

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 45, Nr. 01/02

Januar/Februar 2015

INHALT

Manfred Hauke

Editorial

Andreas Hirsch

De Deo uno et trino in katholischen Dogmatiklehrbüchern des 20. Jahrhunderts in Deutschland

Johannes Stöhr

Psychologisierende Deutungen des Trinitätsglaubens

Impressum

Friederike Hoffmann-Klein

Die Existenz des Menschen – Art. 1 GG im Lichte philosophischer Interpretation

Felizitas Küble

Das natürliche Erziehungsrecht der Eltern gehört zur Schöpfungsordnung Gottes

Glaubenskommission der Französischen Bischofskonferenz

Lehrmässige Note über die Heilung des Stammbaumes durch die Eucharistie

Walter Hoeres

Die angebliche Inferiorität der Katholiken. Ein langer Kulturkampf und sein Ende

Magdalena S. Gmehling

Armenische Passion. Ein Beitrag zum Gedenken an die Armeniermorde vor 100 Jahren

Stefan E. Heindl

Das Schiff der Kirche. Eine Würdigung der Symboltheologie Hugo Rahners

REZENSIONEN

Felizitas Küble

Wegweisende Beiträge zum Dauerbrenner „Ehe, Seelsorge und Kommunion“ in der katholischen Kirche (Rudolf Voderholzer [Hrsg.], Zur Seelsorge wiederverheiratet Geschiedener)

Bernward Deneke

Martin Mosebach – Vertreter einer katholischen *littérature engagée*? Zu einem neuen Buch von Steffen Köhler (Steffen Köhler, Martin Mosebach: Der katholische Roman) 95

Herbert Schneider

Francesco Alfieri – La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein 97

MANFRED HAUKE

Editorial

Die theologischen Artikel des Neuen Jahres beginnen mit dem vornehmsten Thema der Glaubenswissenschaft, nämlich dem Geheimnis Gottes. P. Dr. *Andreas Hirsch* FSSP, der vor kurzem seine umfangreiche Doktorarbeit über das Verhältnis zwischen Gottes- und Trinitätslehre veröffentlicht hat, gibt für die Leser unserer Zeitschrift einen Überblick über seine wichtigsten Forschungsergebnisse: „*De Deo uno et trino* in katholischen Dogmatiklehrbüchern des 20. Jahrhunderts in Deutschland“. Prof. Dr. *Johannes Stöhr* widmet sich anschließend kritisch psychologisierenden Deutungsversuchungen der Dreifaltigkeit.

Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland werden bleibend gültige Wegmarken gesetzt für das menschliche Zusammenleben, angefangen mit dem Recht jeder menschlichen Person auf Leben. Die Juristin Dr. *Friederike Hoffmann-Klein* unterstrich die Bedeutung des ersten Artikels des Grundgesetzes im Lichte philosophischer Interpretation. Das Lebensrecht ist die elementarste Bedingung menschlichen Zusammenlebens, die auch für den christlichen Glauben entscheidend ist. Wir dürfen uns nicht abfinden mit einer juristischen Vernebelung des Lebensrechtes. Der Aufsatz von Frau Dr. Hoffmann-Klein gibt Argumentationshilfen auch für die Menschen, die nicht glauben, aber immerhin bereit sind, in dem der Philosophie zugänglichen Bereich ihren Verstand zu gebrauchen und damit dem relativistischen Zeitgeist zu trotzen.

Auch in diesem Jahr beschäftigt uns weiterhin das Thema der Familie, angesichts der zweiten einschlägigen Bischofssynode im Oktober. Zu dem geistigen Marschgepäck, das man allen Teilnehmern und Vorbereitenden wünschen sollte, gehört die schon 1998 auf Italienisch erschienene Handreichung der Glaubenskongregation zur Pastoral der sogenannten wiederverheirateten Geschiedenen. Bischof *Rudolf Voderholzer* hat dankenswerterweise eine deutsche Ausgabe dieser wichtigen Publikation veröffentlicht. Sie wird im Rezensionsteil vorgestellt von *Felizitas Küble*. Zum Thema „Familie“ danken wir Frau Küble auch für einen Grundsatzartikel, der das in der Schöp-

fungsordnung verankerte Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder unterstreicht.

Zum weiteren Umfeld des Themas „Familie“ gehört auch die Sorge für die verstorbenen Angehörigen, insbesondere das Gebet und das hl. Messopfer für die „armen Seelen“ im Zustand der jenseitigen Läuterung. In Kreisen der „charismatischen Bewegung“ wird dieses Anliegen mitunter auf eine sehr fragwürdige Weise eingebracht: die Feier der Heiligen Messe für die sogenannte „Heilung des Stammbaumes“, um damit angebliche Schäden zu beseitigen, die von den verstorbenen Vorfahren auf ihre heute lebenden Nachkommen ausgehen. Zu den Inspiratoren der einschlägigen Theorien gehört der amerikanische episkopalistische Theologe Kenneth McAll. An der Wiener Theologischen Fakultät, unter der Leitung von Prof. Dr. *Marianne Schlosser*, wurde eine Doktorarbeit erstellt, die das Werk McAlls kritisch unter die Lupe nimmt¹. Die *Glaubenskommission der Französischen Bischofskonferenz* hat bereits 2007 eine lehrmäßige Note veröffentlicht, die vor den psychologischen Gefahren und den theologischen Irrwegen des Pseudo-Charismatismus warnt. Unseren Lesern bieten wir eine Übersetzung des theologischen und eine Zusammenfassung des psychologischen Teiles dieses Dokumentes.

¹ Vgl. ZIMMERMANN, BEATE, *Heilung des Familienstammbaums: Zum geistlichen Heilungsansatz von Kenneth McAll und dessen Rezeption*, Peter Lang, Bern etc. 2013.

Zu den Herausforderungen der Kirche gehört stets die Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Zeitgeist. Die katholischen Christen wurden im 19. Jh. im Gefolge des von dem preußischen Nationalliberalismus entfesselten „Kulturkampfes“ unterdrückt. Mit der Reaktion des „Kulturkatholizismus“ von 1900 bis 1933 befasst sich eine neuere historische Arbeit, die aber durch ihre Sympathie mit modernistischen Strömungen auffällt. Eine kritische Lektüre der geschichtlichen Daten bietet dagegen der Artikel von *Walter Hoeres*: „Die angebliche Inferiorität der Katholiken. Ein langer Kulturkampf und sein Ende“.

Eine wichtige Erinnerung, mit sehr aktuellem Bezug, bietet *Magdalena S. Gmehling* durch ihren Hinweis auf die Armeniermorde vor 100 Jahren.

Einen interessanten Einblick in das literarische Schaffen Martin Mosebachs findet sich in einem Werk von Steffen Köhler, rezensiert von P. *Bernward Deneke* FSSP.

Ein passendes Bild für den gefährvollen Weg der Kirche durch die Zeit bietet schließlich *Stefan E. Heindl*: „Das Schiff der Kirche. Eine Würdigung der Symboltheologie Hugo Rahners“. Hugo Rahner hat in seiner Erschließung der Symbole für die Kirche in den Kirchenvätern einen ansprechenden Beitrag geliefert, der Mut macht, auch heute auf dem „Schiff“ der Kirche inmitten aller Stürme dem Hafen in der Ewigkeit Gottes entgegenzufahren.

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

ANDREAS HIRSCH

De Deo uno et trino in katholischen Dogmatiklehrbüchern des 20. Jahrhunderts in Deutschland

Einführung in die Thematik

Dieser Artikel gibt einen theologiegeschichtlichen Überblick über die Beziehung der beiden Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino* in deutschsprachigen katholischen Dogmatiklehrbüchern aus dem 20. Jahrhundert¹. Der Traktat *De Deo uno* hat das Wesen und die Eigenschaften Gottes zum Inhalt, *De Deo trino* die Dreipersonalität des einen Gottes. Die Beschränkung auf katholische Dogmatiklehrbücher deutscher Autoren macht es mög-

lich, Entwicklungen und Tendenzen sowohl in der Gliederung als auch im Inhalt auszumachen, da ein Jahrhundert mit starken Umwälzungen in den Blick genommen wird. Päpstliche Schreiben aus dem 19. und 20. Jahrhundert², die die Lehre des Aquinaten für die philosophischen und theologischen Studien vorschrieben und damit eine schon zuvor einsetzende Thomasrenaissance³ verstärkten, legen es nahe, die Zeit danach als Untersuchungszeitraum zu wählen.

*Karl Rahner*⁴ beklagt in den neuscholastischen Dogmatiken eine Isolierung der Trinitätslehre, die in den anderen Traktaten kaum beachtet werde, nachdem sie nach der allgemeinen Gotteslehre (*De Deo uno*) behandelt worden sei. Er führt dieses System auf die *Summa Theologiae* des hl. Thomas zurück und vermutet bei ihm didaktische Gründe als Ursache. Im 16. Jahr-

¹ Der vorliegende Artikel ist eine überarbeitete Fassung von A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, in: *Teologia w Polsce* 8 (2014) 37-51. Vgl. auch M. HAUKE, *Le proprietà essenziali di Dio come presupposto della dottrina trinitaria. Osservazioni critiche sulla manualistica contemporanea*, in: J. Morales u. a. (Hg.), *Christo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 537-546; J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust? – Zum Zustand der Gotteslehre bei deutschen Staatstheologen*, in: *Theologisches* 39 (2009) 119-130; J. STÖHR, *Die Lehre von Gott dem Einen und Dreieinen. Zur Vorrangstellung der Systematik*, in: *Theologisches* 43 (2013) 177-198; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre – ein oder zwei Traktate? Zur deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, 2 Teilbände, (Diss.) Dr.-Kovac Verlag Hamburg 2014.

² Vgl. etwa *Aeterni Patris* (1879): DH 3139f; *Doctoris Angelici* (1914) und die *24 Theses approbatae philosophiae thomisticae* (1914): DH 3601-3624 sowie den *Codex* von 1917, hier c. 1366 §2.

³ Vgl. D. PEITZ, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818-1870)*, Bonn 2006, 498f.

⁴ Vgl. K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“*, in: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 103-136, hier 110f; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 21f.

hundert ersetzte die *Summa Theologiae* die *Sentenzen* von Petrus Lombardus als Standardlehrbuch, so dass sich dieser Aufbau vor allem auch wegen der oben erwähnten Thomasrenaissance im 20. Jahrhundert durchsetzen konnte. Michael Schmaus⁵ schreibt dagegen die Trennung der Traktate Petrus Lombardus zu. Dieser behandelt aber die Lehre vom Wesen Gottes und Trinitätslehre zusammen⁶, was Martin Grabmann zu seinen Hauptfehlern rechnet⁷. Die angeführten Thesen sollen anhand eines kurzen Rückblicks in die Theologiegeschichte geprüft werden. Dabei werden auch Werke aus der Patristik Berücksichtigung finden, die in ihrer Gliederung die ausgewählten Lehrbücher des 20. Jahrhunderts beeinflusst haben.

Theologiegeschichtlicher Rückblick

Origenes⁸ orientiert sich im 3. Jahrhundert in seinem Werk *Peri archon (De principiis)* an dem Aufbau des Credo (Vater, Sohn, Hl. Geist) und wiederholt ihn dreimal im Hinblick auf seine Ausführungen in der Gotteslehre. Diese Gliederung verwendete auch Augustinus⁹ im 5. Jahrhundert im *Enchiridion de fide, spe et caritate* bei der Tugend des Glaubens. Augustinus erklärt die drei göttlichen Personen als nicht-akzidentelle Beziehung anhand der aus den Hervorgängen abgeleiteten Relationen in der Einheit des göttlichen Wesens¹⁰. Gregor von Nyssa¹¹ beginnt seine *Große katechetische Rede* im 4. Jahrhundert mit dem Monotheismus als Abgrenzung gegen die Heiden. Anschließend behandelt er die Trinitätslehre. Die bei Origenes grundlegende Formel von dem einen göttlichen Wesen in drei Hypostasen (*mia usia – treis hypostaseis*)¹² wird von ihm übernommen und präzisiert: Die göttlichen Eigenschaften kommen jeder Hypostase in der Einheit der göttlichen Natur zu und der Hl. Geist geht vom Vater durch den Sohn hervor. Johannes von Damaskus¹³ verschränkt in *De fide orthodoxa* im 8. Jahrhundert die Gottes- und die Trinitätslehre. Alle Autoren differenzieren zwischen der *Theologia* (Lehre von Gott selbst) und der *Oikonomia* (Lehre vom Heilswirken Gottes in der Schöpfung), ohne eine strikte Trennung vorzunehmen. Ihre Hauptquelle ist die Hl. Schrift, und die Philosophie dient ihnen als Hilfe bei der spekulativen Durchdringung der Glaubensgeheimnisse.

Petrus Lombardus¹⁴ stellt in seinen *Sentenzen* im 12. Jahrhundert die Trinitätslehre an die Spitze seiner Ausführungen über Gott und verbindet damit Aussagen über das eine göttliche Wesen und Teile der Eigenschaftslehre. Der Sentenzenmeister lehrt, wie Augustinus, die Realidentität der drei göttlichen Personen mit dem einen göttlichen Wesen und vermeidet so den Vorwurf einer Quaternität¹⁵. Es folgt der zweite Teil der Attribu-

tenlehre¹⁶ ohne trinitarische Begriffe, was Michael Schmaus dazu veranlasst haben könnte, schon hier eine Trennung zwischen der Gottes- und Trinitätslehre anzunehmen. Petrus Lombardus betont wie Augustinus, dass der eine Gott der dreifaltige ist¹⁷. Bonaventura¹⁸ orientiert sich in seinem im 13. Jahrhundert verfassten *Breviloquium* an der Gliederung der *Sentenzen*, die er zu folgendem Aufbau verfeinert: Dreiheit der göttlichen Personen und Einheit des göttlichen Wesens, Theophanien und Eigenschaften Gottes. Die Attribute werden am Anfang mit den Namen der drei göttlichen Personen kombiniert, später dann nur noch mit dem Begriff *Gott*. Inhaltlich bezeichnet Bonaventura die göttlichen Personen als subsistente Relationen¹⁹, die durch die aus den Hervorgängen abgeleiteten Proprietäten und Relationen konstituiert werden²⁰. Bei Thomas von Aquin²¹ findet sich in der *Summa Theologiae* die erwähnte Unterscheidung in die Lehre vom göttlichen Wesen sowie seinen Eigenschaften und in die Lehre von der Dreipersonalität Gottes²². Damit schließt er sich in seiner Grundstruktur Gregor von Nyssa an, der in seiner *Großen katechetischen Rede* zunächst die Einheit Gottes betont und sich dann der Trinitätslehre zuwendet. Mit Hilfe der philosophischen und offenbarungstheologischen Erkenntnislehre²³ sowie der Verwendung trinitarischer Begriffe in der Gotteslehre verbindet Thomas in der *Summa Theologiae* beide Teile. Der Aquinate ordnet bei seinen Ausführungen die Philosophie der Offenbarung unter²⁴, und es wird bei ihm deutlich, dass er zunächst das Wesen und die Eigenschaften des dreipersönlichen Gottes behandelt²⁵. Die drei göttlichen Personen sind nach Thomas subsistente Relationen²⁶ und werden durch die mit dem einen göttlichen Wesen identischen Relationen konstituiert²⁷. Der Barockscholastiker Suárez²⁸ teilt Ende des 16. Jahrhunderts

¹⁶ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. lib. I dist. VIII et lib. I dist. XXXV-XLVIII*; L. HELL, *Sanctissima simplicitas. Die christliche Trinitätslehre vor der interreligiösen Herausforderung*, in: G. AUGUSTIN/H. KRÄMER (Hg.), *Gott denken und bezeugen. FS für Kardinal Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg 2008, 580-592, hier 584 mit Anm. 14.

¹⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate* IV,20,29; XV,17,29; *Enchiridion* III,9; PETRUS LOMBARDUS, *Sent. lib. I dist. V cap. I*; DH 803.

¹⁸ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 89f.

¹⁹ Die drei göttlichen Personen existieren in dem einen göttlichen Wesen und sind mit ihm real identisch.

²⁰ Vgl. BONAVENTURA, *Quaest. Quodl. disp. I c. corp.*; BONAVENTURA, *Sent. lib. I dist. 26 q. 2*; A. STOHR, *Bonaventura über die Konstitution der drei göttlichen Personen*, in: Franziskanische Studien 9 (1922) 172-202, hier 191, 200; A. STOHR, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, Münster 1923, 120-124; Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 400-403.

²¹ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 98-122.

²² Vgl. W. METZ, *Die Architektonik der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Hamburg 1998, 38.239f; TH. MARSCHLER, *Die spekulative Trinitätslehre des Francisco Suárez in ihrem philosophisch-theologischen Kontext*, Münster 2007, 76-78.

²³ Vgl. W. METZ [Anm. 22] 129f.

²⁴ Vgl. Y. CONGAR [Anm. 20] 403; THOMAS VON AQUIN, *STh I q. 1 a. 3; q. 8 ad 2*.

²⁵ Vgl. H. Jorissen, *Zur Struktur des Traktates „De Deo“ in der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, in: M. BÖHNKE/H. HEINZ (Hg.), *Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. FS für W. Breuning*, Düsseldorf 1985, 231-257, hier 243-246.

²⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *STh I q. 29 a. 4 et q. 30 a. 1*; M.-J. LE GUILLOU, *Das Mysterium des Vaters. Apostolischer Glaube und moderne Gnosis*, Einsiedeln 1974, 110f.

²⁷ Vgl. STh I q. 40 a. 2 et 3; H. C. SCHMIDBAUR, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 420-427; TH. MARSCHLER [Anm. 22] 564.

⁵ Vgl. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche II. Gott der Eine und Dreieinige*, St. Ottilien 1979, 1.

⁶ Vgl. L. OTT, *Petrus Lombardus*, in: MThZ 5 (1954) 99-113 (106).

⁷ Vgl. M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Darmstadt 1961, 42.

⁸ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 31-34.

⁹ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 51-67.

¹⁰ Vgl. AUGUSTINUS, *De Trinitate* V,3-5; M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des Augustinus*, Münster 1927/1967, 136-144.

¹¹ Vgl. F. COURTH, *Trinität in der Schrift und Patristik*, HDG II 1a, Freiburg 1988, 182f, 186f; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 44-49.

¹² Vgl. F. COURTH [Anm. 11] 108f.

¹³ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 68-75.

¹⁴ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 81-87.

¹⁵ Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. lib. I dist. IV cap. 1*; F. COURTH, *Trinität in der Scholastik*, HDG II 1b, Freiburg 1985, 82.

bzw. Anfang des 17. Jahrhunderts seine Abhandlungen über die Gottes- und Trinitätslehre in Traktate ein und trennt beide durch den Traktat über die Prädestination und die Reprobation, den er aus der allgemeinen Gotteslehre ausgliedert. Dabei könnten apologetische Gründe im Hinblick auf den Protestantismus eine Rolle gespielt haben²⁹. Die Philosophie und die Theologie werden bei Suárez ebenfalls schärfer unterschieden als bei Thomas. Die Gotteslehre ist für Suárez die offenbarungstheologisch begründete Absicherung von auch über die natürliche Theologie erreichbaren Aussagen³⁰. Thomas³¹ ist dagegen vorsichtiger. Die natürliche Gotteserkenntnis ist durchaus in der Lage, Aussagen über das Wesen und die Eigenschaften Gottes zu machen, vor allem im Sinn der negativen Theologie³²; die Offenbarung habe allerdings viele Fehlschlüsse auf diesem Gebiet korrigiert. Suárez berücksichtigt in seinen Ausführungen die Hl. Schrift sowie sehr viele Werke aus der Patristik und der Scholastik. Er verbindet in seinen Spekulationen Thomas und Scotus mit eigenen Gedanken³³. Die vorgestellten Schriften haben einen mehr oder weniger großen Einfluss auf die im nächsten Abschnitt vorgestellten Dogmatiken.

Deutschsprachige katholische Dogmatiklehrbücher aus dem 20. Jahrhundert

Neuscholastik

Die bis zum II. Vatikanum dominierende Neuscholastik³⁴ unterscheidet die Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino*. Die Autoren beziehen sich gemäß den lehramtlichen Dokumenten auf Thomas von Aquin. In ihrer Gliederung und Didaktik nehmen die neuscholastischen Lehrbücher aber auch Maß an der Gottes- und Trinitätslehre von Suárez, ohne diese ausdrücklich zu erwähnen. Dabei integrieren sie allerdings wieder den Traktat über die Prädestination und Reprobation in ihre allgemeine Gotteslehre.

Gemeinsam ist: Die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung und durch den Glauben leitet den Traktat *De Deo uno* ein. Es folgt die Wesens- und Eigenschaftslehre. Daran schließt sich als selbständiger Traktat die Trinitätslehre an. Die Verbindung beider Traktate über die philosophische und theologische Erkenntnislehre sowie über die Sendungen zur Schöpfungslehre wie bei Thomas ist nicht mehr vorhanden. Der aus den Lehramtstexten zitierte Glaubenssatz wird mit Schrift- und Väterszitaten erklärt sowie spekulativ mit Hilfe des heiligen Thomas vertieft. Hier könnte die Gottes- und Trinitätslehre von Suárez als Vorbild gedient haben. Die zentrale Stellung der Metaphysik brachte den neuscholastischen Lehrbüchern die Bezeichnung essentialistisch ausgerichtete Dogmatiken ein³⁵. Die allgemeine Gottesleh-

²⁸ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 123-151, bes. 125-127.

²⁹ Vgl. J. STÖHR, *Die Lehre von Gott* [Anm. 1] 180.

³⁰ Vgl. FRANCISCO SUÁREZ, *De Deo, Prooemium (Bd. 1, XXIII)*; TH. MARSCHLER [Anm. 22] 314.

³¹ Vgl. *STh I q. 12 a. 12; q. 32 a. 1*; J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust?* [Anm. 1] 127 mit Anm. 51.

³² Vgl. *STh I q. 2 et 3 prologus*; J. PIEPER, *Philosophia negativa*, München 1953, 29f, 36f, 42.

³³ Vgl. TH. MARSCHLER [Anm. 22] 684, 686f, 689f, 695-707, 717.

³⁴ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 155-256, bes. 251-256.

³⁵ Vgl. W. BEINERT, *Dogmatik studieren. Einführung in dogmatisches Denken und Arbeiten*, Regensburg 1985, 80; A. GANOCZY, *Einführung in die Dogmatik*, Darmstadt 1983, 130-143.

re orientiert sich in ihrem Aufbau in den untersuchten neuscholastischen Lehrbüchern an einer philosophischen Gotteslehre, wird aber inhaltlich durch theologische Quellen gespeist, was das ausdrückliche Ziel des entsprechenden Traktats bei Suárez war und didaktisch dem Leser einen schrittweisen Erkenntnisgewinn vermittelt³⁶.

In dem Traktat *De Deo trino* weisen die neuscholastischen Theologen die Gottheit von Vater, Sohn und Geist durch die Zuordnung der göttlichen Attribute aus der Heiligen Schrift nach und legen großen Wert auf die in der Hl. Schrift überlieferten Dreierformeln. Die Hervorgänge von Sohn und Geist aus dem Vater, deren Relationen und die Dreipersonalität sowie die Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater bilden den spekulativen Teil der Trinitätslehre und werden biblisch, aus den Werken der Väter und des Aquinaten behandelt. Das Axiom des gemeinsamen Wirkens der Trinität ist wahrscheinlich der Grund für die seltene Erwähnung der Dreifaltigkeit in den folgenden Traktaten³⁷. In den neuscholastischen Lehrbüchern erhält man einen systematischen Überblick über die Gottes- und Trinitätslehre in genau abgegrenzten Kapiteln. Der Schwerpunkt liegt auf dem Beweis der kirchlich definierten Glaubenssätze aus Schrift und Tradition sowie ihrer spekulativen Durchdringung.

Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik*

Auf der Grundlage der neuscholastischen Lehrbücher, die er voraussetzt, will Michael Schmaus weiterdenken³⁸. Er veröffentlichte zwischen 1938 und 1965 die *Katholische Dogmatik* in sechs Auflagen³⁹, verschränkt aber im Gegensatz zu den Neuscholastikern die Gottes- mit der Trinitätslehre sowohl im Aufbau als auch inhaltlich. Er wählt einen offenbarungstheologischen Ansatz, was sich folgendermaßen systematisieren lässt: Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nach (I.) seinem Dasein und seiner Dreipersönlichkeit, (II.) seinem Sosein (Teile der Eigenschaftslehre) und (III.) seinem dreipersonlichen Leben. Schmaus behandelt die Wortoffenbarung vor der Werkoffenbarung, verteilt die Attributenlehre auf alle drei Abschnitte und verwendet permanent trinitarische Begriffe. Ab der zweiten Auflage werden folgende Änderungen vorgenommen: Die Trinitätslehre wird vor dem größten Teil der Eigenschaftslehre behandelt und die Trinitätsspekulationen bezüglich der Zeugung und der Hauchung bei den Attributen des göttlichen Lebens eingebaut. Es ergibt sich der folgende Aufbau: Selbsterschließung des dreieinigen Gottes nach (I.) seinem Dasein, (II.) seiner Dreipersonalität und (III.) seinem Sosein (Wesen- und Eigenschaftslehre mit Trinitätsspekulationen). Mit der Behandlung der Eigenschaftslehre am Schluss seiner verschränkten Gottes- und Trinitätslehre schließt sich Schmaus an die *Sentenzen* von Petrus Lombardus und das *Breviloquium* von Bonaventura an.

*Christoph Tölg*⁴⁰ beschreibt folgende Prinzipien, die den Inhalt der *Katholischen Dogmatik* von einem neuscholastischen

³⁶ Vgl. J. STÖHR, *Die Lehre von Gott* [Anm. 1] 194.

³⁷ Vgl. DH 1330; ANSELM VON CANTERBURY, *De processione Spiritu Sancti* (F. S. SCHMITT, *Sancti Anselmi Cantuariensis Opera omnia* 2, Edinburgh 1946, 180f). M. HAUKE, *Le proprietà essenziali di Dio* [Anm. 1] 539 begründet mit diesem Axiom die Vorordnung der Wesens- und Eigenschaftslehre vor der Trinitätslehre.

³⁸ Vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik I*, München 1938, Vf.

³⁹ Vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, München 1938-1965. Die Gottes- und Trinitätslehre befindet sich in den einzelnen Auflagen jeweils in Band 1. Vgl. zum Folgenden A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 257-381, bes. 374-381.

Lehrbuch unterscheiden: Schmaus zitiert ausführlich die Heilige Schrift und bringt an Stelle des neuscholastischen Traditionsbeweises längere Vätertexte. Neben die Theologie des heiligen Thomas von Aquin stellt er diejenige von Augustinus und Bonaventura und berücksichtigt liturgische und spirituelle Quellen. Die zeitgenössische Philosophie konfrontiert er mit dem Evangelium, und den neuzeitlichen Personalismus kombiniert der Autor mit der scholastischen Personendefinition. Die Dreifaltigkeit erklärt Schmaus als Personengemeinschaft. Für die Betonung der Dreipersonalität des einen Gottes nimmt Schmaus eine weniger systematische Gedankenführung in Kauf⁴¹. Mit diesen Prinzipien leitet er einen Paradigmenwechsel ein, der sich nach dem II. Vatikanum in vielen deutschsprachigen katholischen Lehrbüchern durchsetzt.

