könne nicht von einer eigentlichen Offenbarung sprechen, außer wenn Gott sich selbst schenke. Christus sei so zugleich Mittler und Fülle der Offenbarung¹³¹.

legitime Pluralität von Denkpositionen [...] einem indifferenten Pluralismus gewichen, der auf der Annahme fußt, alle Denkpositionen seien gleichwertig: Das ist eines der verbreitetsten Symptome für das Misstrauen gegenüber der Wahrheit, das man in der heutigen Welt feststellen kann. Auch manche aus dem Orient stammende Lebensanschauungen entgehen nicht diesem Vorbehalt. In ihnen wird nämlich der Wahrheit ihr Exklusivcharakter abgesprochen. Dabei geht man von der Annahme aus, dass die Wahrheit in verschiedenen, ja sogar einander widersprechenden Lehren gleichermaßen in Erscheinung trete“. Wenn der Mensch seine grundsätzliche Wahrheitsfähigkeit leugnet, wenn er skeptisch wird gegenüber seinem Vermögen, das Wahre wirklich zu erkennen, wird er am Ende gerade das verlieren, was auf einzigartige Weise seinen Verstand ergreifen und sein Herz faszinieren kann.“

„10. Die missionarische Verkündigung der Kirche wird heute jedoch „durch relativistische Theorien gefährdet, die den religiösen Pluralismus nicht nur *de facto*, sondern auch *de iure* (oder prinzipiell) rechtfertigen wollen“. Seit geraumer Zeit ist eine Situation entstanden, in der vielen Gläubigen das eigentliche Ziel der Evangelisierung nicht klar ist. Es wird sogar behauptet, dass der Anspruch, die Fülle der Offenbarung Gottes als Geschenk empfangen zu haben, eine Haltung der Intoleranz und eine Gefahr für den Frieden in sich berge.

Wer so denkt, verkennt, dass die Fülle der Wahrheit, die Gott schenkt, indem er sich dem Menschen offenbart, die Freiheit respektiert, die von demselben Gott als unzerstörbares Merkmal der menschlichen Natur geschaffen ist: Diese Freiheit ist nicht Indifferenz, sondern Ausrichtung auf das Gute“.

¹²⁹ Ebd., 9: „Das Reich Gottes ist nicht – wie heute einige behaupten – eine unbestimmte Wirklichkeit, die über allen religiösen Erfahrungen und Traditionen steht und nach der die Religionen streben sollten wie nach einer allumfassenden, unterschiedslosen Gemeinschaft aller, die Gott suchen. Das Reich Gottes ist vor allem eine Person, die das Antlitz und den Namen Jesu von Nazaret hat, der Abbild des unsichtbaren Gottes ist. Daher kann jede freie Bewegung des menschlichen Herzens zu Gott und seinem Reich ihrer Natur nach nur zu Christus führen und auf den Eintritt in seine Kirche ausgerichtet sein, die wirksames Zeichen jenes Reiches ist. Die Kirche ist also Werkzeug der Gegenwart Gottes und deshalb auch Werkzeug einer wahren Humanisierung des Menschen und der Welt. Die Ausbreitung der Kirche in der Geschichte, die das Ziel der Mission darstellt, dient der Gegenwart Gottes durch sein Reich: Denn man kann „das Reich nicht von der Kirche loslösen“.

¹³⁰ http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/arbeitshilfen/ah_136.pdf

¹³¹ *Internationale Theologenkommission* (30. 9. 1996), n. 49 e: „Da Jesus der einzige Mittler ist, der den Heilsratschluss des einzigen

Es wird anerkannt, dass es Elemente der Wahrheit in anderen Kulturen und Religionen gibt¹³², wenn auch alles „geheilt, erhoben und vollendet“ werden muss (LG 17).

Der *Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog* verweist (19. 5. 1991) auf die gegenüber der Beurteilung von Einzelnen stark vermehrte Schwierigkeit, bei religiösen Traditionen Spuren des Gnadenwirkens zu identifizieren, da die Kriterien erst erarbeitet werden müssen und man auch unvereinbare Aspekte zu berücksichtigen hat¹³³.

Die oft genannten allgemeinen Schwierigkeiten ergeben sich also schon beim Gespräch über diejenigen Gotteswahrheiten, die an sich für alle zugänglich sind – sie scheinen aber kaum überwindlich, wenn es um einen Zugang zu den Mysterien geht. Umkehr, Gnade und Glaube sind notwendige Voraussetzungen. Man kann auch nicht auf dem Dach wandeln wollen, ohne Treppe oder Aufzug zu benutzen.

Der absolut einmalige und spezifisch einzigartige Charakter der übernatürlichen Offenbarung Christi gegenüber natürlichen erleuchteten Erkenntnissen lässt keine synkretistischen Zukunftshoffnungen zu. Eine natürliche Gotteserkenntnis gelangt nicht zur Erkenntnis der Personenverschiedenheit in Gott – sie gleitet auch erfahrungsgemäß auf Grund der menschlichen Schwäche meist ab in Polytheismus oder Modalismus. Dennoch ist hier, wie der hl. Thomas deutlichgemacht hat, eine argumentative Auseinandersetzung nützlich. Die *vestigia trinitatis* jedoch sind für das natürliche Erkennen unzugänglich und dürften daher als Ausgangspunkt für einen interreligiösen Dialog kaum geeignet sein. Insbesondere die von Religionshistorikern genannten Triaden bilden keine irgendwie geartete Brücke zum christlichen Trinitätsglauben.

Unabhängig davon sind aber Glaubenszeugnis und Mut zur Neuevangelisierung zu stärken. Die Notwendigkeit des Hörens und der Glaubenszustimmung haben den Vorrang gegenüber dem Gewinnen von natürlichen Einsichten bei Gesprächen. Der hl. Augustinus hat hier sehr deutliche Worte gefunden¹³⁴.

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44
50676 Köln

Gottvaters ausführt, ist die Rettung für alle Menschen eine einzige und selbe: die volle Gleichgestaltung mit Jesus und die Gemeinschaft mit ihm in der Teilnahme an seiner göttlichen Sohnschaft. Daher ist die Existenz von verschiedenen Heilsökonomien für die an Jesus Glaubenden und die nicht an ihn Glaubenden auszuschließen. Es kann keine Wege zu Gott geben, die nicht in den einzigen Weg, der Christus ist, einmünden (vgl. Joh 14 ,6)“.

n. 88. „Die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus basiert darauf, dass die Selbstmitteilung des dreieinigen Gottes nur in seiner Person gegeben ist. Im strengen Sinne des Wortes kann man daher nicht von Offenbarung Gottes sprechen, außer wenn und insofern Gott sich selbst mitteilt. Christus ist daher zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung (DV 2). Der theologische Offenbarungsbegriff darf nicht mit dem der Religionsphänomenologie verwechselt werden (Offenbarungsreligionen sind demnach solche, die auf eine göttliche Offenbarung zurückgehen). Nur in Christus und in seinem Geist hat sich Gott voll und ganz dem Menschen mitgeteilt; nur wenn sich diese Selbstmitteilung zu erkennen gibt, findet also die volle Offenbarung Gottes statt. Die Selbstgabe Gottes und deren Offenbarung sind zwei untrennbare Aspekte des Jesus-Ereignisses“.

¹³² *Internationale Theologenkommission*, ebd.,n.81: „Es wird anerkannt, dass in den verschiedenen Religionen Strahlen der Wahrheit, die jeden Menschen erleuchtet (NA 2), und Samenkörner des Wortes (AG 11) vorhanden sind; durch Gottes Fügung gibt es in ihnen Gutes und Wahres (OT 16), Elemente der Wahrheit, der Gnade und des Guten, nicht nur in den Herzen der Menschen, sondern auch in den Riten und Kulturen der Völker, wenn auch alles „geheilt , erhoben und vollendet“ werden muss (LG 17). Ob die Religionen als solche eine Heilsrelevanz haben können, bleibt dabei offen“.

Weniger deutlich sieht die Kommission, dass das Axiom „*extra ecclesiam nulla salus*“ – verstanden im Kontext von „ohne Christus kein Heil, „ohne Taufe kein Heil“, „ohne Glaube kein Heil“ nicht nur paränetische Bedeutung hat – denn man Christus und die Kirche als seinen Leib nicht trennen, sie sind „koextensiv“, d.h. der Satz ohne Christus kein Heil ist nicht der allgemeinere, während Kirche enger gefasst wird. (n. 70, 67).

¹³³ PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG. KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Dialog und Verkündigung* (19. 5. 1991) (Verlautbarungen des Apost. Stuhls, Nr. 102), n. 30-31: „Die Früchte des Geistes im persönlichen Leben des Einzelnen, ob Christ oder nicht, sind leicht voneinander zu unterscheiden (vgl. Gal

5,22). Aber in anderen religiösen Traditionen die Spuren der Gnade zu identifizieren, die die Antwort ihrer Anhänger auf Gottes Anruf unterstützt, ist sehr viel schwieriger. Dies verlangt eine Unterscheidung, für die die Kriterien erst erarbeitet werden müssen. [...] Da die Sünde in der Welt am Werk ist, spiegeln religiöse Traditionen, ungeachtet ihrer positiven Werte, die Begrenzungen der Menschlichkeit wider und tendieren manchmal zum Bösen. Eine offene und positive Hinwendung zu anderen religiösen Traditionen darf die Widersprüche, die zwischen Ihnen und der christlichen Tradition bestehen können, nicht übersehen. Eine solche Hinwendung muss, wenn nötig, erkennen, dass einige grundlegende Aussagen der christlichen Religion und einige Aspekte gewisser Traditionen miteinander unvereinbar sind.“

¹³⁴ „*Sed sunt quidam, inquit, in vobis qui non credunt. Non dixit: Sunt quidam in vobis qui non intelligunt; sed causam dixit, quare non intelligant. Sunt enim quidam in vobis qui non credunt; et ideo non intelligunt, quia non credunt. Propheta enim dixit, Nisi credideritis, non intelligetis (Is 7, 9 LXX). Per fidem copulamur; per intellectum vivificamur. Prius haereamus per fidem, ut sit quod vivificetur per intellectum. Nam qui non haeret, resistit; qui resistit, non credit. Nam qui resistit, quomodo vivificatur? Adversarius est radio lucis, quo penetrandus est: non avertit aciem, sed claudit mentem. Sunt ergo quidam qui non credunt. Credant et aperiant, aperiant et illuminabuntur. Sciebat enim ab initio Jesus qui essent credentes, et quis traditurus esset eum. Ibi enim erat et Judas. Nam quidam scandalizati sunt: ille autem mansit ad insidiandum, non ad intelligendum. Et quia ideo manserat, non de illo tacuit Dominus. Non illum expressit, sed nec siluit; ut omnes timerent, quamvis unus periret. Sed posteaquam dixit et distinxit credentes a non credentibus, expressit causam quare non credant: Propterea dixi vobis, inquit, quia nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo. Ergo et credere datur nobis: non enim nihil est credere. Si autem magnum aliquid est, gaude quia credidisti, sed noli extolli: quid enim habes quod non accepisti (1 Cor. 4, 7)?“ (AUGUSTINUS., *Tract. in Joh 27, 7; CChr 36, 273; PL 35, 1618-1619*)*

Der Kreuzestod Jesu unter medizinischen Gesichtspunkten

1. Direkte Todesursachen Jesu Christi am Kreuz

Christus ist am Kreuz verstorben. Aber was war die direkte Ursache seines Todes? Diese Frage bleibt immer noch offen. Die Untersuchungen und Diskussionen unter medizinischen Gremien geben keine befriedigende Antwort. War es die Prellung des Herzmuskels? War es Erstickung? Handelte es sich um Störungen im Flüssigkeits- und Elektrolythaushalt im Verlauf der Folter? Die Kenntnisse der Anatomie und der altertümlichen Kreuzigungsmethoden helfen bei den Untersuchungen. Die Frage des Todes von Christus bleibt jedoch unbeantwortet. Man sollte nicht vergessen, dass sich Jesus vor der Kreuzigung in einem kritischen Zustand befand. Er starb vor Erschöpfung. Wie Dr. Pierre Barbet, Chirurg im St. Joseph-Krankenhaus in Paris, meinte, starb Jesus vor Erstickung¹. Ein solcher Aspekt kann angenommen werden, wenn ein gekreuzigter Mensch einen geöffneten Brustkorb hat, was das Einatmen wesentlich beeinträchtigt. Der Körper des Verurteilten hängt mit gestreckten Armen und gebogenen Knien. Die Zwischenrippenmuskeln sind für die Einatmung angespannt. Das Ausatmen erfolgt mit Hilfe des Zwerchfells.

Der Atem ist sehr kurz, das Niveau von Kohlendioxid im Blut steigt, und es entwickelt sich respiratorische Azidose, was mit dem Anstieg der Kohlensäure in der interzellulären Flüssigkeit zusammenhängt². Um einzuatmen, musste der gekreuzigte Mensch die Arme heben, sich auf die Füße stützen und die Knie strecken. Dann kommen starke Schmerzen der durchbohrten Füße, der Handwurzeln und der Hände vor, was mit Beschädigung und Unterbrechung der Kontinuität von Gelenken und Muskeln verbunden ist. Es kommt zur Produktion der Endorphine, die schmerzhemmend wirken, sowie zu erheblichen Störungen im Flüssigkeits- und Elektrolythaushalt.

2. Art und Weise der Folterung von Christus

Ein wesentliches Element der besprochenen Problematik ist die Art und Weise der Verwundung. Jesus wurde mit Peitschen mit kurzen Griffen aus Riemen mit Metallkugeln oder scharfen Tierknochen gefoltert. Es wird über die Jesus zugefügten Wunden diskutiert. Sie hatten einen unterschiedlichen Charakter. Es handelte sich sowohl um oberflächliche Wunden der Haut mit Unterbrechung ihrer Kontinuität, als auch um tiefe, mit Blutplasma gefüllte, stark blutende Wunden. Manchmal reichten sie bis in den Knochen. Es wurden über 700 Wundspuren definiert³. Oft wurde der Verurteilte vor der Kreuzigung geschlagen und geohrfeigt. Auf Grundlage der Untersuchungen des Grabtuchs konnte man feststellen, dass bei Jesus vor allem die rechte Gesichtseite verwundet wurde. Unter dem Auge waren ein großes

Hämatom, das das Sehen behinderte, und eine breite Wunde war von der Nase über die Wange sichtbar. Es gab zahlreiche Schwellungen, Blutergüsse und Quetschungen. Wahrscheinlich kam es zur Fraktur des Unterkiefers. Auf der Haut waren Spuren der aus dornigen Zweigen geflochtenen Krone sichtbar. Auf dem Kopf waren ca. 50 Wunden identifizierbar.

Der auf den Schultern asymmetrisch befestigte Balken mit einem Gewicht von über 60 kg bewirkte, dass der Verurteilte meist auf das linke Knie oder aufs Gesicht stürzte, weil er den Sturz nicht amortisieren oder sich nicht auf die Hand stützen konnte⁴. Das Knie wurde so degeneriert, dass Jesus nicht selbstständig gehen konnte. Er musste bergauf geschleppt werden. Auf dem Brustkorb fanden sich Wunden in der Nähe der 5. und der 6. Rippe. Es kam zur Beschädigung von Sehnen und Bändern, zur Beschädigung der Kniescheibe. Das Kniegelenk wurde degeneriert; infolge von häufigen Stürzen kam es zum Zerreißen der Muskeln und des stabilisierenden Apparates des Bandsystems. Wegen der Beschädigung der Knochenhaut litt der Kranke unter starken Schmerzen.

3. Hängen des Verurteilten

Es ist zu betonen, dass die Kreuzigung selbst den Tod noch nicht verursachte. In den meisten Fällen waren Erstickung, Erschöpfung, Entwässerung und posttraumatische Ausblutung direkte Todesursachen des Verurteilten. Nach der Kreuzigung hatte der Verurteilte meist gestreckte Beine, damit man die Füße an das Kreuz nageln konnte. Nach einigen Stunden konnten die Beinmuskeln das Körpergewicht nicht mehr tragen. Das Zwerchfell war gedrückt und der Verurteilte begann zu ersticken. Dies konnte bis zu mehreren Stunden dauern.

Die Todesursache konnte eine Ausblutung wegen der Nägel sein. Manchmal wurde an der Säule in Höhe der Füße des Verurteilten eine Stütze befestigt, damit er relativ frei atmen konnte. Die Exekution wurde beschleunigt, wenn Beine gebrochen wurden, was die Einatmung behinderte. In den römischen Zeiten wurde ein niedriges Kreuz in T-Form, bestehend aus einer Säule mit einer Höhe von 1,8 - 2,4 m und einem Querbalken mit einer Länge von 1,5 - 1,8 m bevorzugt. Das ganze Kreuz wog ca. 140 kg; daher konnte der Verurteilte die ganze Konstruktion nicht tragen; deshalb trug er nur den Querbalken mit einem Gewicht von 37-54 kg, platziert am Hals zwischen den daran gebundenen Schultern⁵. Zur Kreuzigung führten den Verurteilten. Einer von ihnen trug ein Schild mit dem Namen und dem Vergehen des Verurteilten. Am Folterort wurde der Balken an der Säule verzapft und mit zusätzlichen Seilen befestigt. Um die Agonie zu verlängern, wurde manchmal im mittleren Teil der Säule ein nicht behauener Klotz oder ein Brett befestigt.

¹ <http://www.rp.pl/artykul/856167.html>

² Interna Redakcja Naukowa Włodzimierz Januszewicz, Franciszek Kokot 2 (Hrsg.), S. 1487

³ http://pl.wikipedia.org/wiki/Ca%C5%82un_Tury%C5%84ski

⁴ <http://www.rp.pl/artykul/856167.html?p=2>

⁵ http://www.przewodnik-katolicki.pl/nr/wiara_i_kosciol/ukrzyzowanie.html

4. Zeugnis des Turiner Grabtuches

Eines der authentischen Zeugnisse des Leidens und der Kreuzigung von Jesus ist das Turiner Grabtuch. Papst Johannes Paul II. hielt das Leinen für einen „schweigenden Zeugen des Todes und der Auferstehung“⁶, obwohl die Kirche nicht offiziell dazu Stellung nahm. Die Ergebnisse der durchgeführten Untersuchungen spiegeln das Bild der grausamen Folter und des Kreuzes wider und geben eine Vorstellung davon, wie schrecklich das Leiden des Verurteilten war. Das Leinen mit einer Länge von 4,36 m und einer Breite von 1,10 m ist, wie heute angenommen wird, eine Fotoplatte mit dem vorderen und hinteren Teil des Körpers des Opfers. Sie entstand von innen infolge einer Explosion geheimnisvoller Energie wegen des Anbrennens der Oberfläche von Fasern durch Infrarotstrahlung oder Protonenbeschuss, was immer noch ein ungelöstes wissenschaftliches Rätsel ist. Das dreidimensionale Bild auf dem Tuch ist im Foto negativ, die Blutflecken im Positiv sichtbar. Aufgrund der Untersuchungen konnte man feststellen, dass die gekreuzigte Person ein Mann mit einer Größe von 181 cm, einem Gewicht von 65 kg, mit semitischen Gesichtszügen und einem starken gleichmäßigen Körperbau war⁷.

Die Untersuchungen des Grabtuches ergaben, dass der Körper darin 36 Stunden verblieben war, da es auf dem Leinen keine Verwesungszeichen gibt. Auf dem Grabtuch fanden sich unversehrte Blutspuren, ohne Spuren des Abreißens, was beweisen kann, dass die Leiche aus dem Leinen nicht herausgenommen wurde⁸. Aus den Untersuchungen ergibt sich auch, dass das Blut auf dem Leinen menschliches Blut der Gruppe AB ist. Es wurde darin ein Pigment der Galle festgestellt. Es ist bemerkenswert, dass sich eine übermäßige Menge des Bilirubins im Blut wegen der erhöhten Produktion infolge einer großen Anstrengung (Leiden, Schmerz) sowie einer geringgradigen Hämolyse in der Leber finden kann. Die Art des Todes hing von der Art und Weise der Befestigung des Opfers am Kreuz ab. Wenn das Opfer mit den traditionell gestreckten Armen am Kreuz hing, hatte es keine Atemprobleme. Die von Zugibe durchgeführten Untersuchungen bewiesen, dass der Tod in einem solchen Fall durch die orthostatische Hypotonie verursacht wurde⁹. Wenn die Arme über dem Kopf gestreckt waren und das Opfer hing, konnte der Tod in einer Stunde oder einer Minute erfolgen, da das Opfer die Arme nicht nutzen konnte, um den Körper zum Ausatmen anzuheben. Wir wissen, dass normalerweise am Ausatmen zwei Gruppen von Muskeln teilnehmen, d.h. Zwischenrippenmuskeln und Zwerchfell. Wenn das Opfer mit den Armen

über dem Kopf hängt, können diese Muskelgruppen nicht arbeiten, so dass das Opfer nicht ausatmen kann und erstickt.

Die Todesursache bestand aus mehreren Faktoren. Der Tod von Jesus konnte – wie Prof. Sienkiewicz und andere betonen – mit einer Beschädigung des Brustkorbs noch vor der Kreuzigung verbunden sein, was das Vorhandensein einer bluthaltigen Flüssigkeit in der Pleurahöhle und das sog. Nasse-Lunge-Syndrom verursachen konnte. Die Anzeichen sind in diesem Fall beschleunigtes Atem, Atemnot, Zyanose und Verminderung der Sauerstoffkonzentration im Blut mit dem Anstieg der Kohlendioxidkonzentration. Auf Grundlage der Untersuchungen wissen wir, dass Jesus an eine niedrige Säule angebunden und gebeugt war. Sein ganzer Körper, hauptsächlich Rücken, Oberschenkel und Waden wurden gefoltert. Der Kopf, der Unterbauch und die Nähe des Herzens blieben verschont, um einen zu schnellen Tod zu vermeiden. Jesus trug das Kreuz von der Burg Antonia bis zum Gipfel von Golgota. Er litt seelisch und physisch. Wegen des erheblichen Kraftverlustes infolge des Leidens konnte er das Kreuz nicht tragen. Durch erheblichen Blutverlust, Schlafmangel, nach schweren Erlebnissen und gleichzeitig im ungünstigen Klima kam es zu seinem Tod. Infolge des Sturzes hatte Jesus eine Schulterverwundung.

Es gibt zahlreiche Diskussionen über die Nagelstellen in den Händen von Jesus. Wie der deutsche Theologe Martin Hengel meint, konnten die Hände das Körpergewicht nicht tragen. Besser geeignet wären dafür die Handgelenke. Die Nägel wurden in die Handwurzeln zwischen den Handwurzelknochen oder der Speiche und den Handwurzelknochen hineingeschlagen. Der Nagel verursachte keine Frakturen, aber infolge der Beschädigung der mit Nerven durchzogenen Knochenhaut verursachte er starke Schmerzen¹⁰. Bei der Beschädigung des Mittelarmnervs kamen reißende Schmerzen beider Arme, Lähmung eines Teils der Extremität und ischämische Kontraktionen vor. Die Nägel wurden sachkundig eingeführt, damit die *Arteria radialis* und die *Arteria ulnaris* nicht beschädigt werden. Die Nägel haben gewöhnlich das Kreuz durchgeschlagen. Sie wurden durch die erste oder die zweite Zone des Mittelfußes hineingeschlagen, beschädigten den *N. peroneus* und den Zweig des *N. plantaris*, was grausame Schmerzen verursachte. Die Extremitäten waren kniegebogen und seitlich gedreht. Die Agonie wurde oft durch Brechen der Beine unterhalb der Knie verkürzt. Das war manchmal eine Erlösung für den Verurteilten. Wie Prof. Sienkiewicz und andere glauben, starb Jesus wahrscheinlich 6 Stunden nach der Kreuzigung¹¹. Es wird auch die Frage diskutiert, ob Er seinen Kopf hängen ließ und einen Schrei als Anzeichen des Todes ausstieß. Wahrscheinlich war eine Ruptur der Wand des linken Ventrikels und die Füllung des Herzbeutels mit Blut. Es ist auch zur verstreuten Blutgerinnung innerhalb von Gefäßen und dann zum Verschluss der Koronargefäße mit thromboembolischem Material gekommen, was akute Ischämie und sekundären Herzinfarkt verursachte. Untersuchungen in mehreren Instituten bewiesen, dass es kaum zu glauben ist, dass Jesus den Lanzenstoß

⁶ [Anm. der Redaktion: die Autorin bezieht sich auf die Predigt in Turin am 13.04.1980: „Übernimmt man die Argumentation und Darstellung vieler Forscher, so steht fest, dass das Turiner Grabtuch ein besonderer Zeuge des Pascha-Ereignisses ist: des Leidens, Todes und der Auferstehung. Ein schweigender Zeuge, dabei aber so erstaunlich vielsagend.“]

⁷ http://pl.wikipedia.org/wiki/Ca%C5%82un_Tury%C5%84ski

⁸ WARNER M.: *The Shroud of Turin*. Anal. Chem. 1989; 61(2): 101A-103A; ADLER A., SELZER R., DEBLASE F.: *Further spectroscopic investigations of samples of the Shroud of Turin*. 2001; *The shroud of Turin, unraveling of mystery*. Proceedings of 1998 Dallas Symposium: 166-181

⁹ <http://www.kslp.vti.pl/konferencje/medyczne-aspekty.html>

¹⁰ HAAS N.: *Anthropological observations on the skeletal remains from Giv'at ha-Mivtar*. Israel Explor. J. 1970; 20: 38-59.