Nachkonziliare Dogmatiken

Schmaus integriert in *Der Glaube der Kirche* mehrere Traktate in die Christologie⁴² und betont so seinen spezifischen Ansatz noch stärker. Der Autor trennt die Gottes- und die Trinitätslehre durch die Schöpfungslehre, die Anthropologie, die Angelologie und die Soteriologie. In der Gotteslehre begründet Schmaus die Eigenschaften vor allem aus dem Alten Testament und behandelt anschließend das göttliche Wesen. Die Trinitätslehre wird nach dem Prinzip Schrift, Dogmengeschichte und Spekulation⁴³ gegliedert. Die Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater bilden dabei den heilsgeschichtlichen Ansatzpunkt. Der Glaube wird organisch aus der Bibel entwickelt und durch dogmengeschichtliche sowie spekulative Ausführungen vertieft. Schmaus verschränkt in der zweiten Auflage von *Der Glaube der Kirche* 1979⁴⁴ die Gottes- und die Trinitätslehre unter Beibehaltung der textlichen Grundgestalt, die er etwas ergänzt: (I.) *De Deo Patre* (biblische Eigenschaftslehre), (II.) Dreipersonalität Gottes, (III.) systematische Trinitätslehre, (IV.) Leben, Sein und Wesen Gottes; (V.) kirchliche Lehre.

Die aus der Schule von Martin Grabmann und Michael Schmaus⁴⁵ hervorgegangenen Dogmatiker *Johann Auer*⁴⁶ und *Leo Scheffczyk*⁴⁷ zeichnen sich durch eine traditionstreue Theo-

logie aus, berücksichtigen aber auch ausführlich aktuelle Probleme⁴⁸. Sie ordnen die Trinitätslehre der Gotteslehre vor und verschränken beide Traktate unter jeweils leicht abweichenden Nuancierungen. Beide Theologen behandeln in ihrer Eigenschaftslehre das Wissen und Wollen Gottes. Auer baut die gesamte Attributenlehre sehr stark aus und berücksichtigt die Hl. Schrift, die Dogmengeschichte, die Liturgie, die Spiritualität und nutzt in seinen Spekulationen neben den Vätern und Thomas auch Bonaventura und Scotus als Quelle. Die These eines aus der Monolatrie entstandenen Monotheismus lehnt er aufgrund religionswissenschaftlicher Forschungen ab, den Taufbefehl stellt er an die Spitze seiner trinitätstheologischen Überlegungen und hält ihn für ein *verbum ipsissimum* Jesu. Bei Scheffczyk findet man wie bei Auer und Walter Kasper⁴⁹ eine sehr ausführliche philosophisch-offenbarungstheologische Gotteslehre.

Die Bibeltheologie dominiert das von *Johannes Feiner* und *Magnus Löhrer* ab 1965⁵⁰ herausgegebene Gemeinschaftswerk *Mysterium Salutis*⁵¹ noch stärker. Viele Abschnitte wurden von Fachexegeten verfasst. Die einzelnen Kapitel über die Gottes- und Trinitätslehre werden verschränkt: Das Werk beginnt mit dem Zugang des Menschen zu Gott und der in der Heiligen Schrift überlieferten Offenbarung der Dreifaltigkeit. In den ausführlichen biblischen Teil wird ein Kapitel über die Trinität in Liturgie und Leben sowie die Dogmengeschichte der Dreifaltigkeitslehre eingeschoben, bevor er mit den in der Heiligen Schrift beschriebenen Verhaltensweisen Gottes fortgesetzt wird. Daran schließen sich die systematischen Kapitel über die göttlichen Attribute und die Trinität an. Jeder Autor orientiert sich an der Heilsgeschichte, die den roten Faden bildet. Alle Beiträge sind in sich abgeschlossen, so dass auch eine andere Gliederung vorstellbar gewesen wäre.

Mithilfe der personalen Beziehung zwischen Mutter und Kind wird der Zugang der Menschen zu Gott⁵² analog beschrieben. Die natürliche und die gnadenhafte Gotteserkenntnis werden miteinander verbunden und anhand der Bibel erklärt. Die griechische Philosophie, die fünf Wege des Aquinaten und die natürliche Gotteserkenntnis werden in diese Ausführungen einbezogen. Im Zentrum der Gotteserkenntnis stehen die Gnade und die Liebe Gottes, die sich im Kreuzestod Jesu offenbaren.

Das im Alten Testament beschriebene göttliche Wort sowie seine Weisheit und sein Geist werden als Vorbereitungen auf die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung bezeichnet⁵³. Der vom Vater als Sohn beglaubigte Christus und die Sendung des Hl. Geistes entfalten diese verhüllte alttestamentliche Offenbarung.

⁴⁰ Vgl. C. TÖLG, *Grundzüge der Gotteslehre bei Michael Schmaus*, Rom 1997, 47-61; K. FORSTER, *Michael Schmaus*, in: J. SCHULTZ, *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1966, 422-427.

⁴¹ Vgl. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik I*, München 1938, 55; B. POSCHMANN, *Schmaus, Katholische Dogmatik*, in: ThRv 40 (1941) 261-264, hier 264.

⁴² Vgl. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, 2 Bde. (1969/1970). Die Gotteslehre wird in Band 1 (1969) auf den Seiten 250-298 behandelt und die Trinitätslehre im gleichen Band auf den Seiten 530-583.

⁴³ Vgl. *Optatam totius* 16.

⁴⁴ Vgl. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, 6 Bände in 13 Teilbänden (1979-1982). Der komplette 2. Band (1979) behandelt die Gottes- und Trinitätslehre.

⁴⁵ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 481-532, bes. 513-515, 530-532.

⁴⁶ Vgl. J. AUER, *Kleine katholische Dogmatik II. Gott der Eine und Dreieine II*, Regensburg 1978. Auer beendete 1940 bei Michael Schmaus in Münster seine bei Martin Grabmann begonnene Dissertation, da die Nationalsozialisten die theologische Fakultät in München schlossen. 1947 habilitierte er sich bei Grabmann. Vgl. U. LEHNER, Auer, in: BBKL XX (2002) 74-79, hier 74.

⁴⁷ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmatik II. Der Gott der Offenbarung – Gotteslehre*, Aachen 1996. Scheffczyk promovierte 1950 bei Franz Xaver Seppelt und habilitierte sich 1957 bei dem Grabmann-Schüler Schmaus. Vgl. P.-H. GÖRG, Scheffczyk, in: BBKL

XXX (2009) 1215-1290; M. EDER, Schmaus, in: BBKL IX (1995) 322-327, hier 322.

⁴⁸ Vgl. I. KONCSIK, *Christologie. Im 19. und 20. Jahrhundert*, HDG II 1a, Freiburg 2005, 60.

⁴⁹ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 5f.

⁵⁰ Vgl. J. FEINER/M. LÖHRER, (Hg.), *Mysterium Salutis (= MySal). Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik 5 Bde/Erg. Bd.* Einsiedeln 1965-1976/1981. Die Gottes- und Trinitätslehre findet sich im 2. Band (1967) auf den Seiten 15-401.

⁵¹ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 383-480, bes. 475-480.

⁵² Vgl. H. U. VON BALTHASAR, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, in: MySal 2 (1967) 15-45; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 394-401, 476.

⁵³ Vgl. R. SCHULTE, *Die Vorbereitung der Trinitätsoffenbarung*, in: MySal 2 (1967) 49-84; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 402-409, 476f.

Der Monotheismus, die Heiligkeit und Majestät Gottes sowie die väterliche Beziehung JHWHs zu seinem Bundesvolk werden als die zentralen Elemente der alttestamentlichen Gottesoffenbarung berücksichtigt. In den Mittelpunkt des neutestamentlichen Ansatzes⁵⁴ wird die Gottesverkündigung des vorösterlichen Jesus gestellt, der Gott als barmherzigen Vater offenbart. Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes und der Herr. Eine Offenbarung der Trinität erfolgt bei der Taufe Jesu, der den Heiligen Geist vom Vater sendet.

In *Mysterium Salutis* wird auch die Liturgie und die Spiritualität⁵⁵ behandelt. Die liturgischen Texte zeigen, dass jede Gabe vom Vater durch den Sohn im Heiligen Geist vermittelt wird.

Leo Scheffczyk verschränkt die Dogmengeschichte der Trinitätslehre⁵⁶ in *Mysterium Salutis* nach chronologischen und theologischen Prinzipien: Er beginnt mit dem Frühchristentum, woran er das Konzil von Nizäa anschließt. Es folgt die Lehre der Kappadozier, das Konzil von Konstantinopel sowie die kirchliche Verkündigung auf weiteren Konzilien und durch die Päpste bis zum II. Vatikanum. Die Theologiegeschichte beginnt mit Augustinus und endet bei Möhler. Dieser Ansatz ist berechtigt, da die wesentlichen Ausführungen der Kappadozier schon vorgestellt wurden.

Die bibeltheologischen Kapitel werden nun nach dem Einschub des liturgischen und dogmengeschichtlichen Abschnittes mit den Verhaltensweisen Gottes fortgesetzt:

Gott offenbart sich in der alttestamentlichen Heilsgeschichte⁵⁷ durch sein Sprechen und sein Erscheinen. Die biblischen Anthropomorphismen, der Henotheismus und der Monotheismus, die göttliche Transzendenz, Heiligkeit, Barmherzigkeit und Personalität Gottes werden anhand seines Heilhandelns am auserwählten Volk erläutert. Das Neue Testament⁵⁸ steht dazu in Kontinuität. Die Offenbarung der Dreipersönlichkeit Gottes und der Kreuzestod Christi aus Liebe zu den Menschen erfüllen und übertreffen die alttestamentlichen Prophezeiungen. Die Synoptiker heben die Machttaten Jesu und seine Reich-Gottes-Predigt hervor, die paulinischen Schriften betonen die Liebe Gottes, den Kreuzestod Christi und die Geistsendung, die johanneischen Schriften unterstreichen den Dreiklang Geist, Licht und Liebe. Es folgt eine Systematik der Eigenschaftslehre des Aquinaten und der Neuscholastik⁵⁹, wobei der Wunsch nach einer heilsgeschichtlichen Neuorientierung deutlich wird.

Karl Rahner⁶⁰ ist der Autor der systematischen Trinitätslehre in *Mysterium Salutis*. Die auf Thomas zurückgehende Trakta-

entrennung in der Neuscholastik ist nach seiner Auffassung ein Grund für die dortige Vernachlässigung der Trinitätslehre und der Offenbarung. Zentraler Gedanke seines eigenen Ansatzes ist die Abbildung des innergöttlichen Lebens in der Heilsgeschichte als Selbstmitteilung Gottes. Rahner leitet aus den heilsgeschichtlichen Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater sein vieldiskutiertes und umstrittenes Axiom ab: Die innergöttliche (immanente) Trinität ist die ökonomische (heilsgeschichtliche) und umgekehrt. Y. Congar⁶¹ bemängelt die Umkehrung, da diese Formulierung eine vollständige Identifikation des innerlich notwendigen Trinitätsgeheimnisses mit dem freien Mysterium der Heilsgeschichte und damit eine Notwendigkeit der Schöpfung nahelegen könne: Gott ist aufgrund der Hervorgänge dreifaltig, auch wenn die Schöpfung nicht existieren würde. Den Begriff der göttlichen Person will Rahner⁶² durch distinkte Subsistenzweise erläutern oder ersetzen, was zu langwierigen Debatten und Modalismusvorwürfen führte.

Der heilsgeschichtliche Ansatz in *Mysterium Salutis* verstärkt den von Schmaus 1938 eingeleiteten und weiterverfolgten Paradigmenwechsel. Die Einordnung des liturgischen und dogmengeschichtlichen Kapitels unterbricht den biblischen Teil und verhindert eine konsistente Gliederung.

Dem begegnet Walter Kasper mit seinem dreiteiligen Aufbau im erstmals 1982 veröffentlichten Lehrbuch *Der Gott Jesu Christi*⁶³: Gottesfrage, Botschaft Christi, Trinitätslehre. Im zweiten Teil verwendet er – wie das Glaubensbekenntnis, Origenes in *De principiis* und Augustinus im *Enchiridion* – das Gliederungsschema Vater, Sohn und Heiliger Geist.

Walter Kasper verbindet die kirchliche Lehre und die Metaphysik mit der Mystik. Der Atheismus und der Nihilismus werden von ihm ausführlich besprochen. Der Autor tritt diesen Phänomenen mit der scholastischen Theologie, der dialogischen Antwort des II. Vatikanums und der Kreuzestheologie entgegen.

Den zweiten Teil fundiert der Autor unter anderem bibeltheologisch und behandelt nach allgemeinen Vorbemerkungen wie im Credo die Allmacht und Schöpfertätigkeit des Vaters. Es folgen der alttestamentliche Monotheismus, der sich aus einer Monolatrie entwickelt habe, sowie das Heilhandeln des barmherzigen Bundesgottes. Die Bezeichnung *Vater* beschreibe Gott als Quelle, Urgrund und Prinzip. Seine Ausführungen über das Sein Gottes ergänzt Kasper durch die Beschreibung von Gottes Freiheit und Personalität. Mit den Titeln Herr und Lebendigmacher betont Kasper die Göttlichkeit und das Wirken des Heiligen Geistes in der Schöpfung und der Heilsgeschichte. Der Geist spricht durch die Propheten und wirkt in der Kirche bei der Verkündigung und in den Sakramenten.

Die im Neuen Testament bei der Taufe Jesu geoffenbarte Liebe der drei göttlichen Personen wende sich nicht gegen den alttestamentlichen Monotheismus. Es ist nach Kasper vielmehr Aufgabe der Trinitätslehre, sich dem Geheimnis der Einheit des einen göttlichen Wesens in den drei Personen anzunähern. Die

⁵⁴ Vgl. F.-J. SCHIERSE, *Die neutestamentliche Trinitätsoffenbarung*, in: MySal 2 (1967) 85-131; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 409-416, 477.

⁵⁵ Vgl. A. HAMMAN, *Die Trinität in der Liturgie und im christlichen Leben*, in: MySal 2 (1967) 132-145; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 417-420, 477.

⁵⁶ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Dogmengeschichte der Trinität*, in: MySal 2 (1967) 147-217; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 420-434, 477f.

⁵⁷ Vgl. A. DEIBLER, *Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament*, in: MySal 2 (1967) 226-271; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 435-439, 478.

⁵⁸ Vgl. J. PFAMMATTER, *Eigenschaften Gottes im Neuen Testament*, in: MySal 2 (1967) 272-290; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 440-443, 478f.

⁵⁹ Vgl. M. LÖHRER, *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften Gottes*, in: MySal 2 (1967) 291-315; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 443-447, 479.

⁶⁰ Vgl. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, in: MySal 2 (1967) 317-404; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre I* [Anm. 1] 447-475, 479f.

⁶¹ Vgl. Y. CONGAR [Anm. 20] 334; L. SCHEFFCZYK, *Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre*, in: W. BREUNING (HG.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984, 47-72, hier 52; J. STÖHR, *Wortspiele oder Gedankentiefe? Zu einem umstrittenen „Axiom“ der Dreifaltigkeitslehre*, in: D. BERGER (HG.), *Karl Rahner. Kritische Annäherungen*, Siegburg 2004, 227-266.

⁶² Vgl. K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, in: MySal 2 (1967) 317-404, hier 342-344, 353f, 364-366, 385-393.

⁶³ Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz ¹1982/²1995. Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 533-607, bes. 603-607.

ausführliche Dogmengeschichte berücksichtigt die wesentlichen Stationen der Trinitätslehre. Kasper schließt wie Thomas, den er ausführlich als Quelle benutzt, von den Sendungen des Sohnes und des Hl. Geistes durch den Vater auf das innere Leben der Dreifaltigkeit. Die im hohenpriesterlichen Gebet durch Jesus verkündigte gegenseitige Verherrlichung von Vater und Sohn im Heiligen Geist, der die innergöttliche Einheit von Ewigkeit her auch in den Sendungen garantiert, kennzeichnen die Ausführungen des Autors.

Kasper beschreibt drei Möglichkeiten für die Traktateneinteilung: *De Deo uno et trino*, die von Karl Barth verwirklichte Integration der Trinitätslehre in die Prolegomena sowie die Platzierung der Trinitätslehre am Ende einer Dogmatik wie bei Friedrich Schleiermacher. Er selbst verwendet nach der Gotteslehre das Schema Vater, Sohn, Heiliger Geist und hängt daran die Trinitätslehre an. Diese Einteilung verwendet auch *Gerhard Ludwig Müller*⁶⁴, baut aber seine Christologie zu einem vollständigen Traktat aus, wogegen Kasper noch ein eigenes Lehrbuch zur Christologie verfasst hat. Walter Kasper verschränkt zusätzlich die Gottes- und die Trinitätslehre, da er die Attributenlehre wie Johannes von Damaskus in *De fide orthodoxa* über alle Kapitel verteilt. Der Autor betont dadurch, dass die Trinitätslehre konkreter Monotheismus ist.

*Herbert Vorgrimler*⁶⁵ nutzt in seiner 1985 erschienenen Gotteslehre das Gliederungssystem *De Deo uno et trino* für die Zusammenfassung der kirchlichen Lehre, nachdem er die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung und im Glauben behandelt hat. Im Folgenden nuanciert er das vom II. Vatikanum gewünschte Gliederungsprinzip Schrift, Dogmengeschichte, Systematik, wobei letztere eine verlängerte Dogmengeschichte ins 20. Jahrhundert ist, was später Müller und Breuning mit anderen Schwerpunkten aufgreifen.

Die von Kasper genannte Einteilung Schleiermachers wird von den Autoren des erstmalig 1992 veröffentlichten *Handbuchs der Dogmatik*⁶⁶ genutzt. Das Lehrbuch behandelt nach den Prolegomena die von *Dorothea Sattler* und *Theodor Schneider* verfasste Gotteslehre und am Ende aller anderen Traktate die Trinitätslehre. Innerhalb der einzelnen Traktate wird das Schema Problemstellung, Schrift, Dogmengeschichte, Systematik verwendet.

Sattler und Schneider richten die Gotteslehre heilsgeschichtlich aus, indem sie die Machttaten des helfenden Bundesgottes JHWH, seine Heiligkeit und Transzendenz, den nach ihrer Ansicht aus einer Monolatrie hervorgegangene Monotheismus, Jesu Botschaft vom Reich Gottes, sein besonderes Verhältnis zum Vater, seine Barmherzigkeit und Liebe bis zum Tod, die Geistsendung, den paulinischen Monotheismus und die johanneische Botschaft von der Liebe thematisieren. Besondere Beachtung verdient die Dogmengeschichte der Gotteslehre. In der Systematik wird die neuscholastische Eigenschaftslehre zusammengefasst und als philosophisch gefärbt kritisiert.

⁶⁴ Vgl. G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg ¹1995/²1996/³2007; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 665-690, bes. 688-690.

⁶⁵ Vgl. H. VORGRIMLER, *Theologische Gotteslehre* (Leitfaden Theologie 3), Düsseldorf ¹1985/²1992/³2002; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 609-626, bes. 625f.

⁶⁶ Vgl. TH. SCHNEIDER (HG.), *Handbuch der Dogmatik* 2 Bde., (1992/²1995/³2009); D. SATTLER/TH. SCHNEIDER, *Gotteslehre*, in: TH. SCHNEIDER (HG.), *Handbuch der Dogmatik* 1 (1992) 51-119; J. WERBICK, *Trinitätslehre*, in: TH. SCHNEIDER (HG.), *Handbuch der Dogmatik* 2 (1992) 481-576; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 627-663, bes. 660-663.

Dem Tritheismus begegnet *Jürgen Werbick* wie Kasper durch die Betonung der Dreifaltigkeitslehre als konkreter trinitarischer Monotheismus. Er verbindet den alttestamentlichen Monotheismus mit dem göttlichen Wort, der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Geist. Das Neue Testament hat nach Werbick keine ausgefaltete Trinitätslehre, stellt aber die entsprechenden Grundlagen bereit. Paulus und die Synoptiker verkünden das Wirken Gottes, seines Sohnes und seines Geistes in der Heilsgeschichte. Johannes thematisiert die göttliche Liebe des Vaters zum Sohn sowie den Geist der Wahrheit. Der trinitarische Taufbefehl fasst den Glauben an die drei göttlichen Personen zusammen. Die Dogmengeschichte der Dreifaltigkeitslehre beginnt Werbick mit der Zeit vor Nizäa und beendet seine Ausführungen im 19. Jahrhundert. Im systematischen Teil der Trinitätslehre stehen die Sendungen von Sohn und Geist durch den Vater im Mittelpunkt. Gottes Fähigkeit zur Selbstmitteilung, seine personale und essentielle Liebe nutzt Werbick, um den monosubjektiven Ansatz Rahners und den kommunialen von Balthasar zu verbinden. Da die Personen in der Trinität subsistente Relationen sind, fallen Selbststand und Beziehung zusammen, so dass die Einheit gewahrt bleibe. Werbick bespricht die Hervorgänge, Eigentümlichkeiten und Sendungen und weist auf die Liebe Gottes hin, die einst alles in allem sein wird. Der heilsgeschichtlich-trinitarische Ansatz dieses Handbuchs verbindet die beiden Traktate der Gottes- und Trinitätslehre. Es spräche allerdings nichts dagegen, beide hintereinander zu behandeln oder sogar zu verschränken.

*Wilhelm Breuning*⁶⁷ wiederum greift auf die Möglichkeit einer Verschränkung zurück und setzt in seinen biblischen Ausführungen bei der Fülle der Offenbarung im Neuen Testament an. Es folgt das Alte Testament und die Gotteserkenntnis aus der Schöpfung und dem Glauben. Wie schon bei Vorgrimler und Müller könnte man seine Systematik als eine in das 20. Jahrhundert verlängerte Dogmengeschichte ansehen. Breuning nutzt auch liturgische Quellen und weist darauf hin, dass die Theodizeefrage nur im Kreuzestod Jesu Christi eine Lösung finden kann.

*Gotthold Hasenhüttl*⁶⁸ integriert philosophische, religionswissenschaftliche und dogmatische Elemente in seine Gottes- und Trinitätslehre. Er folgt der Entmythologisierungsthese Bultmanns. Hasenhüttl versucht sowohl die griechischen Philosophen als auch die Hl. Schrift seiner These von einem sich ausschließlich in guten Beziehungen realisierenden Gott anzupassen. Diese Hypothese entlehnt er einigen von ihm dargestellten asiatischen und afrikanischen Religionen. Die kirchliche Lehre erklärt er in dogmengeschichtlicher Form anhand der Häresien Monarchianismus, Subordinationismus und Tritheismus und verwirft dabei jegliche Spekulation. Sehr ausführlich behandelt er neuere eher heterodoxe Ansätze aus dem 20. Jahrhundert.

Auswertung

Gliederungsmodelle

Eine Übersicht der behandelten Dogmatikbücher ergibt drei Gliederungsmodelle⁶⁹:

⁶⁷ Vgl. W. BREUNING, *Gotteslehre*, in: W. BEINERT (HG.), *Glaubenszüge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik* 1, Paderborn 1995, 199-356; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 691-727, bes. 725-727.

⁶⁸ Vgl. G. HASENHÜTTL, *Glaube ohne Mythos* 2 Bde, Mainz 2001; A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 729-781, bes. 778-781.

Eine Traktatentrennung ist kennzeichnend für die Neuscholastik, die erste Auflage von *Der Glaube der Kirche* (Michael Schmaus) und im von Theodor Schneider herausgegebenen *Handbuch der Dogmatik*. Die Anordnung in den neuscholastischen Lehrbüchern ist übersichtlich und der Traktat *De Deo uno* schließt sich gut an die philosophische Gotteslehre an⁷⁰. Es werden aber in den Traktaten außerhalb der Trinitätslehre kaum trinitarische Begriffe verwendet. Schmaus trennt in der ersten Auflage von *Der Glaube der Kirche* die in die Christologie integrierte Gottes- und Trinitätslehre durch andere Traktate. In der zweiten Auflage verschränkt er bei fast identischem Inhalt die Gottes- und Trinitätslehre. Theodor Schneider trennt im von ihm herausgegebenen *Handbuch der Dogmatik* die beiden Traktate radikal und stellt die Trinitätslehre als Höhepunkt der Theologie an den Schluss seines Lehrbuches.

Ein trinitarisches Vier-Traktate-Modell verwirklichen *Walter Kasper* und *Gerhard-Ludwig Müller*. Bei Kasper und Müller wird nicht so deutlich wie in den neuscholastischen Dogmatiken, dass auch dem Sohn und dem Heiligen Geist die göttlichen Eigenschaften in der Einheit mit dem Vater zukommen⁷¹. Dieses Modell hat allerdings den Vorteil einer großen Nähe zur Heilsgeschichte und hebt die Dreifaltigkeit Gottes stärker hervor.

Eine jeweils unterschiedliche Verschränkung der Traktate findet man in den anderen *Dogmatiken* von Michael Schmaus, bei seinen Schülern Johann Auer und Leo Scheffczyk, im *Mysterium Salutis*, bei Herbert Vorgrimler, Wilhelm Breuning und Gotthold Hasenhüttl.

Inhaltliche Entwicklungen

Es sei auf folgende inhaltliche Tendenzen⁷² in den untersuchten Dogmatiken hingewiesen:

Michael Schmaus gibt schon vor dem II. Weltkrieg der Heiligen Schrift in der *Katholischen Dogmatik* breiten Raum und griff damit einen Wunsch der Bibelbewegung auf. Auch schon in der Neuscholastik wurden die Glaubenssätze aus Schrift und Tradition bewiesen sowie mithilfe der Lehre des heiligen Thomas von Aquin spekulativ durchdrungen. Nach dem Konzil wird den Äußerungen des Lehramtes oft ein eigener Abschnitt reserviert oder diese Thematik in der Dogmengeschichte behandelt.

Karl Rahner behauptet in einer ausführlichen Analyse, dass *hò Theós* (Gott mit bestimmtem Artikel) in der Heiligen Schrift fast ausschließlich für den Vater stehe⁷³. Die allgemeine Gotteslehre mutierte in vielen Dogmatiken aus diesem Grund und wegen der heilsgeschichtlichen Orientierung an den vom Vater ausgehenden Sendungen von Sohn und Geist zu einem Traktat

*De Deo Patre*⁷⁴. Schmaus nahm Rahners These inhaltlich in der *Katholischen Dogmatik* 1938 schon vorweg⁷⁵ und integrierte sie namentlich in den weiteren Auflagen. Die meisten deutschen nachkonziliaren Dogmatiken folgen der Mehrheit der Exegeten, die eine Entwicklung des strengen alttestamentlichen Monotheismus aus einer Monolatrie annehmen. Davon distanziert sich Auer aufgrund religionswissenschaftlicher Forschungen und Müller schreibt von einer Selbstdurchsetzung einer Grundeinsicht⁷⁶. Die Neuscholastik und Schmaus in der *Katholischen Dogmatik* betonen den alttestamentlichen Monotheismus. Die neuscholastischen Lehrbücher sowie Auer und Scheffczyk verwenden ausführlich spekulative Elemente sowohl in der Gotteslehre als auch in der Trinitätslehre, etwas weniger Michael Schmaus. In der Trinitätslehre bemühen sich Kasper und Werbick im *Handbuch der Dogmatik* um eine ausführlichere spekulative Fundierung. Johann Auer und Walter Kasper beziehen sich sehr häufig auf den seit der *Katholischen Dogmatik* immer mehr vernachlässigten Thomas von Aquin. Schmaus nahm in dieser Dogmatik auch den Paradigmenwechsel von einem metaphysisch dominierten zu einem heilsgeschichtlich ausgerichteten Lehrbuch vorweg. Er stellt die Bundestreue Gottes neben die metaphysische Deutung JHWHs als *der Seiende selbst*, was sich später bei ihm und seinen Kollegen umkehrt.

Die vom II. Vatikanum gewünschte Dogmengeschichte und Einarbeitung liturgischer Texte ist in der *Katholischen Dogmatik* von Schmaus teilweise schon sichtbar, wird dann in *Der Glaube der Kirche* von ihm weiter ausgebaut, im *Mysterium Salutis* umgesetzt und ist in späteren Lehrbüchern selbstverständlich.

Die bleibende Bedeutung der Neuscholastik besteht in ihrer Lehramtsorientierung, Klarheit⁷⁷ und Systematik⁷⁸, so dass sie sich als Grundlage⁷⁹ empfiehlt, was auch die Neuauflage des Grundrisses von Ludwig Ott bestätigt⁸⁰. Auf diesem Fundament lässt sich dann mit anderen Werken weiterbauen, besonders mit den Lehrbüchern von Auer und Scheffczyk⁸¹, die die biblische Theologie, die Dogmengeschichte, das Lehramt, die entsprechenden Spekulationen und aktuelle Probleme in der wünschenswerten Breite berücksichtigen.

P. Dr. Andreas Hirsch
Forststr. 12
85092 Kösching

⁶⁹ Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 783-789.

⁷⁰ Vgl. J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust?* [Anm. 1] 127.

⁷¹ Vgl. M. HAUKE, *Le proprietà essenziali di Dio* [Anm. 1] 540; J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust?* [Anm. 1] 125; J. STÖHR, *Die Lehre von Gott* [Anm. 1] 193f.

⁷² Vgl. A. HIRSCH, *Gottes- und Trinitätslehre II* [Anm. 1] 791-797.

⁷³ Vgl. K. RAHNER, „Gott“ als erste trinitarische Person im Neuen Testament, in: ZKTh 66 (1942) 71-88. Ausnahmen: Joh 1,1.18; 20,28; Röm 9,5; Tit 2,13; 1 Joh 5,20.

⁷⁴ Stöhr bemerkt mit einem Verweis auf J.-H. NICOLAS, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Paris 1985, 78, dass die Rede vom Vater auch die Erwähnung von Sohn und Hl. Geist verlange. Vgl. J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust?* [Anm. 1] 125; J. STÖHR, *Die Lehre von Gott* [Anm. 1] 193f.

⁷⁵ Vgl. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik I*, München 2¹⁹⁴⁰, 81.

⁷⁶ Vgl. G. L. MÜLLER, *Katholische Dogmatik*, Freiburg 1995, 234.

⁷⁷ Vgl. Vgl. K. RAHNER, *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, in: Schriften zur Theologie XIV, Einsiedeln 1979, 303-318, 308.

⁷⁸ Vgl. J. STÖHR, *Die Lehre von Gott* [Anm. 1] 195.

⁷⁹ Vgl. K. RAHNER, *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum*, in: K. RAHNER, *Sämtliche Werke* 4, Freiburg 1997, 497-556, hier 506f.

⁸⁰ Vgl. J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust?* [Anm. 1] 121f.

⁸¹ Vgl. M. HAUKE, *Auf den Spuren des Origenes. Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars*, in: THEOLOGISCHES 35 (2005) 554-562, hier 557 Anm. 6.

Psychologisierende Deutungen des Trinitätsglaubens?

Die hervorragende Stellung des Dreifaltigkeitsglaubens

Die hohe Wertschätzung des Trinitätsglaubens zeigt sich bei überragenden christlichen Persönlichkeiten aller Jahrhunderte¹, sowohl in der Wissenschaft wie in der Volksfrömmigkeit, und in Musik, Malerei und Dichtkunst. Die schlichten ältesten Glaubensbekenntnisse und liturgischen Formeln geben davon ebenso Zeugnis wie viele Hunderte von hochspekulativen Sentenzen- und Summenkommentaren in Mittelalter und Neuzeit. J. N. D. Kelly² verweist auf die Ursprünge: den „Trinitarismus des Neuen Testaments“, das tiefe trinitarische Interesse der frühen Christenheit“ den „trinitarischen Grundriss“: Die Zusammenstellung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes waren schon lange Kategorien christlichen Denkens, ehe die neutestamentlichen Urkunden niedergeschrieben wurden.

Ein Wort des hl. Augustinus³ hat Francisco Suárez SJ⁴ an den Anfang seines berühmten Werkes über die Trinität gestellt: Nirgends ist ein Irrtum gefährlicher, nirgends ist es mühsamer zu suchen und gewinnbringender etwas zu finden. Deshalb empfiehlt er besonders das Gebet zu den göttlichen Personen der Trinität⁵. Würde man dieses zentrale Geheimnis des Christentums außer Acht lassen, so wäre das Ergebnis theologische Ignoranz und Kälte der Seele. Daher haben die Theologen gerade auch angesichts vielfältiger Verunsicherungen in der Neuzeit immer wieder die gleichzeitige Offenbarkeit und Verborgenheit (R. Garrigou-Lagrange OP⁶) des Trinitätsgeheimnisses zu verstehen gesucht und Orientierung mit Hilfe der verbindlichen kirchlichen Lehre gefunden.

Nach jahrhundertelangen Auseinandersetzungen und Klärungen hatte die Trinitätslehre schon gegen Ende des Mittelalters ein hohes wissenschaftliches Niveau und einen überzeugenden Gewissheitsgrad erreicht. Das 4. Laterankonzil (1215) hat das Verhältnis zwischen Gott und Kreatur durch die je immer größere Unähnlichkeit charakterisiert⁷. Damit war dem flachen Anthropozentrismus Einhalt geboten, der Bildaussagen nicht analog, sondern univok verstehen wollte, aber auch den Übertreibungen von Spiritualisten und Charismatikern und den rationalistischen Entleerungen, die allenfalls Chiffren und Symbole anerkennen wollten. Das Konzil hat sich ausdrücklich an Petrus Lombardus angeschlossen und gegen Abt Joachim von Fiore als Repräsentant eines einseitigen Pneumatizismus Stellung genommen. Das Konzil von Florenz (1439-1445) stellte dann zweifellos einen entscheidenden Markstein für die offi-

zielle kirchliche Trinitätstheologie der Neuzeit dar – ohne deshalb ein Ende für das Wachsen des Glaubensverständnisses zu bedeuten.

Die liturgischen Lieder und Hymnen, die verschiedensten Anweisungen für das innere Leben und Betrachtungsbücher zeigen die Dreieinigkeit – deutlich ausgeprägt vor allem seit dem Mittelalter – immer wieder als Mittelpunkt des Heils, als Quelle und Ziel des Gnadenlebens. Man sah in ihr zugleich auch die höchste Gewährleistung aller Rechtsgültigkeit⁸. In der Kirchengeschichte gab es verschiedentlich sogar weit über den liturgischen Bereich hinaus trinitarische Frömmigkeitsbewegungen (z. B. in der Zeit der Türkenkriege im 17. Jhd.), die in der Katechese, in der sakralen Kunst und in verschiedensten einflussreichen Bruderschaften spürbar wurden.

Probleme bei Interpretationen von Tiefenpsychologen

Der bekannte praktische Stellenwert der Trinitätslehre bedeutete nun aber gerade in der Neuzeit immer wieder auch eine Versuchung für Außenstehende, ihre Terminologie bewusst oder unbewusst für eigene subjektive Ideologien zu verzwecken. Wissenschaftlich-systematische Untersuchungen dieses Phänomens scheinen noch weitgehend zu fehlen. Deshalb sei auf einige Beispiele für derartige Tendenzen im Bereich der Psychologie hingewiesen, insofern sie sich auf die Dreifaltigkeit beziehen.

Nicht nur bei Religionsphilosophen⁹, sondern auch bei Psychologen hat es manche Versuche gegeben, das allgemein verbreitete christliche Glaubensbewusstsein in ein vorgefasstes selbstkonstruiertes System, in eine Hypothese mit Universalanspruch einzugliedern. Die Unzulänglichkeit dieser Versuche wird an einigen Beispielen recht deutlich; manches ist an sich längst überholt. Doch fragwürdige Nachwirkungen, Kompromissversuche und Popularisierungen sind durchaus noch feststellbar, so dass ein nüchternes Urteil nötig bleibt. Viele der im Folgenden zitierten Texte – keine erfreuliche Lektüre – sprechen schon für sich; sie wirken auf jeden Christen befremdlich, ja manchmal sogar lächerlich. Es ist immer wieder überraschend, wie auch einflussreiche, intelligente und fleißige Denker zu verschiedentlich recht absurden Aussagen gekommen sind. Wenn man selbstmächtig eindringen will in die Geheimnisse Gottes (vgl. Sir 3, 22: „*Altiora te ne quaesieris*“; Spr 25, 27: „*Scrutator maiestatis opprimetur a gloria*“) und zu sehr auf die eigene Einsicht vertraut, statt die Tatsache der Offenbarung anzuerkennen, so geht dies letztlich auf den Stolz zurück und ist zum Scheitern verurteilt. Die für Skeptiker und Relativisten so typische Tendenz zur „Entlarvung“ sucht alles auf psychologische Hintergründe zurückzuführen und macht blind bei der Wahrheitsfrage. Eine populärwissenschaftliche „Tiefenpsychologie“ bedeutet für manche die moderne Universalwissenschaft schlechthin, ja wurde zu einer Art Ersatzreligion. Glücklicherweise sind die 80er/90er Jahre vorüber, wo sogar einige Verant-

¹ Vgl. F. HOLBÖCK, *Ergriffen vom Dreieinigen Gott. Trinitarische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte*, (Pattloch) Aschaffenburg 1981.

² J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, ³Göttingen 1972, 10.29.33

³ „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).

⁴ F. SUAREZ SJ, *De trinitate*, prol. (ed. Vivès, Paris 1856, t. 1, 532).

⁵ F. SUAREZ, *De oratione* I, 9, 14; (ed. Vivès, t. 14, 34).

⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE OP, *Le clair-obscur de la Sainte Trinité*: RevThom 45 (1939) 647-664.

⁷ CONC. LATERANENSE IV: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DS 806, D 432).

⁸ Die LEX SALICA begann: „Im Namen der Heiligen und unzerteilten Dreieinigkeit“.

⁹ Vgl. J. STÖHR, *Der Glaube an den dreifaltigen Gott und die Religionshistoriker*; Theologisches 44 (Nr. 7-8, Juli/August 2014) 329-360.

wortliche von kirchlichen Institutionen wenig auf ihre Standesgnaden vertrauten und meinten, grundsätzlich erst einmal alle Kandidaten zum Psychologen schicken zu müssen. Wirklich zuverlässige und christliche Fachvertreter (etwa J. B. Torelló, V. Frankl, M. Lütz)¹⁰ waren dabei oft nicht bekannt.

Meist überholte Theorien – doch mit Nachwirkungen

Psychotherapie ist zu einem Massenphänomen geworden – und hat verschiedentlich sogar Spiritualität und Seelsorge verdrängt. Einige „Tiefenpsychologen“ meinten nun sogar, die Vorstellung vom dreieinigen Gott sei eine „Projektion“ der dreieinigen Psyche¹¹: Gott-Vater eine Projektion des Selbst (der unbewussten Führungsinstanz, des innersten Du); Gott-Sohn, der Gottmensch, eine Projektion des bewusst werdenden, sich inkarnierenden Selbst (das im Laufe der Zeit aus dem Unbewussten heraus komme, Mensch und bewusst werde); der Heilige Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht und beide verbindet, sei die Projektion jener psychischen Kraft, die Ich und Selbst verbindet.

Auf **Sigmund Freud** (1869-1939) und seine Ödipuskomplex-Theorie gehen viele Versuche zurück, die Gottesvorstellung des Gläubigen mit seinem jeweiligen situationsbedingten subjektiven Vaterbild nicht nur in engste Beziehung zu setzen, sondern als dadurch bedingt und abhängig zu verstehen. Bei ihm liegt sachlich und historisch der Ausgangspunkt der Tiefenpsychologie. Typisch für ihn sind die Thesen von der Allgegenwart des Sexuellen bereits vom Säuglingsalter an und der Gefährlichkeit seiner Verdrängung. S. Freud behauptete, Religion sei nichts anderes als verschleierte Vater-Übertragung, Projektion ödipaler Wunschphantasien. Es handle sich um eine wirklichkeitsfremde und infantile Vorstellung; die angsteinflößende Umwelt sei der Grund für ein Sicherheitsbedürfnis, das einen großartig erhöhten Vater konstruiere¹². Der Mensch vergöttliche die Naturmächte, versee sie mit einem Vater-Charakter und komme so zur Religion¹³. Der Glaube an einen persönlichen Vatergott und die entsprechenden religiösen Vorstellungen seien also Illusionen. Da sich die Wunschvorstellung vordränge, handele es sich nur um einen „Wahn“, um sich einen gewissen Schutz gegen die Wirklichkeit zu verschaffen und so

faktisch aus der Realität zu fliehen¹⁴. Da in den Religionen nur bestehende Vaterbindungen fixiert und tradiert würden, sei scharfe Kritik an allen himmlischen und irdischen Vätervorstellungen zu fordern¹⁵. Einige knüpften daran an und verstiegen sich bis zur Forderung nach einer „vaterlosen Gesellschaft“. Freud war von mechanistischen Vorstellungen beeinflusst: „Wir nehmen an, dass das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist, dem wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben, den wir uns also ähnlich vorstellen wie ein Fernrohr, ein Mikroskop und dgl.“¹⁶ Unverkennbar ist auch seine Nähe zu Darwin¹⁷. Nach Freud ist das Unbewusste charakterisiert durch Alogik, weil die Gesetzmäßigkeiten der Logik hier nicht gelten, und durch Widersprüchlichkeit, weil im Unbewussten Gegensätze identisch sein können bzw. ihr jeweiliges Gegenteil bedeuten¹⁸.

Carl Gustav Jung (1875-1961)¹⁹, Begründer der analytischen Psychologie, meinte: „Alle religiösen Behauptungen sind physische Unmöglichkeiten. ... Sie betreffen aber allesamt die Wirklichkeit der Seele und nicht die der Physis“²⁰. Religion sei eine das Bewusstsein verändernde Erfahrung des Numinosum, die der Mensch erleide. Er zog für sein psychologisches Welt- und Gottesbild gegenüber Freud noch das kollektive Unbewusste heran, beurteilte allerdings als evangelischer Pfarrerssohn Religion und Religiosität im Gegensatz zu Freud und Adler grundsätzlich positiv. Sie seien kein bloßes Anhängsel oder reine Sublimierung, hätten aber auch keine Beziehung zu einer objektiven und persönlichen Gottheit. Grundlegend ist auch bei ihm die These vom Primat des Unbewussten²¹. Das kollektive Unbewusste sei als tiefere Form des Unbewussten gewissermaßen die Lagerstätte des psychischen Erbes der Menschheitsgeschichte, welches sich analog zum Körper während der Evolution entwickelt habe und durch sie geprägt sei. Die Archetypen des Unbewussten seien empirisch nachweisbare Entsprechungen der religiösen Dogmen²². In den Träumen fand er unverkennbar religi-

¹⁰ Z. B. JOHANNES B. TORELLÓ (1920-2011), *Psychologie des Alltags: Modelle für das Leben*, Linz, Verl. Kultur in d. Familie, 1994; DERS., *Psychoanalyse und Beichte*, Wien, Fassbänder, 2005, 164 S.; oder V. FRANKL (Anm. 116).

¹¹ C. G. JUNG, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, Gesammelte Werke 11, Zürich 1963, 119-218. Literatur zum Thema: M. BASSLER (Hrsg.), *Psychoanalyse und Religion*, Stuttgart 1999; W. OBRIST, *Tiefenpsychologie und Theologie*, Zürich 1993; JÖRG SPLETT SJ, *Wahrheit und Geschichte, Mythos und Person. Religionsphilos. Anmerkungen*, in: A. Görres / W. Kasper (Hrsg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens. Anfragen an Eugen Drewermann*, Freiburg 1988, 81-97 (⁴1992); ERWIN SCHADEL, *Trinität als Archetyp? Ontologische Anmerkungen zu C. G. Jungs Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas. Vorbemerkungen: Trinität und/oder Quaternität?*, in: Peter Gerlitz, in: *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*, Neue Folge Bd. 10, Frankfurt a. M. 1991, S. 105-151; DERS., *Trinität als Archetyp Erläuterungen zu C. G. Jung, Hegel und Augustinus*, Peter Lang, Frankfurt 2008; JOHN P. DOURLEY, *The Goddess, Mother of the Trinity: a Jungian implication*, 1990; MANFRED OEMING, *Vestigia trinitatis? Vorahnungen der Trinität im Alten Testament*, Geist und Leben 17 (2002) 53-67.

¹² S. FREUD, *Gesammelte Werke*, London-Frankfurt, Bd. 14, ¹1972, 343

¹³ Ebd., 339, 344

¹⁴ Ebd., 353 f.

¹⁵ So behauptet er, „dass Gott im Grunde nichts anderes ist als ein erhöhter Vater“, „daß für jeden der Gott nach dem Vater gebildet ist, daß sein persönliches Verhältnis zu Gott von seinem Verhältnis zum leiblichen Vater abhängt, mit ihm schwankt und sich verwandelt. (Vgl. S. FREUD, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 177; K. H. WEGER, *Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Freiburg 1977)

¹⁶ S. FREUD, *Gesammelte Werke*, London-Frankfurt 1940 ff., Bd. 17, S. 67 (zitiert nach Th. SCHNELZER, *Archetyp und Offenbarung*, Paderborn 1999, S. 32 f.)

¹⁷ Th. SCHNELZER, ebd. 146 f.

¹⁸ Vgl. Wikipedia „Tiefenpsychologie“

¹⁹ C. G. JUNG, *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen* (1949); DERS., *Ensayo para una interpretacion psicologica del dogma de la Trinidad*, in: *Simbologia del Espiritu*, Mexico 1962; DERS., *Antwort auf Job*, Mexico 1964, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Zürich 1963, 387-506.

Vgl. dazu X. PIKAZA, in: *Estudios Trinitarios* 11 (1977) 301-303; W. DAIM, *Transvaluation de la psychoanalyse*, Paris 1956; W. LEIBBRAND, *C. G. Jungs Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3 (1951) 122-134; G. WEHR, *C. G. Jung und das Christentum*, Freiburg 1975.

²⁰ C. G. JUNG, *Antwort auf Hiob*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11 (1963) 498

²¹ Vgl. Th. SCHNELZER, ebd., 151

²² C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, 1944, ²1952, 32; *Gesammelte Werke*, 1972 ³Olten-Freiburg 1976, Bd. 12, 31.

„So stellt die Geschichte des Trinitätsdogmas das allmähliche Hervortreten eines Archetypus dar, welcher die anthropomorphen Vor-

öse Symbole. Über die mögliche objektive Existenz Gottes urteilt er weder positiv noch negativ²³; manchmal etwas zwiespältig²⁴. Christus symbolisiere die Libido, welche die Lebenssehnsucht über den Tod hinaus bezeuge, die ideale Projektionsmöglichkeit für die psychische Energie. Er hat kein Problem damit, krasse Widersprüche in religiösen Aussagen anzunehmen²⁵ und meint, man müsse Paradoxien ertragen. So meinte er, Brücken bauen zu können zu allen religiösen Konfessionen und Bekenntnissen.

Er dehnte in seiner analytischen Psychologie die Kritik an den Vaterbindungen auf alle Familienbeziehungen aus, auch auf die Mutter-Tochter und Sohnesbeziehung, und versuchte mit seinen Vorstellungen von den sog. Archetypen²⁶ die Religionskritik Freuds näher zu bestimmen. Die christliche Dreieinigkeit lehne sich an denselben Archetypus an wie die religionsgeschichtlichen Triaden, ohne dabei tritheistisch zu sein²⁷. Zur Psychologie der Trinitätsidee schreibt er, die Heiligkeit buddhistischer Symbole sei ebenso unzweifelhaft wie die der christlichen, und daher könnten beide psychologisch behandelt werden²⁸. Der Vater sei Geist-Archetyp. Der Begriff vom Vater-Gott sei eine psychische Wirklichkeit (nicht nur eine Illusion), die den Menschen beherrschen könne. Die Trinität sei eine auf den Menschen hin bezogene Selbstverwirklichung Gottes²⁹.

stellungen von Vater und Sohn, von Lebendigkeit, von verschiedenen Personen usw. zu einer archetypischen, d.h. numinosen Figur anordnet, nämlich zur „allerheiligsten Dreifaltigkeit.“ Man dürfe von einer kollektiven außerbewussten psychischen Präsenz sprechen – ähnlich wie es die faschistische und die kommunistische Idee sei. (Gesammelte Werke, Bd. 11, 165).

²³ Vgl. C. G. JUNG, *Einleitung in die religionspsychologische Problematik*, Ges. Werke, Bd. 12, Olten 1972, 1976, S.28.

„Der Gottesbegriff ist eine schlechthin notwendige psychologische Funktion irrationaler Natur, die mit der Frage nach der Existenz Gottes überhaupt nichts zu tun hat. Denn diese letzte Frage kann der menschliche Intellekt niemals beantworten, noch weniger kann es irgendeinen Gottesbeweis geben. Überdies ist ein solcher auch gänzlich überflüssig, denn die Idee eines übermächtigen göttlichen Wesens ist überall vorhanden, wenn nicht bewußt, so doch unbewußt, denn sie ist ein Archetypus.“ (C. G. JUNG, *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben*, 1926, 103 f.). C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, Olten-Freiburg 1972, 28; DERS., *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Olten-Freiburg 1971, 199.

²⁴ Vgl. R. HOSTIE, *C. G. Jung und die Religion*, München 1957, 199-201.

²⁵ „Hat man denn noch nicht bemerkt, dass alle religiösen Aussagen logische Widersprüche und prinzipiell unmögliche Behauptungen enthalten, ja dass das sogar das Wesen der religiösen Behauptung ausmacht?“ (S. 30). Als Beispiel nennt er: 1=3, Mutter-Jungfrau. „Dagegen [gegen die religiöse Praxis] insistiert das Dogma darauf, dass die Drei Eins sei, verwahrt sich aber dagegen, dass die Vier Eins sei.“ (*Religionsproblematik der Alchemie*, Gesammelte Werke, Bd. 12, 37).

²⁶ C. G. JUNG, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, 1953, Gesammelte Werke, Bd. 9, I.

²⁷ C. G. JUNG: „Es gibt eine Unzahl von archaischen Triaden in den alten und exotischen Religionen. Die Anordnung in Triaden ist etwas wie ein religionsgeschichtlicher Archetypus, an den sich die christliche Dreifaltigkeit wohl anlehnen dürfte. Doch handelt es sich bei der Trinität nicht um eine Triade, sondern um eine triunitas, d. h. Dreieinheit, indivisibilis trinitas, welche wesentlich verschieden ist von der Trias, die einem Tritheismus entspricht“ (*Zur Psychologie der Trinitätsidee*, in: O. Froebe-Kapteyn (Hrsg.), *Eranos-Jahrbuch 1940/41*, Zürich 1942, S. 33-34).

²⁸ Ebd., S. 31.

²⁹ „Was sagt nun – psychologisch gesehen – das trinitarische Denken aus? Gott, das summum bonum, entfaltet sich im und durch den

Das zentrale Thema von C. G. Jung ist nämlich der Mensch. Dieser ist für ihn Naturwesen; er sei von Anfang an in den Potentialitäten seiner psychischen Energieanlage vorherbestimmt, ähnlich wie eine Pflanze, für die alles schon im Samen bestimmt ist. Während Freud den Menschen dreigestaltig sah – im Sein der Mutter begründet und das Gesetz des Vaters empfangend, das ihn von der Natur trenne und zum autonomen Sein mache – zählt bei Jung der Vater kaum, und Ödipus spielt keine Rolle: Es gebe nur einen Dualismus; Menschsein heiße die von der Mutter repräsentierte psychische Urenergie annehmen und sie im Leben konkretisieren: Das Ziel sei ein Zurückkehren in das Ganze der Mutter. Der Dualismus ende im Monismus: Die Anthropogenese, der Prozess der Entfaltung geschehe innerlich, aus der immanenten Energie des Selbst – nicht als Werk des Menschen, der sich und seine Unabhängigkeit durch die Kultur verwirkliche, indem er gegen die Mutter-Natur und die Vateranima kämpfe, die ihn am unbewussten Bodengrund dieses Kosmos festhalten. Für Jung ist somit eine *pantheistische* Modellvorstellung maßgebend: Der Prozess der Selbstentfaltung der Wirklichkeit, des Lebens und der Menschen sei der objektivierte Gott. Als Gott versteht Jung das unbewusste Allgemeine, das sich selbst nicht kenne, sich im Menschen durch den Kulturprozess bewusst werde und immer nach der völligen Identifizierung mit sich selbst strebe. Bei diesem Prozess der Selbstentfaltung des Göttlichen spiele nun auch die Trinität eine Rolle. Trinität ist ihm „Auswirkung eines unbewusst vorhandenen Inhaltes, eben des Archetypus“³⁰. Die trinitarische Vorstellung eines lebendigen innergöttlichen Prozesses habe grobenteils schon in vorchristlicher Zeit existiert³¹. Der Gott Jungs ist eine *complexio oppositorum*: Er schließt in sich das Männliche und Weibliche ein (Stammelterne), das Gute und Böse (Jahwe und Satan)³². Die Vollständigkeit erfordere, den Geist des Bösen in die Trinität einzuordnen. Den Archetypen wird eine weitgehende biologische Analogie zugrunde gelegt. Aber er sagt auch wieder, Archetypen seien „nicht inhaltlich, sondern bloß formal bestimmt“³³.

Jung nennt alte Ternare vorchristlicher Zeit³⁴; er war beeindruckt von den babylonischen Göttertriaden (die aber nur personifizierte Naturkräfte sind). Die Trinität sei ein Archetypus, Projektion der von jedem Menschen zu durchlaufenden drei Entwicklungsstufen in das göttliche Wesen: Der Vater als ursprüngliche Undifferenziertheit, im Stadium des Sohnes erfolge die Befreiung von Vater, Mutter und Familie; in der dritten Stufe

Sohn zum Heiligen Geist als dem Dritten, der die Perichoresis zum Einen darstellt. Insofern ist die Trinität eine harmonische Selbstverwirklichung Gottes, als sie dem erlösungsbedürftigen Menschen den Zugang zum Gottesreich eröffnet.“ (ebd., S. 44). „Da ... das Selbst als Totalität unbeschreibbar und ununterscheidbar von einem Gottesbild ist, so bedeutet die Selbstverwirklichung in religiös-metaphysischer Sprache die Inkarnation Gottes.“ (C. G. JUNG, Gesammelte Werke, Bd. 11, 171).

³⁰ C. G. JUNG, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, S. 153, auch 163.

³¹ C. G. JUNG, *Ensayo para una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad*, in: *Simbología del Espíritu*, Mexico 1962, 252 (vgl. unten, Anm. 34).

³² Vgl. C. G. JUNG, *Antwort auf Job*, Zürich 1953, 18; Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, 419 f.

³³ C. G. JUNG, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, Eranos Jahrbuch 1938, Zürich 1939, S. 410.

³⁴ Vgl. Anm. 27. Nur gelegentlich verweist er wie Harnack auf das Bild vom gleichseitigen Dreieck (C. G. JUNG, in: *Eranos-Jahrbuch*, 1940/41, Zürich 1942, S. 35 f.).

verbinde die vorhergehenden zu einer Totalität. „Als psychologisches Symbol bedeutet die Trinität erstens die Homousie oder Wesenseinheit eines dreiteiligen Prozesses, der als ein im Individuum stattfindender unbewusster Reifungsvorgang anzusprechen ist. Insofern sind die drei Personen drei Phasen eines regelmäßigen und instinktiven psychischen Geschehens, welches immer die Neigung hat, sich in Mythologemen und rituellen Gebräuchen auszudrücken (wie z. B. Pubertäts- und Männerweihen, Gebräuche bei Geburt, Hochzeit, Krankheit, Krieg und Tod). ... Zweitens bedeutet die Trinität einen säkularen Bewusstwerdungsprozess³⁵. So werde eine subjektive Realität in eine außerhalb des Subjektes gelegene Ebene verlegt. Doch sie sei Wandlungsprozess einer und derselben Substanz, nämlich der Psyche als Ganzer. Trinität sei „präformiert durch den zeitlosen Archetypus³⁶“.