¹¹ <http://www.kslp.vti.pl/konferencje/medyczne-aspekty.html>

in die Seite und den Blut- und Wasserverlust überlebte. Die Beschädigung der Kontinuität der Gewebe sowie riesige Störungen im Flüssigkeits- und Elektrolythaushalt und massive intravaskuläre Gerinnung schränken diese Möglichkeit ein.

5. Kreuzigung und Blutschweiß

Die Kreuzigung stammt wahrscheinlich aus Assyrien und Babylonien. Der griechische Historiker Herodot behauptete, dass sie ursprünglich durch Perser eingeführt wurde. König Darius ließ nach der Eroberung Babylons im 6. Jh. v. Chr. 3.000 Einwohner kreuzigen. Ähnlich handelte Alexander der Große, der 2.000 Überlebende nach der Belagerung von Tyros kreuzigte. Dann kreuzigten auch Phönizier und Karthager, danach Römer. Sie machten die Kreuzigung zum Terrorwerkzeug im ganzen Imperium. Der jüdische Historiker Flavius Josephus nannte die Kreuzigung „die erbärmlichste Todesart“. Der Blutschweiß, der auf dem Körper Jesu beim Beten im Olivengarten erschien, beweist seine Angst vor dem Leiden. Er ist auch medizinisch begründet und als Hämatidrosis beschrieben und wird durch eine Kumulation von roten Blutkörperchen in den Kapillaren, die dann in Schweißdrüsen gelangen, verursacht¹². Dies ist auch mit einer plötzlichen Tachykardie – Beschleunigung des Herzschlages durch tiefe Angst, intensive geistige Erlebnisse oder übermäßige Anstrengung verbunden. In Judäa war die Kreuzigung seit dem Jahre 4 v. Chr. allgemein üblich. Kaiser Konstantin der Große hat die Kreuzigung 337 verboten und durch Hängen ersetzt, das bis heute noch praktiziert wird. Für Christen hat die Kreuzigung – außer dem Leiden Christi – auch eine andere, wichtigere Dimension – die Auferstehung. „Daher liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder zu nehmen. Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin. Ich habe Macht, es hinzugeben, und ich habe Macht, es wieder zu nehmen“ (Johannes 10,17).

Beim Tod Christi kam es zu pathologischen Änderungen in vielen Systemen und Organen. Man kann sagen, dass praktisch alle Systeme und Organe davon betroffen waren, d.h.: Atmungssystem, kardiovaskuläres System, Nervensystem, Bewegungsapparat, Haut. Es kann festgestellt werden, dass der Tod von Christus mehrere Ursachen hatte. Wahrscheinlich handelte es sich hier um einen posttraumatischen, hämorrhagischen und hypovolämischen Schock, der durch einen übermäßigen Abfall des systolischen Blutdrucks verursacht wurde. Die Todesursache war auch Herz- und respiratorische Insuffizienz wegen schwerer Verletzungen des Brustkorbs mit gleichzeitiger schwerer Lungenentzündung mit Ergüssen in der Pleurahöhle, nachfolgender Erstickung infolge respiratorischer Insuffizienz im Zusammenhang mit der Kreuzigung sowie dem Herzinfarkt und der Arrhythmie. Das Massakrieren des Körpers von Christus mit dem erheblichen Blutverlust, den Schmerzen und dann dem Schock löste die Agonie aus. Starke seelische Erlebnisse, Leiden, Schlafmangel, Nahrungs- und Flüssigkeitsmangel beschleunigten den Tod. Die Überlebensdauer am Kreuz konnte nach Prof. Sienkiewicz zwischen 3-4 Stunden und 3 Tagen betragen¹³. Das den Körper nach unten ziehende Gewicht bei den

gestreckten Armen und gebogenen Knien erzwang die Stellung von Zwischenrippenmuskeln zum Einatmen und beeinträchtigte das passive Ausatmen. Ausatmen war nur mit Hilfe des Zwerchfells möglich, deshalb war das Atmen kurz, und – wie wir schon erwähnt haben – es entwickelten sich schnell Hyperkapnie (erhöhter Kohlenstoffdioxidgehalt im Blut) und respiratorische Azidose (erhöhter Kohlenstoffdioxidgehalt in der interzellulären Flüssigkeit)¹⁴. Um einatmen zu können, musste das Opfer die Arme heben und sich auf die Füße stützen, um Knie zu strecken. Dies würde stechende Schmerzen von Füßen und Handwurzeln mit einer bedeutenden Reizung und Beschädigung von Nerven und Muskeln verursachen. Störungen im Flüssigkeits- und Elektrolythaushalt sowie Muskelkrämpfe verstärkten sich und machten das Atmen unmöglich. Auch Wasser aus der Seite von Christus nach dem Lanzenstoß war Flüssigkeit aus der Pleura und dem Herzbeutel.

6. Sechs Minuten nach dem Hängen

Sechs Minuten nach dem Hängen sinkt das Atemvolumen um 70% und der Blutdruck um 50%, was eine doppelte Beschleunigung des Herzschlages verursacht. Nach 12 Minuten kann man nur noch mit dem Zwerchfell atmen. Der Kohlenstoffdioxidgehalt im Blutplasma steigt und es entwickelt sich Azidose, was die Lähmung des Atmungszentrums in der *Medulla oblongata* und somit fortschreitende Atmungsstörungen verursacht. Wie war es mit dem Herzen Jesu? Platze es? Warum flossen Blut und Wasser aus der Seite heraus? – wie Johannes der Evangelist schreibt. Bei einer Ruptur des linken Ventrikels wird der Herzbeutel mit Blut gefüllt. Darin befindet sich das Herz. Der Herzbeutel selbst besteht aus zwei Serosen, die mit seröser Flüssigkeit abgetrennt sind. Infolge der Azidose kann es zur Herztamponade wegen der Durchdringung des Blutes oder der Flüssigkeit in den Herzbeutel kommen. Dann können sich die Ventrikel während der Diastole nicht mit Blut füllen, es kommt zur Rechtsherzinsuffizienz¹⁵. Dies verursacht den kardiogenen Schock, also der Druckabfall, die Atmungsstörungen, fortschreitende Wasser- und Elektrolytstörungen.

7. Wahrscheinlichkeit der Beschädigung der Leber, der Milz und des Pankreas von Christus

Wahrscheinlich konnte es infolge von zahlreichen Schlägen zur Beschädigung der Leber, der Milz oder des Pankreas kommen. Die durch Hängen erzwungene Position von Jesus am Kreuz verursachte Störungen der Hämostase seitens der Nieren- und Ausscheidungssysteme, letztendlich mit Niereninsuffizienz, Azidose. Es erfolgte der Abfall der Kreatinin-Clearance mit dem Anstieg des Harnstoffs und der Kreatinin im Plasma¹⁶. Wegen der fortschreitenden Azidose sowie der starken Schmerzen kam es zu den Änderungen im zentralen und peripheren Nervensystem, zur Unterbrechung der afferenten Leitungsbah-

¹⁴ Interna Redakcja Naukowa Włodzimierz Januszewicz, Franciszek Kokot 2 (Hrsg.), S. 1488-1489.

¹⁵ BUCKLIN R.: *The legal and medical aspects of the trial and death of Christ*. Sci. Law. 1970; 10: 14-26.

¹⁶ Geriatria T. Rosenthal, B. Naughton, M. Williams, S. 517 - 518

¹² http://www.voxdomini.com.pl/vox_art/cal_meka.htm

¹³ <http://www.kslp.vti.pl/konferencje/medyczne-aspekty.html>

nen und des Reflexbogens. Es kam auch zu den Störungen bei der Synthetisierung von Neurotransmittern im Nervensystem. Die sich verstärkenden Schmerzen und Leiden lösten depressive Störungen aus, die sich aus den Hirndurchblutungsstörungen ergaben.

Man kann fragen, ob die moderne Medizin das Leiden von Christus hätte verringern oder lindern können. Dank der Entwicklung der Medizin und dem Fortschritt der Methoden der Bilddiagnostik wäre es heute leichter, die Beschwerden von Christus zu diagnostizieren. Wir wissen, dass die auf den Kopf von Jesus aufgesetzte Dornenkrone starke Schmerzen verursachte, was mit gut durchbluteter und empfindlicher Kopfhaut verbunden ist. Die fortschreitende Entwässerung des Organismus und der Blutverlust verursachten sich verstärkende Störungen der Hämostase. Schmerzen des Körpers und die seelische Angst, die die Widerstandsfähigkeit des Menschen übersteigen, verursachten das Reißen kleiner Blutgefäße auf der Haut und Blutergüsse in die inneren Organe. Dies führte zum Versagen mehrerer Organe und Schock. Die Nägel wurden durch den Destot-Raum getrieben und verursachten nicht die Blutung, sondern starke Schmerzen. Wie Dr. Frederick Zugibe angibt, verursacht das Durchstechen dieser Stelle und der sich dort befindenden Nerven so intensive Schmerzen, dass sogar das Morphin sie nicht lindern könnte¹⁷. Die Schmerzen in der Nähe der Handwurzel ist mit der dortigen starken Innervation verbunden; deshalb sind sie lähmend, brennend, stechend und verlagern sich zum Rückenmark. Dr. Stefan Cofta betont das Vorhandensein von Schmerzen und Schwindelgefühlen, Fieber des ununterbrochenen Durstes sowie Scham und Qual. Alle diese Elemente könnten den Verlust des Bewusstseins verursachen. Jede Zelle und jedes Element war von den Störungen der Hämostase betroffen.

Ein kontinuierlicher Blutverlust verursachte Entwässerung und Nierenstörungen. Die Beschädigung des Nervensystems löste Schwierigkeiten beim Sprechen aus. Zu betonen ist die Rolle des seelischen Erlebens und des Stresses, die zur Ruptur des Herzens und zu den plötzlichen Schmerzen hinter dem Brustbein führen könnten. Wie der Physiologe Prof. Samuel Houghton hervorhebt, führten zum Tode von Jesus mehrere Ereignisse im Zusammenhang mit der Kreuzigung; die Herzruptur war nur eine Folge¹⁸. Vielleicht, wie manche beweisen, war nicht das Herz, sondern die Lunge das erste Organ, welches das immer größere Körpergewicht des sterbenden Jesus nicht aushalten konnte? Das Fieber war höchstwahrscheinlich posttraumatisch. Die zum Geißeln verwendeten Werkzeuge, d.h. Stöcke, Ledergürtel mit Blei- und Stahlkugeln sowie Knochen steigerten die Schmerzen. Die Schläge verursachten, dass die Haut abfiel. Die Muskeln und die Knochen wurden langsam sichtbar. Das Schlagen mit Zuckerröhren war sehr schmerzhaft. Die Faktoren, die die Beschwerden verstärkten, waren Klimabedingun-

gen; die Sonnenexposition über mehrere Stunden verursachte beim Opfer Sonnenstich und Entwässerung. Es ist oft zur Eiterung und Infektion der Wunden gekommen. Jesus hatte wahrscheinlich einen angeschwollenen Kehlkopf, Luftröhre und verstopfte Halsadern. Wahrscheinlich ist es zur Beschädigung des Rückenmarkes und zu Muskelkrämpfen gekommen. Man kann vermuten, dass es zuerst zu den spastischen Krämpfen der Gesichtsmuskeln und dann zur Verminderung der Spannung gekommen ist. Muskelkrämpfe lösen Krämpfe der Gesichtsmuskeln und eine seitliche Verzerrung des Mundes aus. Es kommt zum Öffnen und zur Verbreitung von Lidern, unter denen Augenäpfel und Sklera sichtbar sind. Der Wundstarrkrampf löst eine erzwungene Körperstellung. Die moderne Medizin erwägt, ob die Schmerzen von Christus eingeschränkt werden könnten. In so extremen Situationen kann dem Patienten Sedation, also eine Art Betäubung des Nervensystems angeboten werden. Initiierte Bewusstlosigkeit verringert Schmerzen beim Kranken.

Die Ärzte behaupten, dass der Schmerzkomplex, der sich aus der Kreuzigung ergibt, Schmerzsymphonie genannt wird. Gemäß der Definition der Internationalen Gesellschaft zum Studium des Schmerzes ist Schmerz ein unangenehmes Sinnes- oder Gefühlerlebnis, das mit tatsächlicher oder potentieller Gewebeschädigung einhergeht oder von betroffenen Personen so beschrieben wird, als wäre eine solche Gewebeschädigung die Ursache¹⁹. Schmerzrezeptoren sind Nozizeptoren. Schmerz wird auch durch jeden supramaximalen Reiz für den jeweiligen Rezeptor ausgelöst, z.B. starke Lichtimpulse verursachen Schmerz der Augenäpfel, ein starker akustischer Reiz verursacht Schmerz im Ohr. In der Psychologie definiert man Schmerz als Trieb, der entsprechende Verhaltensformen des Tieres auslöst, die dazu führen, dass es durch das Lernen die Wirkung des Reizes oder den Reiz selbst vermeidet. Den Schmerz begleitet die Anregung des Sympathikus (Beschleunigung des Herzschlags, Anstieg des Blutdruckes) und erhöhte Absonderung mancher Hormone (z.B. Hormone der Nebennierenrinde). Schmerz hat eine wesentliche Bedeutung für die Erkennung und die Lokalisierung des Krankheitsprozesses. Misserfolg bei der Behandlung von akuten Schmerzen kann in manchen Fällen zur Entwicklung von chronischen Schmerzen führen.

8. Moderne Medizin und Leiden Jesu

Die moderne Medizin wäre im Stande, Christus mit Schmerzmitteln gemäß der dreistufigen analgetischen Leiter zu helfen. Es ist nicht zu vergessen, dass bei so grausamen Schmerzen narkotische Medikamente, wie schnell wirksames Morphin und Morphinpräparate mit modifizierter Wirkung sowie sonstige starke subkutan verabreichte Opioide und Methadon eingesetzt werden können. Es könnte eine Sedation erwägt werden, die in der gezielten Verabreichung von Medikamenten besteht, die das Bewusstsein des Kranken verringern²⁰. Die Sedation ist heute ein allgemein verwendetes Verfahren vor den diagnostischen und behandelnden Eingriffen, die gewöhnlich Angst und Schmerz bei den Patienten hervorrufen. Die Verabreichung von

¹⁷ <http://www.gloswielkopolski.pl/artykul/794122,ostatnie-godziny-zycia-i-smierc-jezusa-czy-medycyna-moglaby-dzis-ukoic-bolchrystusa,id,t.html?cookie=1>

¹⁸ <http://www.gloswielkopolski.pl/artykul/794122,ostatnie-godziny-zycia-i-smierc-jezusa-czy-medycyna-moglaby-dzis-ukoic-bolchrystusa,id,t.html?cookie=1>

¹⁹ <http://pl.wikipedia.org/wiki/B%C3%B31>

²⁰ M. TOMCZYK, Sedacja paliatywna to nie eutanazja, *Śłużba Zdrowia*, Nr. 77-84, 2011, S. 51.

Barbituraten oder Benzodiazepinen verursacht eine Depression des Zentralnervensystems mit Beschränkung des Bewusstseins bis zur Bewusstlosigkeit. Man könnte darüber diskutieren, ob eine solche Sedation in der Endphase des Lebens eine verdeckte Sterbehilfe ist²¹. Sicherlich würde Trinken und Ausgleich der Wasser- und Elektrolytstörungen die Konsequenzen der Gewebe- und Organschädigungen verringern.

Der Fortschritt der Medizin und die Entwicklung der Technologie beeinflussten die Art und Weise der Beurteilung unterschiedlicher Aspekte des Lebens, darunter auch des Todes. Nach Meinung von Philippe Ariès gab es seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts nachfolgende Änderungen der Betrachtungsweise vom Tod. Das Denken des gegenwärtigen Menschen wird erheblich umgewandelt, von der Erwägungen zum Thema des Todesphänomens bis zur Analyse des Sterbens. Die Medikation des Todes, also ein Versuch, den Tod durch die Medizin unter

Anwendung der zugänglichen diagnostischen und therapeutischen Mittel abzufangen, verursacht, dass die Medizin um jeden Preis versucht, dem Sterbenden zu helfen und der Mediziner die Funktion des gegen den Tod kämpfenden Botschafters übernimmt. In dem Kontext und angesichts dieser Betrachtungen unterstützt die Medikalisierung der Medizin und der heroische Kampf um das Leben des Kranken den Gedanken, dass die Medizin heute dem sterbenden Jesus bei seinem Leiden helfen könnte. Es ist jedoch zu fragen, wo die Grenze dieser Hilfe liegt²². Ein wesentliches Element bei Jesus ist die Notwendigkeit, ihm die psychosomatische Unterstützung anzubieten, die seine somatischen Beschwerden verringern könnte. Eine solche Unterstützung ist die Nächstenliebe und die Veranschaulichung, dass der andere Mensch mit seiner Liebe ihn in seinem Leiden begleitet.

*Dr. med. Ewa Kucharska
Centrum Medyczne „Vadimed“
ul. Fiolkowa 6
PL-31-457 Kraków/ Polen
e.kucharska@vadimed.com.pl*

²¹ N. SYKES, Zagadnienia związane ze schyłkowym okresem życia ..., zit ..., S. 51.

²² K. SZEWCZYK, Granice intensywnej terapii i ich wyznaczniki..., zit., S. 51.

Frau Dr. Ewa Kucharska ist Direktorin des Medizinentrums „Vadimed“ am Collegium Medicum der Jagiellonen-Universität von Krakau.

WALTER HOERES

Solidarhaftung am Kreuze? Erlösung im Zeitalter der Autonomie

*Videtisne, quomodo novitatis appetitio,
comite errore, in magnas deducatur angustias?*
Seht ihr nicht, wie Neuerungssucht vom Irrtum
begleitet und in große Misslichkeiten geführt wird?
Augustinus, De mor. Manich. 2 c. 10

Der hl. Anselm als Karikatur

In dem Bemühen, das Evangelium neu zu interpretieren, es seiner Ecken und Kanten zu entledigen, um es der heutigen Zeit annehmbar, ja schmackhaft zu machen, musste man vor allem die Lehre entschärfen, dass sich Christus für unsere Sünden am Kreuze als Opfer dargebracht hat. Immer wieder wird uns zu diesem Zweck ein Zerrbild der Satisfaktionstheorie aufgetischt,

die Anselm von Canterbury in seiner berühmten Schrift „Cur Deus homo“ entfaltet hat. Dabei besteht die Denkfigur – um nicht zu sagen der Trick –, den man anwandte, um Anselms Lehre von Anfang an zu diskreditieren, einfach darin, dass man die unendlich heilige und anbetungswürdige Majestät Gottes, der als solcher Genugtuung zu leisten ist, blauäugig und anthropomorph mit einem wütenden, wenn auch überdimensionalen Menschen, Herrscher und Tyrannen gleichsetzte, der als solcher – auch nach Art antiker Götter – nur durch ein entsprechendes Opfer zu besänftigen sei. „Dahinter“, so der Frankfurter Dogmatiker Hans Kessler, „steht der alte feudalistische Gedanke, die Verletzung einer hochgestellten Persönlichkeit (etwa eines Regenten) habe ein größeres Gewicht als die eines gewöhnlichen Menschen, sie verdiene demzufolge auch eine höhere Strafe“⁴¹.

Wie von selbst ergab sich daraus auch der Einwand, den wir seit den Zeiten von Lessing, Reimarus und Kant immer wieder von liberaler Seite zu hören bekommen: welcher Vater lässt schon seinen eigenen Sohn für die Sünden anderer so entsetzlich leiden! Auf der einen Seite werfen sie uns permanenten Anthropomorphismus, eine kindlich naive Vermenschlichung Gottes vor, um ihr auf der anderen Seite doch selber immer wieder kritiklos zu verfallen.

Von einer „Engführung“ – ein ohnehin beliebter und passender Begriff, um die klassische Bestimmtheit theologischer Aussagen im Nebel der Beliebigkeit zerfließen zu lassen –, die sie der klassischen Kreuzestheologie vorwerfen, die sich allzu sehr auf Anselm verlassen habe, kann schon deshalb keine Rede sein, weil schon die Kirchenväter „unermüdlich wiederholen, dass Christus sich ‚für uns‘ zum Opfer brachte, wobei der Gedanke der Stellvertretung, wenn nicht gar in ausdrücklichen Worten hervorgehoben, zum mindesten des Öfteren anklingt; somit hat Anselm die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung nicht neu eingeführt, wie Rationalisten und liberale Protestanten behaupten, sondern nur spekulativ zu durchdringen, technisch zu formen und zu begründen gesucht ... Von späteren Theologen, insbesondere von Thomas noch vervollkommen, wurde ihr Grundgedanke vom Trienter Konzil als Ausdruck der kirchlichen Erlösungslehre angenommen“².

Richtig ist allerdings auch, dass die Theologie sich gegen den Automatismus wehrte, den man aus Anselms Schrift herauslesen konnte, als habe es für Gott keine anderen Möglichkeiten als das Kreuzesopfer gegeben, um die Menschen von Sünde und Schuld zu befreien. In diesem Sinne wies schon Thomas von Aquin darauf hin, dass Gott auch andere Wege wählen konnte, um uns zu erlösen³. Die Frage ist deshalb von Bedeutung, weil nicht wenige Theologen mit Duns Scotus der Meinung sind, dass Christus in jedem Falle Mensch geworden wäre, um in seiner Herrlichkeit die Schöpfung zu vollenden und mit Gott zu vereinen, während Thomas diese Lehre zwar nicht unbedingt ablehnt, aber doch davon ausgeht, dass die Inkarnation die Antwort Gottes auf die Sünde und Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit gewesen sei.

Der Streit um das Kreuz

Jedenfalls ist es kein Wunder, dass in der gegenwärtigen Glaubenskrise, die durch den Verlust des Sinnes für die unendlich heilige, souveräne und anbetungswürdige Majestät Gottes, einen immer noch zunehmenden Arianismus, der in „Jesus“ nur noch unseren Bruder sieht und durch die hektische, nicht nachlassende Sucht gekennzeichnet ist, im Sinne eines falsch verstandenen „Aggiornamento“ den Glauben zu adaptieren, nichts so sehr „hinterfragt“ wird wie der Opfertod Christi am Kreuze.

Kein Wunder auch, dass die theologische Diskussion über die Bedeutung des Kreuzestodes Jesu, die 2012 in der Theologischen Akademie München stattfand, auf größtes Interesse stieß. Sie ist jetzt in einem Sammelband nachzulesen, dem Werner Löser SJ nunmehr auch eine abgewogene Besprechung in der Zeitschrift „Theologie und Philosophie“ gewidmet hat⁴. Die beiden Kontrahenten Magnus Striet, Fundamentaltheologe in Freiburg, und Jan-Heiner Tück, Dogmatiker in Wien haben noch weitere katholische Theologen eingeladen, ihre Ansichten zum Sinn des Kreuzestodes in diesen Sammelband einzubringen. Doch wir haben hier nicht die Absicht, eine eingehende Rezension dieses Bandes vorzulegen. Das ist schon deshalb schwierig, weil nicht wenige der Beiträge in jener schwebenden Edelsprache gehalten sind, die seit der Abschaffung der bei aller Weite und Offenheit doch prägnanten scholastischen Diktion eine genaue Fassung dessen, was die Autoren meinen, kaum möglich macht. So versichert uns der Münsteraner Fundamentaltheologe Jürgen Werbick: „Dass sich der ganze Mensch einsammeln und einbringen muss in die (möglicherweise) heilvolle Verbindung mit dem Göttlichen, damit die göttliche Wirklichkeit ihn ergreife und in ihm wirksam werde: An dieser Erfahrung vorbei geschieht nichts Religiöses von Bedeutung. Die Gottheit öffnet sich, wo ich mich bis ins Innerste hinein öffne. So geschieht Gemeinschaft im Innersten. Der Weg zum Innersten aber führt über das Äußerste: wo das ganze Menschsein ergriffen, hineingerissen ist, man nichts draußen halten kann, weil der Schmerz und/oder die Ekstase alles ergreift und in den Vollzug hereinholt. Genau da wird die Gottheit gegenwärtig und zugänglich“⁵.

Dennoch lohnt es sich, den Band anzuschauen: ist er doch, wie Werbick treffend bemerkt, ein sprechender Beweis dafür, „dass sich die Theologen nicht mehr in der Nähe dieser Archaismen erwischen lassen wollen; sie drehen und wenden sich, sprechen von der Überwindung des Opferdenkens im Kreuz Jesu Christi und sind ganz einverstanden mit dem religionskritisch-opferkritischen Befund, das religiöse Opfer sei der Sündenfall der Religion, von dessen Unheil dann doch das Opfer Christi die Menschen befreit habe“⁶. Deutlicher noch kann man sagen, es lohnt sich schon deswegen, das Streitgespräch zwischen Magnus Striet und Jan-Heiner Tück nachzulesen, weil es zeigt, wie radikal sich die theologischen Positionen in der Kirche schon voneinander entfernt haben. Als ich vor Jahren meinen Jugendpfarrer aus längst vergangenen Zeiten, der nach dem Konzil zur progressiven Seite übergewechselt war, auf dem Friedhof traf, begrüßte er mich herzlich und meinte launig zu unseren so grundverschiedenen Positionen: „konträr, aber nicht kontradiktorisch!“ Aber die Frage ist eben, ob diese *interpretatio benigna* die so unterschiedlichen Ansätze von Magnus Striet und Jan-Heiner Tück in der für den Glauben so entscheidenden Frage der Kreuzestheologie überhaupt noch trifft.