Die christliche Vorstellung hält *Jung* für unvollkommen; er plädierte für eine Ergänzung der Trinität zur Quaternität³⁷ und fordert ein quaternäres, kreuzförmiges Gottessymbol, das dem Selbst entspreche. Die Quaternitätssymbolik sei geistesgeschichtlich wichtiger (z. B. habe sie die Priorität in der Alchemie oder der Gnostik), sei ein natürliches Ganzheitssymbol, Dreiheit ein künstliches Ordnungsschema. So bevorzugt er die Rolle der Quaternitätssymbolik als Symbol der Totalität oder des Selbst schlechthin. Das Weibliche gehöre zahlensymbolisch zur Vier, das Männliche zur Drei³⁸. Erst die Vier sei vollständig. Der eigentliche grundlegende Archetyp sei die Quaternität: Vater/Sohn/Teufel/Geist; das christliche Schema laute: Gott-Sohn-Geist-Maria. Er stellte schließlich ein Quaternitätsschema mit zwei Entsprechungen auf: „Gegensatzidentität von Christus und dessen Widerpart, andererseits die Entfaltung der Einheit des Vaters im Vielfachen des Hl. Geistes³⁹“, bzw. die Ablösung der ursprünglichen Welt der Einheit durch die des Sohnes⁴⁰. Das Böse sei ein absolut Beständiges, hypostasiertes Sein.

³⁵ C.G. JUNG, *Psychologische Deutung des Trinitätsdogmas*, Gesammelte Werke, Bd. 11, Zürich 1963, 210.

³⁶ Ebd., 175

³⁷ Ausführlich handelt er über „*Das Problem des Vierten*“ (Eranos-Jahrbuch, ebd., S. 51-64). Die alte griechische Philosophie, z. B. Pythagoras, habe ein quaternarisches Denken gehabt. Dreiheit sei kein natürliches, sondern ein künstliches Ordnungsschema. Die Vierheit sei logische Voraussetzung für jedes Ganzheitsurteil; es seien immer vier Elemente, vier Farben, vier indische Kasten, vier primitive Qualitäten, vier psychologische Aspekte der psychischen Orientierung, usw. (S. 52). Der Gedanke einer Quaternität der göttlichen Prinzipien sei zwar von den Kirchenvätern aufs heftigste bekämpft worden; dieser Widerstand sei aber sonderbar, da das zentrale christliche Symbol, das Kreuz, unmissverständlich eine Quaternität sei (S. 53-54); deshalb gehöre der Teufel als Widerpart des Sohnes dazu (S. 55-57). H. UNTERSTE, *Die Quaternität bei C. G. Jung*, Zürich 1974; DERS., *Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. G. Jung*, Düsseldorf 1977; U. MANN, *Quaternität bei C. G. Jung*, Theol. Literaturzeitung 92 (1967) Sp. 331-336; M. STEIN, *Leiden an Gott Vater*, Zürich 1988, 171-190.

³⁸ C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, 45 f.

³⁹ C. G. JUNG, *Zur Psychologie der Trinitätsidee*, in: O. Froebe-Kapteyn (Hrsg.), *Eranos-Jahrbuch 1940/41* (Zürich 1942), S. 61.

⁴⁰ „Die berühmte Frage nach dem Ursprung des Übels existiert in der Väterzeit noch nicht. Als prinzipielles Problem ist diese Frage erst mit dem Christentum aufgekommen. Die Welt des Vaters bezeichnet offenbar eine Zeit, die durch die ursprüngliche Einheit, die schöne oder häßliche oder ängstliche Einheit mit der ganzen Natur charakterisiert ist“. Erst später habe die Reflexion angefangen mit der Frage: Woher kommt das Übel? Die Welt des Vaters sei verändert und abgelöst worden durch die Welt des Sohnes. (Ebd., S. 40).

Maria sei Christus psychologisch gesehen als Herrscherin des Himmels und Mittlerin funktionell so gut wie gleichwertig. Das einseitig männliche-geistige Gottesbild – speziell im Protestantismus – erhalte durch das Assumptio-Dogma – das wichtigste religiöse Ereignis seit der Reformation – eine weiblich-materielle Komplementation⁴¹, eine metaphysische Repräsentation der Frau. Das Assumptio-Dogma sei eine begrüßenswerte „Vorbereitung – zur Quaternität“⁴². Allerdings klingen manche Aussagen von Jung auch wiederher antifeministisch – die Frau wird mit dem Bösen zusammen gesehen⁴³.

Den Hl. Geist möchte er nach Mt 1, 18 als Erzeuger des Sohnes verstehen, zugleich aber als Paraklet auch als dessen Hinterlassenschaft⁴⁴. Der Heilige Geist sei psychologisch heterogen, indem er logisch aus dem Naturverhältnis von Vater und Sohn nicht abzuleiten, sondern als Konzeption nur aus der Einschaltung eines Reflexionsvorganges beim Menschen zu begreifen sei⁴⁵. Der Hl. Geist ist für ihn „ein Tröster wie der Vater, ein stilles, ewiges, abgründiges Eines, in welchem die Liebe und der Schrecken Gottes zur wortlosen Einheit zusammengeschmolzen sind“⁴⁶; er „erfließt aus einer lichten und einer dunklen Quelle“⁴⁷.

Leidenschaftlich interessierte er sich für Gnosis und mittelalterliche Alchemie, die er für einfache Vorformen der späteren Tiefenpsychologie hielt⁴⁸. Er war überzeugt „von der Parallelität der Beschreibungen alchemistischer Erfahrungen und der verschiedenen Stufen des Individuationsprozesses.“⁴⁹ Entsprechend schreibt in „*Psychologie und Alchemie*“⁵⁰. Er kam schließlich zu einem befremdlichen Mystizismus (Gespenstererscheinungen in seinem Haus). Hitler ist gekennzeichnet als ein „Gefäß des Geistes“.

⁴¹ C. G. JUNG, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Zürich 1963, 498 f.

⁴² C. G. JUNG, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Zürich 1963, S. 187; *Antwort auf Hiob*, ebd., 492, 498 f.

⁴³ „Das Unerfreuliche des zweiten Schöpfungstages bestand darin, dass sich an diesem ominösen Tage, ähnlich wie bei Ahuramazda, ein Zwiespalt in der Natur des Vaters zeigte, aus welchem die Schlange, der „quadricornutus serpens“ hervorging, der allso gleich die ihm vermöge des Binariuswesens verwandte Eva verführte („Vir a Deo creatur, mulier a simia Dei“ – Der Mann wurde von Gott geschaffen, die Frau vom Affen Gottes). (Ges. Werke, Bd. 11, 193)

⁴⁴ C. G. JUNG, in: *Eranos-Jahrbuch*, ebd., S. 43.

⁴⁵ „Damit erscheint die Bewußtwerdung des Menschen als ein Teil des göttlichen Lebensprozesses, oder mit anderen Worten, Gott wird offenbar im menschlichen Reflexionsakt“. (C. G. JUNG, ebd., S. 47)

⁴⁶ C. G. JUNG, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, ebd., S. 192

⁴⁷ Ebd., S. 194

⁴⁸ C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, 1944, ²1955, 633; *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*, *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Olten 1972, 1976, 263-535.

⁴⁹ R. HOSTIE, *El mito y la religión. La psicología analítica de C. G. Jung y la religión*, Razón y Fe, Madrid 1961, 218-250; DERS., *C. G. Jung und die Religion*, Freiburg-München 1957, 187.

⁵⁰ „Bekanntlich schildert die Alchemie einen chemischen Wandlungsprozess, zu dessen Durchführung sie zahllose Anweisungen gibt. Obschon über den genaueren Verlauf des Prozesses und die Abfolge der Phasen desselben kaum zwei Autoren der gleichen Ansicht sind, so stimmen die meisten doch in den Hauptpunkten überein, und zwar seit den ältesten Zeiten, das heißt seit dem Anfang der christlichen Zeitrechnung: es werden vier Phasen unterschieden, welche durch die schon bei Heraklit erwähnten, ursprünglichen Malerfarben charakterisiert sind: nämlich die Melanosis (Schwärzung), Leukosis (Weißung), Xanthosis (Gelbung), Iosis (Rötung). Diese Vierteilung des Prozesses wurde als das *tetramerein ten philosophian*, das Vier-

Jung verlangt vom Psychotherapeuten ein absolut lauterer sittliches Leben und große Achtung vor der Religion, sogar vor ihren Dogmen. Positiv zu werten ist bei ihm sein großes Interesse für die Glaubenswirklichkeit, so dass ihm die Trinitätslehre nicht nur als Summe von Abstraktionen, sondern zumindest als göttliches Symbol und inneres Ziel des Menschen gilt. Die religiösen Phänomene will er durchaus gebührend einschätzen, doch besteht sein Grundirrtum darin, dass er die Religion in einen unbewussten Prozess des Zum-Ausdruck-Kommens psychischer Energie verlegt⁵¹, und dass er den Sinn der Worte des Glaubens tiefgreifend verzerrt und verfremdet. Oft finden sich mehrdeutige und verwirrende Unklarheiten der Begrifflichkeit, die Unkenntnis der Metaphysik verraten. Er will nur psychologisch argumentieren, bringt aber immer wieder ontologische Aussagen. Er meint zwar, keine psychologische Interpretation sei imstande, ein Dogma zu beweisen, stellt aber doch seine psychologischen Deutungen in Gegensatz zu dogmatischen Wahrheiten, deren außerordentliche Wirksamkeit er gleichzeitig rühmt⁵². Seine Darlegungen beanspruchen den Charakter einer Letztdeutung, weit über das empirisch Gesicherte hinaus.

Er vertritt eine Art gnostischen Dualismus und versteht nicht den Sinn des Übels als *privatio boni*, sondern polemisiert dagegen und gibt ihm einen positiven Sinn⁵³: Der Teufel sei zwar geschaffen, aber autonom ewig. Der Gegensatz von Gut und Böse fordere eine böse Substanz⁵⁴.

Auch verkennt er den Mysteriencharakter der Trinität, insofern man in Konsequenz seiner Theorie eigentlich auch ohne Glaube von den Archetypen her zum Verstehen gelangen könnte. Grundlegend für die Wahrheitserkenntnis des Mysteriums ist jedoch die freie Offenbarung Gottes und nicht vorgeprägte Vor-

stellungen des Unterbewusstseins. Man muss letztlich fragen, ob das Personsein eines transzendenten Gottes in Jungs Denken überhaupt einen Platz hat (*H. Unterste*⁵⁵).

Auch **Paul Ricoeur** (1913-2005)⁵⁶ wollte trinitätstheologische Bezeichnungen für seine Theorien nutzbar machen. Er geht von der Grundauffassung Freuds aus, wonach der Ödipuskomplex zur Grundstruktur der menschlichen Psychologie gehöre; er nimmt allerdings die Lösung von Freud nicht als endgültig an: Es genüge nicht, das Vaterbild zu zerstören, es müsse auch wieder zurückgewonnen werden, ähnlich wie auch das Mutterbild. Daher könne man keinen Gegensatz zwischen Judentum, das allein das Vaterbild, und Christentum, das allein das Bild des Sohnes kenne, aufstellen, sondern müsse Vater und Sohn gleichzeitig sehen. Zur Begründung will er auch den biblischen Begriff Gottes verwenden: Der eigentliche Ausgangspunkt der alten Religionen des Orients sei die Gleichsetzung von Vater und Natur; demgegenüber erscheine in Israel die Leugnung des Vaterbildes; sein Gott sei der Gott des Bundes und der Verheißungen. In den späten Schriften des Alten Testaments gebe es dann ein „Zurückgewinnen“ des Vaters, das allerdings im vollen Sinne erst durch Christus verwirklicht sei. Dazu beruft sich *Ricoeur* auch auf Hegelsche Gedanken. Jesus sei der Grund dafür, dass der Tod des Vaters kein Mord mehr sei, sondern eine freie Hingabe zum Wohle der Menschen; Gott erscheine jetzt als gut und nicht mehr als Unterdrücker ... usw. Das Bild eines transzendenten Tyrannen Gottes sei untergegangen und als Symbol erscheine Gott wieder im Tod Jesu.

Jacques M. Pohier (1926-2007)⁵⁷ bemühte sich in erster Linie darum, recht viele Elemente der Psychologie Freuds zu verstehen und sie mit dem Christentum zu verbinden. Sein Ausgangspunkt war aber nicht das Bild des Tyrannenvaters, der mit der Natur gleichgesetzt wird und die Kleineren unterdrückt, sondern das Wort des Vaters, das an seinen Sohn Christus und an die Menschen gerichtet ist. Im Gegensatz zur scharfen Trennung Freuds zwischen dem Vaterbegriff des Judentums und dem Sohn des Christentums suchte er eine Verbindung festzustellen. Jede Einheit von Zweien sei auch Einheit in einem Dritten. Deshalb seien Gott und sein Sohn durch den Hl. Geist verbunden. *J. M. Pohier* wollte aber dennoch auf jeden Fall den Freudschen Grunderkenntnissen treu bleiben und war davon überzeugt, dass „die Psychoanalyse“ das trinitarische Mysterium besser erkennen lasse.

Ein sehr oberflächlicher Versuch der Umfunktionierung von Theologie in Psychologie findet sich auch schon in einem der früheren Werke von **Eugen Drewermann** (1983)⁵⁸, der sich auch betont an C. G. Jung anschloss und an dessen biologisch-

teilen der Philosophie, bezeichnet. Später, das heißt etwa im 15./16. Jahrhundert, werden die Farben auf drei reduziert, wobei die Xanthosis, die „citritinitas“, allmählich in Wegfall kommt. ... Während die ursprüngliche Tetramerie eine genaue Entsprechung der Quaternität der Elemente war, wird jetzt häufig hervorgehoben, dass es vier Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer) und vier Eigenschaften (heiß - kalt-feucht-trocken) gebe, dagegen nur drei Farben: Schwarz, Weiß und Rot.“ (C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*,²Zürich 1952, 318 f.) „Da der Prozess niemals zum gewünschten Ziele geführt hat und auch in seinen einzelnen Teilen nie typisch durchgeführt wurde, kann sich die Veränderung der Phaseneinteilung auch nicht aus äußeren Gründen erklären, sondern hat mehr mit der symbolischen Bedeutung der Quaternität und der Trinität zu tun, also mit inneren, psychischen Gründen.“ (C. G. JUNG, *Psychologie und Alchemie*, 1944; *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*, Gesammelte Werke 12, ²Freiburg 1976, 267 f.)

⁵¹ C. G. JUNG, *Ensayo* (1962); DERS., *Antwort auf Job*, Zürich 1953, Mexico 1964 (Rez.: X. Pikaza, *Estudios Trinitarios* 11 (1977) 301-303); W. DAIM, *Transvaluation de la Psychoanalyse*, Paris 1956.

⁵² R. HOSTIE, *C. G. Jung und die Religion*, Freiburg 1957, 263 f.

⁵³ C.G. JUNG, *Antwort auf Hiob*, Gesammelte Werke, Bd. 11, 305: „Die Idee der *privatio boni* stimmt nicht überein mit den psychologischen Erkenntnissen. Die psychologische Erfahrung zeigt, dass allem, was wir ‚gut‘ nennen, ein ebenso substantielles ‚Böses‘ oder ‚Übel‘ gegenüber steht.“ Vgl. auch: *Psychologische Deutung des Trinitätsdogmas*, Ges. Werke, Bd. 11, 214. „Es gibt ja schließlich kein Gutes, aus dem nicht Übles, und kein Übel, aus dem nicht Gutes hervorgehen könnte.“ (Ges. Werke, Bd. 12, ²Olten 1976, 47).

⁵⁴ Auch dem Bösen müsse man wie dem Guten eine Substanz zuerteilen (Ebd., 183). „Wenn das Christentum den Anspruch erhebt eine monotheistische Religion zu sein, so ist die Annahme der im einen Gott enthaltenen Gegensätze unerlässlich.“ (Ebd., 506). „Ist die Wirklichkeit der Welt Schöpfung im *actus purus* eingeschlossen, so befindet sich dort auch der Teufel.“ (Ebd., 212)

⁵⁵ Vgl. H. UNTERSTE, *Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C. G. Jung*, Düsseldorf 1977.

⁵⁶ P. RICOEUR, in: *Estudios Trinitarios* (1977) 303; DERS., *La paternité du fantasme au symbole*, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 458-486; DERS., *Hermeneutik und Psychoanalyse*, München 1973.

⁵⁷ J. M. POHIER, *En el nombre del padre*, Salamanca 1976. DERS., *Psychology and virtue*, New Blackfriars, vol. 50, no. 589, pp. 483-490, 1969; DERS. mit F. BÖCKLE (Hrsg.), *Sexuality in Contemporary Catholicism*, Seabury Press 1976; DERS., *La Mort opportune: Les Droits des vivants sur la fin de leur vie*, 2004. Zu diesem Autor vgl. auch: HL. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung zum Buch von J. Pohier, „Quand je dis Dieu“*, 3. 4. 1979.

⁵⁸ Wegen seiner Missachtung jeder spezifisch-theologischen Methode (und dem völligen Mangel an kirchlicher Loyalität) könnte er an sich unbeachtet bleiben.

evolutionistische Sicht des Unbewussten. Der Privatdozent beanspruchte dort zwar mit seiner Psychoanalyse „heute wie mit nichts sonst zur Ergänzung der christlichen Lehre vom Glauben“ beizutragen⁵⁹. Doch verzichtete er auf wirklich theologische Begründungen. Die weit überwiegende Mehrzahl seiner Zitate sind Selbstzitate⁶⁰. 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. Genannt werden auch *Homer*, *Ibsen*, *Scheich Saad* usw.; jedoch *Augustinus*, *Thomas von Aquin* oder die Konzilien der Kirche werden überhaupt nicht zitiert. Der Verfasser will eine „dogmatische Untersuchung“⁶¹ vorlegen, bringt aber in seinem Buch kein Wort eines Kirchenvaters, bedeutenden Theologen oder lehramtlichen Textes. Er ist allerdings alles andere als zimperlich mit Pauschalurteilen über „das Lehramt“, „die Theologen“, „die Kirche“ überhaupt⁶², oder besonders über „die Moral“. Das Christentum trage die Hauptschuld an der Naturzerstörung und dem verhängnisvollen Fortschrittsglauben. Ihm geht es vor allem um Vermittlung seiner psychoanalytischen Theorie („ohne die Tiefenpsychologie deformiert die Theologie sich selbst ...“⁶³). Alles was in der kirchlichen (Moral-)Theologie und Rechtsprechung als „verurteilenswert“ erscheine, sei nichts als eine Folge von Angst⁶⁴, der Ursache aller Verfehlungen des menschlichen Herzens. Nicht auf die Handlung, sondern auf die Haltung komme es an⁶⁵; d.h. er vertritt eine weithin relativistische Situationsethik und erwähnt die klassischen Begründungen der Offenbarungslehre nicht einmal. Immer wieder scheinen Vorurteile und anti-römische Affekte durch⁶⁶. Vor allem werden Forderungen für die Arbeit von anderen aufgestellt und oft nicht nur die klassische Theologie, sondern die kirchliche Lehre und Praxis überhaupt verurteilt⁶⁷.

Noch hemmungsloser äußert er sich in jüngeren Veröffentlichungen, z. B. mit der Behauptung, ein besseres Verständnis der Dogmen käme zustande, wenn man sie ähnlich verstehen würde wie Traumbilder⁶⁸; Offenbarung sei nur traumhafte Projektion der religiösen Archetypen der menschlichen Psyche⁶⁹; Christentum sei gerade keine Lehre, sondern Existenzmitteilung⁷⁰; Aussagen des Glaubensbekenntnisses müssten „symbolisch“ und nicht „historisch“ verstanden werden⁷¹; Josef sei der biologische Vater Jesus; das Grab sei nicht leer gewesen: Jungfrauengeburt und Auferstehung seien Symbole, die keinen Schluss auf historische Tatsachen gestatten. Die Offenbarung wird auch bei ihm ganz in die Religionsgeschichte nivelliert⁷². Er versteigt sich schließlich zu der Behauptung, dass die ägyptische Mytho-

logie die Tiefen der Seele viel reiner und tiefer widerspiegelt als das biblische Christentum⁷³; Christusglaube und Pharaoglaube werden gleichgesetzt⁷⁴. Die Offenbarungsaussagen interessieren ihn infolgedessen nur unter der Rücksicht der Brauchbarkeit für seine Hypothesen⁷⁵. Zwar kritisiert er den psychoanalytischen Determinismus von Freud, übernimmt aber grundsätzlich dessen Theorien.

Er versteigt sich zu der Behauptung: „Ja, man muss, um in die Verwirrung der Worte in der kirchlichen Trinitätslehre Ordnung zu bringen, im Sinne der alten Mythologie sogar betonen, dass der „Vater“ als erste Person der Gottheit im Grunde die alte weibliche Urgottheit verdrängt hat. Nicht ein männliches, nur ein weibliches Prinzip am Anfang kann in den Mythen als Ursprung einer triadischen Selbstzeugung des Göttlichen vorgestellt werden.“⁷⁶ „Die kirchliche Dreifaltigkeitslehre ... zerstörte die organische Einheit des mythischen Archetyps und behielt eine Reihe schwer vereinbarer Fragmente zurück“⁷⁷. Sogar ökologische verbrechen wirft er vor: „Die Zerstörung der Umwelt ist eine gerade Folge dieser Seelenlosigkeit und Naturfremdheit des jüdisch-christlichen Menschenbildes. In summa: Wir sind als Christen zu sehr alttestamentlich und zu wenig ägyptisch, um wirklich christlich zu sein, und nur eine tiefere Form des Träumens und der Poesie könnte uns wieder lehren, was Gott im Herzen eines jeden Menschen eingeschrieben hat, um sich darin zu offenbaren.“⁷⁸ Die „schwerste Hypothek“ sei der christlichen Dogmatik entstanden „durch die Verleugnung der mythischen und archetypischen Herkunft ihrer Glaubenssymbole selbst“⁷⁹. „Die Aussagen der christlichen Theologie über Gott, wir in Christus erschienen ist, basieren schon im Neuen Testament auf vorgegebenen mythischen, archetypischen Schemata. Die Offenbarung des christlichen Gottesbildes besteht mithin nicht darin, dass in der Person Jesu eine neue Lehre in Erscheinung getreten wäre ...“⁸⁰.

⁵⁹ E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moraltheologie*, Bd. 2, Wege und Umwege der Liebe, Mainz 1983, 15

⁶⁰ Vgl. S. 301, 292

⁶¹ Ebd., S. 38

⁶² Ebd., S. 111

⁶³ Ebd., S. 109

⁶⁴ Ebd., S. 15

⁶⁵ Ebd., S. 119

⁶⁶ Vgl. S. 108, 111

⁶⁷ Vgl. S. 178. Besonders befremdlich: die Kirche habe die Mystik verworfen (E. DREWERMANN, *Psychoanalyse und Moraltheologie*, Mainz 1982, I, 12).

⁶⁸ E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Moraltheologie* III. An den Grenzen des Lebens, Mainz 1984, 260 f.

⁶⁹ DERS., *Tiefenpsychologie u. Exegese*, ³Olten 1987, I, 17, 20. 116 ff., II, 38 ff.

⁷⁰ DERS., *Kleriker, Psychogramm eines Ideals*, 1989, 741

⁷¹ Ebd., 777, Anm. 163, S. 483 (Dazu Erzbischof DEGENHARDT, *Deutsche Tagespost*, 3. 3. 1990, S. 4)

⁷² E. DREWERMANN, *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*, in: W. Breuning (Hrsg.), *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984 (Quaestio disp., 101), 142.

⁷³ DERS., *Tiefenpsychologie und Exegese*, II, ³Olten 1987, 786, 540.

⁷⁴ „Wer sagt: 'Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn', bekennt sich Grunde dazu, daß er in seinem Leben all die Erfahrungen mit Christus gemacht hat, die der alte Ägypter mit der Person des Pharaos verband.“ (in: *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens. Tiefenpsychologische Deutung der Kindheitsgeschichte nach dem Lukasevangelium*, Freiburg 1986, 42).

⁷⁵ Vgl. auch A. MITSCHERLICH, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft* (1963) Kap. VII: Der unsichtbare Vater, 214-255; JOH. LOH, *Gott der Vater. Ein Beitrag zum Gespräch mit der Psychologie über den praktisch-theologischen Sinn der Vater-Symbolik*, Frankfurt/M., Bern, Nancy, NY, 1984, 299 S.

⁷⁶ E. DREWERMANN, *Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre*, in: W. Breuning, *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, Freiburg 1984, 127. „... Älter als alle männlichen Dreieinheiten sind die weiblichen Bilder göttlichen Lebens und göttlicher Einheit.“ (Ebd., 139).

⁷⁷ Ebd., 140.

⁷⁸ Ebd., 142.

⁷⁹ Ebd., 141.

⁸⁰ Ebd., 140. *Drewermann* leugnet Wunder, die auf das unmittelbare Eingreifen Gottes zurückgehen und die Naturgesetze aufheben. Mit R. Bultmann betont er, dass mit einem Eingreifen der Dämonen in die Welt nicht zu rechnen sein; Besessenheit sei nur innere Zerrissenheit. Seine Vorurteile führten ihn dazu, die Wunder Jesu mit den Taten der Schamanen oder mit Suggestion gleichzusetzen. Die Jungfrauengeburt nicht real-historisch-biologisch, nur ein Wunder der

Nach Erzbischof J. J. Degenhardt⁸¹ hat Drewermann die Selbstoffenbarung Gottes durch „die traumhafte Projektion der archetypischen Strukturen“ ersetzt. So erfolgte – recht spät – am 8. 10. 1991 der Entzug der Lehrbefugnis und am 26. 3. 1992 die Suspension vom Priesteramt. Von nicht wenigen durchaus unterschiedlichen Autoren wird gegen ihn der Gnosisvorwurf erhoben: H. J. Lauter, H. J. Venetz, G. Lohfink, R. Pesch, R. Schnackenburg, W. Kasper⁸², J. Rattner⁸³ (in etwa auch E. Schadel⁸⁴). P. Hünermann allerdings behauptete befremdlicherweise, dass „eine Kompatibilität des Ansatzes von Drewermann mit dem Glaubensverständnis der Kirche gezeigt werden kann“⁸⁵.

Tiefenpsychologische Deutungsschemata wurden auch sehr unglücklich auf den Bibeltext angewandt⁸⁶.

4. Abwertungsversuche des Vater-Begriffes

F. K. Mayr⁸⁷ geht von dem Präjudiz aus, dass die christliche Trinitätstheologie unter dem unreflektierten Vorrang eines immer einseitiger gewordenen patriarchalen Gottes- und Menschenverständnisses konzipiert worden sei, sowohl im Osten wie im Westen. Er legt nahe, den Hervorgang des Hl. Geistes im Unterschied zur Vaterschaft und Sohnschaft als Mutter-schaft zu umschreiben⁸⁸. Demgegenüber gilt natürlich, dass der für den Hl. Geist kennzeichnende Hervorgang aus Vater und Sohn nicht als „weiblich-mütterlich“ bezeichnet werden kann.