¹ HANS KESSLER: *Erlösung als Befreiung*. Düsseldorf 1972, S. 14

² POHLE-GUMMERSBACH: *Lehrbuch der Dogmatik* 2. Bd. Paderborn 1956, S. 257

³ S. th. III q. 1 art. 1 c: „Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.“ Vgl. auch S. th. III q. 46 art. 2 ad 3. Dazu Suárez (Incarn. disp. 4 s. 2 n. 3): „Est ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo.“

⁴ MAGNUS STRIET / JAN-HEINER TÜCK (Hrsg.): *Erlösung auf Golgatha? Der Opfertod Jesu im Streit der Interpretationen*. Freiburg-Basel-Wien 2012. Vgl. auch die Rezension von P. Löser in: *Theologie und Philosophie* 89. Jg. Heft 1 2014

⁵ *Erlösung auf Golgatha?* A.a.O. S. 63

⁶ A.a.O. S. 60

Sühne für die Schöpfung

Was Striet macht, ist eine selbst noch für unsere Zeit, da auf den Lehrstühlen der Theologie, wie schon Erzbischof Dyba beklagte, nahezu alles in Frage gestellt wird, geradezu ungeheuerliche Umkehrung des Schuldzusammenhanges zwischen Mensch und Gott, in dem dieser in kaum noch verklausulierter Weise zum Angeklagten oder doch Mitschuldigen wird. „Gott“, so Striet, „sühnt in seiner Menschwerdung nicht die Sünde des Menschen, durch welche ein Paradies in eine Geschichte voller Missgunst und Unbarmherzigkeit unendlicher Gewalt verkehrt worden wäre. Er leistet nicht stellvertretend an der Stelle des Menschen eine Genugtuung für die mangelnde Ehrerbietung. Sondern er wird Mensch, um seinem um des freien Menschen willen riskierten Schöpfungsentschluss treu zu bleiben“⁷. Und in dieser „Glaubenslogik begegnet hier ein Gott, der sich in der Person des Sohnes selbst ans Kreuz hat drängen lassen, nicht um ein Sühnopfer für die Menschheit zu bringen, sondern um sich und in eins damit das offenbar zu machen, um was es ihm bereits im Anfang ging, nämlich Menschen für sich gewinnen ... Denn könnte man sich vorstellen, dass sich die Geschundenen einem Gott verweigern werden, der sich nicht als der eschatologische *deus ex machina* erweist, sondern als ein bereits in der Geschichte streitender Gott, der dafür ein entsetzliches Schicksal erleiden musste?“⁸ Zutreffend und unwidersprochen, doch ohne alle Rhetorik fasst Jan-Heiner Tück die These seines Kontrahenten Striet zusammen: „Gott wird angelastet, er habe dem Menschen eine evolutive Werde-Welt zugemutet, die von Ressourcenknappheit, Rivalität und unglücklichen Kontingenzen durchzogen sei. In der Menschwerdung leiste Gott ‚Satisfaktion für seine eigene Schöpfungstat, indem er sich als Sohn das zumutete, was er allen Menschen zumutet.‘“⁹

Ungemein typisch für die „via moderna“, die Striet einschlägt, ist auch hier, dass der Maßstab für diese radikale Neuinterpretation nicht mehr die Tradition und mithin das ist, was die Kirche immer geglaubt hat, sondern der moderne Mensch mit seiner Autonomieforderung und seinem verblasenen hedonistischen Humanismus: „Sprachlosigkeit herrscht, wenn der zur Formel erstarrte Satz ‚gestorben für unsere Sünden‘ interpretiert werden soll“¹⁰. Und: „entscheidend bleibt doch, ob der Gedanke noch nachvollziehbar ist, dass Gott, um sich versöhnen zu können, ein Sühnopfer gebraucht hat. Das Unbehagen an dieser Vorstellung ist darüber hinaus keineswegs erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts aufgebrochen, als ein Denken der Freiheit mit seinem Grundsatz unverletzbarer Autonomie aufbrach“¹¹. Kein Zufall also, dass Prof. Striet Kessler anführt, für den die „anselmianisch-sühnetheoretische Interpretation“ der Erlösung immer mehr „zum belanglosen Relikt einer vergangenen Epoche“ zu werden scheint¹² und natürlich auch Eberhard Schockenhoff, nach dem jene Logik „für den modernen Menschen inakzeptabel“ ist¹³.

Kessler ist es ja einer der ersten gewesen, der nach dem Konzil flankiert durch die historisch-kritische Exegese die Revolution der Christologie auslöste. „Dass Jesus selbst aber“, so lesen wir in seinem Buch: „Erlösung als Befreiung“, „seinem Tod eine besondere Bedeutung für andere zugeschrieben habe, dafür finden wir keine Anhaltspunkte ... Mit allergrößter Wahrscheinlichkeit kann die heutige neutestamentliche Forschung sagen: Jesus hat seinen Tod nicht als Sühnopfer, nicht als Genugtuung, nicht als Loskauf verstanden und es lag auch nicht in seiner Absicht, gerade durch seinen Tod die Menschen zu erlösen“¹⁴. Als wir darauf hin ebenso wie der Dogmatiker an der damaligen philosophisch-theologischen Hochschule Königstein im Taunus P. Leander Drewniak OSB in einer Fülle von Leserbriefen u.a. in der „Tagespost“ Alarm schlugen und die Frage stellten, wie so etwas in der Kirche Gottes möglich sei, wurde uns u.a. vom Bischof von Limburg Dr. Wilhelm Kempf, aber auch von Karl Rahner in der FAZ bedeutet, die Ausführungen Kesslers seien zwar „verkürzt“ (sic!), aber ansonsten durchaus diskutabel!

Die wahre Natur der Erlösung

Mehr noch als der inhaltliche Dissens zu Magnus Striet ist erfrischend, dass Prof. Tück die neurotische Fixierung heutiger Theologie auf den modernen Menschen aufbricht: dieses abstrakte Gespenst einer zeitvergessenen Theologie, das es in solcher chimärischen Reinheit gar nicht gibt. „Der Hinweis“, so Tück in seiner Erwiderung auf Striet und auf dessen Kollegen, „der heutige Mensch könne mit dem Erlösungsglauben nicht mehr viel anfangen, ist gegenwärtig auch unter Theologen verbreitet, obwohl er ebenso suggestiv wie problematisch ist. Suggestiv ist er, weil es den ‚heutigen Menschen‘ gar nicht gibt und Menschen nicht so homogen denken, fühlen und glauben, wie bei solchen Wendungen unterstellt wird. Unter den heutigen Menschen gibt es sehr wohl solche, die gerne glauben, durch Jesus Christus, den auferweckten Gekreuzigten, erlöst zu sein ... Der generalisierende Hinweis auf den heutigen Menschen und sein Unverständnis, an die rettende und erlösende Kraft des Kreuzes zu glauben, ist aber auch problematisch, weil er großzügig übergeht, dass der heutige Mensch nicht der erste ist, der die Bühne der Geschichte betreten hat. Vor dem heutigen Menschen haben Generationen gelebt und gewirkt, denen der Glaube an den auferweckten Gekreuzigten viel, ja alles bedeutet hat – so viel, dass sie sogar bereit waren, ihn durch den Einsatz ihres Lebens zu bezeugen“¹⁵. In diesem Sinne „lohnt es sich allemal auf das vielstimmige Zeugnis der Tradition zurückzukommen“¹⁶. Denn „das Motiv der rettenden und erlösenden Kraft des Todes Jesu wird in der Schrift in unterschiedlichen Bildern und Vorstellungsmodellen bezeugt, die von Loskauf aus Sünde und Tod, Rechtfertigung, Rettung, Heil, Opfer und Erlösung sprechen. Das Motiv der rettenden und erlösenden Kraft des Sterbens Jesu wird aber auch von der theologischen Tradition vielstimmig aufgenommen. Es zieht sich wie ein roter Faden von

⁷ A.a.O. S. 22 f.

⁸ A.a.O. S. 27 f.

⁹ A.a.O. S. 47

¹⁰ A.a.O. S. 15

¹¹ A.a.O. S. 19

¹² HANS KESSLER: *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung*. Düsseldorf 1970, S. 331

¹³ EBERHARD SCHOCKENHOFF: *Erlöste Freiheit. Worauf es im Christentum ankommt*. Freiburg 2012, S. 58

¹⁴ KESSLER: *Erlösung als Befreiung*, a.a.O. S. 24 f.

¹⁵ *Erlösung auf Golgatha?* A.a.O. S. 33

¹⁶ A.a.O. S. 34

den Kirchenvätern an über Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Martin Luther bis hin zu Karl Barth und Hans Urs von Balthasar¹⁷.

Auch Tück macht darauf aufmerksam, dass sich die Kritik an der Satisfaktionstheorie, die sich angeblich der hl. Anselm im Alleingang ausgedacht hat, auf einer Karikatur dieser Vorstellung beruht. Denn der Einspruch, „Gott habe das blutige Opfer seines Sohnes nötig gehabt, um in seinem Zorn gegen die Sünde beschwichtigt zu werden, läuft auf eine Karikatur des christlichen Erlösungsglaubens hinaus. Der Einspruch mag auf der Linie religionsgeschichtlicher Opfervorstellungen liegen, die von dem Grundsatz ausgehen, eine erzürnte Gottheit müsse durch menschliche Gaben gnädig gestimmt werden. Dieser Grundsatz wird in den biblischen Schriften aber gerade nicht bestätigt, sondern radikal umgekehrt.“¹⁸

Und damit kommt Tück auf die wahre Umkehrung des heidnischen Opfergedankens zu sprechen, die nichts damit zu tun hat, dass man nun Gott in den Anklagezustand versetzt. „Nicht der Mensch bringt Gott Gaben und Opfer dar, um ihn zu versöhnen. Gott selbst ist es, der die Gabe der Versöhnung gewährt. Das ist die Inversion des Opfergedankens ... Gott braucht und empfängt nichts, sondern er selbst bietet den unter ihrer Sünde leidenden Menschen in rituellen Vollzügen Sühne an, wobei das biblische Sühneverständnis nicht der Äquivalenzlogik von Schuld und Strafe folgt. Das Neue Testament nimmt die theozentrische Perspektive auf, wenn es betont: ‘Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat’ (Joh. 3, 16)“¹⁹.

Die Krise des Gottesbildes

Letzten Endes ist, wie wir schon angedeutet haben, auch die Krise, in welche die Kreuzestheologie geraten ist, eine Krise des Gottesbildes. Bekanntlich lehren Duns Scotus und seine Schüler, dass die göttlichen Attribute in der alles übergreifenden Einfachheit des göttlichen Seins zwar eins sind, aber unbeschadet dessen doch formal unterschieden bleiben, weil es immer und überall so ist und bleibt, dass Gerechtigkeit nicht gleich Weisheit oder Liebe, Verstand nicht gleich Wille ist. In diesem Sinne ist Gott sowohl unendliche Gerechtigkeit wie auch unendliche Liebe, und beidem muss in der theologischen Reflexion entsprochen werden. Das gilt auch dann, wenn man nicht an der skotistischen Lehre von der formalen Unterscheidung dieser Attribute in Gott festhält, obwohl sie, wie die gewaltigen Denkleistungen dieser Schule gezeigt haben, durchaus mit der unendlichen Einfachheit des göttlichen Wesens kompatibel ist. Auch in der Herz-Jesu-Litanei beten wir ja: „Cor Jesu, iustitiae et amoris receptaculum“. In diesem Sinne zeigt sich auch hier, dass die progressiven Neuinterpreten unfähig sind, die scheinbaren Gegensätze in einem Bewusstsein zusammenzudenken, obwohl gerade das die Spannweite des Katholischen ausmacht. Gottes unendliche und heilige Gerechtigkeit fordert Genugtu-

ung und die unendliche Liebe Gottes sucht nach angemessenen Wegen, uns diese zu gewähren.

In diesem Sinne eines recht verstandenen Gottesbildes und seiner Bewahrung ist auch die rhetorische Frage von Tück zu verstehen: „wird die biblische Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders durch den Gekreuzigten nicht umgeschrieben, wenn nicht mehr der Mensch wegen seiner Sünden rechtfertigungsbedürftig erscheint, sondern vor allem Gott selbst? Läuft die Rede vom ‚Schöpfungsmakel‘ nicht auf eine Verdunklung des Gottesbegriffs hinaus, die Lob und Dank – zentrale Redeformen des Betens – erschwert, wenn nicht unmöglich macht? Und verzeichnet die Aussage, dass Gott selbst sein riskantes Schöpfungswerk auf Golgatha gesühnt habe, nicht die Sinnrichtung der biblischen Aussage – pro nobis – und verkehrt sie in ihr Gegenteil, als ob Christus für Gott selbst – pro semetipso – Sühne geleistet habe?“²⁰

Sühnetod und Liturgie

Natürlich liegt es auf der Hand, dass die Umdeutung des Kreuzesopfers auch den Charakter der hl. Messe als Sühnopfer aufhebt und damit die ohnehin schon seit langem bestehende Tendenz verstärkt, den Opfercharakter der hl. Messe zu „marginalisieren“. Auch in diesem Zusammenhang setzt sich unser Gewährsmann mit dem Einspruch auseinander, Liturgiesprache und Lebenswirklichkeit der Menschen seien längst auseinandergefallen, das Sündenbewusstsein sei weithin weggebrochen und der Erlösungsglaube entsprechend „verdunstet“. Aber auch hier stellt er die Gegenfrage, „ob die Lebenswirklichkeit des heutigen Menschen das alleinige Kriterium für die Umgestaltung der Liturgie sein kann oder nicht umgekehrt auch die Liturgie mit ihrem Ruf zur Umkehr und Erneuerung die Lebenswirklichkeit des heutigen Menschen umgestalten sollte“²¹. Und gegenüber allem Vernunftstolz und allem Gerede über die Autonomieforderungen des modernen Menschen zitiert er Romano Guardini:

„Der kümmerliche Mann, der im Hochamt nichts will, als seinem Gott den schuldigen Dienst erfüllen, das zusammengeschaufte Weib, das herkommt, um in ihrer Last ein wenig erleichtert zu werden; die vielen, die dürren Gemütes sind und (...) Kraft suchen für ihre tägliche Mühsal – sie alle wissen mehr vom eigentlichen Wesen der Liturgie als der Kenner“²².

So bleibt es dabei: letzten Endes stellt uns das Geheimnis des Kreuzes immer wieder vor das Geheimnis der heiligen Majestät Gottes und seiner unbegreiflichen Ratschlüsse, deren Tiefe und Reichtum wir allenfalls betend errahnen können, indem wir mit dem seligen Johannes Duns Scotus sprechen: „Adiuva me Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis“: „hilf mir, o Herr, der ich darüber nachzusinnen suche, zu welcher Erkenntnis des wahren Seins, das Du bist, unser Verstand zu gelangen vermag“²³

*Walter Hoeres
Schönbornstr. 47
60431 Frankfurt am Main*

²⁰ A.a.O. S. 47 f.

²¹ A.a.O. S. 35

²² Romano Guardini: Vom Geist der Liturgie. Mainz – Paderborn 1997 S. 69

²³ Scotus: De primo principio. Kap. 1

¹⁷ A.a.O. S. 34 f.

¹⁸ A.a.O. S. 39

¹⁹ A.a.O. S.

„Alter Christus“ – Die Stellung des Priesters in der Liturgie. 16. Kölner Liturgische Tagung in Herzogenrath

Der Priester genießt in der Öffentlichkeit, zumal im säkularen Raum, – *horrible dictu* – kein allzu hohes Ansehen. Verglichen mit seinem Stand noch vor wenigen Jahrzehnten ist dieser durch vermeintliche Skandale (und einige wenige tatsächliche) sowie durch Berichte einer sensationslüsternen Presse in der allgemeinen Wahrnehmung spürbar angeschlagen. Auf der anderen Seite entwerfen „engagierte kirchliche Laienkreise“ sich ihr eigenes Priesterbild. Mit so unoriginellen Forderungen wie nach der Aufhebung des Zölibats, der Abschaffung des rein männlichen Priestertums bis hin zu seiner kompletten Selbstaufgabe soll letztlich eine protestantische Reformagenda umgesetzt werden – in Konsequenz auf eine vollkommen verweltlichte Sicht auf den geweihten Amtsträger der Kirche Jesu Christi als einem „Menschen wie du und ich“. Gänzlich andere Auffassungen über das Priestertum und seine Würde kamen hingegen noch bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts zum Ausdruck. Alleine das *Amt* des Priesters mache ihn „ehrwürdig“, ja sogar „hochwürdig“, denn jeder Priester sei „durch sein Amt Stellvertreter und Werkzeug Christi“, so liest man in der „Kleinen Laiendogmatik“ des Benediktiners Leo von Rudloff, herausgegeben 1918. August Doerner widmet in seinem Weckruf an die Priester „Sentire cum Ecclesia“ (1941) der „Würde des Priesters“ nicht nur ein ganzes Kapitel – das gesamte 570 Seiten starke Werk ist erfüllt von dem Außergewöhnlichen, das dem Priestertum anhaftet: ein „Gottgeweihter“ ist der Priester, „der Träger göttlicher Gewalten: darin beruht seine erhabene Würde, die ihn in gewissem Sinne über die Engel des Himmels erhebt.“

Was nun ist der Priester? Bruder, sündiger Mensch oder ein über den Engeln Stehender? In diesem Spannungsfeld von einem Wirrwarr an Vorstellungen über ein Priesterbild, das manchmal nur schwer mit der Wirklichkeit dessen in Übereinstimmung zu bringen ist, was die Kirche seit ihren Anfängen lehrt und was immer wieder in ihren lehramtlichen Aussagen und auf den Konzilien bestätigt wurde, versuchte die 16. Kölner Liturgische Tagung, die vom 2. April bis zum 5. April in Herzogenrath unter dem Motto „Alter Christus – Die Stellung des Priesters in der Liturgie“ stattfand, vielfältige Aspekte zu beleuchten. Neben zahlreichen hochkarätigen Vorträgen, Diskussionen und einem anspruchsvollen kulturellen Programm – wie eine literarisch-musikalische *Soirée* mit dem Schauspieler Uwe Postl (am Flügel: Alexander Nell) auf der Burg Rode und einem kommentierten Konzert zum Karlsjahr mit Teilen aus der mittelalterlichen Karlsmesse und dem Karloffizium unter der Leitung von Michael Tunger aus Aachen und mit Orgel improvisationen von Albert Richenhagen, Professor an der Berliner Universität der Künste – wurden die festlichen Gottesdienste, insbesondere die beiden feierlichen Pontifikalämter am Donnerstag mit Weihbischof Athanasius Schneider bzw. am Samstag mit Bischof Jean-Pierre Delville von Lüttich zu den geistlichen Glanzpunkten dieser Tage in dem Ort an der niederländischen Grenze.

Trotz einer denkbar ungünstigen Verkehrslage zu Veranstaltungsbeginn auf Schiene, Straße und in der Luft – die Piloten der Lufthansa streikten, bei der Bahn kam es zu Verspätungen und wegen Unfällen zu Totalsperrungen der Autobahn – fanden sich 160 Teilnehmer ein, mehr als je zuvor. Darunter waren 60, vor allem jüngere Priester. Angereist waren sie aus allen Teilen der Bundesrepublik, manche kamen aus Österreich, Großbritan-

nien, den Niederlanden und der Schweiz. Mehr als hundert heilige Messen wurden während der viertägigen Veranstaltung in Herzogenrath gefeiert.

Der Liturgischen Tagung selbst war ein Priesterkonvent vorgeschaltet. Bei dieser *Recollectio* ging *Athanasius Schneider*, der deutschstämmige Weihbischof der Erzdiözese der Allerheiligsten Maria zu Astana in Kasachstan, in seinem Referat „*Braucht der Hirte einen Hirten?*“ auf die Rolle von Beichte und Eucharistie im Leben des Priesters ein.

Guido Rodheudt, gemeinsam mit der UNA VOCE Korrespondenz, deren Schriftleiterin Ana Maria Koch, dem Initiativkreis katholischer Laien und Priester im Erzbistum Hamburg und dem Initiativkreis katholischer Laien und Priester im Erzbistum Köln, Organisator der Konferenz sowie Pfarrer der Gemeinde St. Gertrud in Herzogenrath – die auch diesmal Gastgeberin vor Ort war – führte anschließend in die Thematik der Tagung ein. Er erinnerte sich an ein „systematisches Abtrainieren katholischer Frömmigkeit“ während seiner Zeit als Student im Theologenkönigt. Das idealtypische Bild des Priesters, wie er es seinerzeit im Bildband „Priester des Herrn“ von Heinrich Kunkel vorfand, habe schon damals im Priesterseminar keine Rolle mehr gespielt. Mit der Änderung der Formensprache sei eine Änderung der Botschaft einhergegangen – wie es Martin Mosebach in seinem Essay „Häresie der Formlosigkeit“ so treffend beschrieben habe. Rodheudt verwies zudem auf die an die Tagung gerichteten Grußworte der Kardinäle Raymond Leo Burke und Joachim Meisner sowie des Apostolischen Nuntius in Deutschland, Erzbischof Nikola Eterović.

In seinem Vortrag „*Der Priester – Imago et Instrumentum Christi*“ nahm Weihbischof *Athanasius Schneider* eine berühmte Begebenheit aus dem Leben des heiligen Jean-Marie Vianney zum Anlass, die wichtigste Aufgabe des Priesters in einem Wort zu fassen und davon ausgehend weiter zu entfalten: Der Pfarrer von Ars sagte zu einem Hirtenjungen, der ihm die Richtung zu seiner neuen Wirkstätte wies: „Du hast mir den Weg nach Ars gezeigt, ich werde dir den Weg zum Himmel zeigen.“ „Den Weg zum Himmel zu zeigen“ sei gleichbedeutend mit der Verkündigung der Wahrheit, wie sie von Christus überliefert ist. Die erhabenste Handlung des Priesters ist die Darbringung des Meßopfers, was die tiefe Verbindung zwischen ihm und Christus anzeige: „Durch und mit Hilfe geweihter Priester übt Christus weiterhin sein Amt aus“. Die heilige Magdalena von Pazzi nannte darum jeden Priester „Christus“, so Weihbischof Schneider, weil sie eine so hohe Auffassung von jedem geweihten Priester hatte. Da der Priester die sakramentalen Handlungen nicht nur gültig, sondern auch „heilig“ vollziehen solle, müsse er sich bemühen, ein „gefügliches Abbild Christi“ zu werden, um sich ihm immer mehr anzugleichen.

Sorge bereitete dem Referenten die heutige Relativierung des Absolutheitsanspruchs Christi. Christus habe ja nicht gesagt: „Geht und macht Umfragen über meine Gebote!“ oder „Geht und beruhigt ihn über die Legitimität seiner Lebensweise!“ oder „Geht und diskutiert!“, sondern er hat gesagt: „Geht und lehrt!“ Das bedeutet, das Priestertum Christi muss in der Kirche auch immer ganz auf die Verkündigung der Wahrheit hin ausgerichtet sein. Für die heutige Zeit konstatierte der Weihbischof einen

Wandel in den geistigen Haltungen der Priesterschaft und damit verbunden auch in deren Verhaltensweisen: Je mehr das Interesse für Christus abnehme, umso mehr werde es mit „Scheinwahrheiten“ gefüllt. Als Beispiel führte Schneider eine übermäßige oder gar ausschließliche Beschäftigung mit Themen wie „Bewahrung der Schöpfung“, „Gerechtigkeit“, „Klimawandel“ an. So entstünden „Leerräume“, die durch die Produktion von „pastoralen Dokumenten“ kompensiert würden, deren Inhalte jenen der Gnosis und des Pelagianismus ähnelten. Mit der „Welt“ kooperierende Geistliche wollten kein „Zeichen des Widerspruchs“ mehr sein. Die daraus resultierende Religion sei eine „Religion des augenblicklichen Gefühls“, eine „Religion des Schilfrohrs“ – das im Wind wankende Schilfrohr wurde schon in der Heiligen Schrift gerne als Metapher für schwankende Menschen verwendet. In der gegenwärtigen Epoche, die so von Verwirrung geprägt sei wie höchstens noch das fünfte Jahrhundert, seien schädliche, auf die Seele des Menschen wie eine Krankheit auf seinen Körper wirkende Irrtümer im Umlauf. Göttliche Wahrheiten werden geleugnet, wie etwa die Absolutheit und die Unveränderlichkeit der Wahrheit, die Unauflöslichkeit der Ehe, der Opfercharakter der Messe, die Ewigkeit der Hölle, die von Christus vorgegebene monarchische Verfassung der Kirche und vieles mehr. Ihnen möchte der Regularkanoniker vom Heiligen Kreuz einen „Syllabus der Irrtümer“ entgegensetzen – erstellt von Priestern, Bischöfen und gebildeten Laien.

Bei einem Streifzug durch die Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte führte Peter Bruns, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Bamberg, mit seinem Vortrag „Das Amt der Heiligung“ seine Zuhörer auf die Spuren der „Theologie des Priestertums bei den Kirchenvätern“. Dass der Priester ein Abbild Christi ist, finde sich bereits in der Väterliteratur: gerade im vierten Jahrhundert liege eine reiche Quellensammlung mit Texten zur Liturgie vor, so etwa bei Ambrosius von Mailand, bei Johannes Chrysostomus und bei Cyrill von Jerusalem. Ein Problem sei in der Antike die Auswahl der Kleriker gewesen; Seminare gab es erst nach dem Konzil von Trient. In der Antike begab man sich zur Ausbildung in die Obhut eines Bischofs. Dass es bei der Amts- und der Lebensführung so mancher dieser *Episcopi* – was ja übersetzt „Aufseher, Wächter“ heißt – bereits im vierten Jahrhundert Anlass zur Klage gab, verurteilten besonders nach der Arianismuskrisis so „scharfzüngige Kritiker“ wie beispielsweise Gregor von Nazianz, der sich über die Bischöfe, die sich dem damaligen Zeitgeist angepasst hatten, so vernehmen ließ: „Die Hirten haben den Verstand verloren.“ Sie seien alle der Zeitströmung gefolgt, manche kapitulierten früher, manche später und einige seien hervorragende Verfechter und Anführer des Unglaubens gewesen. Gründe für dieses Verhalten, so Gregor weiter, sei, dass die Bischöfe durch Furcht eingeschüchtert oder durch persönlichen Vorteil angezogen waren. Am entschuldigbarsten sei es da noch gewesen, wenn sie durch eigene Unwissenheit in die Irre geleitet worden waren. Der Blick des Referenten Bruns in die Kirchengeschichte solle zu mehr Gelassenheit verhelfen, „um die Unbill der Gegenwart zu ertragen.“

„Das Taufpriestertum und das Priestertum des Dienstamtes“ standen im Mittelpunkt der Ausführungen von Professor Helmut Hoping. Der Freiburger Dogmatiker legte dar, dass es sich dabei nicht um eine wesensmäßige Unterscheidung handelt. Verweist die dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* des Zweiten Vatikanums noch mit den Worten „essentia et non gradu tantum“ („dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach unterschieden“) auf diese Differenz und betont auch das Priesterdekret

Presbyterorum Ordinis von 1965 die spezielle Stellung der Priesterweihe, die die Priester auf besondere Weise mit Christus gleichförmig macht, so dass sie „in der Person des Hauptes (*in persona Christi Capitis*) handeln können“ (PO 2), so findet nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Verlagerung statt: nicht mehr die Gleichgestaltung des Priesters mit dem Priestertum Christi, d. h. der Priester sozusagen als sakramentales „Abbild“ Christi, wurde im Priester gesehen, sondern nur noch seine Funktion als Repräsentant der Kirche. Ein sinnfälliges Beispiel für diese Auffassung ist die Aussage, der Priester zitiere die Konsekrationsworte nur, statt sie „in persona Christi“ zu sprechen. Hans Küng nannte die Rede vom Priestertum Christi gar als „unsinnig“, da Christus ein „Laie“ gewesen sei. Doch gerade als Diener Christi, in seiner Rolle als Mittler zwischen Gott und den Menschen ist der Priester Bild bzw. Ikone seines Herrn. Das gemeinsame Priestertum als Taufpriestertum aller Gläubigen hingegen eröffnet den Getauften die „volle, bewusste und tätige Teilnahme“ an der Feier der Liturgie (*Sacrosanctum Concilium* 1) und zudem die Hingabe an ein christliches Leben, nicht jedoch die Teilhabe an einem priesterlichen Amt. Die bisweilen geforderte Ordination von Frauen lehne die Glaubenskongregation, so Hoping, im Übrigen nicht nur mit dem Traditionsargument ab, sondern sie führe als wichtiges Argument darüber hinaus ins Feld, dass der Priester Christus darstelle. Auch ihre Entscheidung, daß der Diakonat nicht auf Frauen übertragen werden darf, liegt auf dieser Ebene: der Diakonat ist keine Ausprägung des gemeinsamen Priestertums, sondern wird durch Handauflegung und Gebet übertragen.

Peter Christoph Düren hatte wegen Krankheit seine Teilnahme an der Tagung absagen müssen – sein Vortrag mit dem Titel „Möglichkeit und Unmöglichkeit priesterloser Wortgottesdienste“ wurde den Anwesenden durch Pfarrer Rodheudt zu Gehör gebracht. Was, so fragte der Theologische Referent im Bischöflichen Ordinariat Augsburg in einem ersten Teil, ist überhaupt ein „Gottesdienst“, was ein „Priester“? Anhand der Definitionen maßgeblicher theologischer Lexika der letzten hundert Jahre wies er schlüssig nach, dass sich der Bedeutungsinhalt bei beiden Begriffen in der Wahrnehmung sichtlich gewandelt hat: wurde der Ausdruck „Gottesdienst“ bis in unsere Zeit hinein als heilige Messe und damit als kultischer Opferritus verstanden, „der sich in der Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers durch den Priester vollzieht“, wird diese Festlegung unter der Einflussnahme von Theologen nunmehr zunehmend aufgebrochen und die heilige Messe als „betende Gemeindeversammlung“ und der Priester damit zum bloßen Leiter der Gemeinde uminterpretiert. Diesen Umdeutungsversuchen zum Trotz müsse jedoch festgehalten werden, dass das Zweite Vatikanum in seiner Lehre noch immer am „*alter Christus*“, am „anderen Christus“, festhält. Und damit, so Düren „ist es Jesus Christus selbst“, der das Opfer vollzieht, wenn der Priester am Altar steht und das Kreuzesopfer Christi unblutig vergegenwärtigt. Katholiken sind unter schwerer Sünde verpflichtet, die heilige Messe an Sonn- und Feiertagen zu besuchen: „Diese Verpflichtung bezieht sich auf die heilige Messe und auf nichts anderes“, folgert Düren. Priesterlose Wortgottesdienste können die heilige Messe demnach nicht ersetzen. Doch unter welchen Umständen nun sind sie überhaupt „möglich“? Düren zählt einige Umstände auf, unter denen Gläubige an derartigen „Wort-Gottes-Feiern“ – bei denen sich ja keine sakramentale Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums vollzieht und die auch nicht mit der sakramentalen Gnade verbunden sind – teilnehmen können: Es handelt sich dabei um äußerst seltene Fälle, so etwa, wenn man sich in einem

unchristlichen Land oder auf einem Schiff befindet oder wegen der Pflege eines Kranken oder eines Säuglings von dem Messbesuch tatsächlich entschuldigt ist.

Der *Frömmigkeit des Priesters* wandte sich *Andreas Wollbold*, Professor für Pastoraltheologie in München zu. Soeben erschien in der UNA VOCE-Edition seine „Wegweisung für Wegweiser: Reinigung und Erneuerung des priesterlichen Lebens. Exerzitien mit dem hl. Pfarrer von Ars.“ In vier Bereichen lotete Wollbold in seinem Vortrag „Zwischen Hierophant und Animator“ Möglichkeiten aus, in denen der Priester seine Frömmigkeit entwickeln könne. Im dem Bereich, der das Materielle, den Leib und die Sinne umfasst, müsse der Zelebrant lernen, sich durch die Einübung in Selbstbeherrschung das Leibliche dem Geistigen unterzuordnen und anzupassen – dabei sind die unterschiedlichen Arten der Verneigungen in der Liturgie nur eines von vielen Beispielen für die tief durchdachte Gestaltung einer Verinnerlichung körperlicher Ausdrucksformen. In der Sphäre des Wortes, des Schweigens und des Gesangs wusste gerade die alte Liturgie um die „Wirkmächtigkeit“ – so Professor Wollbold – dieser Elemente. Wenn wir beten, sollen wir nicht plappern wie die Heiden, heißt es in der Heiligen Schrift, und der „erhabenste Ausdruck“ des Gebets finde sich daher im Schweigen wieder. „Das Herz, die Innerlichkeit und die Ästhetik“ gehören einem dritten Bereich an, in dem der Zelebrant eine Verbindung zwischen seinem Inneren zu dem Äußeren herstellen müsse: Herz, Mund und Tat müssten bei der Feier der Liturgie im Einklang stehen. Eng miteinander verwoben ist die Liturgie auch mit der Moral: der Bereich „Volk, Frieden und die Kirche“ stellt schließlich den vierten Bereich dar, in dem der Priester seine Frömmigkeit vervollkommen könne.

Nicht nur die Frömmigkeit des Priesters, sondern zugleich die *Anbetung Gottes im Sakrament der Eucharistie* durch alle Gläubigen stand im Mittelpunkt der Predigt, die Weihbischof *Athanasius Schneider* in dem sich anschließenden Pontifikalamt hielt. Er erinnerte an die inneren und äußeren Bedingungen, die zum Schutz des Betenden gegeben sein müssen, um etwa „würdige Worte des Lobes und der Anbetung aussprechen zu können“, und zeigte mit einem Ausspruch des heiligen Peter Julian Eymard – eines der „größten eucharistischen Heiligen“ –, wo es keinen Unterschied zwischen dem geweihten Priester und dem übrigen christlichen Volk gebe. Eymard sagte: „Wie Johannes der Täufer, der nachdem er auf den Messias hinwies, sich Ihm zu Seinen Füßen warf, um seine Liebe und seinen Glauben zu beweisen, so widmet die Kirche der anbetungswürdigen Person Jesu im Allerheiligsten Sakrament einen feierlichen Kult, ja ihren ganzen Kult. Sie betet Jesus Christus als Gott an, der in der göttlichen Hostie gegenwärtig und verborgen ist. Sie zollt ihm die Ehre, welche Gott allein gebührt; sie wirft sich vor dem Allerheiligsten Sakrament nieder gleich dem Himmlischen Hof vor der Majestät Gottes. Hier sind Rangunterschiede nicht angebracht: Große und Kleine, Könige und Untergebene, Priester und das Volk fallen alle instinktiv auf ihre Knie vor dem Gott der Eucharistie.“

Einen Exkurs in das Gebiet der Musik unternahm der u. a. für WDR und SWR tätige Kulturjournalist *Ulrich Mutz* aus Remscheid. In „*Priesterkönig und Messopfer*“ suchte er nach den „Katholischen Spuren in Richard Wagners Bühnenweihfestspiel ‚Parsifal‘“. Wer den deutschen Komponisten, Dichter, Dramatiker und Schriftsteller bisher nicht als Künstler mit christlichen Ambitionen wahrgenommen hatte, war überrascht, welche Anklänge an christliches, ja sogar katholisches Gedankengut der

Musikwissenschaftler Mutz, der von 1984 bis 2000 Einführungsvorträge zu den Bayreuther Festspielen hielt, in Wagners Werk zutage förderte. Am stärksten zeigten sich Wagners heilsgeschichtliche Perspektiven im Parsifal, am Karfreitag des Jahres 1857 unter dem Einfluss der Lektüre von Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“ konzipiert. Zahlreiche Bezüge an den Glauben der Christen – wie den Sühneopfergedanken der heiligen Messe – werden in der Geschichte vom „reinen Toren Parsifal“ lebendig, dargestellt etwa in Szenen, Symbolen, Kommentaren und Dialogen.

Um das, was den Priester in seinem tiefsten Wesen von allen anderen Menschen unterscheidet, um die „differentia specifica“ – den „eigentümlichen Unterschied“ – des Priesters, wie es u. a. Josef Pieper in seinem 1971 erstmals publizierten Aufsatz „Was ist ein Priester?“¹ „klärte“, ging es in dem Referat „*Tischvorsteher oder Kultdiener? Zur Frage des christlichen Priestertums*“ von Pater *Bernward Deneke* von der Priesterbruderschaft St. Petrus. Pater Deneke betrachtete anhand verschiedener Dokumente die Akzentverschiebungen, die sich in den letzten Jahrzehnten bei der Beschreibung von Wesen und Funktion des Priestertums bemerkbar machten.

Angefangen bei dem Jesuitenpater Karl Rahner über Hans Küng bis hin zu Edward Schillebeeckx und anderen, die dem Priester nur mehr eine funktionale Rolle als „Vorsteher“ oder „Leiter“ innerhalb der Gemeinde zugestehen wollten², drohe das eigentliche Charisma des Priesters verlorenzugehen: das unauslöschliche Prägema, das dem Weikandidaten im Sakrament der Priesterweihe verliehen werde. Wie „schwammig“ das Berufsbild des Priesters inzwischen geworden ist, belegte der Referent eindrucksvoll mit einem aktuellen Beispiel aus der Berufungspastoral: In einer von der Diözese Freiburg herausgegebenen Broschüre erfahren junge Männer über ein möglicherweise von ihnen angestrebtes Berufsziel folgendes: „Durch die Weihe wirst du für die Menschen in besonderer Weise zu einem Zeugen, dass Jesus Christus mitten unter ihnen lebt. Wie ein Brückenbauer übersetzt du das Evangelium in den Lebensalltag der Menschen. So bist du ihnen Hilfe, die Spur Gottes in ihrem Leben zu entdecken. (...) So verkündest du die Frohe Botschaft in Predigt und Gottesdienst, im seelsorgerlichen Gespräch und Religionsunterricht, kurz: durch deine ganze Lebensweise. Als Diözesanpriester begleitest du die Menschen an wichtigen Knotenpunkten ihres Lebens: Sakramente, Taufe, Kommunion, Hochzeit, Sterben ...“ Das Wesentliche unterschlägt der Text indes: das, was den Priester heraushebt, wie es Papst Johannes Paul II. in seinem Gründonnerstagsbrief von 1979 formulierte: „Dem Leben des Priesters liegt als tragende Wirklichkeit das Weihesakrament zugrunde, das unserer Seele das Zeichen eines unauslöschlichen Merkmals einprägt. Dieses Prägema in der Tiefe unseres menschlichen Seins erfasst dynamisch auch unsere Person.“³ Und schließlich werden in dem Freiburger Text die hauptsächlichen priesterlichen Vollzüge verschwiegen: die Darbringung des Messopfers sowie die Spendung des Bußsakraments.

¹ JOSEF PIEPER: *Was ist ein Priester?*, Zürich 1971.

² Hans Küng in seinem 1971 erschienenen Buch „Wozu Priester?“

³ <http://www.berufe-der-kirche-freiburg.de/pages/berufe/dioezesanpriester/berufsbild.php>

Besonders sinnfällig wird das Wesen der Liturgie auf den Gemälden der Gregorsmesse dargestellt: Während einer Messe, die Papst Gregor der Große in der Kirche S. Croce in Rom zelebrierte, erschien ihm Christus mit Dornenkrone in Gestalt des Schmerzensmannes auf dem Altar. „Ist das nicht ein schrecklicher Widerspruch zwischen den prächtigen Gewändern des Papstes und dem leidenden Christus sowie all den Marterwerkzeugen, die bei diesem bekannten Motiv der bildenden Kunst stets ebenfalls anwesend sind?“ Diese rhetorische Frage stellte *Peter Stephan*, Professor für Kunstgeschichte in Freiburg sowie Professor für Architekturtheorie in Potsdam, in den Raum. „*Das Kreuz mit dem Gold*“ – so der treffende Titel seines Vortrages – nahm somit nicht nur ganz anschaulich Bezug auf die bildlichen Elemente der soeben erwähnten Gregorsmesse – auf das Gold des wertvollen Bischofsgewandes und das dazu in einem eigentümlichem Gegensatz stehende, sich dem Zelebranten auf dem Altar entgegen neigende, armselige Kreuz des Erlösers – sondern griff zugleich in einem metaphorischen Sinne das zeitgenössische Unbehagen einer heidnisch gewordenen Gesellschaft auf, die mit der Darstellung von Schönheit oder gar der Entfaltung von Pracht im kirchlichen Raum so gar nichts anzufangen weiß – siehe die Rede von „Prunk“- und „Protzgottesdiensten“ oder Ähnlichem. Anhand von Bildquellen und Passagen aus der Heiligen Schrift sowie Texten der Kirchenväter spürte Professor Stephan daher der liturgischen Bedeutung des Goldes und den „Ursprüngen und Wesenselementen des liturgischen Ornaments“ nach, um zu belegen, wie seit Konstantin dem Großen im Rückgriff auf den mosaikalen Kult der liturgische Gebrauch von Gold in Kirchenraum und Liturgie erneut an Bedeutung gewann. Stephans Versuch, eine „heilsgeschichtliche Typologie des Goldes“ zu erstellen, offenbarte, dass das Gold aufgrund seiner Kostbarkeit, seiner Schönheit und seiner hohen Symbolkraft – der Referent sprach von dessen „transzendenten Eigenschaften“ – als „unverzichtbares Element des christlichen Kultus“ zu gelten habe.

Der in England lebende Oratorianer *Uwe Michael Lang* widmete sich, ausgehend von Beobachtungen Josef Piepers (1904-1997), Überlegungen zu dem Thema: „*Sakralität der Liturgie und das Priestertum*“, die Teil eines neuen Buchprojekts des

ehemaligen Mitarbeiters der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung sind. Pieper zufolge handle es sich bei dem in der westlichen Welt zu beobachtenden Prozess der Säkularisierung nicht einfach um eine „Entchristlichung“, sondern um eine „fortschreitende Schwächung der natürlichen religiösen Grundvorstellungen“. Entscheidend beeinflusst haben diesen Wandel zwei Theologen des vorigen Jahrhunderts: Karl Rahner und Edward Schillebeeckx. Des Weiteren beleuchtete Lang unter Bezugnahme auf die Theologen Louis Bouyer (1913-2004) und Kardinal Julien Ries (1920-2013) den Unterschied zwischen den Begriffen „heilig“ und „sakral“.

Den Titel seines Vortrages könne man – je nach Betonung – verschieden deuten: *Heinz-Lothar Barth*, Dozent für Griechische und Lateinische Philologie an der Universität Bonn, entfaltete daher auch zwei unterschiedliche Akzente seines Themas „*Die Darbringung des heiligen Messopfers: Zentrale Aufgabe des katholischen Priesters*“. Die Zelebration der Messe zum einen als tatsächlich im Mittelpunkt des Priesterlebens stehende Aufgabe, zum anderen die Tatsache, dass einem Laien keinerlei Konsekrationsgewalt gegeben sei.

Der Referent schloss mit den Worten des heiligen Pfarrers von Ars: „Oh, wie groß ist der Priester! ... Wenn er sich selbst verstünde, würde er sterben ... Gott gehorcht ihm: Er spricht zwei Sätze aus, und auf sein Wort hin steigt der Herr vom Himmel herab und schließt sich in eine kleine Hostie ein ... Ohne das Sakrament der Weihe hätten wir den Herrn nicht. (...) Ohne den Priester würden der Tod und das Leiden unseres Herrn zu nichts nützen. Nach Gott ist der Priester alles! ... Erst im Himmel wird er sich selbst recht verstehen.“

Einig waren sich die Anwesenden nach Abschluss der Veranstaltung, dass sie auch im nächsten Jahr den Weg nach Herzogenrath finden werden, wenn es bei der 17. Kölner Liturgischen Tagung, die vom 18. bis zum 21. März 2015 stattfindet, um das Thema „Die Liturgie der Sakramente“ gehen wird.

Katrin Krips-Schmid
Dreilindenstraße 72 A
14109 Berlin

WOLFGANG F. ROTHE

Als Eigentum Gottes erkennbar

Bedeutung, Form und Gebrauch der Klerikerkleidung in der Neuausgabe des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“

Nahezu unbemerkt von der Öffentlichkeit – auch der kirchlichen – gab die Kongregation für den Klerus im Frühjahr 2013 eine am 14. Januar desselben Jahres von Papst Benedikt XVI. approbierte Neuausgabe des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ heraus¹, dessen Erstfassung 1994 erschienen war². Dabei müsste allein schon das Datum aufforchen lassen, unter dem besagte Neuausgabe veröffentlicht wurde: Es handelt

sich nämlich um den 11. Februar 2013. An diesem denkwürdigen Tag gab Papst Benedikt XVI. bekannt, dass er zum darauffolgenden 28. Februar auf sein Amt als Nachfolger Petri verzichten würde. Tatsächlich handelt es sich bei der nunmehr geltenden Fassung des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ um die letzte offizielle Verlautbarung des Heiligen Stuhls aus dem Pontifikat Papst Benedikts XVI.

Allerdings hatte auch schon die Erstausgabe ein gewisses Schattendasein geführt, obwohl sie, wie im Vorwort zur Neuausgabe zu Recht festgestellt wird, „ein geeignetes Mittel“ darstellte, „um den geweihten Amtsträgern [...] Licht und Führung zu bieten bei ihrer Verpflichtung zur geistlichen Erneuerung“⁴³. Allenfalls ein an sich eher nebensächlicher Abschnitt des Direktoriums hatte damals für Aufsehen und länger anhaltende Diskussionen gesorgt: jener über die „kirchliche[n] Bekleidungs-vorschriften“⁴⁴ für Priester.⁵ Diese Diskussionen hatten zur Folge gehabt, dass der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte noch Jahr 1994 „Klarstellungen über den Verbindlichkeitsgrad“ der im „Direktorium für Dienst und Leben der Priester“ zusammengefassten Normen über die von den Priestern außerhalb der Liturgie zu tragende Kleidung veröffentlichte.⁶

In seinen Klarstellungen hatte der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte damals unmissverständlich festgestellt, dass das „Direktorium für Dienst und Leben der Priester“ zwar „in seiner Gesamtheit gewiss von einem zutiefst pastoralen Geist erfüllt“ sei, dies den darin enthaltenen Normen „jedoch nicht die Bedeutung von Vorschriften“ nehme, sodass sie „nicht allein den Charakter von Ermahnungen haben, sondern von juristischer Verbindlichkeit sind“⁷. Auch und im Besonderen was die im Direktorium in Erinnerung gerufenen und konkretisierten Normen über Bedeutung, Form und Gebrauch der Klerikerkleidung anbelangt, habe man diesen, bekräftigte der Päpstliche Rat neuerlich, „eindeutig juristische Verbindlichkeit verleihen“⁸ wollen.⁹

Näherhin erklärte der Päpstliche Rat für die Gesetzestexte, dass der Abschnitt des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ über Bedeutung, Form und Gebrauch der Klerikerkleidung „jene Charakteristiken aufweist, die den allgemeinen Ausführungsbestimmungen eigen sind“¹⁰. Durch allgemeine Ausführungsbestimmungen wird gemäß can. 31 § 1 CIC „die Art und Weise der Gesetzesanwendung genauer bestimmt oder die Befolgung der Gesetze eingeschränkt“.¹¹ Das bedeutet im konkreten Fall, dass die Normen des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ über die Klerikerkleidung erklären, wie die einschlägige Bestimmung im Kodex des kanonischen Rechts, das ist can. 284 CIC, zu verstehen und umzusetzen ist, wonach „die Kleriker [...] eine geziemende kirchliche Kleidung zu tragen“ haben.¹²

Wenngleich in can. 284 CIC lediglich die „von der Bischofskonferenz erlassenen Normen“ und die „rechtmäßigen örtlichen Gewohnheiten“ ausdrücklich genannt sind, an denen sich die Kleriker in Bezug auf ihre außerliturgische Kleidung zu orientieren haben, ist dadurch keineswegs ausgeschlossen, dass auch seitens des Heiligen Stuhls, näherhin der von der Sache her zuständigen Kongregation für den Klerus, solche Normen erlassen werden, die denen der betreffenden Bischofskonferenz sowie den örtlichen Gewohnheiten gegebenenfalls übergeordnet sind.

Von diesem grundsätzlichen Recht hat die Kleruskongregation seinerzeit Gebrauch gemacht, indem sie im Rahmen des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ Letztere nicht nur an ihre Pflicht zum Gebrauch der Klerikerkleidung erinnerte, sondern zudem konkretisierte, „daß diese Bekleidung, falls sie nicht der Talar ist, verschieden von der Art der Kleidung der Laien zu sein hat und konform der Würde und Sakralität des [Weihe-]Amtes“¹³. Außerdem erklärte die Kleruskongregation, dass „konträre Praktiken nicht als legitime Gewohnheiten [im

¹ S. KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: *Direktorium für Dienst und Leben der Priester* / Neuausgabe (11. Februar 2013), (originale Fassung in italienischer Sprache:) Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 2013 (deutsche Fassung: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20130211_direttorio-presbiteri_ge.html).

² S. DIES.: *Direktorium für Dienst und Leben der Priester* (31. Januar 1994), (originale Fassung in lateinischer Sprache:) Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 1994 (deutsche Fassung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 113, Bonn [Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz] 1994).

³ KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: *Direktorium für Dienst und Leben der Priester* / Neuausgabe (s. Anm. 1), Vorwort.

⁴ Ebd., Nr. 66.

⁵ Vgl. hierzu MANGAN, CHARLES M. / MURRAY, GERALD E.: *Why a priest should wear his Roman collar?*, in: *Homiletic and Pastoral Review* 95 (1994/1995), Nr. 9 (Juni), 62-69; NAVARRO, LUIS: *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa / Temi di diritto della Persona* (Subsidia Canonica, 1), Roma (Apollinare Studi) 2000, 83-84; ROTHE, WOLFGANG F.: *Die außerliturgische Klerikerkleidung / Eine rechtsgeschichtliche, rechtssystematische und rechtskritische Untersuchung* (= Münchener Theologische Studien / III. Kanonistische Abteilung, 68) St. Ottilien (EOS Verlag) 2014, 151-153.