Gelegentlich ging die phantasievolle und irrationale Ideologisierung bis zur Bestreitung der Tatsache, dass die Bezeichnung Vater überhaupt ein Ausdruck für die Wirklichkeit Gottes sei. So wurde behauptet, es handle sich dabei nur um ein Symbol, das zur Unterdrückung der Frau und des Weiblichen überhaupt beitrage. Man müsse deshalb immer „Jenseits von Gott-

Seele. Totenerweckung sei unmöglich. Er möchte daher eine Neukonzeption von Offenbarung vorlegen. Vgl. A. GÖRRES, W. KASPER, *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an E. Drewermann*, Quaest. Disputatae 113, Freiburg 1988.

⁸¹ J. J. DEGENHARDT, *Dienstbereit in der Liebe Christi. Pauline von Mallinckrodt*, Paderborn 1985

⁸² Vgl. die Autoren in: A. GÖRRES/W. KASPER (Hrsg.) *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens. Anfragen an E. Drewermann*, Freiburg 1988. Vgl. auch die Belege bei Th. SCHNELZER, *Archetyp und Offenbarung*, Paderborn 1999, S. 328-337. Dieser meint allerdings, man dürfe nicht von Einzelaussagen Drewermanns ausgehen, sondern müsse sich auf sein hochkomplexes System einlassen; somit wirft er ihm nicht einfach Gnosis vor, sondern dass er auf Grund der rationalistischen Vorstellung des naturwissenschaftlichen Weltbildes die Tatsache von Wundern ablehne.

⁸³ „Jung war ein Gnostiker des 20. Jahrhunderts, welcher die Tiefenpsychologie dazu benutzte, seine Spielart von Religion zu begründen“ (J. RATTNER / G. DANZER, *Religion und Psychoanalyse*, Würzburg 2009, 83).

⁸⁴ Vgl. E. SCHADEL, *Trinität als Archetyp?*, 50 f.. Vgl. auch den Text in Anm. 43.

⁸⁵ P. HÜNERMANN, *Gottes Handeln in der Geschichte. Dogmatische Überlegungen zu E. Drewermanns Werk*, in: H. J. Pottmeyer, *Fragen an E. Drewermann*, Düsseldorf 1992, 43.

⁸⁶ Vgl. dazu z. B. H. SAAL, *Das Symbol als Leitmotiv für religiöses Verstehen*, Göttingen 1995, 277-268

⁸⁷ F. K. MAYR, *Trinitätstheologie und theologische Anthropologie*, ZThK 68 (1971) 453; DERS., *Patriarchalisches Gottesverständnis. Historische Erwägungen zur Trinitätslehre*, ThQ152 (1972) 224-255.

⁸⁸ F. K. MAYR, *Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre. Zum Verhältnis von Anthropologie und Pneumatologie*, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, Hamburg 1974, 239-252 (245).

Vater, Sohn und Co.“⁸⁹ suchen. Vertreter der feministischen Emanzipationsbewegung stellten sich besorgt darüber, wo die Göttinnen geblieben seien⁹⁰. Einige behaupteten, es gebe keinen Grund, weshalb die vom Mann ausgehenden Analogien für Gott angemessener sein sollten und sehen daher den Vaternamen geradezu als gefährlich an⁹¹.

Demgegenüber hat u. a. auch R. H. Kelly⁹² auf die zentralen Abba-Aussagen Jesu im Neuen Testament hingewiesen, die als gesichertes Ergebnis einer ernsthaften Exegese bis weit in den protestantischen Bereich hinein anerkannt werden: Wenn Jesus die Tiefe seiner Gottesbeziehung mit Hilfe des Wortes „Vater“ zum Ausdruck brachte, gehe es nicht an, dass einige Frauen dieses Symbol als erniedrigend und entmenschlichend empfänden⁹³.

Die genannten Ansätze verraten bei aller Verschiedenheit doch insgesamt den maßgebenden Einfluss einer irrigen (idealistischen) Erkenntnistheorie und grundsätzliches Unverständnis für den Offenbarungsbegriff. Neuere religionsgeschichtliche Forschungen und experimentelle Arbeiten zeigen im Übrigen, wie defizient und klischeehaft die kritische Behauptung war, ein transzendenter Vater sei nur Widerspiegelung und Fixierung autoritärer Verhältnisse in der jeweiligen Gesellschaft und nur Projektion menschlicher Vätervorstellungen und -erlebnisse⁹⁴. A. Godin oder M. Hallez (1964) erklären, es gebe überhaupt keine derartige Projektion. Gerade in japanischen Volksreligionen fehlen z. B. die Vorstellungen von Gott als Vater⁹⁵. Die Vätervorstellung in ihrem Bezug zum Selbstwertgefühl und der Einfluss der religiösen Praxis und Umgebung auf die Gottesvorstellung ist inzwischen wissenschaftlich genauer untersucht worden (A. Siegmann). Gegen das genannte Klischee spricht nicht zuletzt auch schon das biblische Gleichnis vom barmherzigen Vater; E. Schweizer nennt diesen Vater des NT einen geradezu „antiautoritären Vater“. Die biblische Theologie hat die Bedeutsamkeit der Vaterrede Jesu im Neuen Testament und die zentrale Stellung des Vaters in den letzten Jahrzehnten eingehend erforscht und verdeutlicht.

Man fand die Vater-Bezeichnung für Gott in der lebendigen Tradition und wissenschaftlichen Reflexion so offensichtlich und eindeutig hervorgehoben, dass die Theologie bestätigen konnte, es liege ein analoger Begriff im eigentlichen Sinne vor, nicht nur eine Chiffre oder Metapher. Wer von daher apriorisch postulierte, die Religion müsse auch entsprechende gleichgewichtige *matriachale* Aspekte haben, sah sich unmittelbar größten Schwierigkeiten von Seiten der Offenbarung und ihrer authentischen Interpretation in der Geschichte gegenüber. Auch einzelne bildhafte Aussagen der Bibel über die Güte Gottes – der wie eine Mutter sorgt – konnten nicht als Ansatz für eine hinreichende Begründung herangezogen werden. Denn aus den anthropomorphen (und sogar theriomorphen!) Bildern für das Verhalten Gottes folgt noch nichts für eine eigentliche

⁸⁹ So lautet der Titel eines Buches von N. DALY, 1980.

⁹⁰ J. SCHREIER, *Göttinnen. Ihr Einfluß von der Urzeit bis zur Gegenwart*, 1978; E. A. JOHNSON, *She Who Is*, New York 1993; SARAH COAKLEY, *God. Sexuality and the Self: An Essay „On the Trinity“*, Cambridge 2013.

⁹¹ R. H. KELLY, *Gott als Vater in der Bibel und in der Erfahrung Jesu*, Concilium 17 (1981) 222.

⁹² Ebd., 247-256.

⁹³ Vgl. ebd., S. 255.

⁹⁴ Vgl. die Hinweise bei W. KOHLER in der Festschrift E. Schweizer, S. 119-130.

⁹⁵ Vgl. H. DUMOULIN, in: Concilium 17 (1981) 200-202.

Seinsanalogie, wie sie beim Vaterbegriff deutlich wird. So hat z. B. schon *Thomas von Aquin* eine spezifisch weiblich-mütterliche Analogie für die erste göttliche Person ausdrücklich ausgeschlossen. Wenn er sagt: „Quae in generatione carnali distinctum patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis“⁹⁶, so wollte zwar eine tendenziöse Interpretation in diesen Text „verborgene Ansätze einer Analogie des Materie-Begriffes“ und zugleich eine angeblich auf Aristoteles zurückgehende patriarchalische Theologie (*F. K. Mayr*) hineinlesen; doch sind diese Unterstellungen von der Kritik inzwischen eindeutig widerlegt worden⁹⁷.

*J. Moltmann*⁹⁸ versuchte es mit einer Kompromisstheorie und meinte: „Der Gebrauch des Namens Vater für Gott hat zwei verschiedene Grundlagen: 1. Die patriarchalische Weltauffassung und 2. das trinitarische Verständnis Christi“. Von daher, so meint er, sei es zu einer Doppeldeutigkeit im Begriff des Vatergottes gekommen. Der Vatername sei, insofern er sich auf den All-Vater beziehe, nicht wörtlich, sondern nur im übertragenen Sinne gemeint. „Will man also Gott trinitarisch als Vater verstehen, dann muss man die Vorstellung der patriarchalischen Vaterreligion vergessen und auf das Leben und die Botschaft des erstgeborenen Bruders Jesus Christus sehen“⁹⁹. Er spricht sich infolgedessen aber sogar für eine angeblich erforderliche Wiederaufnahme der früher verworfenen Aussagen des Theopaschitismus und Patripassianismus aus¹⁰⁰. Unter anderem meint er wie der spanische Religionsphilosoph *Miguel de Unamuno*, der Christus von Velázquez stelle nicht nur die Todesqual Christi dar, sondern spiegle auch den unendlichen Schmerz seines Vaters wider. Notwendig sei „die trinitarische Überwindung des Monotheismus und die kreuzestheologische Überwindung des apathischen Gottes“. „Wo Gott als „Herr“ geglaubt wird, wird Freiheit als Gottesknechtschaft erfahren ...“¹⁰¹.

J. Moltmann geht hier offensichtlich an der Schöpfungstheologie und an der Theologie des Pantokrator vorbei. Sein Versuch, noch etwas durch sinnändernde Neuinterpretation zu retten, damit nicht schließlich der „Aufstand gegen den Vater“ alles zerstöre, muss als gescheitert angesehen werden, als Rückfall in längst überwundene Irrtümer.

5. Zur Beurteilung dieser Hypothesen

Den oben genannten Autoren ist in der Regel der Begriff der frei geschenkten Offenbarung Gottes fremd. Die Glaubenswahr-

⁹⁶ THOMAS, *C. gent* IV, 11

⁹⁷ F. K. MAYR, *Der Ausschluß der weiblich-mütterlichen Analogie für Gott bei Thomas von Aquin*, S. c. G. IV, 11: ThGl (1973) 120-144; dazu: BullThom 20 (1973) n. 762.

⁹⁸ J. MOLTSMANN, *Der mütterliche Vater. Überwindet trinitarischer Patripassianismus den theologischen Patriarchalismus?*, Concilium 17 (1981) 209-213.

⁹⁹ Ebd., S. 211. Er will diese angebliche Doppeldeutigkeit im Vaterbegriff beseitigen durch deutliche Unterscheidung zwischen Schöpfung der Welt und Zeugung des Sohnes. „Aus der Schöpfung entsteht wörtlich genommen kein Vaterverhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. Aus der Schöpfung und Vorsehung wird Gott nur als „Herr“ erkennbar“. (S. 211). Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater sei sowohl Zeugung wie Geburt. Er behauptet schließlich: „Die christliche Trinitätslehre stellt mit ihren Aussagen über den mütterlichen Vater einen ersten Ansatz zur Überwindung der maskulinen Sprache im Gottesbegriff da, ohne zu patriarchalischen Vorstellungen überzuwechseln“. (S. 211).

¹⁰⁰ J. MOLTSMANN, ebd., S. 212

¹⁰¹ Ebd., S. 212

heiten werden schließlich nur noch als (determinierte) psychische Wahrheiten gewürdigt und als nach außen projizierte Seelenbilder des subjektiven inneren Lebens, und nicht mehr als metaphysische Wirklichkeiten oder objektive Tatsachen. Die Offenbarungsgeschichte ist dann nur noch begriffen als Inkarnation und Auswirkung von notwendigen archetypischen Strukturen¹⁰², die den konkreten Geschichtsereignissen vorausliegen und diese bestimmen.

Diese Art von Tiefenpsychologie gibt sich als objektiv geltende allgemeine Theorie des innerseelischen Lebens. Die Archetypenlehre solle als universale Weltformel alle Inhalte des Unbewussten und Bewussten in ihrer letzten Begründung erschließen. Sie dient daher auch als Metatheorie des Dreifaltigkeitsglaubens¹⁰³. „Ihren bisherigen Platz als Fundamentalwissenschaft wird die Tiefenpsychologie einnehmen, denn sie ist die Wissenschaft vom Offenbarungsvorgang, die der heutigen Evolutionsebene des Bewusstseins entspricht“. Sie beansprucht dann, auch „Tiefentheologie“ zu sein (*G. Wehr*)¹⁰⁴ und außerkirchliche aber doch traditionell genannte Positionen zu vertreten. *D. Funke*¹⁰⁵ sucht dabei noch Kompromisse; er will die Archetypenlehre nicht einfach überschätzen, meint aber, auch auf Seiten des Glaubens seien bestimmte Positionen aufzugeben¹⁰⁶. So behauptet er im Sinne der alt-modernistischen Slogans, eine „Tabuisierung“ von Frauenweihe, Zölibat, Wiederverheiratung sei der Grund für das Abdriften vieler Christen¹⁰⁷.

Vertreter der kognitiven Verhaltenstherapie jedoch beurteilen die tiefenpsychologischen Ansätze kritisch ablehnend und stützen sich demgegenüber auf empirisch-statistische Forschungsmethoden¹⁰⁸.

¹⁰² Vgl. Anm. 30.

¹⁰³ W. OBRIST, *Tiefenpsychologie und Theologie*, 258 f. (zitiert nach D. Funke, *Gott und das Unbewusste*, München 1995, 97).

¹⁰⁴ G. WEHR, *C. G. Jung und das Christentum*, Olten 1975, S. 207, 209f.: „Tiefentheologie“. Ebenso in demselben aber anders betitelten Buch des Autors: *Tiefenpsychologie und Christentum*, Augsburg 1990, S. 180, 182: „Umriss einer Tiefentheologie“. „Jung zeigt durch sein Beispiel wie durch sein Werk, dass es eine christliche Existenz gibt, die außerhalb der bestehenden kirchlichen Organisationsformen, jedoch in voller Übereinstimmung mit dem Traditionsgut der Christenheit vollzogen werden kann, ja dass einem solchen Christentum außerhalb der verfassten Kirche ein Lebensrecht zugesprochen werden muss.“

¹⁰⁵ D. FUNKE, *Gott und das Unbewusste: Glaube und Tiefenpsychologie*, München, Kösel, 1995, 174 S. (Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie in Bonn und im Beratungsdienst für kirchliche Berufe in Düsseldorf).

¹⁰⁶ Ebd., S. 168.

¹⁰⁷ Ebd., S. 166: Alle freiheitsbegrenzenden und ausschließenden Praktiken seien verdächtig. „Wenn ein Glaube heilend und befreiend eingreifen soll in die Lebensgeschichte des einzelnen und so subjekt-konstituierend wirken soll, dann muss alles ein Sprachrecht haben, was sich in der Seele eines Menschen verbirgt.“

¹⁰⁸ „Das tiefenpsychologische Paradigma entziehe sich dem in der naturwissenschaftlichen Theoriebildung üblichen Falsifikationsprinzip, das besagt, dass Hypothesen so formuliert sein müssen, dass sie empirisch prinzipiell widerlegbar sind. Die Einführung vieler theoretischer Konstrukte führe dazu, dass sich das tiefenpsychologische Gedankengebäude immer wieder selbst bestätige, da immer wieder alternative Erklärungen aus dem tiefenpsychologischen Ideenfundus herangezogen werden können, um sich einer Falsifikation zu widersetzen. Das naturwissenschaftlich-empirische Methodenprinzip der Einfachheit der Theoriebildung sei damit verletzt.“ (Wikipedia: *Tiefenpsychologie*).

6. Folgerungen für die Theologie

Inwieweit die Theorien der psychologischen Archetypen als begrenzte Modellvorstellungen in ihrem Fachgebiet wissenschaftlichen Wert haben, sei dahingestellt – sie sind auch unter Fachleuten umstritten. Sie werden manchmal als ‚Psychotheologie‘ (unzulässige Vermengung von Psychologie und Theologie) eingestuft¹⁰⁹. Manche halten den Archetypen-Begriff überhaupt für wissenschaftlich unbrauchbar (A. A. Bucher¹¹⁰, W. Drechsel¹¹¹) und für ein bloßes theoretisches Konstrukt. Beklagt wird die ‚Inflation‘ des Archetypen-Begriffes, die ihn wertlos werden lasse(er steht für: Quaternität, Trinität, große Mutter, weisen Mann, Schatten, das Selbst, Animus und Anima)¹¹². Vor allem wird kritisiert, dass die Theorien und Modelle der Tiefenpsychologie systemimmanente Widersprüche aufweisen und durch nicht hinreichend wissenschaftlich fundierte Methoden konstruiert wurden (H. Saal¹¹³): Archetypensollen ja weder erworben noch vererbt seien; unbewusste, aber doch in personalisierter Form auftretende Größen bilden; a priori allgemein vorhanden, objektiv wie Träume und Symbole, und doch Niederschlag des jeweiligen subjektiven Erlebens; kollektive Erfahrungen einer unbewussten Menschheitsgeschichte und Symbole¹¹⁴ individueller Erlebnisse. Es komme schließlich zu einem Menschenbild, das den Menschen in den archaischen Bildern des Unbewussten auch mit seiner Zukunft festgeschrieben sieht, das Defizite und Konflikte als zentrale Grundlagen der normalen Entwicklung betrachtet. So muss auch der Ansatz von H. Halbfas mit seiner Anlehnung an C.G. Jung als verfehlt gelten¹¹⁵.

Der berühmte Psychiater und Psychotherapeut Victor Frankl (1905-1997), Begründer der Logotherapie, wandte sich gegen Jung und hat erklärt: „Es ist also durchaus zuzugeben, dass solche präformierten Formen vorhanden sind; aber bei diesen religiösen Urbildern handelt es sich nicht um in uns schlummernde, auf biologischem Wege überkommene Archetypen, sondern um die auf traditionellem Wege übernommenen Urbilder je unseres religiösen Kulturkreises. Diese Bilderwelt ist uns also nicht angeboren, sondern in sie sind wir hineingeboren. Wir bestreiten also keineswegs, dass der Mensch für seine Religiosität etwas vorfindet – dass es ein faktisch Vorgefundenes ist, das er sich existentiell aneignet. Aber dieses Vorgefundene, diese Urbilder – das sind nicht irgendwelche Archetypen, sondern das sind die Gebete unserer Väter, die Riten unserer Kirchen, die Offenbarungen unserer Propheten – und die Vorbilder unserer Heiligen“¹¹⁶. So gilt: „Die Geschichte Gottes mit den Menschen ist keine Geschichte der unbewussten „Selbst“-Verwirkli-

chung eines „numinosen“ Archetyps, der als „Symbol“ Gottes fungieren soll.“ (H. Saal¹¹⁷)

Seit der Patristik unterscheidet die christliche Tradition immer sehr genau zwischen Spuren (vestigia) und analogen Bildern (imago) der Trinität: zu letzteren gehören speziell die geistigen Tätigkeiten des Menschen. Hypothetische unbewusste Archetypen – wenn sie überhauptspeziell als Ternare charakterisiert werden könnten – bedeuten keine Vorahnung oder gar Annäherung an die christliche Dreifaltigkeitslehre und auch keine geeigneten Anknüpfungspunkte; sie können auch nicht als „Spuren“ gewertet werden. Sind die genannten Versuche bei der mangelnden Kenntnis der denkerischen Bemühungen vieler Jahrhunderte und der Metaphysik der philosophia perennis – nicht zu reden von lehramtlichen Feststellungen – vielleicht gut gemeinte Umdeutungen zur Rettung der christlichen Terminologie oder geht es vielleicht manchmal auch um eine bewusste Verfälschung und Verfremdung? Auch schon methodisch sehr fragwürdig sind bei den genannten Autoren die zahlreichen verallgemeinernden Behauptungen bzw. die quasi-hegelianischen Personifizierungen („die“ Tiefenpsychologie, „die“ Theologie, „die“ Moderne usw.) und die unzureichende Kenntnis von Grundbegriffen der Trinitätstheologie. Die erwähnten Theorien „befreien“ im Grunde die Trinität von ihrer Tatsächlichkeit, um Platz zu haben für eine rein psychologisierende Hermeneutik.

Prof. Dr. Johannes Stöhr
Humboldtstr. 44
50676 Köln

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

Für Ihre Spenden aus dem In- und Ausland nutzen Sie bitte das Konto der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V.:

IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10

Pax-Bank, BIC-Code: GENODED1PAX

Als gemeinnütziger Verein im Sinne der Abgabenordnung sind wir auf Ihre Jahresspende von mindestens 25 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

¹⁰⁹ Dazu Th. SCHNELZER, ebd. [Anm.82], 352 f.,

¹¹⁰ A. A. BUCHER, *Auf Felsen oder auf Sand gebaut? Fragen an E. Drewermanns psychologische Theorien und Methoden*, in: H. J. Pottmeyer (Hrsg.), *Fragen an E. Drewermann*, Düsseldorf 1992, 102-131; DERS., *Bibel-Psychologie*, Stuttgart 1992. Weitere Kritiker des Archetypenbegriffs nennt Th. SCHNELZER, ebd., 348-355.

¹¹¹ W. DRECHSEL, *Pastoraltheologische Bibelarbeit*, Stuttgart 1994.

¹¹² E. SCHADEL, *Trinität als Archetyp?*, Frankfurt a.M. 2008, S. 29.

¹¹³ H. SAAL, *Das Symbol als Leitmotiv für religiöses Verstehen*, Göttingen 1995, 271-274, 155-162 u.ö.

¹¹⁴ Auch Symbole haben nach Jung keine bewusste Qualität, sondern werden nur vom Unbewussten produziert (vgl. H. SAAL, ebd., 207f.).

¹¹⁵ Näheres bei H. SAAL, ebd., 222-224.

¹¹⁶ VICTOR E. FRANKL, *Der unbewußte Gott, Psychotherapie und Religion*, Kösel-Verlag, München 1948, dtv-Taschenbuch, 1974, 1988, 2004, S. 64 f.

¹¹⁷ H. SAAL, ebd., 276

Die Existenz des Menschen – Art. 1 GG im Lichte philosophischer Interpretation

Ein „Recht auf Abtreibung“ gibt es nicht, ungeachtet aller Versuche, die gerade in letzter Zeit auch unter Inanspruchnahme der europäischen Institutionen unternommen wurden, ein solches Recht zu etablieren.¹ Vielmehr stehen sowohl unser Grundgesetz als auch das europäische und internationale Recht der Annahme eines solchen Rechts entgegen. Abtreibung als Menschenrecht zu deklarieren, wird insbesondere auch durch die Erklärung der Rechte des Kindes von 1959 ausgeschlossen, deren Präambel festhält, dass das Kind aufgrund seiner körperlichen und geistigen Unreife des speziellen Schutzes und der besonderen Pflege bedarf, einschließlich des erforderlichen rechtlichen Schutzes, und zwar sowohl vor als auch nach seiner Geburt.² Menschenrechte als universale Rechte können schon per definitionem nicht einer bestimmten Gruppe von Menschen, den Ungeborenen, einfach abgesprochen werden.

Das *Bundesverfassungsgericht* hat im zweiten Abtreibungsurteil³ deshalb, in Übereinstimmung mit diesen elementaren Rechtsgrundsätzen, die Möglichkeit, eine nach Beratung vorgenommene Abtreibung als rechtmäßig anzusehen, von der Verfassung her ausgeschlossen. Das höchste deutsche Gericht verpflichtet die staatlichen Stellen, die Medien, die Parteien, dafür Sorge zu tragen, dass der Schutzanspruch und die verfassungsrechtlich garantierten Rechte des ungeborenen Kindes im allgemeinen Bewusstsein erhalten werden.⁴

Auch in der Rechtsprechung des *Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte* (EGMR) ist ein solches Recht nicht anerkannt.⁵ Der Europäische Gerichtshof (EuGH) hat seinerseits in der Entscheidung *Brüstle v. Greenpeace*⁶ betont, dass dem menschlichen Embryo von der Empfängnis an Menschenwürde zukommt und dass er unter dem Schutz der Rechtsordnung steht. Denn der Embryo repräsentiert, so der EuGH, ein notwendiges Stadium der menschlichen Entwicklung. Das Leben ist unverfügbar, und das gilt auch für die werdende Mutter. Auch

ihr gegenüber, so das Bundesverfassungsgericht, hat das ungeborene Kind ein Recht auf Leben. Dessen ungeachtet, wird dieses Recht heute zunehmend in Frage gestellt.

Die Argumente, die üblicherweise verwendet werden, um ein „Recht auf Abtreibung“ zu begründen, erweisen sich jedoch bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig.⁷ Der Philosoph *Robert Spaemann* nennt deshalb die Argumentationsschwäche auf Seiten der Abtreibungsbefürworter „extrem“: „Die Argumente haben sich erschöpft. Das Resultat ist eindeutig. Die Diskussion ist zugunsten der Gegner der Abtreibung ausgegangen.“⁸

Auch aus historischer Perspektive lässt sich feststellen, dass der Gedanke, dass es sich bei dem ungeborenen Kind um ein eigenständiges Subjekt und nicht um einen Teil der Mutter handelt, immer schon präsent war. So sehr hier von mancher Seite auch der Wunsch besteht, zu gegenteiligen Schlüssen zu gelangen,⁹ so lässt sich doch nicht verkennen, dass der Embryo „einer von uns“ von Anfang der Menschheitsgeschichte an war. Dieses Ergebnis ist auch angesichts des Einwands von Bedeutung, dass es sich bei der Abtreibungsfrage um eine religiöse und damit im säkularen Staat nicht relevante Position handele. Denn das, was jetzt in nahezu allen westlichen Staaten mit der „Legalisierung“ der Abtreibung geschehen ist, kann damit als

¹ Jüngstes Beispiel auf europäischer Ebene ist der Versuch des Ausschusses für Frauenrechte und Geschlechtergleichstellung des Europäischen Parlaments, mit der Durchsetzung des sog. Estrela-Berichts ein Recht auf Abtreibung zu etablieren. Auch Amnesty International setzt sich, teils offen, teils verdeckt, für ein Recht auf Abtreibung unter dem Deckmantel der sexuellen und reproduktiven Gesundheit ein, vgl. www.amnesty.org/en/news/sexual-and-reproductive-rights-under-threat-wordwide-2014-02-06.

² UNITED NATIONS DECLARATION OF THE RIGHTS OF THE CHILD, UN General Assembly Resolution 1386 (XIV), 10.12.1959.

³ BVerfG, Urteil vom 28.5.1993, BVerfGE 88, 203 ff.

⁴ Jüngste Beispiele einer tendenziösen Berichterstattung: <http://www.freiepresse.de/lokales/erzgebirge/marienbergl/Annaberger-Schweigemarsch-bringt-Frauenbewegung-in-Rage-artikel8832344.php> und <http://www.freiepresse.de/lokales/erzgebirge/zschopau/Alter-Streit-um-neues-Leben-artikel8832590.php>.

⁵ GREGOR PUPPINCK, *Abortion and the European Convention on Human Rights*, Irish Journal of Legal Studies, July 2013, 142 ff.; vgl. HOFFMANN-KLEIN, *Abtreibung und Europäische Menschenrechtskonvention*, ZfL 3/2013, 80 ff. Kritischer zur Rechtsprechung des Europäischen Menschenrechtsgerichtshofs JAKOB CORNIDES, *Der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte und das Lebensrecht Ungeborener*, ZfL 4/2012, 102 ff.

⁶ EuGH, Urteil vom 18.10.2011, Rs. C-34/10.

⁷ Dies gilt für den Verweis auf die „Gewissensentscheidung“ der Frau gleichermaßen wie für das Selbstbestimmungsrecht (vgl. hierzu RAINER BECKMANN u.a., *Abtreibung in der Diskussion. Fünfzig Behauptungen und ihre Widerlegung*, S. 41; vgl. auch BVerfG, Urteil vom 28.5.1993, BVerfGE 88, 203 ff., 293, 308) oder für den Einwand der biologischen Reduktion, die man den Abtreibungsgegnern unterstellt.

⁸ ROBERT SPAEMANN, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, S. 367-382. Zum Teil wird jedoch ganz offen zugegeben, dass die Ebene der Argumentation gar nicht interessiert. Man leugne nicht, wann das Leben beginne, aber die Frage interessiere nicht, man sei trotzdem „pro choice“, so das Bekenntnis der Präsidentin von Planned Parenthood, CECILE RICHARDS, <http://www.lifenews.com/2014/07/10/abortion-activist-so-what-if-abortion-ends-a-life-im-still-for-abortion>.

⁹ Ausgehend von dem Grundgedanken (und Grundirrtum), dass es sich bei der Abtreibungsproblematik um eine frauenspezifische Problematik handelt, sehen VON BEHREN (*Die Geschichte des § 218 StGB*, 2004, zugl. Diss. 2003) und sein Lehrer GÜNTER JEROUSCHEK (z.B. *Vom Wert und Unwert der pränatalen Menschenwürde*, JZ 1989, 279 ff.) in dem Gedanken der Strafbarkeit der Abtreibung eine christliche Sondermeinung, die in der Menschheitsgeschichte sonst nicht vertreten werde. So bezieht sich Jerouschek bspw. auf eine Aussage des berühmten Strafrechtlers des 19. Jahrhunderts, Paul Justus Anton von Feuerbach. Wenn Feuerbach in seinem „Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts“ schreibt: „Auch der Embryo ist ein Mensch. Und wenn gleich der Staat nicht verpflichtet ist, ihn zu schützen, so ist er doch berechtigt, sich in ihm einen künftigen Bürger zu erhalten“, so muss diese Aussage keineswegs so relativierend zu verstanden werden, wie Jerouschek meint. Wenn auch der Gedanke einer staatlichen Schutzpflicht noch nicht ausgeprägt war, so ist doch, gerade mit dem zweiten Satz, der Gesichtspunkt der Identität angesprochen. Abgesehen von solchen Fragen der Interpretation ist zu berücksichtigen, dass die katholische Morallehre auf ein vom Zeitgeist unberührtes überpositives Recht verweist, vgl. Claus Belling, *Ist die Rechtfertigungsthese zu § 218a StGB haltbar?*, Diss. 1987, S. 3 ff., 37.

ein Bruch mit einer seit der Antike bestehenden Rechtstradition verstanden werden.¹⁰

Die *Römische Rechtsordnung* stattet auch das ungeborene Kind mit bestimmten Rechten aus. „Das Kind im Mutterleib wird so geschützt, wie wenn es schon auf der Welt wäre, soweit es sich um die Vorteile der Leibesfrucht selbst handelt“ schreibt der römische Jurist Paulus.¹¹ In einer noch älteren Digestenstelle formuliert Julian diesen Gedanken: „Kinder im Mutterleib werden fast im gesamten Zivilrecht so angesehen, als seien sie schon auf der Welt.“¹² Dies wird anhand von Beispielen, die die Relevanz dieses Gedankens in verschiedenen Zusammenhängen aufzeigen, erläutert. Eine schwangere Sklavin wird gestohlen. An der Mutter selbst kann wegen des Diebstahls nicht gutgläubig Eigentum erworben werden, auch wenn der Käufer gutgläubig ist. Während die Sklavin schon im Besitz des Käufers ist, gebiert sie ein Kind. Auch dieses wird nicht Eigentum des gutgläubigen Käufers, weil dieses „gewissermaßen ebenfalls gestohlen“ wurde. Das ungeborene Kind wird somit als eigenständiges Subjekt betrachtet, nicht als Teil der Mutter. Umgekehrt kann einem ungeborenen Kind die Funktion zukommen, „Freilasser“ zu sein, wenn derjenige, der einen Sklaven freilassen will, bevor dieser Rechtsakt vollendet ist, stirbt, er aber zu diesem Zeitpunkt bereits Vater eines ungeborenen Kindes (Sohnes) ist.

Die eigenständige Bedeutung, die die Rechtsordnung dem Kind im Mutterleib beimisst, kommt auch an dem Beispiel der Frau zum Ausdruck, die als Freie empfangen hat, dann aber in die Sklaverei fällt. Das Kind kommt gleichwohl als freies zur Welt, „weil das Unglück der Mutter nicht zu Lasten des Kindes im Mutterleibe gehen darf“.¹³ Eine ähnliche Betrachtung liegt zugrunde, wenn es für den Status als freier Bürger, der dem Kind mit der Geburt zukam, genügte, wenn die Mutter während der Schwangerschaft oder während eines Zeitraums der Schwangerschaft frei war, auch wenn sie es davor und danach wieder nicht war. Und eine andere Stelle lautet: Ungeborene Kinder stehen unter dem Schutz der Gesetze und haben Anspruch darauf.

Kein Zweifel also, dass in Bezug auf das ungeborene Kind eine eigenständige Betrachtung greift.¹⁴ Die römisch-rechtliche Betrachtung fand Eingang in weitere Kodifikationen, die bis in unsere Zeit Geltung haben.¹⁵

Das Römische Recht, das das ungeborene Kind mit eigenen Rechten ausgestattet hat, kann selbst als ein „in seinen Folgerungen dargestelltes Naturrecht“¹⁶ bezeichnet werden.

Unabhängig von einer christlichen Perspektive und einem moralischen Urteil über Abtreibung, das immer negativ ausfällt, ist es im Zeitalter der Aufklärung der wissenschaftlich-medizinische Fortschritt, der die Gesetzgebung im Sinne eines Verbots der Abtreibung beeinflusst. Im 17. Jahrhundert entwickelt sich ein Bewusstsein, das auf neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen aufbaut. Der wissenschaftliche Fortschritt findet Eingang in die Kodifikationen, die unter dem Geist der Aufklärung entstehen.¹⁷ Ein Beispiel hierfür ist das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794, in dem formuliert ist: „Die allgemeinen Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungeborenen Kindern, schon von der Zeit ihrer Empfängniß.“¹⁸

Die Existenz des Menschen

Die Abwägung zwischen dem Leben des ungeborenen Kindes und den Freiheitsrechten der Schwangeren fällt nur deshalb so leicht zugunsten der Mutter aus, weil das ungeborene Kind besonders in seinen ersten Lebenswochen nach außen kaum wahrnehmbar ist. Das macht es möglich, in Bezug auf das ungeborene Kind nur von potentiellen Interessen zu sprechen oder das Leben des Kindes in Abhängigkeit von dem Wunsch der Mutter zu sehen, es zu behalten.¹⁹ Selbst das Merkmal der Schutzbedürftigkeit und Verletzlichkeit des Embryo wird gegen diesen gerichtet, indem es nicht etwa mit einer besonderen Schutzpflicht (insbesondere der Mutter, aber auch des Vaters und der weiteren Umgebung) korrespondiert, sondern im Gegenteil als Abhängigkeit vom Handeln der Schwangeren interpretiert wird, die ihr die Freiheit gebe, über das Leben des ungeborenen Kindes zu verfügen.²⁰

Auf die Gefahr einer „biologistischen Reduktion“ verweisend, wenden sich Wissenschaftler gegen das Argument, dass aus naturwissenschaftlicher Sicht das menschliche Leben mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnt. Die Frage nach der Existenz des Menschen dürfe nicht allein an die Biologie delegiert werden.²¹ Dem wird man nicht widersprechen.

den sie als Geborene angesehen.“ Diese Norm ist fast wörtlich aus dem Römischen Recht übernommen, vgl. WOLFGANG WALDSTEIN, *Das Naturrecht. Pluralistische Gesellschaft und Naturrecht*, S. 15; ders., *Pluralistische Gesellschaft und Naturrecht*, in: Wolfram Ellinghaus (Hrsg.), *Für Toleranz – Gegen orientierungslosen Pluralismus, Pädagogische Schriftenreihe Bnd. 4*, S. 50 ff., 62 f.

¹⁰ WOLFGANG WALDSTEIN, *Pluralistische Gesellschaft und Naturrecht*, in: Wolfram Ellinghaus (Hrsg.), *Universelle Werte. Für Toleranz – Gegen orientierungslosen Pluralismus, Pädagogische Schriftenreihe Bnd. 4*, S. 50 ff., 62 f.

¹¹ D. 1,5,7 (Digesten Justinians, *Corpus Iuris Civilis*), Übersetzung der Ausgabe von Behrens/Knütel/Kupisch/Seiler (Hrsg.), *Corpus Iuris Civilis, Text und Übersetzung*, Bd. II, 1995.

¹² D. 1,5,26 (69. Buch der Digesten des Julian).

¹³ Inst. 1,4,5.

¹⁴ Eine Strafbarkeit der Abtreibung kannte das Römische Recht gleichwohl nicht. Sie wurde erst unter Kaiser SEPTIMIUS SEVERUS (139-211 n.Chr.) aus bevölkerungspolitischen Gründen eingeführt. Die Abtreibung galt dabei als Delikt gegen das Familienoberhaupt. Der Schlussfolgerung von Behrens, dass das ungeborene Kind keinerlei Rechte hatte und ihm keinerlei personaler Status zukam, er vielmehr lediglich als Teil der mütterlichen Eingeweide betrachtet wurde, ist angesichts der oben dargestellten Grundaussagen zu widersprechen.

¹⁵ So § 22 des Österreichischen Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuchs (ABGB): „Selbst ungeborene Kinder haben vom Zeitpunkt ihrer Empfängnis an einen Anspruch auf den Schutz der Gesetze. Insofern es um ihre und nicht um die Rechte eines Dritten zu tun ist, wer-

¹⁶ KARL SALOMO ZACHARIÄ VON LINGENTHAL (1769-1843), Vorlesungsnachschrift von H. v. Rotteck, Original beendet 15.8.1840, vgl. L. Pfaff/F. Hofmann, *Commentar zum ABGB I* (1877), 195 Anm. 171.

¹⁷ MARTIN RHONHEIMER, *Abtreibung und Lebensschutz, Tötungsverbot und Recht auf Leben in der politischen und medizinischen Ethik*, 2004, S. 40.

¹⁸ *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, I, 1, 10.

¹⁹ So z.B. MANFRED KINDL, *Philosophische Bewertungsmöglichkeiten der Abtreibung*, 1996, zugl. Diss. 1994, S. 19 ff.

²⁰ MANFRED KINDL, Ebd.

²¹ NORBERT HOERSTER, *Abtreibung im säkularen Staat, Argumente gegen den § 218*, Frankfurt 1991; Günter Jerouschek, *Vom Wert und Unwert der pränatalen Menschenwürde*, JZ 1989, 279 ff.; PETER SINGER, *Practical Ethics*, 2. Aufl. Cambridge 1993, *deutsche Ausgabe Praktische Ethik*, Stuttgart 2010; ANNE MARY WARREN, *On the Moral and Legal Status of Abortion*, in: *The Monist*, Bd. 57 Nr. 1, erneut abgedruckt in Wasserstrom (Hrsg.), *Today's Moral Problems*, 1979, S. 35-51, 48.

Merkwürdig an dieser Argumentation ist nur, dass die Frage nach dem, was den Menschen ausmacht, für den geborenen Menschen anders als für den ungeborenen beantwortet wird. Die Frage nach der „geistigen Natur“ des Menschen, nach dem Personsein, wird von den Vertretern des biologistischen Einwands allein im Hinblick auf den geborenen Menschen gestellt und beantwortet. Diese Frage kann aber nicht in dieser Weise aufgespalten werden.²² So gelangt der Einwand der „biologistischen Reduktion“ aus einem als solchem durchaus nicht unrichtigen Ansatz heraus zu falschen Ergebnissen, weil er die ganzheitliche Sichtweise beim ungeborenen Menschen ausschließt und die Merkmale des Personseins allein im Hinblick auf den geborenen Menschen formuliert. Wenn die Frage nach dem Personsein des Menschen auch keine rein naturwissenschaftliche, sondern mehr eine philosophische Frage ist, so weisen doch „alle medizinisch-naturwissenschaftlichen Fakten, aber auch die hierher gehörenden philosophischen und theologischen Überlegungen“ darauf hin, „dass neues menschliches Leben in seiner Individualität und seinem keimhaften Personsein mit dem Augenblick der Verschmelzung der väterlichen Samenzelle mit der mütterlichen Eizelle beginnt“²³.

Dass der Mensch Person ist, bestreitet auch derjenige nicht, der dezidiert ein materialistisches Menschenbild vertritt. Die anthropologische Frage wird aber dann relevant, wenn es darum geht, wann Menschsein beginnt. Die materialistische Betrachtung hat es sehr viel schwerer, zu verstehen, dass der Mensch auch in seinem allerersten Entwicklungsstadium ein Mensch ist, ein Kind und kein Zellhaufen. Die fehlende ganzheitliche Betrachtung blockiert hierbei so sehr, dass auch das „naturwissenschaftliche Argument“ nicht ausreicht, sondern als „biologistisch“ abgewertet werden muss.²⁴ Wenn der Mensch mit seinen Wesenseigenschaften, mit der Dimension des Selbstbewusstseins, des Sinnverständnisses, der Offenheit für das Ganze, der Transzendenz, der Freiheit und Geschichtlichkeit die biologische Ebene überschreitet,²⁵ dann gilt das auch für den Embryo. Mit diesem Gedanken lässt sich kompensieren, dass dieser „noch nicht sichtbar“ ist und gerade dessen Anfang im Verborgenen bleibt.²⁶

Person oder Nicht-Person?

Nicht die Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung soll über das Lebensrecht eines menschlichen Individuums entscheiden, sondern allein das Personsein, so die Ausgangsposition der Vertreter des „biologistischen“ Einwands.²⁷ Personsein wird mit (Selbst-)Bewusstsein und der Fähigkeit zu vernünftigem Handeln gleichgesetzt. Nur ein Lebewesen, das über diese Eigenschaften verfüge, habe auch ein Überlebensinteresse – und nur ein so definiertes Überlebensinteresse könne ein Tötungsverbot begründen. Die Beschreibung des Selbstbewusstseins als „Bewusstsein seine Identität im Zeitablauf“ ist als Aussage über das Selbstbewusstsein zutreffend. Diese Merkmale des Personseins sind jedoch nicht gleichzusetzen mit dem, was das Wesen der Person beschreibt.²⁸ Nicht nur müsste man andernfalls auch schlafenden oder bewusstlosen Menschen das Personsein (zeitweilig) absprechen. Problematisch ist vor allem die damit verbundene Aussage, Personalität sei eine Eigenschaft, die ein ungeborener Mensch noch nicht entwickelt habe. Hiergegen lässt sich nämlich einwenden, dass Eigenschaften ein Subjekt voraussetzen, das Träger dieser Eigenschaften ist. Weiterhin bleibt bei dieser Annahme unklar, wann und weshalb ein Mensch im Laufe seines Lebens diese „Eigenschaft“ (sollte sie denn eine sein) plötzlich entwickelt. Ist das Kind zwei Monate nach der Geburt schon Person?

Aus der Perspektive Hoersters betrachtet sind Angehörige der Spezies *Homo sapiens* dadurch gekennzeichnet, dass sie früher oder später Personalität entwickeln. Sie wären deshalb, in seiner Terminologie, zumindest „künftige Personen“. Mit dieser Aussage befindet sich Hoerster dann jedoch im Widerspruch zu seiner Ausgangsposition, dass die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch ein rein biologisch relevantes Merkmal sei. Ein Angehöriger dieser Spezies entwickelt notwendigerweise die für Personen geltenden Eigenschaften – und dies sind, wie Hoerster selbst definiert, nicht biologische Merkmale. Deshalb kann richtigerweise nur die Aktualisierung des Personseins als eine Eigenschaft begriffen werden, nicht das Personsein selbst. Entwickelte Personalität ist dann eine entwickelte Eigenschaft.²⁹ Personsein ist Voraussetzung dafür, dass eine menschliche Entwicklung überhaupt stattfindet.³⁰ Entwicklung ist nicht als ein Fortschritt vom Einfachen zum Komplizierten zu verstehen, sondern nur die weitere Differenzierung eines schon vorgegebenen einheitlichen Ganzen.³¹ Ontogenese ist deshalb Änderung des Erscheinungsbildes, nicht Änderung des Wesens.³² Ontogenese bedeutet nicht Höherentwicklung. Zur Individualität des Organismus – die auch Hoerster nicht bestreitet – gehört beim Menschen eine geistige Anlage schon mit Beginn seiner Ontogenese.³³ Das bedeutet, dass die Annahme, im Laufe der Entwicklung werde aus einem Zellhaufen immer mehr ein Mensch,

²² Vgl. ROBERT SPAEMANN, *Über den Begriff einer Natur des Menschen*, in: Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Aufsätze I, S. 242 ff., 249. Spaemann weist darauf hin, dass es für den Personenstatus des Ungeborenen keiner weitergehenden metaphysischen Annahmen bedürfe als beim geborenen Menschen.

²³ HERIBERT BERGER, *Die Wissenschaft und das ungeborene Kind*, in: Pammer/Weiler (Hrsg.), *Volle Menschenrechte für das ungeborene Kind. Die Wissenschaft und das ungeborene Kind*, 1980, S. 25 ff., 26.

²⁴ Der Einwand der biologistischen Reduktion wird merkwürdigerweise von denen erhoben, die wohl in ihrer Mehrzahl eine materialistische Auffassung vom Leben haben. Gerade diese erschwert jedoch die Erkenntnis dessen, was der Embryo von Anfang an ist.

²⁵ GEORG SCHERER, *Selbststand und Ganzheit – ein philosophischer Versuch zur Ontogenese des Menschen*, in: Herwig/Poettgen (Hrsg.), *Die ungewollte Schwangerschaft. Eine anthropologische Synopsis*, S. 63 ff.

²⁶ RAPHAEL E. BEXTEN, *Was ist der zureichende Grund für die unverlierbare Würde des Menschen?*, in: *Erkenntnis von Personsein, Überlegungen zum Mysterium der „Person“*, 2013, S. 111 ff., 127, macht darauf aufmerksam, dass gerade der Abstand, der den Menschen von den anderen Substanzen trennt, in dem er sich infolge seiner Innerlichkeit und einzigartigen Individualität von allen anderen Lebewesen unterscheidet, ein Grund dafür ist, weshalb dem Kriterium der noch nicht vollständigen Entwicklung weniger Bedeutung zukommt.

²⁷ Vgl. die ausführlichen Darstellungen bei STEPHEN SCHWARZ, *Die verratene Menschenwürde*, S. 109 ff. und MARTIN RHONHEIMER, *Abtreibung und Lebensschutz*, S. 91 ff.

²⁸ RAPHAEL E. BEXTEN, *Ebd.*, S. 111 ff., 125.

²⁹ MARTIN RHONHEIMER, *Abtreibung und Lebensschutz*, S. 105.

³⁰ So ERICH BLECHSCHMIDT, *Wann beginnt das menschliche Leben. Vom Ei zum Embryo. Befunde und Konsequenzen*, 7. Aufl. 2002, S. 167 für die embryonalbiologische Perspektive, RAPHAEL E. BEXTEN, *Ebd.*, S. 111 ff., 128 für die philosophische Perspektive.

³¹ ERICH BLECHSCHMIDT, *Ebd.*, S. 169.

³² ERICH BLECHSCHMIDT, *Ebd.*, S. 32.

³³ ERICH BLECHSCHMIDT, *Ebd.*, S. 166. Diese ist für Blechschmidt identisch mit der sog. Geist-Seele.

als verfehlt anzusehen ist. Entwickeln kann sich immer nur das, was im Wesen bereits angelegt ist.³⁴

Zutreffend ist, dass sich die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch aufgrund biologischer Merkmale feststellen lässt. Diese Aussage ist jedoch keineswegs identisch mit der Schlussfolgerung, die Hoerster hieraus ziehen will, nämlich dass die Zugehörigkeit eine rein biologische Eigenschaft und als solche nicht hinreichend sei, um das Personsein annehmen zu können. Es geht nämlich an dieser Stelle zunächst um den Unterschied zwischen formeller Zuordnung – anhand biologischer Merkmale – und inhaltlicher Aussage. Damit, dass sich bereits aufgrund biologischer Merkmale die Zuordnung eines Individuums zur menschlichen Gattung vornehmen lässt, ist die Frage nach der Natur des Menschen noch nicht beantwortet.³⁵ Weil Hoerster diese beiden Ebenen gedanklich vermengt, gelangt er zu seiner falschen Schlussfolgerung. Die Zuordnung zur menschlichen Spezies kann und muss anhand biologischer Merkmale erfolgen. Das heißt aber nicht, dass eine Privilegierung allein aufgrund biologischer Merkmale behauptet wird. Die „Privilegierung“ hat ihren Grund vielmehr darin, dass es sich beim menschlichen Individuum um eine Person handelt.³⁶ Die Würde der Person gründet darin, dass der Mensch sich durch seine Geistigkeit und seine Innerlichkeit von allen anderen Wesen in einzigartiger Weise unterscheidet.³⁷ Tatsächlich lässt sich damit die Frage, was die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies denn bedeutet – anders als die Bestimmung der Zugehörigkeit selbst –, nicht allein mit dem Verweis auf biologische Eigenschaften beantworten. Nicht die veränderliche Eigenschaft, ein Fötus zu sein, steht im Vordergrund, sondern die Frage nach dem, was den Menschen ausmacht. Menschsein ist Personsein.³⁸ Der Mensch ist, von Anfang an, dadurch gekennzeichnet, dass ihm die Fähigkeit zu geistig-personalem Leben zukommt, die Fähigkeit, diejenigen Eigenschaften zu entwickeln, die das Personsein kennzeichnen.

Unterscheidung zwischen Sein und Verhalten

Nicht das Personsein ist deshalb potentiell, sondern das Person-Verhalten. Nur ein Wesen, das schon aktuell Person ist, kann überhaupt potentielles Person-Verhalten aufweisen und dann ein aktuelles entwickeln.³⁹ „Ich bin jetzt ein Wesen, das sich als Person verhalten kann (ich habe die unmittelbar vorhandene Fähigkeit dazu). Vor ein paar Jahren war ich ein kleines Neugeborenes und davor ein noch kleineres Kind im Schoß meiner Mutter. Meine Möglichkeiten haben sich verändert, sie haben sich vermehrt, weil sich die mir innewohnende Fähigkeit des Person-Verhaltens entwickelt hat; aber ich bin dieselbe Person geblieben, das gleiche Wesen, das diese zunehmenden Fähigkeiten hat. Wenn ich heute wesensmäßig Person bin, dann

war ich es auch damals ... Die Fähigkeit des Person-Verhaltens hat sich bei mir verändert und ist gewachsen, das ändert aber nichts an der absoluten Kontinuität meines eigentlichen Wesens, dem Personsein. Im Gegenteil, diese Veränderung der Fähigkeiten setzt die Kontinuität meines Wesens als Person voraus“, schreibt Stephen Schwarz.⁴⁰ Personsein ist die Grundlage meines Person-Verhaltens. Um den Gedanken der Potentialität aufzugreifen, kann man sagen, dass nicht die Person potentiell ist, sondern das Person-Verhalten.

Ausgehend von dem, was Personsein kennzeichnet, ist danach zu fragen, ob es für die Beurteilung der philosophischen Wesensbestimmung des ungeborenen Menschen darauf ankommt, dass die Merkmale des Personseins schon aktualisiert sind. Festzuhalten ist hierbei zunächst, dass bei der Bestimmung dessen, was Personsein bedeutet, von dem reifen Menschen ausgegangen werden darf, in dem die Merkmale des Personseins verwirklicht sind. Nur aus der Erfahrung schon verwirklichten Personseins lässt sich eine Wesensbestimmung vornehmen. Es ist deshalb legitim, auf diese Eigenschaften zur Beschreibung des Personseins zurückzugreifen.⁴¹ Auf einen Mangel im Hinblick auf diese Wesensaussage beim ungeborenen Kind lässt sich daraus jedoch nicht schließen, mag sich hieraus auch die Neigung erklären, erst auf der Ebene des aktuellen Vollzugs von Person zu sprechen.⁴² Die geistig-personalen Akte, zu deren Ausführung ein Mensch imstande ist, sind aber von dem Subjekt dieser Akte zu unterscheiden.⁴³

Die ontologische Dimension

Neben die rein naturwissenschaftliche Perspektive tritt bei der Frage nach der Entstehung des Menschen die philosophische Betrachtung über die Konstitution des Seins. Insoweit lässt sich sagen, dass die Antwort auf die Frage, wann der Mensch ein Mensch ist, nicht allein der Naturwissenschaft zukommt.⁴⁴ Die nachfolgend zitierte Untersuchung von Georg Scherer, die den Versuch einer philosophischen Erklärung der Ontogenese

³⁴ ERICH BLECHSCHMIDT, Ebd., S. 30.

³⁵ MARTIN RHONHEIMER, *Abtreibung und Lebensschutz*, S. 100 ff.

³⁶ MARTIN RHONHEIMER, ebd., S. 101 f.

³⁷ RAPHAEL E. BEXTEN, *Was ist der zureichende Grund für die unverlierbare Würde des Menschen?*, in: *Erkenntnis von Personsein, Überlegungen zum Mysterium der „Person“*, 2013, S. 111 ff., 127 f.; vgl. auch JOHANNES PAUL II, *Liebe und Verantwortung. Eine ethische Studie*, 1986, deutsch 2007, S. 32 ff.

³⁸ MARTIN RHONHEIMER, *Abtreibung und Lebensschutz*, S. 102.

³⁹ MARTIN RHONHEIMER, *Abtreibung und Lebensschutz*, S. 106; GÜNTHER PÖLTNER, *Achtung der Würde und Schutz von Interessen*, in: Johannes Bonelli (Hrsg.), *Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin, Medizin und Ethik Bd. I*, Wien 1992, S. 19.

⁴⁰ STEPHEN SCHWARZ, *Die verratene Menschenwürde, Abtreibung als philosophisches Problem*, 1992, S. 116. Auf den Kopf gestellt ist dieser Zusammenhang bei MICHAEL TOOLEY, *Zur Verteidigung von Abtreibung und Kindsmord*, 1973, S. 59 ff., wenn er davon ausgeht, dass ein Individuum nur dann ein Recht auf ein fortdauerndes Dasein habe, wenn es wenigstens irgendwann einmal die Fähigkeiten der Person und Selbstbewusstsein (Bewusstsein seiner Selbst) gehabt hat. Es bedürfe eines psychologischen Kontinuums, damit jemand Person sei, was bedeute, dass es „auch die Erkenntnis der Kontinuität“ durch die Person geben müsse. Hier wird der Definition des Merkmals der Kontinuität ein subjektives Element beigelegt, das dort nicht hingehört; Kontinuität als zunächst objektive Aussage ist nicht von dem entsprechenden Bewusstsein abhängig.

⁴¹ EMERICH CORETH, *Das ungeborene Kind als Person*, Arzt und Christ 27 (1981), 76 ff., 78; RAPHAEL E. BEXTEN, *Was ist der zureichende Grund für die unverlierbare Würde des Menschen?*, in: *Erkenntnis von Personsein, Überlegungen zum Mysterium der „Person“*, 2013, S. 111 ff., 124.

⁴² Vgl. CORETH, Ebd.

⁴³ Coreth bringt diesen Unterschied treffend mit den beiden Begriffen des ursprünglichen Personseins und der individuell entwickelten Persönlichkeit zum Ausdruck.