⁶ S. PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE GESETZESTEXTE: *Klarstellungen über den Verbindlichkeitsgrad des Art. 66 des Direktoriums für Dienst und Leben der Priester* (22. Oktober 1994), (originale Fassung in portugiesischer Sprache), in: *Communicationes* 27 (1995), 193-194 (deutsche Fassung in: ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* [s. Anm. 5], 464-466).

⁷ Ebd., Nr. 1.

⁸ Ebd., Nr. 4.

⁹ Vgl. hierzu NAVARRO: *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa* (s. Anm. 5), 84; DE SANTI, MICHELE: *L'abito ecclesiastico / Sua valenza e storia*, Ravenna (Edizioni carismatici francescani) 2004, 213-

216; ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* (s. Anm. 5), 153-154.

¹⁰ PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE GESETZESTEXTE: *Klarstellungen über den Verbindlichkeitsgrad des Art. 66 des Direktoriums für Dienst und Leben der Priester* (s. Anm. 6), Nr. 4.

¹¹ Zu den allgemeinen Ausführungsbestimmungen (bzw. -dekreten) im Allgemeinen vgl. AYMANS, WINFRIED: *Kanonisches Recht / Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Band I / Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*, Paderborn / München / Wien / Zürich (Verlag Ferdinand Schöningh) 1991, 222-223; LISTL, JOSEPH: *Die Rechtsnormen*, in: DERS. / SCHMITZ, HERIBERT (Hg.): *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2. (grundlegend neubearbeitete) Auflage, Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1999, 102-118, 104-105; SOCHA, HUBERT: *Allg. Ausführungsdekrete, Begriff, Promulgation, Vakanz*, in: LÜDICKE, KLAUS (Hg.): *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen (Ludgerus Verlag) ab 1984, 48. Lieferung (November 2012).

¹² Zu can. 284 CIC im Allgemeinen vgl. AYMANS, WINFRIED: *Kanonisches Recht / Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Band II / Verfassungs- und Vereinigungsrecht*, Paderborn / München / Wien / Zürich (Verlag Ferdinand Schöningh) 1997, 162-163; NAVARRO: *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa* (s. Anm. 5), 83-84; ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* (s. Anm. 5), 173-210 und 294-298.

¹³ KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: *Direktorium für Dienst und Leben der Priester* (s. Anm. 2), Nr. 66.

Sinn von can. 284 CIC] angesehen werden“ können und „von den zuständigen Autoritäten¹⁴ abgeschafft werden“ müssen.

Die Kleidung der Priester muss demzufolge nicht überall auf der Welt dieselbe Form aufweisen, sondern kann von Land zu Land und von Region zu Region verschieden sein; entscheidend ist lediglich, dass sie den, der sie trägt, in der Öffentlichkeit eindeutig als Priester bzw. Kleriker kenntlich macht.¹⁵ Dessen ungeachtet gibt es jedoch eine Form der Klerikerkleidung, die dem „Direktorium für Dienst und Leben der Priester“ zufolge überall legitim ist, da sie die Erkennbarkeit ihres Trägers als Priester bzw. Kleriker unabhängig davon garantiert, wo er zu Hause ist bzw. sich gerade aufhält: der Talar.¹⁶ Mit anderen Worten ausgedrückt: Es gibt sowohl eine gesamtkirchlich einheitliche Form der Klerikerkleidung, nämlich den Talar, als auch regional unterschiedliche Formen, wobei jeder Priester frei entscheiden kann, welche der beiden Formen er bevorzugt und im konkreten Fall verwendet.

Diese Normen wurden in der Neuausgabe des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ nicht nur wiederholt, sondern sowohl von ihrem Inhalt als auch von ihrer Begründung her in bemerkenswerter Weise ergänzt: „Die geistliche Kleidung“, heißt es etwa in einem neu hinzugefügten Abschnitt, „ist äußeres Zeichen einer inneren Wirklichkeit.“ Die Kleruskongregation begründet diese Feststellung mit einem Wort Papst Benedikts XVI., das dieser am 12. März 2010 in seiner Ansprache an die Teilnehmer eines von der Kleruskongregation anlässlich des Priesterjahres 2009/10 organisierten theologischen Kongresses gerichtet hatte: „Denn der Priester gehört nicht mehr sich selbst, sondern ist durch das empfangene sakramentale Siegel (vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1563, 1582) ‚Eigentum‘ Gottes. Dieses sein ‚einem Anderen zu gehören‘ muss durch ein klares Zeugnis für alle erkennbar sein. In seiner Art zu denken, zu sprechen, die Gegebenheiten der Welt zu beurteilen, zu dienen und zu lieben, mit den Menschen auch im Priestergewand in Beziehung zu treten, soll der Priester aus seiner sakramentalen Zugehörigkeit, aus seinem tiefsten Wesen prophetische Kraft beziehen.“¹⁷

„Aus diesem Grund“, heißt es in der Neuausgabe des Direktoriums weiter, „muss der Kleriker wie auch der Diakon, der

Anwärter auf den Presbyterat ist“, „den Priestertalar“ oder eine andere legitime Form der Klerikerkleidung tragen. Im Unterschied zur Erstausgabe des Direktoriums von 1994 spricht die Kleruskongregation dem Talar (bzw. der Soutane) also nun eine klare Präferenz gegen über allen anderen Formen der Klerikerkleidung zu.¹⁸ Schließlich sei „der Talar“ dem priesterlichen Stand und Dienst „besonders angemessen, weil er den Priester klar von den Laien unterscheidet und den heiligen Charakter ihres Dienstes besser verständlich macht, indem er den Priester selbst daran erinnert, dass er in jedem Augenblick Priester ist, geweiht, um zu dienen, zu lehren und zu leiten und die Seelen zu heiligen, insbesondere durch die Feier der Sakramente und die Verkündigung des Wortes Gottes.“¹⁹

Dem wäre eigentlich nichts mehr hinzuzufügen, doch wollte es die Kleruskongregation offenbar nicht bei einer vornehmlich theologischen und spirituellen Begründung des verpflichtenden Gebrauchs der Klerikerkleidung im Allgemeinen und der besonderen Zeichenhaftigkeit des Talars im Besonderen belassen. So ergänzte sie das zuvor Dargelegte in der Neuausgabe des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ abschließend noch um eine weitere Begründungsdimension, die sowohl an Prägnanz als auch an Realitätsnähe schwerlich überboten werden kann: „Den Priestertalar zu tragen ist außerdem ein Schutz der Armut und der Keuschheit.“²⁰

Dem ist neuerlich uneingeschränkt zuzustimmen: Zwar schützt die Klerikerkleidung keineswegs absolut und aus sich selbst heraus vor den Versuchungen von Bequemlichkeit, Gier und Eitelkeit, doch vermag sie ihren Träger durchaus darin zu unterstützen, den ständig wechselnden Ansprüchen von Mode und gesellschaftlichen Konventionen zu widerstehen und einen bescheidenen Lebensstil zu pflegen.²¹ Desgleichen ist schwer-

¹⁴ Als zuständige Autoritäten können in diesem Zusammenhang die Bischofskonferenzen, die Diözesanbischöfe und die ihnen rechtlich Gleichgestellten, die übrigen Ortsordinarien und Ordinarien sowie die Dechanten gelten. Vgl. hierzu FUCINARO, THOMAS: *Clerical Attire / The Origin of the Obligation: Codical and Recent Discipline, Governing Legislation from the Conference of Bishops in the United States of America, and Particular Legislation in the United States of America*, in: *Sacrum ministerium* 9 (2003), 80-112, 105 und 111; DE SANTI, MICHELE: *L'abito ecclesiastico* (s. Anm. 9), 216; ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* (s. Anm. 5), 236-250.

¹⁵ Vgl. hierzu NAVARRO: *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa* (s. Anm. 5), 84; WOLLBOLD, ANDREAS: *Als Priester leben / Ein Leitfa-den, Regensburg* (Verlag Friedrich Pustet) 2010, 314; ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* (s. Anm. 5), 278.

¹⁶ Vgl. hierzu NAVARRO: *Persone e soggetti nel diritto della Chiesa* (s. Anm. 5), 84; FUCINARO: *Clerical Attire* (s. Anm. 14), 111-112; ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* (s. Anm. 5), 215.

¹⁷ BENEDIKT XVI.: *Ansprache an die Teilnehmer eines von der Kleruskongregation organisierten theologischen Kongresses zum Priesterjahr* (12. März 2010), (originale Fassung in italienischer Sprache) in: *Acta Apostolicae Sedis* 102 (2010), 240-242 (deutsche Fassung: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2010/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20100312_clero_ge.html). Das Zitat ist nun zugleich Bestandteil von KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: *Direktorium für Dienst und Leben der Priester / Neuausgabe* (s. Anm. 1), Nr. 61.

¹⁸ Diese Präferenz des Talars galt bis zur Neuausgabe des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ lediglich für die Bischöfe. S. KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE: *Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe* (22. Februar 2004), (originale Fassung in italienischer Sprache) Città del Vaticano (Libreria Editrice Vaticana) 2004 (deutsche Fassung: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 173, Bonn [Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz] 2004), Nr. 80: „Der Bischof wird dadurch ein Vorbild sein, dass er treu und mit Würde den Talar trägt (betresst oder einfach schwarz), oder, unter bestimmten Umständen, wenigstens Priesterkleidung mit römischem Kragen.“ Vgl. hierzu ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* (s. Anm. 5), 217-220.

¹⁹ KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: *Direktorium für Dienst und Leben der Priester / Neuausgabe* (s. Anm. 1), Nr. 61.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. MANGAN / MURRAY: *Why a priest should wear his Roman collar?* (s. Anm. 5), 63; WOLLBOLD: *Als Priester leben* (s. Anm. 15), 312-314; ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* (s. Anm. 5), 316-332.

lich zu bestreiten, dass ihr konsequenter Gebrauch der Einhaltung des priesterlichen Zölibats überaus förderlich ist, da das Verhalten eines Klerikers, der anhand seiner Kleidung als solcher erkennbar ist, stets an dieser bzw. an seinem durch sie zum Ausdruck kommenden Lebensideal gemessen werden wird.²²

In der Einleitung zur Neuausgabe des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ wendet sich die Kongregation für den Klerus vehement gegen jede rein „funktionalistische

[...] Sichtweise des Priester als ‚Profi des Sakralen‘ “wie auch gegen jene „politische [...]“ Auffassung, die ihm Würde und Wert nur dann zuspricht, wenn er im sozialen Bereich aktiv ist. All dies hat häufig die mehr konnotative Dimension in den Hintergrund verwiesen, die man als ‚sakramental‘ bezeichnen könnte, das heißt die Dimension des geweihten Amtsträgers, der, während er die Schätze der göttlichen Gnade austeilt, selbst auf geheimnisvolle Weise die Gegenwart Christi in der Welt darstellt, in den Grenzen einer von der Sünde verletzten Menschheit“²³. Mit den ergänzten Normen über Bedeutung, Form und Gebrauch der Klerikerkleidung einschließlich der darin enthaltenen Aufwertung des Talars hat die Kleruskongregation in der Neuausgabe des „Direktoriums für Dienst und Leben der Priester“ ein deutliches Zeichen gegen die genannten Ideologien gesetzt, vor denen auch Papst Benedikt XVI. selbst immer wieder eindringlich gewarnt hatte. Somit kann diese letzte offizielle Verlautbarung aus dem Pontifikat Papst Benedikts XVI. in gewissem Sinn als eine Art Vermächtnis betrachtet werden.

*Dr. Dr. Wolfgang F. Rothe
St.-Koloman-Straße 7
81737 München*

²² Vgl. DREWES, HANS LEO: *Die Kleidung des Priesters*, in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Priesterliche Lebensform*, Bonn (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) 1984, 165-172, 170-171; WOLLBOLD: *Als Priester leben* (s. Anm. 15), 222 und 238-240; ROTHE: *Die außerliturgische Klerikerkleidung nach can. 284 CIC* (s. Anm. 5), 316-332.

²³ KONGREGATION FÜR DEN KLERUS: *Direktorium für Dienst und Leben der Priester* / Neuausgabe (s. Anm. 1), Vorwort.

UWE C. LAY

Irrwege des Genderismus

A. Camus eröffnet sein Kapitel: „Die metaphysische Revolte“ mit dem Satz: „Die metaphysische Revolte ist die Bewegung, mit der ein Mensch sich gegen seine Lebensbedingung und die ganze Schöpfung auflehnt. Sie ist metaphysisch, weil sie die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet“¹. Um das Besondere der metaphysischen Revolte im Kontrast zur sozialen Revolte zu unterstreichen fügt er hinzu: „Der Sklave protestiert gegen das Leben, das ihm innerhalb seines Standes bereitet ist, der metaphysisch Revoltierende gegen das Leben, das ihm als Mensch bereitet ist“².

Wir verstünden den Genderismus völlig falsch, sähen wir in ihm nur eine frauenspezifische soziale Revolte mit dem Ziel einer Verbesserung der Lebensbedingungen für Frauen. Dann wäre die Eröffnung eines Gendercenters durch den EKD-Vorsitzenden Schneider eben nur eine weitere Bereicherung des sozialen Engagements des Protestantismus, das die Katholische Kirche ruhig nachahmen könnte. Nur, wer sich an das unsägliche

Antifamilienpapier der EKD erinnert, der wird wohl argwöhnisch fragen: ist das wirklich so eine unschuldige Sache mit den *gender studies*? Wird hier ein Geist in das Christentum hineingelassen, den, hat man ihn erst mal gerufen, nicht mehr zu beherrschen weiß, der Geist einer metaphysischen Revolte, die das Christentum so völlig zerstört? Der Verdacht ist erlaubt. Sichern wir Spuren und Indizien!

¹ CAMUS, A., *Der Mensch in der Revolte*, 1974, S. 22.

² CAMUS, A., *Der Mensch in der Revolte*, 1974, S. 22.

Mit den Grundsätzen des Genderismus soll nun die Erörterung dieses Themas eröffnet werden. Die zwei Grundsätze stammen von *Simone de Beauvoir*, der Philosophin des französischen Existentialismus, der Lebensgefährtin Sartres, einer außergewöhnlich talentierten Schriftstellerin. Die Grundsätze lauten: Man wird nicht als Frau geboren, sondern dazu gemacht. Mutterschaft ist heute eine wahre Sklaverei.³ (Es wäre eine eigene Untersuchung wert, den Niedergang des Adels als der einstigen Elite der Völker in einem Zusammenhang mit der in Adelskreisen üblich gewordenen Übergabe der eigenen Kinder von der leiblichen Mutter an Ammen und Gouvernanten zu erörtern.) Auf diesen beiden Grundaxiomen erbaut sich dann die Weltanschauung des Genderismus auf. Darum sollen diese Grundsätze nun diskutiert werden.

Der erste Grundsatz

Der erste Grundsatz wird im Genderismus entfaltet durch die Unterscheidung von Gender und Sex als Geschlecht. Das natürliche Geschlecht der Frau (bzw. des Mannes) wird von dem sozialen Konstrukt des weiblichen (männlichen) Geschlechtes unterschieden. Diese Unterscheidung soll dabei schon der erste Akt der Aufklärung sein, denn es wäre ein Anliegen patriarchalen Denkens, das gesellschaftliche Konstrukt der Natur der Frau als die Natur der Frau auszugeben. Etwas geschichtlich Gewordenes würde so zu einer außergeschichtlichen Natur hypostasiert, zum Wesen der Frau. Die Dekonstruktion dieser Natur der Frau, ihres Wesens ist so das erste Anliegen des Genderismus. Die Frau soll ihrer geschichtlichen Entfaltung entkleidet werden, um so ganz neu eingekleidet zu werden. Das Anliegen des Dekonstruktivismus ist somit kein rousseau'sches „Zurück zur Natur“ als dem wahren und unverdorbenem Frausein, sondern es ist nur die Entkleidung der Frau, damit sie sich nun einkleiden kann. Sie soll sich so neu, frei, selbstbestimmt kultivieren. Kultur ist so nicht per se ein Negativum. Nur die Kultur des Patriarchalismus wäre rein negativ. Die sich aus dem Patriarchalismus emanzipiert habende Frau soll sich nun erst frei neu erwählen als freies Projekt ihrer Selbstbestimmung. Jedes Rollenbild, jede Vorstellung vom wahren Frausein behindere dabei nur die freie Wahl. Existentialistisch ausgedrückt: Der Wahl der Frau, einer Frau, so will ich sein, dieser ihrer gewählten Existenz geht keine Essenz des Frauseins voraus. Denn jede Essenz limitierte die Freiheit des freien Selbstentwurfes. Darum sollen alle gesellschaftlich bedingten Bilder des Frauseins dekonstruiert werden als Hervorbringungen männlichen Willens der Macht über die Frau. Erst wenn jedes normative Frauenbild aufgelöst ist, entsteht das wahre Reich der Frauenfreiheit: frei sich bestimmen zu können!

Sartre legte diese Grundkonzeption in seinem Essay: „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ prägnant dar. „Wenn der Mensch, so wie ihn der Existentialist begreift, nicht definierbar ist, so darum, weil er anfangs überhaupt nichts ist. Er wird erst in der weiteren Folge sein, und er wird so sein, wie er sich geschaffen hat. Also gibt es keine menschliche Natur, da es keinen Gott gibt, um sie zu entwerfen. Der Mensch ist lediglich so, wie

er sich selbst konzipiert“⁴. *Ab ovo*: Der Mensch ist nichts, das und nur das ist seine Freiheit, denn das meint die reine Unbestimmtheit. Nur aus ihr heraus kann sich der Mensch frei, nämlich willkürlich als Projekt entwerfen. Jede Vorstellung von einer Natur des Menschen ist so ein Angriff auf die menschliche Freiheit. Gäbe es einen Gott, dann bestimmte er das Menschsein, das Wesen des Menschen, und somit wäre dieser unfrei, weil er nun nicht mehr der Kreator seiner selbst wäre. Der Genderismus transformiert diesen sartre'schen Gedanken nun um: Die Frau kann nur frei sein, wenn die patriarchalistische Gesellschaft ihr nicht mehr vorschreibt, wie sie als Frau zu sein hat. Der Begriff der Natur der Frau wird so rekonstruiert als Akt des Beherrschungswillens des Mannes: er will ihr diktieren, wie sie zu sein hat. Der gesellschaftliche Begriff der Frau, ihre Natur ist so das Produkt einer gesellschaftlichen Konstruktion. Es gäbe zwar eine biologische Grundausstattung der Frau, aber dies biologisch-natürliche Geschlecht dürfe nicht verwechselt werden mit dem sozialen Geschlecht der Frau.

Die Frau ist nichts, bevor sie sich selbst zu etwas entwirft, so würde das Sartre formulieren. Dieser Satz ist so gesehen noch radikaler, weil er sogar noch die biologische Naturbestimmtheit des Menschseins unterlaufen will. Nebenbei: offenkundig bildet die occamistische Gotteslehre, Gott als vollkommene Willkürfreiheit zu denken als *potentia absoluta*, den ideengeschichtlichen Hintergrund des Sartre'schen Freiheitsverständnisses.

Begrenzt so die biologische Natur der Frau ihre Freiheit? Genau das bejaht Beauvoir in ihrem zweiten Grundsatz: Mutterschaft ist Sklaverei. Solange die Frau noch Mutter sein will, ist sie noch eingebunden in die Natur und durch diese Einbindung unfrei. Erst wenn sie nicht mehr Mutter sein will, ist sie frei. Und das lebte die kinderlose Beauvoir auch vor! Erst wenn die Frau ihre innere Natur, ihr Berufen sein zur Mutterschaft überwindet, ist sie wahrhaft frei. Darum gehört zur feministischen Frauenemanzipation der unbedingte Wille zum Recht des Tötens der ungeborenen Kinder. Es ist bezeichnend, „dass der erste Staat der Welt, der Abtreibungen legalisierte, Lenins bolschewistisches Russland gewesen war“⁵. Der Kampf gegen den einstigen §218 gehört so konstitutiv zum Genderismus dazu. Und in diesem Punkte siegte der Feminismus. Noch nie sind im Namen einer Weltanschauung so viele Menschen getötet worden wie im Namen des Feminismus. Kommunisten und Nationalsozialisten zusammen töteten weniger Menschen als Feministinnen Kinder abtreiben und töten ließen und lassen!

Es gibt einen abgründigen Zusammenhang zwischen Sartres Rechtfertigungsversuch des stalinistischen Terrors und dem Ja der feministischen Beauvoir zum Kindermord, zur Abtreibung verharmlost.

Somit ist der Feminismus gerade in seiner genderistischen Ausgestaltung eine metaphysische Revolte gegen die Natur der Frau. Aber es ist auch ein Aufstand gegen das Leben: werden Frauen nicht mehr Mütter, stirbt das menschliche Leben aus.

⁴ SARTRE, J.P., *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, in: Sartre, J.P., *Drei Essays*, 1981, S. 11.

⁵ PALKO, V., *Die Löwen kommen*, 2014 S. 61.

³ Vgl. BEAUVOIR, S., *Das andere Geschlecht*, 1949.

Das natürliche und das gesellschaftliche Geschlecht der Frau

Der als Frau geborene Mensch verfüge über eine natürliche geschlechtliche Grundausstattung. Das wäre sein natürliches Geschlecht. Dann gäbe es, darauf aufbauend, noch das soziale Geschlecht der Frau, zu dem die Frauen durch die Gesellschaft in Gestalt ihrer Eltern, des Kindergartens und der Schule gemacht werden. Wer auch immer sie mitprägt, - man denke an die Massenmedien, aber auch an das soziale Umfeld, - eines fällt *ad hoc* ins Auge: Die Frauwerdung der Frau wird in diesen sozialkritischen Ansätzen sehr einseitig gesehen: die Frau wird gemacht durch die Gesellschaft. Das Spezifische, dass die Frau auch das Subjekt ihres Werdens ist, wird dabei weitestgehend ausgeklammert. Dies evoziert die kritische Anfrage: könnte es denn nicht sein, dass dem Zur-Frau-Machen der Gesellschaft ein Zur-Frau-Werden-Wollen der Frau entspricht? Implizit wird hier ein Widerspruch hineingelesen zwischen dem, was die natürliche Natur der Frau ausmacht und dem, was die Gesellschaft aus der Frau macht.

So müsste ein im Geiste des Genderismus Urteilender sagen: wenn Mädchen lieber mit Puppen und Buben lieber mit Autos spielen, habe dies nichts mit der Natur der Mädchen und Buben zu tun, sondern sei ausschließlich ein Produkt der geschlechtsspezifischen Erziehung. Gäbe es die nicht, spielten Jungen auch gerne mit Puppen und Mädchen mit Werkzeugkästen. Sieht man kleine Mädchen mit lackierten Fingernägeln und Schmuck, dann sind die Eltern oder die Gesellschaft daran schuld und nicht etwa die ewige Natur der Frau, die den Blick in den Spiegel sucht: „Spieglein, Spieglein an der Wand, wer ist die schönste im ganzen Land?“ Der einstige Mao-Einheitslook für Frauen und Männer wäre so das Paradies auf Erden für Genderisten: Frauen, die nicht mehr als Frauen erkennbar sind!

Aber wie begründet der Genderismus, dass die soziale Natur der Frau, dass das ihr gesellschaftlich zugeschriebene Frauenbild der biologischen Natur der Frau widerspräche? Solange wir noch so fragen, denken wir die Natur, die biologische Natur als die Norm für das Soziale. Es läge dem ein romantischer Rousseauismus zugrunde: die gute Natur und ihre Korruption durch das Soziale. Sartre weist uns da aber in eine andere Richtung. Seit Humes Kritik am naturalistischen Fehlschluss, dass das, was ist, uns sagt, was sein soll, wissen wir, dass das, was ist, nur das Material unseres Gestaltungswillens ist. Die Natur ist nur noch der Rohstoff unseres Gestaltungswillens. Unser Wille sagt, was sein soll, und er verfügt dann so über die Natur, dass sie demgemäß gestaltet wird. Sartre misst so der Natur keinerlei normative Größe zu. Das übernimmt der Genderismus. Das ist auch nur verständlich. Es ist ein leichtes, darzulegen, dass gerade das traditionelle Frauenbild, das sie primär als Mutter und somit als Ehefrau sieht, der biologischen Natur der Frau entspricht. Wir wissen: Die Natur kennt nur einen Willen, den der Arterhaltung. Dem ordnet sie das Individuum unter: es ist nur um der Arterhaltung willen. Die Natur ist so gesehen sehr konservativ ausgerichtet: Lebenserhaltung ist ihr oberstes Ziel. Das Leben ist dabei beständig bedroht im natürlichen Kampf aller gegen alle.

Nur, von all dem will diese Weltanschauung nichts mehr wissen. Die Naturvergessenheit des Genderismus zeichnet sie als typisches Phänomen der Großstadtkultur aus. Es sei hier *en passant* an die immer noch lesenswerte Darstellung *Oswald Spenglers*: „Die Seele der Stadt“ erinnert. „Der letzte Mensch der Weltstädte will nicht mehr leben, wohl als einzelner, aber nicht als Typus, als Menge; in seinem Gesamtwesen erlischt die

Furcht vor dem Tod. Das, was den echten Bauern mit einer tiefen und unerklärlichen Angst befällt, der Gedanke an das Aussterben der Familie und des Namens, hat seinen Sinn verloren. Die Fortdauer des verwandten Blutes innerhalb der sichtbaren Welt wird nicht mehr als Pflicht dieses Blutes, das Los, der Letzte zu sein, nicht mehr als Verhängnis empfunden. Nicht nur weil Kinder unmöglich geworden sind, sondern vor allem weil die bis zum äußersten gesteigerte Intelligenz keine Gründe für ihr Vorhandensein mehr findet, bleiben sie aus“⁶. Das ist nach Spengler das Besondere der Stadtkultur. Offenkundig ist der Genderismus ein Gewächs, ein recht unansehnliches zumal, dieser Asphalt- und Betonkultur.