⁴⁴ Diese Aussage soll keinen Gegensatz zu der naturwissenschaftlichen Betrachtung darstellen. Wenn die Entwicklung – wie Blechschmidt in beeindruckender Weise nachgewiesen hat – eine von Anfang an spezifisch menschliche ist, dann gibt auch die Naturwissenschaft die Antwort, dass das spezifisch Menschliche von Anfang an vorhanden ist.

des Menschen unternimmt, macht deutlich: In Fragen, bei denen es wie bei der Abtreibung um Leben und Tod geht, ist immer die Frage nach dem Wesen des Menschen, nach seiner Stellung im Ganzen der Wirklichkeit und dem Sinn seines Seins berührt.⁴⁵ Die ontologische Perspektive ist für unsere Frage nach der Erlaubtheit von Abtreibung von entscheidender Bedeutung. Wenn nicht gar, wie dies auch heute noch vorkommt, der Embryo als Teil des mütterlichen Organismus gesehen, sondern eingeräumt wird, dass es sich im naturwissenschaftlichen Sinn um den Beginn neuen Lebens handelt, wird dies, wie wir gesehen haben, als Biologismus diffamiert und für unerheblich gehalten. Die ontologische Perspektive vermag hier den Blick entscheidend zu erweitern. Sie führt zu der Erkenntnis, dass auch in diesem allerersten Stadium der menschlichen Entwicklung etwas geschieht, was für das Personsein unmittelbar relevant ist. Dieses ontologische Geschehen, das sich in der vorgeburtlichen Phase ereignet, betrifft „eine Dimension der Wirklichkeit (...), die ursprünglicher ist als jede Aufnahme des Kindes in die menschliche Gesellschaft“⁴⁶.

Scherer unterscheidet den Anfang als metaphysischen Ursprung von dem Beginn als dem persönlichen Anfang. Von diesem entfernen wir uns im Laufe unseres Lebens immer weiter. Der metaphysische Anfang aber überdauert und begleitet gewissermaßen unser ganzes Leben. Der transzendente Ursprung als der Anfang, so Scherer, „umgreift den ersten Beginn, den letzten Augenblick und die ganze Lebenszeit in gleicher Unmittelbarkeit“⁴⁷. Er ist einerseits unmittelbar nah, andererseits liegt er im Verborgenen, ist nicht fassbar. Wenn wir auch den zeitlichen Beginn „in der Vergangenheit zurücklassen“, der metaphysische Anfang bleibt auf seine Weise gegenwärtig. Diese letztgenannte Dimension wird oft übersehen, ist aber für die Frage, ob Abtreibung erlaubt sein kann, von wesentlicher Bedeutung.

Ein begrenztes Sein, ein Individuum, wird dadurch zum Seienden, dass ihm das Sein von einem absoluten Sein mitgeteilt wird.⁴⁸ Der Selbststand hat dies zur Voraussetzung. Durch diese Seinsmitteilung ist das Individuum als Sein hervorgebracht, in seinen Seinsvollzug gesetzt. Noch vor dem ersten Beginn des Menschen in Raum und Zeit liegt sein transzendenter Ursprung (der notwendig transzendent sein muss). Dieser Anfang, den wir nicht hinter uns lassen, ist aber verborgen, und es bleibt ihm ein Moment der Undurchdringlichkeit.⁴⁹

Im Unterschied zum Körper kennt die Seele kein Weniger und Mehr und damit keine Entwicklung. Zwischen Sein und Nichtsein gibt es keine Übergänge.⁵⁰ Sie kann, nach Thomas v. Aquin, nur plötzlich ins Dasein treten, wobei damit natürlich nicht auf die seelische Entwicklung Bezug genommen ist, die

im Laufe des Lebens stattfindet. Diese „Eigenschaft“ der Seele, ihr Eintreten in die Existenz, kann als Klammer gesehen werden, die den Menschen in der Phase vor seiner Geburt mit dem geborenen Menschen verbindet und damit die Identität zwischen „beiden“, die allein durch den Ablauf der Zeit voneinander getrennt sind, veranschaulicht. Die Seele, die zunächst als gestaltendes Formprinzip in Erscheinung tritt, wird später, im Laufe der Entwicklung, zur Bedingung geistig-personaler Akte.⁵¹ Ohne dass der Embryo deshalb schon zu geistig-personalen Akten fähig sein muss – die Fähigkeit hierzu setzt eine hinreichende Entwicklung der materiellen Basis voraus – ist sein individuelles Menschsein in dem Augenblick vollzogen, in dem die befruchtete Keimzelle sich zu einer Ganzheit zusammengefügt hat. Der Embryo ist mit diesem Zeitpunkt ein „Selbst“ und kein Teil des mütterlichen Organismus, wenn auch in Abhängigkeit hiervon stehend.⁵²

Dem Gedanken der Entwicklung darf nicht mehr Bedeutung beigemessen werden als dem Sein. Die Unabgeschlossenheit der Entwicklung während des ganzen Lebens schließt nicht aus, dass der Mensch von Beginn seiner Lebensgeschichte an „eine ontologische Ganzheit“ darstellt.⁵³ Diese Ganzheit (Identität) muss von Anfang an gegeben sein, weil es andernfalls keine Entwicklung und keine Geschichte geben kann. Der seinsmitteilende Grund ist für das Subjekt konstitutiv und damit auch für die Geschichte, in die dieses Subjekt eintritt, auch wenn sich dies empirisch nicht nachweisen lässt.⁵⁴ Die Seinsmitteilung als *prima causa* ist für den Menschen nicht sichtbar, nicht objektivierbar, aber er kann hierzu gedanklich in Beziehung treten.⁵⁵

Dem neuzeitlichen Denken ist, wie Scherer schreibt, diese Dimension weitgehend verloren gegangen.⁵⁶ Das Leben wird rein materiell wahrgenommen. In diesen Überlegungen kommt jedoch zum Ausdruck, was im Grunde jede Frau, die schwanger wird, weiß: Schwangerschaft bedeutet die Existenz eines neuen Menschen. Das entstandene Kind, sei es auch noch so klein – aber dieser Moment ist schon bald überholt – existiert und will auch weiterhin existieren. Wir sind der Zeit unterworfen. Das gilt auch für das noch nicht geborene Kind. Deshalb ist es unzulässig, damit zu argumentieren, dass es sich noch nicht um einen schon weiter entwickelten Menschen handelt. Der bei Abtreibungsbefürwortern unbeliebte Einwand, dass auch unser aller Leben mit der Konzeption begonnen hat und wir nur deshalb noch am Leben sind, weil man es nicht abgebrochen hat, muss auch aus wissenschaftlicher Perspektive als richtig anerkannt werden. Zwischen den und innerhalb der einzelnen Lebensabschnitte eines Menschen gibt es keine Zäsur. „Jede Annahme oder Behauptung, dass das individuelle Menschsein erst von irgendeinem Zeitpunkt in diesem ersten Entwicklungsabschnitt an beginnt, ist völlig willkürlich und falsch.“⁵⁷ Das hiermit an-

⁴⁵ GEORG SCHERER, *Selbststand und Ganzheit – ein philosophischer Versuch zur Ontogenese des Menschen*, in: Herwig/Poettgen (Hrsg.), *Die ungewollte Schwangerschaft. Eine anthropologische Synopsis*, S. 63 ff., 64.

⁴⁶ SCHERER, Ebd., S. 64.

⁴⁷ SCHERER, Ebd., S. 74.

⁴⁸ Wenn im Folgenden der Begriff des Sein verwendet wird, so ist damit nicht auf die Unterscheidung zwischen Sein und Wesen Bezug genommen (vgl. RAPHAEL E. BEXTEN, Ebd., S. 111 ff., 132). Der für alles Seiende = Existierende verwendbare und insoweit noch nicht spezifisch auf die Person bezogene Begriff (anders der Begriff des Wesens oder Person-Seins) genügt an dieser Stelle jedoch, wo es darum geht, neben der biologischen Dimension die philosophische Dimension des Sein aufzuzeigen.

⁴⁹ SCHERER, Ebd., S. 74 f., 80.

⁵⁰ SCHERER, Ebd., S. 79.

⁵¹ EMERICH CORETH, *Das ungeborene Kind als Person*, Arzt und Christ 27 (1981), 76 ff., 79.

⁵² SCHERER, Ebd., S. 80.

⁵³ EMERICH CORETH, Ebd., 76 ff., 79; Scherer, Ebd., S. 70.

⁵⁴ SCHERER, Ebd., S. 74.

⁵⁵ SCHERER, Ebd., S. 74.

⁵⁶ SCHERER, Ebd., S. 79.

⁵⁷ HERIBERT BERGER, *Die Wissenschaft und das ungeborene Kind*, in: Pammer/Weiler (Hrsg.), *Volle Menschenrechte für das ungeborene Kind. Die Wissenschaft und das ungeborene Kind*, 1980, S. 25 ff., 31. Berger betont *als Kinderarzt* die Individualität des Menschen von seiner Geburt an. Sie ist in medizinischer Sicht daran erkennbar, dass vom ersten Tag des vorgeburtlichen Lebens eines Kindes an Krankheiten entstehen können, die zu seiner Individualität gehören.

gesprochene Kontinuum-Argument besagt nicht nur, dass sich eine Zäsur nicht feststellen lässt, die es erlauben würde, im Leben eines Menschen von der Empfängnis bis zur Geburt einen Zeitpunkt anzunehmen, an dem sich eine potentielle Person in eine „wirkliche“ Person verwandelt. Gemeint ist damit vielmehr auch, dass sich zwar die jeweilige Entwicklungsphase ändert – Zygote-Embryo-Fötus-Neugeborenes-Kleinkind-Teenager-Erwachsener – die Person jedoch, die diese verschiedenen Phasen durchlebt, die gleiche bleibt. Die Unterschiede zwischen den einzelnen Phasen betreffen nicht „die Wirklichkeit der Person“⁵⁸. Mit dem Kontinuitätsgedanken angesprochen ist damit die Identität einer Person in den verschiedenen Phasen ihrer Entwicklung⁵⁹ und die Erkenntnis, dass das Leben im Mutterleib sich dabei als notwendiger Teil des Kontinuums erweist.

Der Fötus wird, was er ist. Diese nur im ersten Moment widersprüchliche Aussage bringt einen Gedanken zum Ausdruck, der auch sonst gegenwärtig ist. Jeder Mensch wird das, was er ist, womit gemeint ist: was in ihm steckt. Warum sollte dieser Gedanke beim ungeborenen Menschen keine Rolle spielen? Die Fähigkeit des Fötus, sich zur ausgewachsenen Person zu entwickeln, ist keine bloße Möglichkeit, sondern sichere Tatsache.⁶⁰ Die philosophischen Überlegungen zur Existenz des Menschen machen eines deutlich: Nicht der Embryo und Fötus ist in irgendeiner Weise defizitär, sondern im Gegenteil genauso wie er sein soll. Er hat das Recht so zu sein in den ersten Wochen und Monaten seines Menschseins. Der Verweis auf die zutreffenden Beschreibungen dessen, was Personsein kennzeichnet, nämlich ein intelligentes Wesen mit Vernunft und Verstand zu sein, das sich selbst betrachtet und sich seiner Identität bewusst sein kann,⁶¹ führt dann zu einem falschen Schluss, wenn daraus gefolgert wird, dass ein ungeborenes Kind, das über diese Fähigkeiten noch nicht verfügt, nicht Person sein kann. Ein Fehlschluss, weil er außer Acht lässt, dass es den Menschen gerade ausmacht, dass dieses Bewusstsein sich mit der Zeit von selbst entwickelt. Die Selbstbestimmung wird so aus ihrem Zusammenhang gelöst und zu einem Instrument gegen die Menschenwürde gemacht.⁶²

Allein mit Hilfe der Annahme, dass es sich bei dem ungeborenen Kind noch nicht um einen vollwertigen Menschen handelt, ist es möglich, von dessen geringerem Wert als „Rechtfertigung“ für die Zulassung seiner Tötung auszugehen.⁶³ Aber diese Annahme ist falsch. Abtreibung kann damit heute nur gegen die Wissenschaft verteidigt werden.⁶⁴

Personsein ist keine Frage der Wertung

Die Antwort auf die Frage, wie der Embryo zu betrachten ist, kann damit nicht als bloße Wertungsentscheidung bezeichnet werden. Sie ist unabhängig von einem bestimmten moralischen

Standpunkt. Die gegenteilige Position, wonach es sich nicht um eine Tatsachenfrage, sondern um eine Wertungsfrage handele, greift zu kurz, so verdienstvoll bereits die damit aufgeworfene Frage ist, wie sehr wir ein menschliches Leben in seiner frühesten Phase wertschätzen sollen. Der biologistische Einwand trägt den Widerspruch in sich selbst. Unterstellt er auf der einen Seite eine biologistische Betrachtung, die niemand vornimmt, verhindert auf der anderen Seite gerade die materialistische Perspektive die Erkenntnis dessen, was der Embryo ist. Der Vorwurf der biologistischen Reduktion ist auch deshalb unredlich, weil dieser Sympathie beanspruchende Gedanke, die Identität des Menschen dürfe nicht auf biologische Grundfunktionen und den genetischen Code reduziert werden,⁶⁵ dazu benutzt wird, Menschen das Existenzrecht abzusprechen, nur weil sie eine bestimmte Entwicklungsstufe noch nicht erreicht haben. Dem Biologismus-Argument wird dadurch die Grundlage entzogen, dass sich auf der allerersten, zu Unrecht als allein biologisch relevant abgetanen Seins-Stufe etwas ereignet, was für das Personsein unmittelbar relevant ist.

Die Diskussion auf hohem wissenschaftlichem Niveau über die Frage, wann menschliches Leben beginnt, darf nicht aus den Augen verlieren: Immer geht es im Kern darum, ob ich ein Kind am Leben lasse oder nicht. Das – veränderliche – Entwicklungsstadium ist gegenüber der Existenz nicht der entscheidende Faktor. Durch Abtreibung wird deshalb nicht nur der Embryo getötet, sondern „auch“ das Baby, das Kleinkind, das Schulkind. Es ist insoweit ein- und dasselbe, ein Gedanke, den auch Goethe zum Ausdruck gebracht hat. Goethe spricht von dem „Gesetz, wonach du angetreten“:

„Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt“⁶⁶.

Umgekehrt lässt sich sagen: Die Zeit gestaltet allein „das Sein“. Sie hat keinen Einfluss auf das Nicht-Sein. Der von Seiten der Abtreibungsbefürworter ins Feld geführte Einwand, dass es sich zwar um Leben, aber „irgendwie“ auch geringer wertiges Leben handele, unterschlägt die Frage nach der Entstehung des Menschen und setzt sich dabei dem Vorwurf der Widersprüchlichkeit aus. Denn während man auf der einen Seite dem Zeitablauf keinerlei Bedeutung beimessen will, indem man für unerheblich hält, dass der Embryo in nur kurzer Zeit als (geborenes) Baby in Erscheinung tritt, muss man sich auf der anderen Seite genau darauf beziehen, um zu erklären, wie die angenommene Wandlung von der Nicht-Person zur Person eintritt.

Aus diesem Umstand, dass die Entwicklung der Zeit unterliegt, folgt keine Verfügungsbefugnis über den ungeborenen Menschen. Die Notlage, all die Schwierigkeiten, die eine ungewollte Schwangerschaft hervorrufen kann, all das fällt in sich zusammen angesichts der einzig entscheidenden, der existentiellen Frage – darf dieses Kind am Leben bleiben – oder nicht?⁶⁷

⁵⁸ Vgl. EMERICH CORETH, *Das ungeborene Kind als Person*, Arzt und Christ 27 (1981), 76 ff., 79.

⁵⁹ STEPHEN SCHWARZ, *Die verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem*, S. 32.

⁶⁰ MARTIN RHONHEIMER, *Abtreibung und Lebensschutz*, S. 111.

⁶¹ Vgl. FRIEDHELM HUFEN, *Erosion der Menschenwürde?*, JZ 2004, 313 ff., 316.

⁶² So bei FRIEDHELM HUFEN, Ebd.

⁶³ HANS REICH, *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes als Verfassungsproblem*, Einleitung S. VIII.

⁶⁴ Vgl. HUSSLEIN, *Die Wissenschaft und das ungeborene Kind*, in: Pammer/Weiler (Hrsg.), *Volle Menschenrechte für das ungeborene Kind. Die Wissenschaft und das ungeborene Kind*, 1980, S. 13 ff., 14.

⁶⁵ FRIEDHELM HUFEN, *Erosion der Menschenwürde?*, JZ 2004, 313 ff., 315.

⁶⁶ GOETHE, *Urworte Orphisch*, 1. Strophe, 7. Oktober 1817.

⁶⁷ Selbst wenn man davon überzeugt wäre, dass der Embryo „noch kein Kind“ ist, wäre dies nicht entscheidend. Die Frage nach der Zäsur, die – unzutreffende – Vorstellung eines fließenden Übergangs zum Sein der Person ist letztlich irrelevant, wenn die Finalität der Tötung in den Blick gerät, vgl. Stephen Schwarz, *Die verratene Menschenwürde. Abtreibung als philosophisches Problem*, 1992, S. 87, 89.

Die Menschenwürde als Gegenstand juristischer Interpretation

Im Folgenden soll die Frage nach der Würde des Menschen in seinem vorgeburtlichen Entwicklungsstadium auch in ihrem juristischen Zusammenhang nachgegangen werden. Die Interpretation des Art. 1 GG, wie sie durch die bislang h.M. vorgenommen wurde, spiegelte die philosophischen Einsichten wider, welche die hier zitierten Autoren in fundierter Weise grundgelegt haben.

Menschenwürde ist der soziale Wert- und Achtungsanspruch, der dem Menschen wegen seines Menschseins zukommt.⁶⁸ Geschützt wird die Würde des Menschen als Gattungswesen.⁶⁹ Un-erheblich ist, ob der Träger sich dieser Würde bewusst ist und sie selbst zu wahren weiß.⁷⁰

In seiner Kommentierung zu Art. 1 GG geht Dürig⁷¹ davon aus, dass die normative Aussage über die Unantastbarkeit der Menschenwürde auf einer Seinsgegebenheit beruht. Sie ist wie folgt definiert: Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewusst zu werden, sich selbst zu bestimmen und die Umwelt zu gestalten. Mit dieser Freiheit ist eine abstrakte Freiheit gemeint, eine solche, die dem Menschen eigen ist.⁷² Es geht damit gerade nicht um deren jederzeitige Verwirklichung beim konkreten Menschen, sondern um die abstrakte Möglichkeit hierzu, d.h. die potentielle Fähigkeit zur Verwirklichung.⁷³

Dass auch dem *nasciturus* Menschenwürde zukommt, kann aus dieser Perspektive nicht zweifelhaft sein. „Im Augenblick der Zeugung entsteht der neue Wesens- und Persönlichkeitskern, der sich hinfort nicht mehr ändert. In ihm ist alles Wesentliche und Wesenhafte, der gesamte Wesensbestand dieses Menschen beschlossen. Er treibt zur Entfaltung dessen, was keimhaft in ihm liegt und bewirkt, dass der Mensch, mag er wachsen oder vergehen, stets er selber bleibt.“⁷⁴ Die Folgerung hieraus: Das vom Staat geduldete oder gar legalisierte Töten des Kindes im Mutterleib wäre bereits nach Art. 1 Abs. 1 GG Verfassungs-unrecht. Die Frage nach dem Beginn und Ende des Würdeschutzes kennzeichnet Dürig als eine dem zivilrechtlichen Anspruchsdenken verhaftete und deshalb falsche Fragestellung.⁷⁵ Es genüge vielmehr: Wer von Menschen gezeugt wurde und wer Mensch war, nimmt teil an der Würde des Menschen. Die Beschränkung auf die konkrete Fähigkeit zu geistig-seelischem Werterlebnis (von Mangoldt/Klein) verkenne die existentielle Geworfenheit des Menschen in den irrationalen Strom des Menschengeschlechts. Hier wird also der enge Zusammenhang zwischen rechtlicher und philosophischer Grundlegung in eindeutiger Weise zum Ausdruck gebracht.

In neuerer Zeit hat der Begriff der Menschenwürde, wie er jahrzehntelang in der juristischen Interpretation anerkannt war,

einen Wandel erfahren. Dies kommt in einer in wesentlichen Punkten veränderten Kommentarliteratur zu Art. 1 GG zum Ausdruck. Beispiele hierfür sind die Grundgesetz-Kommentierungen von *Horst Dreier*⁷⁶ und *Matthias Herdegen*⁷⁷. Zwar gilt auch weiterhin, dass der Würdeschutz nicht abhängt von einem bestimmten Alter oder einem konkret-greifbaren Maß an Einsichtsfähigkeit und Vernunft. Voraussetzung sei allein die Existenz eines geborenen (!) Menschen mit prinzipieller (nicht aktueller) Fähigkeit zur vernünftigen Selbstbestimmung.⁷⁸

Dabei sieht Dreier die Zulassung der Abtreibung im Widerspruch zu Unbedingtheitsanspruch und Absolutheitsgehalt des Menschenwürdeschutzes.⁷⁹ So hält er, durchaus zu Recht, die Position des Bundesverfassungsgerichts im zweiten Abtreibungsurteil für in sich unstimmig und inkonsequent.⁸⁰ Angesichts seiner Ausführungen zur Menschenwürde auch des ungeborenen Kindes hätte das Bundesverfassungsgericht die Abtreibungsregelung weitgehend für verfassungswidrig erklären müssen, so Dreier. Dieser Einwand ist sicher berechtigt. Gleichwohl zieht Dreier aus diesem festgestellten Widerspruch zwischen Prämissen und konkretem Entscheidungsinhalt des BVerfG-Urteils nicht die richtige Schlussfolgerung, wenn er argumentiert, das Gericht hätte auf Art. 2 GG statt auf Art. 1 Abs. 1 GG abstellen müssen, weil das Grundrecht auf Leben aufgrund des Gesetzesvorbehalts einer Abstufung zugänglich ist. Weiter irrt Dreier, wenn er dem Bundesverfassungsgericht einen biologisch-naturalistischen Fehlschluss vorwirft.⁸¹ Nicht das BVerfG unterliegt einer Täuschung, wenn es dem ungeborenen Leben den rechtlichen Schutz der Menschenwürde zuspricht. Dreier verweist darauf, dass nur mit Hilfe der „Mitgifttheorie“ in ihrer christlichen Variante⁸² ein Würdeschutz des ungeborenen Menschen begründet werden könne.⁸³ Die Betrachtung derjenigen Merkmale wie Ich-Bewusstsein, Vernunft und Fähigkeit zur Selbstbestimmung, die den erwachsenen Menschen kennzeichnen, lässt ihn im Hinblick auf den ungeborenen Menschen, bei dem diese Eigenschaften noch nicht ausgeprägt sind, von „un-

⁶⁸ JARASS/PIEROTH/JARASS, GG Kommentar, 12. Aufl. 2012, Art. 1 Rn. 6.

⁶⁹ BVerfGE 87, 209 ff., 228; BVerwGE 115, 189 ff., 199.

⁷⁰ BVerfG, Urteil vom 25.2.1975 (erstes Abtreibungsurteil), BVerfGE 39, 1 ff., 41.

⁷¹ DÜRIG, in Maunz/Dürig, GG Kommentar, Stand 2001, Art. 1 Rn. 17.

⁷² DÜRIG, Ebd., Art. 1 Rn. 18.

⁷³ Gleichermaßen gegeben deshalb auch beim Geisteskranken, der diese Möglichkeit von vornherein nicht hat, DÜRIG in Maunz/Dürig, GG Kommentar, Stand 2001, Art. 1 Rn. 19.

⁷⁴ DÜRIG in Maunz/Dürig, GG Kommentar, Stand 2001, Art. 1 Rn. 24.

⁷⁵ DÜRIG, Ebd., 1 Rn. 23.

⁷⁶ DREIER, *Grundgesetz Kommentar*, Bd. I Art. 1-19, 1. Aufl. 1996; 2. Aufl. 2004, Art. 1 Rn. 66.

⁷⁷ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz Kommentar*, Stand 2006, Art. 1 GG.

⁷⁸ DREIER, *Grundgesetz Kommentar*, Bd. I Art. 1-19, 3. Aufl. 2013, Art. 1 Rn. 66. Die Beschränkung auf den geborenen Menschen lässt sich dabei aus dem Vorausgehenden gerade nicht herleiten.

⁷⁹ DREIER, Ebd., Art. 1 Rn. 71.

⁸⁰ Ähnlich und mit ebenfalls nicht richtiger Schlussfolgerung auch JEROUŠCHEK, *Vom Wert und Unwert der pränatalen Menschenwürde*, JZ 1989, 279 ff., 282.

⁸¹ DREIER, *Grundgesetz Kommentar*, 3. Auflage, Art. 1 Rn. 72; ebenso U. NEUMANN, *Die „Würde des Menschen“ in der Diskussion um Gentechnologie und Befruchtungstechnologien*, in: Lampe (Hrsg.), *Beiträge zur Rechtsanthropologie*, 1985, S. 139 ff., 147 ff.; dies., *ARSP (Archiv für Rechts- und Staatsphilosophie)* 84 (1998), 153 ff., 158.

⁸² DREIER, *Grundgesetz Kommentar*, 1. Aufl., Art. 1 Rn. 41; 3. Aufl., Art. 1 Rn. 57; DREIER, *Menschenwürdegarantie und Schwangerschaftsabbruch*, DÖV 1995, 1036 ff.

⁸³ DREIER, *Grundgesetz Kommentar*, bereits 1. Aufl., Art. 1 Rn. 50; 3. Aufl. Rn. 57. Anders als die Mitgifttheorie, die unter der Würde eine dem Menschen „mitgegebene“ Eigenschaft und Qualität versteht, gehen die Leistungstheorie (hierzu Rn. 58) und die Kommunikationstheorie (Rn. 59) davon aus, dass Menschenwürde etwas zu Erlangendes ist, was von den Fähigkeiten und Handlungen und – nach Aussage der Kommunikationstheorie – vom Erwerb sozialer Anerkennung abhängt.

bewusstem Leben“ sprechen. Hiermit unterläuft ihm der gedankliche Fehler, objektive und subjektive Ebene zu vermischen. Er lenkt den Blick allein auf die subjektive Komponente des (noch fehlenden) Bewusstseins und „unterschlägt“ dabei die objektive Dimension der Existenz. Seine Unterscheidung zwischen *conditio sine qua non* und *conditio per quam*⁸⁴ (menschliches Leben als notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzung für eine Anwendung des Art. 1 GG) kann damit nicht überzeugen.