Nicht die biologische Natur der Frau bildet also den normativen Gegenpol zum sozialen Konstrukt der Frau. Nein, diese frauliche Natur soll geradezu entwertet werden zum Rohmaterial der freien Selbstbestimmung der Frau. Sie will nur noch ein Projekt sein, ein Selbstentwurf. Für einen solchen Selbstentwurf wäre eine normative Natur nur eine unzumutbare Einschränkung. Ja, jedes normative Frauenbild verkleinerte die Freiheit der Frau, sich frei zu entwerfen. Sartre: „Der Mensch ist zuerst ein Entwurf, der sich subjektiv lebt“⁷. Nur drängt sich nun ein gravierendes Problem auf: wenn es keine normativen Kriterien zur Prüfung eines Entwurfes der Selbstbestimmung von Frauen gibt, wie und mit welchem Recht wird dann das jetzige sozial konstruierte Frauenbild kritisiert? Es bliebe nur die reine Formalität, dass das gesellschaftlich konstruierte Frauenbild nicht eine Hervorbringung ungebundener Subjektivität von Frauen sei! Nur weil das Frauenbild ein soziales sei, widerspräche es dem Ideal der Selbstbestimmung. Nimmt man dies Argument ernst, wird die Frau und überhaupt der Mensch nur ein freies Wesen werden können, wenn er asozial, außerhalb jeder Gesellschaft lebte. Denn jede Gesellschaft bringt Rollenbilder hervor, geschlechtliche von Mann und Frau, soziale von Lehrer und Schüler, Arbeitgeber und Arbeitnehmer, beliebig ergänzbar, die so die jeweilige Freiheit der Menschen auflösen, weil sie keine freie Selbstbestimmung mehr zuließen. Wusste Aristoteles noch, dass der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist, so wird im Genderismus das Soziale zum Feind der individuellen Freiheit. Jede Frau habe das Recht, sich so zu bestimmen, wie sie es möchte, ohne jede Rücksicht auf das Sozialwesen, in dem sie lebt. Zugleich fordert diese asoziale Selbstbestimmung aber, dass sie unbedingt von der Gesellschaft bejaht bzw. akzeptiert werden muss. So reduziert sich die Kritik an der sozialen Konstruktion des Frauenbildes auf die These, dass, weil es sozial ist, nicht individuell ist, und nur individuelle Entwürfe entsprächen dem Ideal selbstbestimmten Lebens.

3. Die Revolte wider Gott

Sartre erfasst das widergöttliche Anliegen des Genderismus treffend: Wenn es einen Gott gäbe, dann hätte dieser Gott als Schöpfer dem Menschen eine Natur gegeben, die dann norma-

⁶ SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes*, 7. Auflage 1983, S. 679.

⁷ SARTRE, ebd., S.11.

tiv für den Menschen wäre. Meiner Wahl, also meiner Existenz ging die Essenz meines Menschseins voraus und diese normierte meine Selbstbestimmung. Soll dagegen meine Selbstbestimmung ein reiner Freiheitsakt sein im Sinne von Willkür, dann darf meiner Wahl keine normative Vorgabe vorangehen. Eine von Gott geschaffene Natur, die mir sagte, so soll ich sein, verhindert eine freie Selbstbestimmung unter der Prämisse, dass ich Freiheit als Willkür verstehe. So revoltiert der Genderismus gegen den Schöpfergott, indem er die von Gott gewollte Unterscheidung von Mann und Frau beseitigen will! Der Genderismus kämpft so gegen die Natur der Frau wie gegen die Natur des Mannes. Denn die natürlichen Unterschiede von Frau und Mann und die darauf aufbauende soziale Differenz von Frau und Mann sind ja die Schöpfungsordnungen Gottes, die Gott gab, damit menschliches Leben ermöglicht wird und gelingen kann. Der Archetyp aller menschlichen Revolutionen gegen Gott bildet ja der Aufstand der Rotte Korach wider die gottgewollte Hierarchie mit den Parolen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bzw. (politisch korrekter) Geschwisterlichkeit. Die ihm nachfolgenden Revolten, von Luther über die Französische Revolution bis zum Genderismus sind so gesehen nur Mutationen dieses Urbildes der Revolte wider Gott und seine Ordnung.

4. Die sexuelle Revolution

Oberflächlich betrachtet, ist die sogenannte sexuelle Revolution ein Produkt des Scheiterns des orthodox-marxistischen Klassenkampfkonzeptes. Als das Subjekt der erlösenden Revolution, die Arbeiterklasse unter Führung von kommunistischen Avantgardeparteien die Hoffnung Linksintellektueller nicht erfüllte, begann u.a. *Max Reich* mit der These: das Fundament der bürgerlichen Gesellschaft sei die Unterdrückung der Sexualität, und darauf aufbauend formiere sich erst der Widerstreit von Kapital und Arbeit. Deshalb müsse, wer die bürgerliche Gesellschaft revoltieren wolle, die Sexualität aus dem Gefängnis der bürgerlichen Gesellschaft befreien. Das war sozusagen der revisionistisch-marxistische Grundsatz der Kampagne der sexuellen Revolution. F. Engels sagte: „In der Familie ist der Mann der Bourgeois und die Frau repräsentiert das Proletariat“⁸. Der Kampf um die Befreiung der Sexualität verband sich mit dieser marxistischen Familienkritik und wurde so zum Kampf wider die Familie. So urteilt Popov: „Das traditionelle Familienleben und die Religion waren die hauptsächlichlichen Träger der alten Kultur. Deswegen war die Politik der Befürwortung von Abtreibung eines der Instrumente der gewünschten vorrevolutionären Zerstörung der russischen Familie und der russischen Kultur“⁹.

5. Die Technik als unser Schicksal?

Nur wird so die Tiefgründigkeit dieser Bewegung übersehen. Konzentrieren wir uns auf das Hauptproblem. Es ist die Abtrennung der Sexualität von der Fortpflanzung. Die Technik ermöglichte dies, so dass es zum Regelfall wird, dass Sexualität gelebt

wird unter dem Ausschluss der Möglichkeit, dass durch die gelebte Sexualität Nachwuchs entsteht. Die Pille und die vielen anderen Verhütungsmittel erlauben es, Sexualität zu leben, ohne dass Nachwuchs entstehen kann. Ja, es bedarf jetzt des besonderen Willensentschlusses der Partner, auf die Verhütung zu verzichten, damit ein Kind entstehen kann. Die Technik, wenn man will, der technische Fortschritt ermöglichte erst diese Trennung von Sexualität und Fortpflanzung. Die Natur des Menschen wird somit durch diese Technik überlistet. Erfand die Natur den Lustgewinn beim Fortpflanzungsakt, damit die Menschen sich fortpflanzten-würde der Mensch sich nur motiviert durch die Einsicht in die Pflicht zur Fortpflanzung zur Arterhaltung fortpflanzen, er wäre wohl längst mangels Nachkommen ausgestorben-, so trennt nun die Technik den Akt der Fortpflanzung mit seinem Lustgewinn von der Frucht der Fortpflanzung, dem Nachwuchs. Jetzt, wo der Gebrauch von technischen Verhütungsmitteln zur Regel geworden ist, erscheint auch die Sexualität als etwas Selbstzweckliches, das nur um des Genusses willen praktiziert wird. Das wiederum legitimiert alle Arten praktikierbarer Sexualität, wenn sie den Praktizierenden nur Lust bereiten. Das ist der Kern der Forderung der gesellschaftlichen Anerkennung aller sexuellen Praktiken, sofern sie nur alle Beteiligte befriedigt. Dass die Sexualität wesenshaft auf die Fortpflanzung und die Nachkommenschaft ausgerichtet ist, wird in den Zeiten der Verhütungsmittel nur noch zum moralischen Appell. Faktisch ist diese Ausrichtung beseitigt. Faktisch gab es vor den technisch-künstlichen Mitteln der Verhütung von Schwangerschaften Methoden der Verhütung, so etwa die Propagierung des Analverkehrs durch den Radikalaufklärer Marquise de Sade, aber erst durch die Allgegenwart der künstlich-technischen Verhütungsmethoden kommt es faktisch zur Abtrennung von der gelebten Sexualität und der Fortpflanzung.

Des Menschen Natur ist es, sein Leben zu verkünstlichen. Diese These soll nun an den Anfang einer tiefgründigeren Erfassung des Wesens des Genderismus vorangestellt und kurz erläutert werden. Der Genderismus ist so gesehen ein Nebenprodukt der technischen Revolution. Ein kurzer Blick auf den zeitgenössischen Menschen reicht, um uns den Grad der Verkünstlichung vor Augen zu führen: von der Brille als künstlicher Sehhilfe, über die Heizung, die uns vor der Kälte nicht nur des Winters schützt, über die Kleidung, die wir statt der Wärme spendenden Behaarung tragen, bis zu künstlichen Ersatzorganen: seitdem der Mensch technische Geräte zur Naturbeherrschung entwickelte, wendete er die Technik auch auf sich selbst an. Wir leben nicht natürlich, sondern technisch-künstlich. Der Mensch versteht die Natur als Aufgabe zur Umgestaltung. Nur in Mußstunden meditiert er in der Natur, betrachtet sie genießend. In der Regel ist sie dem Menschen nur ein Rohstoff. Der Schreinermeister sieht ein Stück Holz, und schon betrachtet er es unter der Fragestellung: wozu kann ich dies Stück verarbeiten? Da wir Menschen selbst ein Teil der Natur sind, machen wir uns selbst zum Rohstoff für eine technische Weiterverarbeitung. So gesehen entspricht es dieser Neigung des Menschen, die Natur und somit auch die eigene durch Technik zu beherrschen, dass der Mensch durch künstliche Verhütungsmittel die gelebte Sexualität von der Fortpflanzung abtrennt. Er entnaturalisiert damit die Sexualität. Sie wird jetzt nur noch um des reinen Lustgewinnes willen praktiziert unter Ausschluss der Hervorbringung von Nachwuchs. Der Mensch überlistet somit mittels der Technik die Vernunft der Natur. Am Endpunkt dieser Entwicklung werden wir auf eine künstlich unfruchtbar gemachte Sexualität stoßen, die Sexualität wird gelebt unter dem Ausschluss

⁸ Zitiert nach: Palko, ebd., S. 34.

⁹ Zitiert nach: Palko, ebd., S. 60.

von der Möglichkeit der Entstehung von Kindern und einer künstlichen Fortpflanzung. Das meint, dass die Nachkommen *in vitro* erzeugt, vom Brutkasten zur Kita kommen ohne natürliche Eltern und ganz und gar mutterlos. Das wäre der Endpunkt der Verkünstlichung des menschlichen Lebens. Wem dies nur als grausige Zukunftsromanphantasie vorkommt, der mag genau hinschauen, wie weit wir schon auf diesem Weg vorangeschritten sind.

Es bleibt die bedrückende Frage: lassen wir den technischen Fortschritt über uns herrschen oder gelingt es dem Menschen, den Fortschritt selbst im humanen Geiste zu beherrschen? Der Genderismus will die totale Verkünstlichung des Menschen bis dahin, dass Frauen und Männer gleichermaßen durch Kunstoperationen ihr Geschlecht beliebig ändern können. Ich brauche nicht mehr zu sein, wozu mich die Natur bestimmt, also Frau oder Mann zu sein, weil ich mein Geschlecht dank der Technik künstlich beliebig verändern kann. Die Sexualität wird dabei zu einer Quelle reinen Lustgewinnes, weil sie von dem Ziel der Sexualität, dem der Fortpflanzung völlig emanzipiert ist. Dieser durch die Technik ermöglichten Sexualität ohne Fortpflanzung korrespondiert dann die durch den technischen Fortschritt ermöglichte Fortpflanzung ohne Sexualität, die rein künstliche Fortpflanzung. Die Erziehung der künstlich erzeugten Kinder wird dann zur reinen Staatsaufgabe. Das macht dann die Mutterschaft und die Elternschaft völlig überflüssig.

6. Das soziale Umfeld des Genderismus

Die Weltanschauung des Genderismus hat sich natürlich nicht in einem luftleeren Raum entwickelt. Die Katholische Sozialethik definierte einst als gerechten Lohn, dass der Ernährer der Familie so viel verdiene, damit er davon die Familie, die Frau und die Kinder unterhalten könne¹⁰. Marxisten meinten, dass der Mindestlohn ausreichen müsse zur Reproduktion der Arbeitskraft als Ware für den Arbeitsmarkt. Das meinte auch die Perpetuierung der Arbeitskraft in der Institution der Familie durch den eigenen Nachwuchs. Denn die Wirtschaft funktioniert nicht ohne genügend Arbeitskräfte, die die arbeitende Klasse hervorbringt als zukünftige Werk tätige. Um es ökonomisch auszudrücken: es muss viel investiert werden, bis dass aus der befruchteten Eizelle eine den Ansprüchen des Marktes genügende Arbeitskraft hervorgebracht worden ist. Das sind rein ökonomisch betrachtet nur Unkosten. Die Internationalisierung des Arbeitsmarktes bringt hierfür die Lösung. In sogenannten Dritte-Welt-Staaten lässt man die Arbeitskräfte von der Geburt an ausbilden, um sie dann in die hoch entwickelten Industriestaaten zu importieren. Die Entwicklungskosten der Arbeitskraft werden so eingespart, sie tragen allein die Entwicklungsländer, unterstützt durch die Entwicklungshilfe. In den entwickelten Industriestaaten dagegen animiert man die Frau, keine Kinder zu bekommen, damit sie einerseits uneingeschränkt dem freien Arbeitsmarkt zur Verfügung steht und damit andererseits die hohen Kosten der „Kindererziehung“ im eigenen Lande vermieden werden. Der Genderismus ist so gesehen die Wohlstandsideologie

von Frauen, die die Notwendigkeit des Nachwuchses den Frauen der „unterentwickelten“ Länder aufbürdet, um selbst kinderlos die Früchte der Mutterschaft anderer Frauen zu genießen in Form des Importes von ausgebildetem Nachwuchs aus den sogenannten Dritte-Welt-Staaten. Denn gerade auch die jetzt kinderlos lebenden Frauen können weiterhin nur leben, wenn irgendwelche Kinder später für sie sorgen, wenn auch nur als Finanzierer ihrer Renten durch Steuerzahlungen! Die Ausbeutung der Bodenschätze der Dritten Welt wird so ergänzt durch die Ausbeutung des Kinderreichtums der Dritten Welt. Dort sollen die noch intakten Familien Kinder hervorbringen, damit die hiesigen Frauen sich der Mühe und der Unkosten des Kindernachwuchses entziehen können. Darin manifestiert sich die asoziale Einstellung des Genderismus. Sie will die Willkürfreiheit von einigen Frauen zulasten der vielen anderen in den „Entwicklungsländern“. Diese asoziale Einstellung passt aufs Beste in einen von allen sozialen Verpflichtungen sich emanzipierenden Turbokapitalismus, dem Motor der Globalisierung. Damit zeigt sich mal wieder, wie sehr der hl. Vater Franziskus im Recht ist, wenn er immer wieder den Kapitalismus als unsoziale Gestaltung des Wirtschaftslebens kritisiert.

7. Der radikale Aufstand gegen Gott, der zweite Grundsatz

In loser Anlehnung an Ernst Noltes Diktum von den Widerstandsformen gegen die Globalisierung sei von den verschiedenen Widerstandsformen wider die Herrschaft Gottes gesprochen. Der Mensch revoltiert wider Gott. Die radikalste Widerstandsform gegen Gott ist das menschliche Nein zur Fortpflanzung, zum Leben. Gott schuf den Menschen. Der Gott des Lebens will Leben und darum schuf er den weiblichen und männlichen Menschen. Nur so kann dieser sich fortpflanzen und somit den Tod natürlich überwinden. Mancher Bibelleser wird vielleicht den göttlichen Imperativ an den Menschen, das erste Gebot, das Gott Frau und Mann gab: „seid fruchtbar und mehret euch!“ als peinlich empfinden. Hätte Gott den Menschen nicht etwas Geistiges, Höheres anbefehlen können, etwa: strebet nach der Gotteserkenntnis, lebt heilig? Nein: der Grundauftrag lautet: pflanzt euch fort. Könnten wir nicht einwenden: das tun die Menschen schon von Natur aus ob ihres sexuellen Fortpflanzungstriebes. Dieser göttliche Imperativ sei so gesehen überflüssig. Eigentlich hätte Gott stattdessen anordnen müssen: pflanzt euch gemäß der Ordnung der Ehe fort, denn die bloße Fortpflanzung würde sich auch instinkthaft natürlich ohne einen göttlichen Imperativ ereignen! Nur, Gott selbst ordnet dies als seinen ersten Befehl an Mann und Frau an! Können wir dafür einen Grund eruieren? Ja, der göttliche Imperativ sagt, dass es der ausdrückliche Wille Gottes ist, dass der Mensch sich fortpflanze. Simone de Beauvoirs Nein! zur Mutterschaft, weil die Mutterschaft die Sklaverei der Frau sei, ist so die radikalste Auflehnung gegen Gott, gegen sein erstes Gebot, dass er als der Schöpfergott das menschliche Leben will und dass es sich darum fortpflanzen hat. Der göttliche Imperativ impliziert aber noch etwas anderes: dass der Mensch wirklich die Möglichkeit hat, Nein zum Leben zu sagen in der Form des Freitodes und des Neins zur Fortpflanzung. Der Mensch wird nicht so durch seinen Lebenswillen und seinen Willen zur Fortpflanzung determiniert, dass er sich nicht frei gegen sein Leben und das menschliche Leben stellen könnte. Weil der Mensch nein zum Leben, zur eigenen Arterhaltung sagen kann, verpflichtet Gott den Menschen durch dies erste Gebot zum Leben und somit zur Arterhaltung durch die Fortpflanzung. Im Ersten Timotheusbrief (2, 15) wird dieser göttliche Imperativ in der Darlegung des Or-

¹⁰ Vgl. LEO XIII., Enzyklika „Rerum novarum“, DH (Denzinger-Hünermann) 3271.

do salutis der Frau noch einmal bestätigt: Die Frau werde dadurch gerettet, dass sie Kinder zur Welt bringt und fromm lebt. Die göttlichen Ordnungen der Ehe und des Staates sind so Gottes Ordnungen zum Erhalt und das heißt immer auch zur Fortpflanzung des Menschen angesichts der Bedrohung des Lebens durch den Tod. Der metaphysische Gehalt dieser genderistischen Revolte ist sein Nein zum Leben in der Verweigerung der Fortpflanzung.

8. Die große Täuschung: das Ideal der Selbstbestimmung

Man könnte nun das Anliegen der Genderstudien reduzieren auf dem Imperativ: da, wo bisher die gesellschaftliche Fremdbestimmung der Frau durch das Konstrukt der Natur der Frau war als normative Vorgabe für die Frau, soll nun die Realität völliger Freiheit der Selbstbestimmung der Frau treten. Jede Normativität, jedes normierende Frauenbild wäre so ein Angriff auf die vollkommene Freiheit der Frau. Nur, zu unserer Enttäuschung: immer dann, wenn sich nun eine Frau frei dazu entscheidet, gemäß dem traditionellen Frauenbild zu leben und ihr Glück in Liebe und Familie zu finden und nicht im werktätigen Berufsleben, sind unsere Genderisten empört! Eine Frau entscheide sich nur frei, wenn sie sich gegen das traditionelle Frauenbild entscheide. Sonst triebe sie einen Missbrauch mit ihrer Freiheit! Die Frau ist so gesehen dazu verpflichtet, sich ihre Freiheit zu bewahren, indem sie, wozu auch immer sie sich positiv entscheidet, sich negativ gegen das traditionelle Frauenbild zu entscheiden hat. Sie darf alles sein wollen, nur nicht Frau im klassischen Sinne! Das ist die große Intoleranz des Genderismus.

Im Hintergrund steht dabei die Vergötzung der Erwerbsarbeit durch Karl Marx in seiner These, dass der Mensch sich durch seine Arbeit selbst hervorbringe, moderner formuliert: selbstverwirkliche. Dies gälte aber nur für die Erwerbsarbeit, nicht für die Arbeit in der Familie, für die Frau, deren Beruf die Mutterschaft ist. Sie arbeitet nicht und soll deshalb möglichst schnell um ihrer Menschwerdung willen in die kapitalistische Wirtschaft integriert werden. Die Frau soll so von der Familie und der Mutterschaft vollkommen emanzipiert werden, damit sie, wie der Mann, uneingeschränkt der Wirtschaft zur Verfügung steht! Die Frau wird so der Ökonomie geopfert!

Einfach gesagt: wenn unser kleines Mädchen im Kindergarten, wo nach Meinung nicht nur der katholischen Caritas die Erziehung im Ungeiste des Genderismus anzufangen hat, wenn also unser kleines Mädchen mit Puppen spielen will, dann ist dort die Hölle los: So nicht! Du musst jetzt mit Schraubenziehern spielen, damit so früh wie möglich die Umerziehung erfolgversprechend beginnt! Die Kitas und Kindergärten sollen so zu Umerziehungslagern im Geiste des Genderismus werden. Wehe, wenn die Kleinen natürlich bleiben wollen! Das ist der totalitäre Charakter dieser Revolte wider Gott. Es ist bezeichnend, dass die Homosexlobby heute die führende Kraft im Kampf wider die Meinungsfreiheit ist in ihrem Anliegen, jede Meinungsäußerung, die nicht mit ihrer Homo-sexideologie übereinstimmt, verbieten zu wollen und strafrechtlich zu verfolgen.

*Uwe C. Lay
Pfundrachöderstr. 16
94474 Vilshofen/Niederbayern
Uwelay28@yahoo.de*

EMIL VALASEK

Die hl. Agnes von Böhmen – Prinzessin und Ordensfrau. Zur Heiligsprechung in Rom vor 25 Jahren

Die Heiligsprechung der bereits 1874 seliggesprochenen Agnes von Böhmen (1205-1282) im Jahr 1978 durch Papst Johannes Paul II. (1920-2005) am 12. November 1989 ereignete sich merkwürdigerweise gerade zu der Zeit, als die Berliner Mauer fiel und der unselige Kalte Krieg in Europa nach fast einem halben Jahrhundert zu Ende ging. Damit wurde auch der Wunsch zahlreicher mit dem böhmischen Raum und dessen tausendjähriger Geschichte verbundenen Katholiken erfüllt. Darüber hinaus ließ die glänzende Kanonisation in der Ewigen Stadt auch

das breite Spektrum wechselseitiger Beziehungen zwischen dem alten Königreich Böhmen, dem Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, dem Rom der Päpste und dem Assisi in Umbrien – dem „Paradiso italiano“ – neu aufleuchten.

Ihr Verlobter starb früh

Agnes von Böhmen, Tochter des Przemysliden-Königs Otto-kar I. von Böhmen (1197-1230), Schwester Wenzels I. (1230-

1253) und Tante des „Goldenen und Eisernen“ Przemysliden-Königs Ottokar II. (1253-1278), der Rudolf von Habsburg (1218-1291), dem Stammvater aller späteren Habsburger, als Anwärter auf die römisch-deutsche Kaiserkrone entgegengetreten und in der Schlacht auf dem Marchfeld bei Dürnkrut unweit von Wien gefallen war, wuchs – wie alle Kinder Ottokars in einer vorwiegend deutsch geprägten Umgebung auf. Durch ihre Mutter, Konstanze von Ungarn, ist Agnes mit der etwas älteren, dem ungarischen Königsgeschlecht entstammenden hl. Elisabeth von Thüringen oder Andechs (1207-1231) verwandt. Die hl. Hedwig von Schlesien (1174-1243), die an der Kultivierung, Christianisierung und Germanisierung Schlesiens wesentlich beteiligt war, war ihre Großtante und die sel. Margarete von Ungarn OP (ca. 1242-1271) ihre Nichte.

Väterlicherseits entstammte Agnes dem alten böhmischen Geschlecht der Przemysliden, aus dem die hl. Ludmilla (860-892) und der hl. Herzog Wenzel (903-929) kamen. Agnes wurde zunächst als künftige Gemahlin eines der Söhne des schlesischen Piastenherzogs Heinrich I. des Bärtigen und seiner Gemahlin, der hl. Hedwig, der schlesischen Landespatronin, aus dem bayrischen Geschlecht der von Kaiser Friedrich Barbarossa in Reichsfürstenstand erhobenen Grafen von Andechs-Meranien, bestimmt. Aus diesem Grund schickte man sie bereits mit drei Jahren an den Hof Heinrichs I. des Bärtigen nach Schlesien. Hier hielt sie sich auch im Kloster der Zisterzienserinnen in Trebnitz auf, wo sie unter der Aufsicht der hl. Hedwig erzogen wurde, die zusammen mit ihrem Gemahl Heinrich I. das Trebnitzer Zisterzienserkloster als Tochterkloster von Bamberg gestiftet hat. Zum schlesischen Fürstentum wäre zu vermerken, dass Schlesien bereits 1163 – dank der Rückführung der beiden im Römisch-deutschen Reich im Exil aufgewachsenen und erzogenen Söhne des aus seiner Herrschaft vertriebenen schlesischen Piastenherzogs Wladislaw II., namens Boleslaw (I.) und Mieszko, durch Kaiser Friedrich Barbarossa – sich aus dem polnischen Staatsverband zu lösen begann und 1202 durch den Wegfall der Unterstellung unter das polnische Seniorat zu einer selbstständigen politischen Einheit geworden ist, die sich in steigendem Maße der deutschen Kultur im weitesten Sinne des Wortes – vor allem deutschen Ordensniederlassungen, ins Land gerufenen deutschen Bauern und Bürgern, Dorf- und Stadtgründungen nach deutschem Recht (*iure teutonico*) bereitwillig und dankbar öffnete. Sowohl Boleslaw I. als auch sein Sohn Heinrich I. hatten Mütter aus dem deutschen Hochadel (Agnes, Tochter des Markgrafen Leopold III. von Österreich, eine Verwandte Heinrich V. und Konrad III., dann Adelheid, Tochter des Pfalzgrafen Berengar von Sulzbach, Schwägerin Kaiser Konrad III.), wie überhaupt die männlichen Angehörigen des seinem Ursprung nach polnischen Piastengeschlechts schon seit Mieczyslaw I., ihrem Stammvater und Gründer des polnischen Staates (10. Jahrhundert), vorwiegend deutsche Prinzessinnen heirateten.

Von den sieben Kindern, welche die hl. Hedwig mit Heinrich I. dem Bärtigen hatte, sind noch zu ihren Lebzeiten sechs gestorben; es überlebte nur die Tochter Gertrud. Agnes kehrte in ihre böhmische Heimat zurück, wo sie seit ihrem sechsten Lebensjahr im Kloster Doxan zusammen mit anderen Mädchen aus böhmischen adeligen Familien erzogen wurde. Hier erwarb sie eine umfassende Bildung, fiel aber auch durch ihre Schönheit und Begabung auf. Kaiser Friedrich II. von Hohenstaufen, der „Stupor mundi“, hielt um ihre Hand für seinen Sohn Heinrich, seinen Nachfolger, an. Agnes begab sich auf den Wiener

Hof, um als künftige Kaiserin mit den üblichen Umgangsformen und Gebräuchen vertraut zu werden. Aber politische Intrigen vereitelten die Eheschließung. Agnes kehrte nach Hause zurück, blieb aber weiterhin Gegenstand politischer Heiratspläne. Der König von England und nach dem Tod seiner Gemahlin auch Kaiser Friedrich II. selbst mühten sich um ihre Hand. Agnes jedoch wich diesen Hochzeitsplänen aus, was große Verwunderung in den Kreisen des Hochadels hervorrief.

In freiwilliger Armut leben

Sie hatte nämlich begonnen, ihr Leben auf ein anderes Ziel auszurichten. Sie kam, vielleicht durch die Vermittlung der meist aus dem Reich nach Prag gekommenen Minoriten von St. Jakob in der Prager Altstadt, mit der franziskanischen Armutsbewegung in Berührung. Nach dem Beispiel der Marburger Spitalgründung ihrer Verwandten, der hl. Elisabeth von Thüringen, stiftete sie mit ihrem Erbanteil einer Prinzessin aus dem Königshaus um 1233 in Prag ein Spital, an das sich räumlich der Klarissen- und Franziskanerkonvent von St. Franz anschloss. Von den ersten fünf Schwestern, die aus dem Trienter (Trento) Konvent, einer Zweitniederlassung von St. Damian in Assisi, nach Prag – in das „Böhmische Assisi“ – die älteste Klarissenniederlassung diesseits der Alpen, gesandt wurden, waren bestimmt einige auch reichsdeutscher Abstammung. Um 1234 trat Agnes in Begleitung von sieben Jungfrauen aus führenden Adelsfamilien Böhmens in das von ihr gegründete Klarissenkloster an der Moldau ein. Den Glanz des Prager Hofes tauschte sie gegen das karge Klosterleben ein.

Sie trat nachdrücklich für die strengere Auslegung der „Formula vitae“ des hl. Franziskus von Assisi ein, 1237 ersuchte sie den Papst Gregor IX. durch den Unterhändler Albert von Sternberg, das Prager Klarissenkonvent in vollständiger Armut – also nur von Almosen lebend – bestehen zu lassen. Ihr Beichtvater, Konrad von Worm, stand an der Seite des ersten Franziskanerprovinzials in Deutschland, Bruder Cäsarius von Speyer, der ebenfalls ein Förderer der strengen Richtung war. Hauptverfechterin dieser Richtung war wohl die hl. Klara (1194-1253) in Assisi, die mit Agnes im brieflichen Kontakt stand, wie aus den vier bis jetzt entdeckten Briefen zu entnehmen ist, die in einer ergreifend schönen Sprache verfasst sind. Klara hegte vielleicht die Hoffnung, das Wort einer Königstochter würde beim Papst mehr Gewicht haben als ihre eigenen Bemühungen, obwohl sie aus den vornehmsten Familien Assisis stammte. Aber der nüchterne Gregor IX. rechnete mehr mit den realen und praktischen Bedürfnissen nicht nur der Zeit, sondern auch der Klarissen, und befahl die Befolgung der gemäßigten Hugolinregel, welche in Nachahmung der Benediktregel Gemeinschaftseigentum, also eine bestimmte Existenzsicherheit, gestattete. Nach diesem Misserfolg verzichtete Agnes auf die Übernahme der Äbtissinnenwürde und zog sich als einfache Ordensschwester in die klösterliche Abgeschiedenheit zurück. Zur Äbtissin des Prager Klarissenklosters wurde eine Deutsche aus Ulm gewählt. Als Konrad von Worms Provinzial der Sächsischen Provinz werden sollte, setzte sie sich für sein weiteres Verbleiben in Prag ein. Zum Provinzial wurde auf dem Kapitel zu Magdeburg Markwardus Parvus gewählt.

Auch der neue Papst Innozenz IV. blieb mit den Bullen „Solel annuere!“ (1245) und „Cum omnis vera religio“ (1274) zur Armutsbewegung auf der Linie seines Vorgängers. Nur auf besonderes Drängen des Kardinals Rainald von Segni erteilte er

der hl. Klara das „privilegium paupertatis“, dies aber nur für sie persönlich und ihren Konvent, keinesfalls für den ganzen Orden. Als Rainald, ein Freund der Mendikanten, zum Papst gewählt wurde, erteilte er mit der Bulle „Solet annuere Sedes“ (1260) ebenfalls das gleiche Privileg. Zwei Jahre später wurde auch für das Breslauer Konvent dieselbe Lösung gefunden. Nun konnte Agnes endlich leben „in egestate voluntarie suscepta“ (in freiwillig übernommener Armut).

Schon zu Lebzeiten verehrt

Dabei konnten ihr die tragischen Ereignisse in ihrer näheren Verwandtschaft nicht verborgen bleiben. Als es 1249 zwischen dem Thronfolger Ottokar II. und seinem Vater Wenzel I. zu einer ernsthaften Auseinandersetzung kam, konnte sie noch rechtzeitig Bischof Konrad von Meißen als Vermittler gewinnen, dem es tatsächlich gelungen ist, eine Schlichtung zwischen Vater und Sohn herbeizuführen. Aber die Niederlage Ottokars II. auf dem Marchfeld bei Wien 1278, die man als den eigentlichen „Untergang der Przemysliden“ bezeichnen kann, konnte sie nicht mehr verhindern. Als in der Folgezeit Böhmen von dem Landesverweser Otto von Brandenburg verwaltet wurde, starb die hochbetagte Agnes 1282, schon zu Lebzeiten als Heilige verehrt, und mit ihrem Tod – so schien es – schwand auch der imposante Aufstieg Böhmens zur kulturellen und politischen Größe. Allerdings getreu dem bewährten Prinzip der Habsburger, „tu felix Austria nube“ (du glückliches Österreich, heirate), hat ihr Großneffe König (1278) Wenzel II. (1271-1305) die Tochter Guta von dem Rivalen seines Vaters Ottokar II. im erwachsenen Alter geheiratet und dank der Großzügigkeit und politischen Klugheit Rudolfs von Habsburg die böhmische St.-Wenzelskrone behalten. Wenzel II. dichtete auch deutsche Minnelieder und gründete westlich von Prag 1292 das berühmte Zisterzienserkloster in Königssaal (tschechisch Zbraslav).

Sie pflegte die Kranken

Agnes von Böhmen gilt auch als die eigentliche Ordensgründerin des Ritterlichen Kreuzherrenordens mit dem roten Stern, dem seit geraumer Zeit auch die Seelsorge und Verwaltung an der Wiener Karlskirche anvertraut wurde. Zur Pflege der Kranken und Armen in dem von ihr gestifteten Armenhospital St. Franz (von Assisi) an der Moldau gründete sie eine Bruder-

schaft. Diese wurde mittels der Bulle „Omnipotens Deus“ 1237 zu einem selbstständigen Verband erhoben. Er war von einigen Regeln befreit und unterstand direkt Rom. In seinen ersten Jahrzehnten erlebte er große Veränderungen. Schließlich ging aus ihm der Kreuzherrenorden mit dem roten Stern hervor. Als Gründungsurkunde sieht der Orden die erwähnte Bulle „Omnipotens Deus“ vom 14. April 1237 an. Das Ordenszentrum befindet sich in der Prager Altstadt am Kreuzherrenplatz mit der Kreuzherrenkirche, dem Altstädter Brückenturm, der St. Salvatorkirche, dem Klementinum (ehem. Jesuitenkolleg) und dem monumentalen Denkmal des römisch-deutschen Kaisers (1355) und Königs von Böhmen (1347) Karl IV. von Luxemburg (1316-1378).

Als im 19. Jahrhundert der Nationalismus und antichristliche Liberalismus eine heftige antikatholische und antirömische Hetzkampagne entfesselte, nahm der Ruf nach Agnes' Seligsprechung als Hilfe in der Not mächtig zu. Um den 1874 erfolgreich zu Ende gegangenen Seligsprechungsprozess haben sich einige Sudetendeutsche verdient gemacht, wie der Deutschböhme *Johann Dremel* (1821-1875) aus Leitmeritz, der „postulator-causae“ Johann Jentsch aus dem Redemptoristenorden, ein gebürtiger Rheinländer, der aus dem deutschsprachigen Südböhmen stammende Direktor von Campo Santo Teutonico im Vatikan, Jänig, der tschechische Weihbischof von Prag, Karl Prucha, der Kirchenhistoriker und spätere Bischof (1879) von Leitmeritz Anton Ludwig Frind (1823-1881), sowie der Prager Erzbischof (1830) Fürst Friedrich von Schwarzenberg. Der Prager Kardinalerzbischof (1946) Josef Beran (1888-1969) schrieb während seiner langen Zwangskonfinierung (1949-1964) eine Monographie der (damals noch) seligen Agnes von Böhmen, die 1974 in Rom erschienen ist. Mit der feierlichen Heiligsprechung 1989 in Rom fanden die kompetenten Bemühungen ihren krönenden Abschluss und das gerade zu der Zeit, als in Berlin die unsägliche Mauer fiel und der sich über zwei Generationen in Europa ziehende kalte Krieg mit dem Fall des Eisernen Vorhangs zu Ende ging, und das ohne Krieg und Blutvergießen, was man als ein „Wunder der Geschichte“ bezeichnen kann. Da ist die von Freude getragene Anrufung „Sancta Agnes, ora pro nobis!“ voll berechtigt und angebracht (der liturgische Gedenktag ist der 2. März).

*Dr. theol. Emil Valasek
Kühberg 9
94032 Passau*

Literaturhinweise:

Josef Kardinal Beran, *Blahoslavená Anežka Česká* (Die selige Agnes von Böhmen), Rom: Accademia Christiana 1974; Rez.: Emil Valasek, in: *Theologische Revue* (Münster/Westf.) 1977, Jg. 73, Nr. 4, Sp. 289f. – Christian-Frederik Felskau, *Agnes von Böhmen und die Klosteranlage der Klarissen und Franziskaner in Prag. Leben und Institution, Legende und Verehrung*, 2 Bde (Bd. 1: Kap. 1-3: Vita, gegründete Institutionen; Bd. 2: Kap. 4: Verehrungsgeschichte, Literaturverzeichnis, Anhang), Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2008, 606/1235 S.,

Euro 160; Rez.: Emil Valasek, in: *Forum katholische Theologie* 2012, 29: Jg., Heft 4, S. 320. – Katalog zur Ausstellung „Svatá Anežka Česká“ (Hl. Agnes von Böhmen) aus Anlass ihres 800. Geburtstages in Prag (25.11.2011-25.03.2012), Praha/Prag 2011, 342 S. (tschechisch). – Emil Valasek, *Sie zog das karge Klosterleben dem Glanz des Hofes vor. Die selige Agnes von Böhmen wird am morgigen Sonntag von P. Johannes Paul II. heiliggesprochen*, in: *Deutsche Tagespost* (Würzburg) 1989, Nr. 135, 11. Nov., S. 5.

Ketteler als Sozialpolitiker und Denker

Nach dem 200. Jubiläumsgedächtnistag von dem Mainzer Bischof (1850) Wilhelm Emmanuel von Ketteler am 25. Dezember 2011 steht in diesem Jahr 2014 wieder ein Ketteler-Ereignis an. Vor 150 Jahren erschien im April 1864 in Mainz die für die katholische Soziallehre grundlegende Schrift Kettelers: „Die Arbeiterfrage und das Christentum“, also noch drei Jahre bevor „Das Kapital“ von Karl Marx publiziert wurde. Dies dürfte ein beredtes Zeugnis für die Sensibilität katholischer Denker für die soziale Frage im 19. Jahrhundert sein, aber auch eine bleibende Verpflichtung, an Ketteler zu erinnern.

1. Studium der Rechtswissenschaften und Ausscheiden aus dem Staatsdienst

Als Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877) am 1. Juni 1844 im altherwürdigen Dom zu Münster, der Hauptstadt Westfalens, zum Priester geweiht wurde, hatte er bereits die Hälfte seines Lebens gelebt. Er war 32 ½ Jahre alt. Im Alter von 65 Jahren starb er am 13. Juli 1877 auf der Rückfahrt von Rom nach Mainz zu Burghausen/Salzach in Oberbayern. Sein Geburtsdatum liegt in der Zeit der napoleonischen Herrschaft unter Kaiser Napoleon I. (1769-1821, 1804-1814/15 Kaiser), das Datum seiner Priesterweihe in der Zeit des eindrucksvollen Aufbruchs des deutschen Katholizismus unter dem Einfluss solcher hervorragender Persönlichkeiten wie z.B. Joseph Görres (1776-1848) und August (1808-1895) und Peter (1810-1892) Reichenperger, während das Datum seines Todes in der Zeit des „Kulturkampfes“ (1871-1880) unter Kanzler Otto von Bismarck (1815-1895) liegt. Schon diese Daten geben an, wie bewegt sein Leben gewesen ist.

In dem Jahrzehnt, in dem Ketteler am 25. Dezember 1811 in Münster (Westf.) geboren wurde, erblickten zugleich das Licht der Welt:

- Leo XIII. (1810-1903, 1878 Papst), der als „Arbeiterpapst“ am 15. Mai 1891 die Enzyklika „Rerum novarum“ herausgab.
- Adolf Kolping (1813-1865), der Gesellenvater, durch dessen Gesellenvereine ein wichtiger katholischer Beitrag zur Lösung der Arbeiterfrage erbracht worden ist.
- Karl von Vogelsang (1818-1890), katholischer Sozialreformer in Wien und geistiger Gründer der christlich-sozialen Bewegung in Österreich, der noch in Berlin 1850 unter dem Einfluss Kettelers zur katholischen Kirche konvertierte. Besonders gründlich hat er die Idee der berufsständischen Ordnung und des autonomen Genossenschaftswesens durchdacht.
- Karl Marx (1818-1883), der Sozialphilosoph und Sozialrevolutionär aus Trier, der das Proletariat zum gewaltvollen Aufstand aufrief.
- Friedrich Engels (1820-1895), der treue Vasalle und Geldgeber des revolutionären Marx.
- Ferdinand Lassalle (1825-1864) wurde einige Jahre später geboren in einer jüdischen Familie zu Breslau. 1863 hat er den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein (ADAV) gegründet, aus dem die Deutsche Sozialdemokratische Partei entstand. Ketteler respektierte dessen

Bemühungen um die Arbeiterfrage und war dessen Ideen gegenüber sehr aufgeschlossen, auch wenn er als Christ bereits im Ansatz unterschiedlicher Meinung war.

Ketteler ist der älteste von den genannten deutschen Sozialpionieren. Keiner in seiner Zeit nahm sich mit soviel innerer Leidenschaft der Arbeiter, ihrer Not und ihrer Bestrebungen an wie er, auch wenn er am längsten Zeit brauchte, um seine Lebensaufgabe zu erkennen. Nach der Absolvierung des Gymnasiums zu Brieg/Wallis in der Schweiz, wo er von Jesuitenpatres erzogen wurde, studierte er Rechtswissenschaften an den Universitäten zu Göttingen, Berlin, Heidelberg und München, machte 1833 sein juristisches Examen in Münster (Westf.) und wurde darauf Gerichtsreferendar beim dortigen Gericht. Seinen Wehrdienst leistete er ab, ohne Offizier zu werden. 1835 trat er in den Verwaltungsdienst des Königreichs Preußen ein und wurde Regierungsreferendar. Aber die antikatholischen Maßnahmen der preußischen Regierung im Zusammenhang mit dem „Kölner Ereignis“ 1837 haben ihn dazu veranlasst, sich beurlauben zu lassen – um sich angeblich im Verwaltungsfach weiterzubilden, aber 1838 schied er endgültig aus dem Staatsdienst aus.

2. Ketteler – Priester und Bischof

Nach seinem Ausscheiden aus dem Staatsdienst im Sommer 1838 ging Ketteler nach München, wo er den Zugang zum Kreis von Joseph Görres (1776-1848) fand. Hier ließ er sich stark von dem Gedanken kirchlicher Erneuerung beeindrucken, die sich den Weg nach vorne bahnte gegen den Widerstand der staatlichen Mächte – aber auch der innerkirchlichen Zerwürfnisse im Zusammenhang mit dem Hermesianismus. Dass er vom Februar 1841 ab mit Sicherheit und Festigkeit den Weg zum Priestertum ging, verdankte er in besonderer Weise dem Eichstätter Bischof, Graf A.K. Reisach (1800-1869), der ihm ein väterlicher Freund wurde. Nach zwei Jahren des Theologiestudiums in München kehrte er 1843 nach Münster (Westf.) zurück, um im dortigen Priesterseminar seine pastoral-theologische Ausbildung zu vollenden und sich auf die Priesterweihe vorzubereiten, die er am 1. Juni 1844 im heimatlichen Münster empfing. Am folgenden Tag feierte er in der Galen'schen Kapelle des Doms mit den nächsten Angehörigen seine Primiz. Am 1. Oktober 1844 trat er seinen Dienst als Kaplan in Beckum an, einer Gemeinde mit 4000 Katholiken, wo er mit drei Kaplänen eine „vita communis“ führte. Sie hielten sich an eine strenge Tagesordnung: um 4,00 Uhr standen sie täglich auf; es folgte eine einstündige Betrachtung im Refektorium; sie führten auch eine gemeinsame Kasse. Als Schwerpunkte seiner Seelsorge lassen sich erkennen: die Sorge für die Kranken und für die Armen, und das sowohl in Beckum – namentlich als dort eine Typhusepidemie ausbrach – und später in Hopsten, wo er im Herbst 1846 Pfarrer wurde, als auch in Berlin, wo er im Sommer 1849 zum Probst an St. Hedwig ernannt wurde. Noch als Pfarrer von Hopsten wurde er als Abgeordneter in die Nationalversammlung zu Frankfurt/Main gewählt, wo er zum ersten Mal die Aufmerksamkeit der breiteren Öffentlichkeit auf sich lenkte mit seiner Parlamentsansprache in der Paulskirche am 18. September

1849 über Schule und Erziehung, vor allem mit der Trauerrede bei der Beerdigung der von radikalen Aufständischen ermordeten Parlamentsmitglieder – des Grafen F. Lichnowski (1814-1848) und des Generals A.E. von Auerswald (1792-1848). Nach seiner Ankunft in Berlin führte er in dieser überwiegend protestantischen Stadt zum ersten Mal eine Fronleichnamsprozession durch und setzte sich für die Erweiterung des St. Hedwig-Krankenhauses von 50 auf 300 Betten ein. Hier begegnete ihm auch Karl Vogelsang, der bald danach zur katholischen Kirche konvertierte. Ein Jahr später wurde er Bischof von Mainz, wo er am 25. Juli 1850 sein bischöfliches Wirken begann. Seinem priesterlichen Ideal – Gott und den Menschen zu dienen – blieb er treu bis zum Tode nach 33 Priesterjahren.

Sobald Ketteler sein Bischofsamt angetreten hatte, traf er bald Vorkehrungen zur Wiedereröffnung des Priesterseminars, das in dieser bischöflichen Residenzstadt 1830 geschlossen und in das protestantische Gießen verlegt worden war. Zum Regens ernannte er den ausgezeichneten Priester F.Ch.I. Moufang (1817-1890), und an die philosophisch-theologische Hochschule berief er kirchlich engagierte Professoren, wie z.B. J. B. Heinrich (1818-1891) und P. Haffner (1829-1899). So entstand die Mainzer Theologen-Schule, deren Ruf weit über die Grenzen der Diözese hinausging. Immer wieder forderte er seine Priester auf, sich um die ihnen anvertrauten Gemeinden eifrig zu sorgen. In seinem Schreiben vom 7. Januar 1852 bat er z.B. sein Presbyterium, dahin mitzuwirken, dass der priesterliche Geist erhalten werde bei denen, die aus dem Seminar entlassen werden.

3. Schwerpunkte der Seelsorge Kettelers

Ketteler wollte immer der erste Seelsorger seines Bistums sein. Aber auch als Bischof zog es ihn zurück auf das Land, zu den einfachen Bauern, wo er als Kaplan sein seelsorgerisches Wirken begonnen hatte.

- Einen deutlichen Schwerpunkt nahm in seinem geistlichen Leben die marianische Frömmigkeit ein. Mit Vorliebe führte er das Volk zu den Marien-Wallfahrtsorten seines Bistums im Rheinland und in Hessen, wie z.B. am 25. Juli 1869, als er bei dem Heiligtum auf der Liebfrauenheide bei Offenbach seine große soziale Predigt hielt. Er gründete marianische Kongregationen und förderte das Rosenkranzgebet und die Verehrung des Herzens Mariens.
- Ketteler war immer unterwegs zum Volk, dem er begegnen wollte. So oft er firmte und visitierte, verbrachte er geraume Zeit im Beichtstuhl. Er führte Volksmissionen durch. Er korrespondierte mit den einfachsten Arbeitern.
- Ketteler sah einen engen Zusammenhang zwischen dem pastoralen und sozialen Dienst. Den caritativen Dienst verstand er als einen integrativen Teil der gesamten Seelsorge. Die Sorge für die Armen ließ ihn zeitlebens nicht los. Als er starb, hat er außer dem in seinem Schreibtisch liegenden Bargeld kein Vermögen hinterlassen. Was er hatte, hat er zu guten Zwecken verwendet¹.

4. Kettelers grundlegende sozialpolitische Einsichten

Bereits auf dem ersten „Katholikentag“ zu Mainz 1848 sagte Ketteler: „Die schwerste Frage, die bei allen gesetzlichen Bestimmungen, bei allen Staatsformen noch nicht gelöst ist, das ist die sociale Frage.“² Und in den 1848 in Mainz gehaltenen „Adventspredigten“ zum Thema „Die großen socialen Fragen der Gegenwart“ sind drei Aussagen von größter Bedeutung:

- Die Gesellschaft ist gespalten: „Die Besitzenden und die Nichtbesitzenden stehen sich feindlich gegenüber, die massenhafte Verarmung wächst von Tag zu Tag, das Recht des Eigentums ist in der Gesinnung des Volkes erschüttert und wir sehen von Zeit zu Zeit Erscheinungen auftauchen gleich Flammen, die bald hier, bald dort aus der Erde hervorbrechen, Vorboten einer allgemeinen Erschütterung, die bevorsteht.“³
- Caritative Anstrengungen sind nicht ausreichend, um die soziale Frage zu lösen: „Um die socialen Uebel zu heilen, genügt es nicht, daß wir einige Arme mehr speisen und kleiden und dem Armenvorstande einige Thaler mehr durch unsere Dienstboten zusenden; das ist nur der aller kleinste Theil unserer Aufgabe; sondern wir müssen eine ungeheure Kluft in der Gesellschaft, einen tief eingewurzelten Haß zwischen Reichen und Armen ausgleichen.“⁴
- Die katholische Lehre vom Recht des Eigentums, wie sie der hl. Thomas von Aquin (1225-1274) dargelegt hat, zeigt den richtigen Weg. Das „starre Recht des Eigentums“ und das „entstellte Eigentumsrecht des Communismus“ ist „eine fortgesetzte Sünde wider die Natur“. Die Kirche erkennt kein „unbedingtes Eigentumsrecht über die Güter der Erde“ an, betont aber, dass im „Interesse der Ordnung und des Friedens eine Theilung der Güter“ angebracht sei⁵.

5. Kettelers Kritik an dem herrschenden System der absoluten Wettbewerbsfreiheit (Wirtschaftsliberalismus)

In seiner umfangreichen Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christenthum“ von 1864 legte Ketteler dar, dass die Kirche berufen sei und die Mittel besitze, zur Lösung der Arbeiterfrage beizutragen, wobei auch andere Faktoren – vor allem Vereine und Genossenschaften in einem korporativen System (Körperschaftssystem) – berücksichtigt werden müssten. Er übte in diesem Zusammenhang harte Kritik am herrschenden System der absoluten Wettbewerbsfreiheit: „Es ist keine Täuschung mehr möglich, daß die ganze materielle Existenz fast des ganzen Arbeiterstandes ... allen Schwankungen des Marktes und des Warenpreises ausgesetzt ist. Welche Empfindungen muss das in

² W.E. v. KETTELER, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. und bearbeitet von E. Iserloh, Ch. Stoll, E. Valasek, N. Jäger, Bd. I,1, Mainz 1977, S. 18.

³ Ebd., Bd. I,1, S. 26.

⁴ Ebd. Bd. I,1, S. 44.

⁵ Ebd. Bd. I,1, S. 31 f.

¹ Vgl. O. PFÜLF, *Bischof von Ketteler (1811-1877). Eine geschichtliche Darstellung*, 3 Bde, Mainz 1899, passim.

diesen armen Menschen hervorrufen, die mit allem, was sie nötig haben und was sie lieben, täglich an die Zufälligkeiten des Marktpreises angewiesen sind! Das ist der Sklavenmarkt unseres liberalen Europas, zugeschnitten nach dem Muster unseres humanen, aufgeklärten, antichristlichen Liberalismus und Freimaurerthums.“⁶ Auch bei anderen Gelegenheiten übte er scharfe Kritik nicht nur am Wirtschaftsliberalismus, sondern auch an sozialistischen Lösungsvorschlägen.

6. Kettelers Grundkonzeption zur Lösung der Arbeiterfrage

Kettelers Predigt auf der Liebfrauenheide bei Offenbach kann man mit Recht als die „Magna Charta“ der katholisch-sozialen Bewegung und den entscheidenden Markstein in der Geschichte des sozialen Katholizismus bezeichnen. Am 25. Juli 1869 sprach Ketteler vor 10.000 Arbeitern auf der Liebfrauenheide bei Offenbach. Er nahm zu den verschiedenen Forderungen der Arbeiter, etwa nach höherem Lohn oder nach Begrenzung der Arbeitszeit, nach Verbot der Kinder- und Frauenarbeit, in aller Ausführlichkeit Stellung und machte sich diese Forderungen weitgehend zu eigen. Wenn er auch nicht mit Anklagen gegenüber Industrie- und Finanzmagnaten sparte, so ist seine Predigt doch alles andere als eine Aufforderung zum Klassenkampf. „Nicht der Kampf zwischen dem Arbeitgeber und Arbeiter muß das Ziel sein, sondern ein rechtmäßiger Friede zwischen beiden“⁷, erklärte er. In die Zukunft weisend waren vor allem seine Ausführungen über „Partnerschaft“ zwischen Arbeitgebern und Arbeitern, durch die den Arbeitern ein Teil des „Geschäftsgewinns“ zugewendet werde. Es bestehe die Möglichkeit, dass dadurch die Arbeiter zu „Miteigenthümern“ der Betriebe würden, in denen sie arbeiten⁸. Das heute noch aktuelle Problem der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand wurde hier zum ersten Mal in dieser Form in die öffentliche Diskussion gebracht.

Um das Jahr 1870 nannte Ketteler immer wieder drei Faktoren, die zur Lösung der Arbeiterfrage beitragen müssten: Kirche, Staat und Arbeiterschaft (sowie alle Beteiligten). Es war ein langer Weg, bis Ketteler diese „Drei-Faktoren-Theorie“ aufstellte. Er widersprach damit den „Ein-Faktor-Theorien“, wie sie von Bismarck, Marx und einigen katholischen Kreisen vertreten wurden. Die Konzeption Kettelers übernahm Leo XIII. in „*Rerum novarum*“ (1891) und Pius XI. (1857-1939, 1922 Papst), der sie vertiefte in „*Quadragesimo anno*“ (1931), sowie Paul VI. (1897-1978, 1963 Papst) in „*Populorum progressio*“ (1967) und „*Octogesima adveniens*“ (1971). Auf der selben Linie liegt die Enzyklika „*Laborem Exercens*“ (1981) von Johannes Paul II. (1920-2005, 1978 Papst).

7. Kettelers sozial-pastorale Vorschläge

Auffallend ist die Konkretheit der sozial-pastoralen Vorschläge Kettelers, die in nichts zurückbleibt hinter den Vorschlägen der Würzburger Synode von 1975⁹. Nach Ketteler darf

- Die Arbeiterfrage bei der Ausbildung des Klerus nicht übergegangen werden.
- Bei Anstellung von Geistlichen in Fabrikorten ist auf deren Wille und Befähigung, sich um das Wohl der Arbeiter zu kümmern, besondere Rücksicht zu nehmen.
- Einzelne Geistliche müssen zum Studium der Nationalökonomie veranlasst und mit Reisestipendien versehen werden, um die Arbeiterbedürfnisse und Hilfsanstalten aus eigener Anschauung kennenzulernen.
- Es muss eine Person gefunden werden, die sich zur Lebensaufgabe macht, für die Arbeiter das zu sein, was Kolping für die Gesellen ist. Aus diesem Grunde sollte in jeder Diözese wenigstens ein Diözesandeputierter – Priester oder Laie – sein, der sich der Arbeiter mit ihren Problemen annehmen würde.
- Es müssen neue Wege der Pastoral gefunden werden, weil die alten Wege wegen der Situation und der Not des Proletariats nicht mehr ausreichen. Diesem Ziel könnten dienen Treffen von Diözesandeputierten auf Landes- oder Nationalebene sowie die Organisation von Presse und Katholikentagen.
- Die Priester müssen Apostel des Friedens zwischen Kapital und Arbeit sein.
- Die Kirche sollte die Bildung von legalen Arbeiterorganisationen unterstützen und fördern, wobei es allerdings nicht ihre Aufgabe sein kann, diese von oben her amtlich zu verordnen¹⁰.

8. Das Erbe Kettelers und seine Bedeutung für uns heute

a) Lang andauernde soziale Konflikte können nur mit einer lang andauernden Therapie beseitigt werden.

Pius XII. (1876-1958, 1939 Papst) sagte in seiner Rundfunksprache zum Bochumer Katholikentag 1949: „Im Lande eines Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler wird kein rechtlich Denkender es wagen, der Kirche vorzuwerfen, sie habe für die Arbeiterfrage und über sie hinaus für die soziale Frage überhaupt keinen Blick und kein Herz gehabt.“¹¹ Der katholischen Soziallehre wird manchmal der Vorwurf gemacht, sie sei mit ihrer Analyse der sozialen Frage zu spät gekommen und habe nicht genug revolutionär reagiert. Dabei dürfen wir freilich nicht vergessen, dass der marxistische Sozialismus um die Mitte des 19. Jahrhunderts mehr oder weniger einer bedeutungslos-

⁸ Ebd. Bd. I,2, S. 425.

⁹ Vgl. *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Volksversammlung. Offizielle Gesamtausgabe*, Bd. 1, Freiburg/Br. 1976, S. 323-364.

¹⁰ Vgl. KETTELER, *Werke*, Bd. I,2, S. 448 f.

¹¹ Vgl. *Gerechtigkeit schafft Frieden. Der 73. Deutsche Katholikentag vom 31. bis 4. September 1849 in Bochum*, hrsg. vom Generalsekretariat der Deutschen Katholikentage, Paderborn 1949, S. 5.

⁶ Ebd. Bd. I,1, S. 380.

⁷ Ebd. Bd. I,2, S. 415.

sen Sekte glich, für die sich nur wenige Menschen interessierten. Sein großer Aufstieg liegt zwischen den Jahren 1870-1905¹². Kettelers auf Thomas von Aquin gründende Eigentumslehre war bereits 1848, 1864 und 1869 moderner als verschiedene Modeideologien, und diese ihre Aktualität hat sie bis heute beibehalten. Sie enthält genug gesellschaftliche Sprengkraft, ohne das sie der Utopie verfallen wäre, man könnte mit einem Revolutionsakt alle Not und Elend von der Erdoberfläche beseitigen. Ketteler war nicht bereit, im Dienste einer angeblich „guten Sache“ die Freiheit zu opfern. Darum muss sich auch heute die katholische Soziallehre an Kettelers Prinzipien orientieren, z.B. an dem zuerst von ihm formulierten Prinzip der Solidarität, und nichts von ihren Grundsätzen aufgeben. Dabei muss besonders herausgestellt werden:

b) alle einfachen Formeln sind falsch.

Vielleicht liegt darin der wichtigste Beitrag der kirchlichen Sozialverkündigung zur Bewältigung der „sozialen Frage“, dass sie – unter Führung Kettelers – den großen Vereinfachungsideologien den entscheidenden Widerstand entgegensetzte. Dies gilt sowohl gegenüber dem universalen gesellschaftlichen Heilprinzip „Konkurrenz“ des Liberalismus als auch gegenüber der „Eigentum ist Diebstahl-Theorie“ des Sozialismus. Das erste geht zurück auf John Stuart Mill (1806-1873), das zweite auf Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). Deshalb müssen die Vertreter der katholischen Soziallehre und Sozialpraxis immer hellhörig werden, wenn jemand mit dem Anspruch auftritt, irgendeinen einfachen Schlüssel zur Lösung aller Probleme gefunden zu haben. Utopisches Denken, verbündet mit einer politischen Heilslehre, die genau zu wissen vorgibt, wie der Weg in die „heile Welt“ aussieht, kann schnell gesellschaftliche Gruppen mit aggressivem Potential aufladen, wie die Terrorakte radikaler Gruppen in den letzten Jahren zeigen. Der Weg aus gesellschaftlich schwierigen Situationen führt nicht über Wunderkuren, Zauberformeln oder irgendeine revolutionäre Systemveränderung, auch nicht, wenn solches in theologischem Gewande auftritt.

c) Wenn in einer gesellschaftlichen Krise die Grundfragendes Menschens tangiert werden, dann kann nur eine Besinnung auf das Ganze der menschlichen Existenz Heilung bringen.

Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts war ein Vorbote jener umfassenden Krise der Industriekultur, die sich heute unter den Stichworten „Grenzen des Wachstums“, „ökologischer Selbstmord“ und „Qualität des Lebens“ bezeichnet. Dieser neuzeitliche Zerfall des Menschenbildes ist entstanden aus einer übertriebenen Emanzipation der positiven Wissenschaften von der Philosophie und Theologie. Es existiert zwar eine gewisse „Relative Autonomie der Kultursachbereiche“ (Gaudium et spes,

59), aber bedeutende Vertreter der „positiven“ Wissenschaften verstehen sich und ihre Wissenschaft als absolut autonom. Die *eine* Wissenschaft vom Menschen zerfiel in Teildisziplinen, die einander nichts mehr zu sagen wissen.

Eine Konsequenz dieser Segmentierung des Menschenbildes ist der „homo techno-oeconomicus“, dessen Devise lautet: was technisch und ökonomisch möglich ist, das wird auch verwirklicht – ohne weitere Rückfrage nach dem humanen Sinn dieser Entwicklung. Kettelers umfassender Ansatz zur Lösung der sozialen Frage war sich dieser anthropologischen Problematik bewusst. Was wirklich des Menschen wert und würdig ist, lässt sich nur in einer Zusammenschau des Ganzen, was Wissenschaft und geschichtliche Erfahrung über den Menschen zu sagen wissen, einigermaßen verlässlich ausmachen. Bei diesem wissenschaftstheoretischen Qualitätssprung kommt es darauf an, das Denken in naturwissenschaftlich-empirischen Kategorien mit der sozialwissenschaftlich-verstehenden „Suche nach Wirklichkeit“ (Helmut Schelsky) und den Einsichten einer philosophisch-theologischen Anthropologie und Weltansicht neu zu verbinden.

Für die katholische Soziallehre bedeutet dies zum einen: sie muss das Gespräch mit allen Wissenschaften und Handlungstheorien suchen, die es mit dem Menschen und seiner Zukunft zu tun haben. Zum anderen: sie muss sich auf ihre spezifisch theologische Qualität besinnen. Gerade weil die heutige Gesellschaft wieder auf sich selbst zurückgeworfen ist, kann sie der Sinnfrage nicht mehr ausweichen. Die Sinnfrage lässt sich aber nicht von der Gottesfrage trennen. Dies meinte schließlich Ketteler, als er auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1869 sagte, die soziale Frage berühre das „depositum fidei.“¹³ Im Lichte des verpflichtenden Erbes Kettelers ist zu fragen, was der Gott der biblisch-christlichen Offenbarung mit dem Menschen und seiner Welt zu tun hat und welche Angebote der christliche Glaube der in Bedrängnis geratenen menschlichen Gesellschaft zu unterbreiten vermag. Dabei geht es – wie Johannes XXIII. (1881-1963, 1958 Papst) 1961 in „Mater et magistra“ ganz im Geiste Kettelers sagte – um den doppelten Auftrag: „die Gabe der sozialen Lehre ... und der sozialen Tat“¹⁴.

*Dr. theol. Emil Valasek
Kühberg 9
94032 Passau*

¹³ KETTELERS, *Werke*, Bd. I,2, S. 435.

¹⁴ Vgl. L. ROOS, *Kirche, Politik, soziale Frage – Das verpflichtende Erbe Bischof Kettelers* (Kirche und Gesellschaft, hrsg. von der katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Nr. 41), S. 15f; MOCKENHAUPT, *Das Erbe des Arbeiterbischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, Leutesdorf am Rhein 1977, bes. 30-37. H.-J. GROSSE-KRACHT, *Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in sozialen Debatten seiner Zeit*, Köln 2011, passim.

¹² Vgl. J. KARD. HÖFFNER, *Bischof Kettelers Erbe verpflichtet* (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 5), Bonn 1977, S. 17.

Eine jüdische Schule in Wien zur Nazizeit – ein Verdienst mutiger Christen

Im November vergangenen Jahres brachte die FAZ einen Beitrag über „eine Oase im NS-Staat“. Der Jüdin Eleonore Goldschmidt gelang es, in einer kleinen Villa im Grunewald eine Privatschule für jüdische Kinder zu gründen, die diesen Kindern, fern aller antisemitischen Anfeindungen, ein relativ glückliches Leben ermöglichte. Im Lauf der Jahre konnten zahlreiche Kinder nach England entkommen. Aber Mitte 1939 war endgültig Schluss. Eleonore Goldschmidt glückte noch die Flucht, und in England gelang es ihr, nunmehr in Sicherheit, mit Hilfe engagierter Freunde, die Schule neu zu begründen.

In einem Leserbrief an die FAZ machte ich darauf aufmerksam, dass es im NS-Staat glücklicherweise eine „zweite Oase“ gab und zwar in der sogenannten „Ostmark“, wie Österreich nach dem „Anschluss“ bezeichnet wurde. Warum mein Leserbrief nicht erschien, ist nicht recht begreiflich, zumal in den Medien für gewöhnlich mehr die negativen Seiten unserer Vergangenheit hervorgehoben werden. Ein Erlass des Reichserziehungsministers vom 15.11.1938 schloss jüdische Kinder vom Besuch deutscher Schulen aus, denn es könne der deutschen Schuljugend nicht zugemutet werden, zusammen mit jüdischen Kindern in einer Klasse zu sitzen. Juden durften nur jüdische Schulen besuchen. Sie blieben aber zum Schulbesuch verpflichtet. Später wurden auch die jüdischen Schulen geschlossen, selbst Privatunterricht wurde verboten.

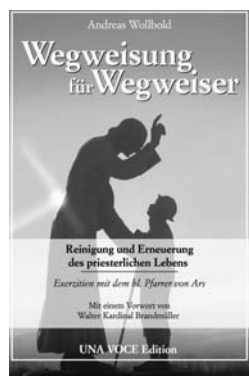
Nach Schließung der öffentlichen Volks- und Hauptschulen für jüdische Kinder am 30.11.1940 gelang es der Auswande-

rungs-Hilfsorganisation in Wien, die Genehmigung für eine private Volks- und Hauptschule für christliche und konfessionslose nichtarische Kinder zu erhalten. Die Gemeinde Wien stellte im 5. Bezirk Schulräume zur Verfügung. Die Mittel zur Führung der Schule wurden größtenteils von der „Erzbischöflichen Hilfsstelle für katholische Nichtarier“ – so der von der Gestapo vorgesehene Name – der Schwedischen Mission, der „Gesellschaft der Freunde“ (Quäker) und der Auswanderungs-Hilfsorganisation aufgebracht. Die Schule begann ihre Tätigkeit am 16.12.1940. Sie hatte bis zu 300 Schüler. Ein großer Teil der Lehrer waren Mittelschulprofessoren (Studienräte).

Diese Schule wurde am 15.8.1942 auf Befehl Berlins aufgelöst. Während dieser Jahre verlor die Schule zahlreiche Kinder und Lehrer, die ins KZ kamen oder nach Polen deportiert wurden. In den Monaten, da die Kinder in eine richtige Schule gehen konnten, und während dreier Jahre behelfsmäßigen Unterrichts wurden sie erfolgreich erzogen und hatten sogar den Vorteil, nach altem österreichischem Lehrplan unterrichtet zu werden, da es keine Nazi-propaganda gab. Weil Lehrer und Erzieher ihr Bestes gaben, lag das Niveau weit über dem einer damaligen öffentlichen Schule. Dies kam den Schülern, so weit sie überlebten, im späteren Leben zugute.

*P. Lothar Groppe SJ
Steiluferallee 2-4
23669 Timmendorfer Strand*

BUCHBESPRECHUNG



Andreas Wollbold

Wegweisung für Wegweiser

Reinigung und Erneuerung des priesterlichen Lebens

Exerziten mit dem hl. Pfarrer von Ars
Mit einem Vorwort von Walter Kardinal Brandmüller

Una Voce Edition, Tremsbüttel 2014
Paperback, 125 Seiten
ISBN 978-3-926377-00-5, € 7,80

Mit dieser Publikation macht die Una Voce Edition die Exerziten, die Prof. Dr. Andreas Wollbold, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Universität München im Februar 2012 in Ars für Priester des Priesternetzwerks gehalten hat, einer breiten Öffentlichkeit zugänglich. In seinem Vorwort weist Kardinal Brandmüller darauf hin, dass der Priester seiner Rolle nur dann gerecht wird, wenn er sich darauf besinnt, dass er aufgrund der

Priesterweihe dem Priester Christus gleichförmig geworden ist (vgl. Presbyterorum ordinis, Nr. 2).

Ausgehend von der Frage, „was ist ein Priester“ und von der sich daraus ergebenden Feststellung, dass der Priester in besonderer Weise verpflichtet ist, nach der Heiligkeit zu streben, behandelt Wollbold die Mittel zur Erreichung dieses Zieles: Askese, geistliche Lebensordnung, Keuschheit. - Eucharistische Frömmigkeit. - Brevier, Betrachtung, Gebet. - Beichte und geistliche Begleitung.

Für die inhaltlich Ausfüllung dieses weiten Rahmens schöpft Wollbold aus den reichen Quellen der katholischen Tradition, vor allem mit zahlreichen Beispielen aus dem Leben und den Predigten des hl. Pfarrers von Ars, aber auch aus einschlägigen Äußerungen des kirchlichen Lehramts aller Zeiten sowie aus Kirchenvätern und geistlichen Autoren (vgl. die umfangreiche Bibliographie S. 118-125).

Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

*Dr. Klaus Limburg
Oppenhoffallee 6, 52066 Aachen*

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD

Selbstfindung oder Hingabe

Zen und das Licht der christlichen Mystik

Nr. 1, 4. erw. Aufl. 1997, 144 S., € 9,-

W. Schamoni

Kosmos, Erde, Mensch und Gott

Nr. 3, 64 S., € 6,-

W. Hoeres

Evolution und Geist

Nr. 4, 174 S., 2. wesentlich erweiterte

Auflage 12,- €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ

Das Licht der Augen des Gotteslammes

Nr. 5, 72 S., € 6,-

L. Scheffczyk

Zur Theologie der Ehe

Nr. 6, 72 S., € 6,-

A. Günthör OSB

Meditationen über das Apostolische

Glaubensbekenntnis, Vaterunser

und Begrüßet seist du, Maria

Nr. 7, 136 S., € 9,-

J. Dörmann

Die eine Wahrheit und die vielen

Religionen · Nr. 8, 184 S., € 9,-

J. Auer

Theologie, die Freude macht

Nr. 9, 64 S., € 6,-

K. Wittkemper MSC

Herz-Jesu-Verehrung

Hier und Heute · Nr. 10, 136 S., € 9,-

Regina Hinrichs

Ihr werdet sein wie Gott

Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,-

Walter Hoeres

Theologische Blütenlese

Nr. 12, 180 S., € 10,-

Walter Hoeres

Kirchensplitter · Nr. 13, 86 S., € 6,-

Walter Hoeres

Zwischen Diagnose und Therapie

Nr. 14, 324 S., € 12,-

Heinz-Lothar Barth

„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezo-

gen werden“ · Nr. 15, 199 S., € 10,-

David Berger

Was ist ein Sakrament?

Thomas von Aquin und die Sakramente

im allgemeinen · Nr. 16, 116 S., € 8,-

Manfred Hauke

Das Weihesakrament für die Frau – eine Forderung der Zeit?

Nr. 17, 128 S., € 9,-

DISTINGUO

Walter Hoeres

Gottesdienst als Gemeinschaftskult

Nr. 1, 44 S., € 6,-

F.-W. Schilling v. Canstatt

Ökumene katholischer Vorleistungen

Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,-

Ulrich Paul Lange

Maria, die in der Kirche nach Chris-

tus den höchsten Platz einnimmt und

doch uns besonders nahe ist (Ansprä-

chen) · Nr. 3, 93 S., € 6,-

Richard Giesen

Können Frauen zum Diakonats zuge-

lassen werden? · Nr. 4, 122 S., € 8,-

Joseph Overath

Hoffnung auf das Morgen der Kirche

Nr. 5, 76 S., € 6,-

Georg May

Kapitelsvikar Ferdinand Piontek

Nr. 6, 70 S., € 6,-

Joseph Overath

Erst Deformation, dann Reformation?

Nr. 7, 208 S., € 10,-

Georg May

Drei Priestererzieher aus Schlesien

Paul Ramatschi, Erich Puzik, Erich

Kleineidam · Nr. 8, 196 S., € 8,-

Wolfgang F. Rothe

Pastoral ohne Pastor?

Ein kirchenrechtliches Plädoyer wider

die Destruktion von Pfarrseelsorge,

Pfarrer und Pfarrei · Nr. 9, 158 S., € 9,-

Franz Prossinger

... damit sie geheiligt seien in Wahrheit

Wie wir erlöst werden – Eine biblische

Betrachtung · Nr. 10, 149 S., € 9,-

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May

Die andere Hierarchie

Bd. II, 3 unv. Aufl. 1998, 184 S., € 12,-

Balduin Schwarz

Ewige Philosophie

Bd. III, 2000, 144 S., € 11,-

Bernhard Poschmann

Die Lehre von der Kirche

Bd. IV, 2000, Hrsg. von Prof. Dr.

G. Fittkau 344 S., € 14,-

Walter Hoeres

Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie

Bd. V, 2001, 178 S., € 12,-

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)

Erzbischof Johannes Dyba

„Unverschämt katholisch“

Band VI, 592 S., 3. Auflage

16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 22,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit

Band VII, 368 S., € 15,-

David Berger (Hrsg.)

Karl Rahner: Kritische Annäherungen

Band VIII, 512 S., € 19,-

Leo Kardinal Scheffczyk

Der Einziggeborene

Band IX, 232 S., € 12,-

Leo Elders

Gespräche mit Thomas von Aquin

Band X, 304 S., € 14,-

Walter Hoeres

Heimatlose Vernunft

Band XI, 320 S., € 14,-

Franz Prossinger

Das Blut des Bundes – vergossen für viele?

Band XII, 133 S., € 10,-

Klaus M. Becker

Erfülltes Menschsein: der wahre Kult

Band XIII, 103 S., € 9,-

W. Schamoni

Theologischer Rückblick · 1980, 184 S., € 9,-

W. Schamoni

Die seligen deutschen Ordensstifterinnen

des 19. Jahrhunderts · 1984, 88 S., € 6,-

R. Baumann

Gottes wunderbarer Ratschluss

1983, 192 S., € 9,-

E. von Kühnelt-Leddihn

Kirche kontra Zeitgeist · 1997, 144 S., € 11,-

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk

Musica spiritus sancti numine sacra

hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte

2001, 156 S., geb. € 5,-

Alfred Müller-Armack

Das Jahrhundert ohne Gott

2004, 191 S., € 12,-

Herausgeber: Fördergemeinschaft „Theologisches“ e.V.

Bestellung an: Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg, Fax 0 22 41-5 38 91 · E-mail: verlagschmitt@aol.com