Herdegen vertritt eine prozesshafte Betrachtung des Würdeschutzes mit entwicklungsabhängiger Intensität.⁸⁵ Er will damit zwar grundsätzlich den Schutz der Menschenwürde auf menschliches Leben *jeden* Entwicklungsstadiums beziehen (Stufe des „Ob“), dabei aber Raum für eine entwicklungsabhängige Steigerung der Schutzintensität lassen (Stufe des „Wie“).⁸⁶ Herdegen nennt dies eine situationsgebundene Konkretisierung.⁸⁷ Dabei erscheint ihm als Vorteil einer solch „entwicklungsorientierten Sichtweise“, dass damit die Schwierigkeit künstlicher, an bestimmte Entwicklungsschritte anknüpfender Zäsuren vermieden werde.⁸⁸ Die Konkretisierung des Würdeanspruchs bei der Frage des „Wie“ lasse dann Raum für eine Berücksichtigung des Schutzes anderer hochrangiger Verfassungsbelange wie Leben und Würde anderer.⁸⁹ Dass dies einen Bruch mit dem bislang herrschenden Würdeverständnis bedeutet, ist ihm dabei durchaus bewusst.⁹⁰

Herdegen vollzieht damit in seiner Neukommentierung des Art. 1 GG seit der Neubearbeitung von 2003 einen Paradigmenwechsel hin zu einer konsensbezogenen Interpretation.⁹¹ Das Konzept der Menschenwürde soll nicht länger auf einem Staat und Verfassung vorgelagerten, vorpositiven Anspruch beruhen, sondern seinen Inhalt allein im Wege der rechtlichen Auslegung erhalten. Menschenwürde wird damit zu einem Begriff ausschließlich des positiven Rechts. Art. 1 Abs. 1 GG wird so von einer objektrechtlichen Fundamentalnorm zu einem subjektiven Recht, das in Konflikt mit anderen Rechten und Ansprüchen geraten kann und so der Bemühung um Ausgleich und damit Abwägung unterworfen wird. Herdegen schreibt: „Trotz des kategorialen Würdeanspruchs aller Menschen sind Art und Maß des Würdeschutzes für Differenzierungen durchaus offen, die den konkreten Umständen Rechnungen tragen.“⁹²

Das Konzept eines abgestuften Würdeschutzes hält Herdegen auch angesichts der neueren bioethischen Entwicklungen für erforderlich.⁹³ Weil er PID und Stammzellforschung keine Steine

in den Weg legen will, hält er es für besser, den Standpunkt des absoluten Würdeschutzes gleich aufzugeben, um nicht unnötige „Tabus“ zu errichten, die dann später doch fallen müssten. Das heißt nun nichts anderes, als dass man bereit ist, die Menschenwürde zu opfern, um den Forschungsinteressen nicht im Wege zu stehen. Nur ein Spiel mit Begriffen ist es, wenn er sich für die Sichtweise eines abgestuften Schutzes der Menschenwürde in den frühen Entwicklungsstadien auf den Wortlaut des Art. 1 Abs. 1 GG beruft.⁹⁴ Wenn dort von der Würde „des Menschen“ die Rede ist, so lautet die entscheidende Frage doch, ob es sich auch in den ersten Entwicklungsstadien bereits um einen Menschen handelt – was sich eindeutig bejahen lässt. Unnötig ist deshalb Herdegens Verweis darauf, dass es nicht „menschliches Leben“ heißt.

Böckenförde beschreibt die Bearbeitung durch Herdegen als historische Zäsur. War die Interpretation des Art. 1 GG, wie sie in Dürigs Kommentierung niedergelegt war, dadurch gekennzeichnet, dass in Art. 1 GG ein vorpositiver Wert gesehen wurde, löst Herdegen den Begriff der Menschenwürde „aus ihrem vorgelagerten geistig-ethischen Inhalt, der dem Parlamentarischen Rat präsent und für Dürig so wichtig war“⁹⁵. Der geistesgeschichtliche Hintergrund ist fortan ohne normative Relevanz. Für die Exegese der Menschenwürde ist allein die Verfassung maßgeblich. Sie wird zu einem Begriff, der Differenzierungen und Abwägungen zugänglich ist. Menschenwürde wird so, wie Böckenförde kritisiert, zu einem Gegenstand der staatsrechtlichen Exegese. Ihr Gehalt wird von dem abhängig, worüber ein Konsens gefunden werden kann.

Herdegen unterscheidet bereits in der Gliederung seiner Kommentierung zwischen geborenen und ungeborenen Menschen. Dies wäre nicht weiter verwerflich, wäre damit nicht ein von vornherein geringerer Würdeschutz des vorgeburtlichen Menschen impliziert. Es gibt, wie wir zu zeigen versucht haben, letztlich keinen Gesichtspunkt, der bei allen Unterschieden in der äußeren Erscheinungsform eine prinzipielle Ungleichbehandlung rechtfertigen könnte. Wenn, wie Dreier betont, zwischen den Vertretern der verschiedenen Begründungstheorien der Menschenwürde Einigkeit darüber besteht, dass Art. 1 als egalitäres Prinzip vor willkürlicher Ungleichbehandlung und Diskriminierung schütze⁹⁶, so wäre hiermit ein argumentativer Ansatzpunkt gegeben, der einer Ausgrenzung der Ungeborenen entgegenstehen würde.

Träger der Menschenwürde, schreibt Herdegen, ist jede geborene Person kraft Zugehörigkeit zur Spezies „Mensch“.⁹⁷ Hier kommt das Speziesismus-Argument ins Spiel, und selbstverständlich wird hier, beim geborenen Menschen, auch nicht der Vorwurf des Speziesismus erhoben. Auch kommt es nicht auf irgendwelche geistigen und körperlichen Fähigkeiten an. Menschenwürde hat, so das BVerfG (BVerfGE 87, 207 ff., 228), nicht nur eine individuelle Komponente, sondern damit wird auch die Würde des Menschen als Gattungswesen beschrieben. Art. 1 Abs. 1 GG erkennt den Eigenwert jeder Person und jeder individuellen Existenz an. Damit ist von vornherein die Frage nach dem Grad der Subjektivität ausgeschlossen. Die Menschenwürde besteht unabhängig von geistiger und körperlicher

⁸⁴ DREIER, *Grundgesetz Kommentar*, 1. Aufl., Rn. 47, 3. Aufl., Art. 1 Rn. 69.

⁸⁵ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz Kommentar*, Stand 2010 Rn. 59; HERDEGEN, *Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses*, JZ 2001, 773 ff., 774.

⁸⁶ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz Kommentar*, Stand 2010, Art. 1 Rn. 59.

⁸⁷ HERDEGEN Ebd., Art. 1 Rn. 54.

⁸⁸ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz Kommentar*, Stand 2010, Art. 1 Rn. 59, 62.

⁸⁹ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz Kommentar*, Stand 2006, Art. 1 Rn. 69.

⁹⁰ HERDEGEN, *Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses*, JZ 2001, 773 ff., 773.

⁹¹ ERNST WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Die Würde des Menschen war unantastbar*, F.A.Z. vom 3.9.2003, Nr. 204, S. 33.

⁹² HERDEGEN in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz Kommentar*, Stand 57. Erg.lieferung 2010, Art. 1 Rn. 54.

⁹³ MATTHIAS HERDEGEN, *Die Menschenwürde im Fluß des bioethischen Diskurses*, JZ 2001, 773 ff.

⁹⁴ Ebenso DREIER, *Grundgesetz Kommentar*, 3. Aufl., Art. 1 Rn. 66, 68.

⁹⁵ BÖCKENFÖRDE, Ebd.

⁹⁶ DREIER, *Grundgesetz Kommentar*, 1. Aufl., Art. 1 Rn. 44.

⁹⁷ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, *Grundgesetz Kommentar*, Stand 57. Erg.lieferung 2010, Art. 1 Rn. 52.

Entwicklung, von persönlicher Lebensleistung oder einer erfolgreichen Identitätsbildung.⁹⁸

Mit diesen Ausführungen wäre bereits alles Notwendige gesagt, um den Würdeschutz auch auf den ungeborenen Menschen beziehen zu können. Gleichwohl wird diese Konsequenz nicht gezogen, und so befindet sich Herdegen insoweit im Widerspruch zu seinen eigenen Ausführungen. Wenn davon ausgegangen wird, dass Art und Maß des Würdeschutzes durchaus auf konkrete Umstände wie insbesondere eine besondere Schutzbedürftigkeit Rücksicht nehmen kann⁹⁹, dann dürfte dieser Gedanke nicht nur für gesteigerte Würdestandards bspw. geistig oder körperlich behinderter Personen sprechen, sondern würde auch eine Ausgrenzung der Gruppe der Ungeborenen verbieten.

Gleichwohl bezeichnet Herdegen den Status des pränatalen Lebens als „heikel“.¹⁰⁰ Diese Grundhaltung klingt auch in seiner Begrifflichkeit an, wenn er von „frühen und frühesten Formen menschlichen Lebens“ spricht, so als würde es sich um etwas ganz Exotisches handeln und nicht um die erste Entwicklungsstufe eines jeden Menschen, die damit doch „allgegenwärtig“ ist. Dabei geht er – zu Unrecht – davon aus, dass für diesen Bereich auch die Geistesgeschichte der letzten zweieinhalb Jahrtausende, soweit es dabei etwa um den Diskurs über die Gottebenbildlichkeit oder die Beseeltheit gehe, keine sichere Antwort gibt. Er „versteckt“ sich damit hinter der heute natürlich ohnehin überholten Beseeltheitsdiskussion.¹⁰¹ Auch angesichts der eindeutigen Aussagen bspw. des Römischen Rechts kann der Verweis Herdegens auf die abendländische Geistesgeschichte, welche die Annahme eines entwicklungsabhängigen Würdeschutzes stütze,¹⁰² nicht überzeugen. Darüber hinaus ist seine Argumentation auch in diesem Punkt widersprüchlich. Seine Aussage, in einem weltanschaulich neutralen Staat sei die Einbeziehung des ungeborenen Lebens in den „Schutzbereich“ der Menschenwürde nicht sicher begründbar, weil auf die bloße Anlage zur Personalität nicht abgestellt werden könne, während das Konzept eines abgestuften Würdeschutzes einer natürlichen Betrachtung entspreche, steht nicht im Einklang mit der Begründung, mit der er die Rechtssubjektivität des ungeborenen Menschen auf der Ebene des „Ob“ des Würdeschutzes ohne Weiteres anerkennt, dabei nun auf das Selbstverständnis des Menschen von den Ursprüngen des eigenen Ich verweisend.¹⁰³

Zugunsten einer unterschiedlichen Qualität des Würdeanspruchs argumentiert Herdegen gerade im Hinblick auf die Abtreibung, dass es seit jeher üblich gewesen sei, nach dem Entwicklungsstand des Opfers zu differenzieren.¹⁰⁴ Anders ließen

sich auch die BVerfG-Entscheidungen zur Abtreibung nicht verstehen. Dass dem Bundesverfassungsgericht durchaus der Vorwurf fehlender Konsistenz gemacht werden kann, ist jedoch für sich genommen kein Argument, das Herdegens Position stützen könnte. Vollends zu widersprechen ist ihm, wenn er mit der auf Karl Popper¹⁰⁵ zurückgehenden Unterscheidung seine eigene, „rationale“ Argumentation von der „fanatischen“ Argumentation anderer abgrenzt. Zu Unrecht geht er dabei davon aus, dass von der „Gegenseite“ angebliche Evidenzen angeführt werden, welche rational nicht begründbar seien. Auch die Umstrittenheit der Fragen kann er nicht als Argument dafür anführen, eine Argumentation zu diskreditieren, die auf solider Grundlage beruht, auch wenn sie mit einer inneren Überzeugung ihrer Befürworter einhergeht. Herdegen beschreibt jedoch genau dies als Kennzeichen „fanatischer“ Argumentation.¹⁰⁶ Ähnlich fragwürdig ist auch seine Beschreibung der von ihm befürworteten geringeren Schutzwürdigkeit der pränatalen Entwicklungsstufe als „angemessen“¹⁰⁷. Dieses positiv klingende Adjektiv wird hier dazu gebraucht, den Ungeborenen ihr Existenzrecht abzuspochen.¹⁰⁸ Gleichmaßen euphemistisch ist es deshalb, wenn auch Dreier den von ihm vertretenen entwicklungsabhängigen Würdeschutz damit begründet, dass auf diese Weise ein höheres Maß an Differenziertheit erreicht werden könne.¹⁰⁹

In Anlehnung an Herdegen tritt auch *Hufen* für eine abgestufte Geltung der Menschenwürde ein, die er mit einem geringeren Schutzbedürfnis des Embryos zu rechtfertigen sucht.¹¹⁰ Er hält einen wachstumsabhängigen Würdeschutz für geboten, um Wertungswidersprüche zu vermeiden und Grundrechtskonflikte (etwa bei ungewollter Schwangerschaft) lösen zu können.¹¹¹ Der Vorwurf der biologistischen Betrachtung, den auch er gegenüber der herkömmlichen Interpretation des Art. 1 GG erhebt, lässt seine Argumentation nicht überzeugender werden. Der Vorwurf geht ins Leere, weil eben niemand je behauptet hat, dass der Mensch nur durch seinen genetischen Code definiert werde. Noch grundlegender muss die Kritik an Hufens Argumentation ausfallen, wenn er den Vertretern eines herkömmlichen Ansatzes eines metaphysischen Charakters der Menschenwürde unterstellt, ein abstraktes Prinzip der Menschenwürde über den konkreten Menschen zu stellen. An dieser Stelle ist er es, der die entscheidende Dimension übersieht, was ihn zu seinem Fehlschluss verleitet. Die Unantastbarkeit der Menschenwürde und ihr vorpositives Fundament werden nicht als bloßes Prinzip verteidigt, sondern dienen vielmehr dem Schutz derjenigen menschlichen Individuen, die besonders schutzbedürftig sind. Hier zeigt sich, dass eine juristische Norminterpretation, die die philosophischen Einsichten nicht mehr berücksichtigt, solche Irrtümer kaum vermeiden kann.

⁹⁸ HERDEGEN, Ebd., Art. 1 Rn. 53.

⁹⁹ HERDEGEN, Ebd., Art. 1 Rn. 54; ZIPPELIUS in Dolzer/Vogel (Hrsg.), Kommentar zum Bonner Grundgesetz, Art. 1 Abs. 1 und 2 (Zwischenbearbeitung), Rn. 50.

¹⁰⁰ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, Grundgesetz Kommentar, Stand 57. Erg.lieferung 2010, Art. 1 Rn. 53.

¹⁰¹ Vgl. HELMUT KRÄTZL, *Das ungeborene Menschsein vor Gott*, in: Arzt und Christ 27 (1981), 81 ff., 89 dazu, dass auch für die unbeselte Leibesfrucht von Straffreiheit keine Rede war, das Strafmaß vielmehr, im Unterschied zu der als Mord bestraften Abtreibung der beseelten Leibesfrucht, dem Ermessen des Richters überlassen war.

¹⁰² HERDEGEN in: Maunz/Dürig, Grundgesetz Kommentar, Stand 2006, Art. 1 Rn. 56.

¹⁰³ HERDEGEN, Ebd., Art. 1 Rn. 61, hierbei auf Spaemann verweisend: SPAEMANN in: Böckenförde/Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde, 1987, S. 295 ff., 303.

¹⁰⁴ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, Grundgesetz Kommentar, Stand 57. Erg.lieferung 2010, Art. 1 Rn. 70.

¹⁰⁵ KARL POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, 8. Aufl. 2003, S. 395.

¹⁰⁶ HERDEGEN in: Maunz/Dürig, Grundgesetz Kommentar, Stand 57. Erg.lieferung 2010, Art. 1 Rn. 59.

¹⁰⁷ HERDEGEN, Ebd., Art. 1 Rn. 71.

¹⁰⁸ In Herdegens Gedanken der Angemessenheit klingt an, was Schwarz, *Die verratene Menschenwürde*, S. 153, 156, mit Ausblenden eines Teils der Realität bezeichnet. Der Angemessenheitsgedanke wäre allenfalls dann richtig, wenn es keine Veränderung gäbe, wenn diese früh entwickelten Stufen menschlichen Lebens tatsächlich ein *aliud* wären.

¹⁰⁹ DREIER, bereits 1. Aufl. 1996, Bd. I Art. 1-19, Rn. 51.

¹¹⁰ FRIEDHELM HUFEN, *Erosion der Menschenwürde?*, JZ 2004, 313 ff., 315.

¹¹¹ FRIEDHELM HUFEN, Ebd.

Diese gedankliche Einschränkung kommt etwa zum Ausdruck, wenn Dreier einer religiösen Wertung (wie sie in eindeutiger Weise die katholische Kirche vornimmt) nicht gestatten will, Einfluss auf die Interpretation einer so herausragenden Norm wie Art. 1 GG zu nehmen.¹¹² Dabei verkennt er, dass es hier nicht um eine spezifisch religiöse Position geht, sondern um eine Forderung, die sich aus den verfassungsrechtlichen Wertmaßstäben des Grundgesetzes selbst herleiten lässt.¹¹³

Dreier nimmt ebenfalls zum Kontinuitätsargument – das er einen klassischen Fehlschluss nennt¹¹⁴ – und zum Potentialitätsgedanken Stellung. Wenn seine Argumentation dabei auch vorwiegend auf die Vor-Nidationsphase abzielt, so ist sie jedenfalls nicht überzeugend. So tritt er dem Potentialitätsgedanken mit dem Argument entgegen, es sei juristisch höchst fragwürdig,

¹¹² DREIER, Grundgesetz Kommentar, 3. Aufl., Art. 1 Rn. 85.

¹¹³ Vgl. auch EuGH, Urteil vom 18.10.2011, Brüstle v. Greenpeace; der Europäische Gerichtshof, der in diesem Urteil die Menschenwürde des ungeborenen Menschen vom Augenblick der Befruchtung an verteidigt, hat mit Sicherheit keine religiöse Norminterpretation vorgenommen.

¹¹⁴ DREIER, Grundgesetz Kommentar, 3. Aufl., Art. 1 Rn. 68.

¹¹⁵ ROBERT SPAEMANN, *Über den Begriff der Menschenwürde*, in: Böckenförde/Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, 1987, S. 295 ff., 302.

¹¹⁶ RAPHAEL E. BEXTEN, Ebd., 2013, S. 111 ff., 116 ff., 129.

¹¹⁷ Hierzu HERDEGEN in: Maunz/Dürig, Grundgesetz Kommentar, Stand 2010, Art. 1 Rn. 57-59 mit weiteren Nachweisen.

¹¹⁸ Eine ähnliche Anpassung an den Zeitgeist lässt sich auch für die ärztliche Standesethik feststellen. Die Notwendigkeit einer solchen Anpassung wird von weiten Teilen der Mediziner und Medizinethiker nicht in Frage gestellt. Mit dem Verlust der theozentrischen Sichtweise wird aus dem Wertepluralismus die Unwirksamkeit des bislang gültigen ärztlichen Standesethos abgeleitet, vgl. BERNWARD BÜCHNER, *Zur Verantwortbarkeit einer Tötung Ungeborener nach der Lehre der Medizin*, ZfL 2000, 2 ff., 10; RUTH ESSER, *Humaner Fortschritt? Das Für und Wider des ärztlichen Abtreibungsprivilegs*, ZfL 1993, 3 ff.

Rechtspositionen, die in einer späteren Phase gegeben sind, „vorzuverlegen“. Ein Gedanke, der sich rein auf der juristischen Ebene befindet und deshalb für die hier gebotene „ganzheitliche“ Betrachtung nur bedingt tauglich und aussagekräftig ist. Das Konzept einer „prozesshaften Betrachtung des Würdeschutzes mit entwicklungsabhängiger Intensität“ (Herdegen) vermag deshalb nicht zu überzeugen.

Es fällt den Autoren schwer, den Gedanken eines pränatalen Würdeschutzes entschieden und konsequent zu vertreten. Sie können die juristische Perspektive nicht verlassen, es fehlt ihnen die philosophische Perspektive des Seins, die auch für die juristische Interpretation entscheidend sein sollte. In diesem Zusammenhang ist die Feststellung von Interesse, dass der Würdebegriff *allein* mit der ontologischen Dimension begründet werden kann.¹¹⁵ Die ontologische Würde, die dem Menschen als Person zukommt, ist die Grundlage der Menschenwürde.¹¹⁶ Die Begründungsansätze der Leistungs- und Kommunikationstheorien¹¹⁷ greifen demgegenüber zu kurz. Herdegen fasst den Würdebegriff zu eng, wenn er von dem Würdeverständnis der kommunikativen Interaktion ausgeht und deshalb einen Würdeanspruch des Embryos nicht mehr begründen zu können glaubt.

Die Vertreter eines entwicklungsabhängigen Würdeschutzes unterliegen dem gedanklichen Fehler, dass sie die ersten Entwicklungsphasen als *aliud* ansehen: Eine Zygote hat kein Bewusstsein, kann nicht denken, deshalb sei es angemessen, eine unterschiedliche Intensität des Schutzes, sozusagen einen geringeren Menschenwürdegehalt, anzunehmen. Diese rein statische Betrachtung übersieht die Wesensidentität, die Dimension des Seins, welche die durch die Zeit bewirkte Veränderung überdauert. So zeigt sich, dass diejenigen, die vielleicht sogar vor allen anderen berufen wären, die Menschenwürde zu verteidigen,¹¹⁸ sie auf der Grundlage einer Argumentation preisgeben, die letztlich nicht überzeugen kann.

*Dr. iur. Friederike Hoffmann-Klein
Kapellenstr. 12
79285 Ebringen
friederike.hoffmann@t-online.de*

FELIZITAS KÜBLE

Das natürliche Erziehungsrecht der Eltern gehört zur Schöpfungsordnung Gottes

Die katholische Kirche besteht seit jeher auf dem gottgegebenen, auf dem „Naturrecht“ gegründeten Erziehungsrecht der Eltern. Seine aktuelle Bedeutung entfaltet es vor allem auf dem Hintergrund der schulischen Sexualkunde und seinen immer schlimmeren Ausmaßen angesichts rotgrüner „Bildungspläne“, wie etwa jene in Baden-Württemberg und Niedersachsen, die eine Frühsexualisierung der Kinder anstreben, die „Gleichwertigkeit“ der Homosexualität propagieren und sich an der verhängnisvollen Gender-Ideologie orientieren. Großdemonstrationen besorgter Eltern in Stuttgart und Hannover verdeutlichen den wachsenden Widerstand gegen diese übergreifenden Formen der staatlich erzwungenen Sexualkunde.

Der Vatikan bejaht seit jeher das Hoheitsrecht der Eltern auf Erziehung ihrer Kinder ausdrücklich auch als Abwehrrecht gegen totalitäre Tendenzen der staatlichen Macht. Das sog. „Elternrecht“ gehört zur Schöpfungsordnung Gottes; es ist ein „vorstaatliches“ Grundrecht, zumal auch die Familie vor jeder

staatlichen Organisation existiert und zugleich ihre Keimzelle bildet.

Weltweit nehmen verhängnisvolle Bestrebungen zu, besonders im Bereich der „Europäischen Union“, die Familie an den Rand zu drängen und staatlich zu gängeln. Der „Griff nach den Kindern“ ist ein typisches Merkmal totalitärer Ideologien, erkennbar sowohl im Nationalsozialismus wie im Internationalen Sozialismus, aber auch in „modernen“ Konzepten wie dem extremen Feminismus, der freiheitsbedrohenden Anti-Diskriminierungs-Ideologie und den scheinwissenschaftlichen sog. „Gender-Studies“.

So gesellt sich zur einstigen braunen und roten Ausgeburt der Familienfeindlichkeit die „lila Variante“ des Feminismus, der ausufernden Homosex-Propaganda und des „Genderismus“, der von der EU mit Druck und Nachdruck als „Gender-Mainstreaming“ forciert wird. Dabei wird die natürliche Verschiedenheit der Geschlechter (soweit sie über die bloß biologischen Gege-

benheiten hinausgeht) gelehnet und damit die Schöpfungsordnung Gottes ignoriert.

„Lufthoheit über Kinderbetten“

In diesen Zusammenhang gehört auch die entlarvende Aussage von *Olaf Scholz*, damals Präsidiumsmitglied der SPD, der erklärte, man wolle durch den Ausbau der staatlichen Ganztagsbetreuung für Kleinkinder eine „kulturelle Revolution“ erreichen und die „Lufthoheit über die Kinderbetten erobern“¹. Obwohl sich das Grundgesetz (Art. 6,2) klar zum Erziehungsrecht der Eltern bekennt, übernahmen die deutschen Bundesländer im Wesentlichen jene Schulzwang-Gesetze, die von den Nationalsozialisten 1938 eingeführt wurden. Es gab zwar auch vorher bereits eine allgemeine Bildungspflicht in Deutschland, jedoch keinen staatlichen Zwang zum Schulbesuch (häuslicher Unterricht war nicht verboten).

Die Unterrichtung der Kinder durch die eigenen Eltern (das sog. „Homeschooling“) wird in Deutschland mit Gefängnis bestraft – und sogar das einmalige Wegbleiben der Kinder von der Sexualkunde häufig mit Bußgeld oder sogar zeitweiser Unterbringungshaft geahndet. Etliche deutsche Familien sind deshalb in europäische Nachbarländer oder in die USA ausgewandert, weil sie ihre Kinder selber unterrichten möchten.

Diese „deutschen Merkwürdigkeiten“ fallen mittlerweile sogar den Vereinten Nationen auf: *Verno Munoz*, UNO-Sonderberichterstatter für das Recht auf Bildung, äußerte sich in seinem in Berlin veröffentlichten Bericht vom 21. Februar 2006 besorgt darüber, dass die restriktive deutsche Schulpflicht den Hausunterricht kriminalisiert und damit die Inanspruchnahme des Rechtes auf Bildung mittels alternativer Lernformen unterminiert.

Zu den vehementesten Verteidiger des Erziehungsrechts der Eltern gehört der Vatikan. Als Vertreter von etwa 1 Milliarde Katholiken sowie als Staatsgebilde ist der Vatikan nicht „nur“ eine religiöse Institution, sondern auch ein „global player“, eine einflußreiche politische Größe auf dem internationalen Parkett der Staaten und Mächte.

Erziehungsauftrag der Eltern ist vom Schöpfer verliehen

Nach katholischer Auffassung, die auf dem Fundament jüdisch-christlicher Tradition erwächst, ist der Erziehungsauftrag der Eltern ein gottgegebenes Naturrecht. So stellt auch der „*Katechismus der Katholischen Kirche*“ fest: „Das Grundrecht und die Grundpflicht der Eltern, ihre Kinder zu erziehen, sind unveräußerlich.“²

Der Staat hat laut KKK die Familie in Ehren zu halten und ihre Freiheit zu schützen: „Die politische Gemeinschaft hat die Pflicht, die Familie in Ehren zu halten, ihr beizustehen und ihr vor allem zu gewährleisten: – die Freiheit, eine Familie zu gründen, Kinder zu haben und sie gemäß den eigenen moralischen und religiösen Überzeugungen zu erziehen; – den Schutz des Fortbestehens des Ehebandes und der Institution der Familie; – die Freiheit, seinen Glauben zu bekennen, weiterzugeben und die Kinder mit Hilfe der dazu notwendigen Mittel und Institutionen in diesem Glauben zu erziehen.“³

Das 2. *Vatikanische Konzil* erklärte in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (Kap. 52, 2): „Die staatliche Macht möge es als ihre heilige Aufgabe betrachten, die wahre Eigenart

von Ehe und Familie anzuerkennen, zu hüten und zu fördern, die öffentliche Sittlichkeit zu schützen und den Wohlstand der Familien zu begünstigen.“

Von dieser „heiligen Pflicht“ sind wir heute weit entfernt; die „staatliche Macht“ betreibt gerne das genaue Gegenteil. Dabei wird vergessen, dass „Elternrecht“ auf Erziehung wird nicht erst vom Staat „verliehen“ oder huldvoll „gewährt“ – es ist vielmehr ein unantastbares Naturrecht und zugleich ein Abwehr-Recht gegenüber staatlicher Willkür und totalitären Anmaßungen.

Christliche, jüdische und klassisch-liberale Positionen stimmen darin überein, dass der Staat nicht totalitär sein darf – das gilt auch und gerade für den demokratischen Staat, wenn er Rechtsstaat bleiben und nicht zur ideologischen „Demokratie“ entarten will.

„Charta der Familienrechte“ von 1983

Um diese fatalen Tendenzen zu bekämpfen, veröffentlichte der Vatikan 1983 eine „Charta der Familienrechte“. Dort heißt es in Artikel 5: „Weil sie ihren Kindern das Leben geschenkt haben, besitzen die Eltern das ursprüngliche, erste und unveräußerliche Recht, sie zu erziehen; darum müssen sie als die ersten und vorrangigen Erzieher ihrer Kinder anerkannt werden.“ In Abschnitt „c“ wird der Klarheit halber präzisiert: „Eltern haben das Recht auf Gewähr, dass ihre Kinder nicht gezwungen werden, Schulklassen zu besuchen, die nicht in Übereinstimmung stehen mit ihren moralischen und religiösen Überzeugungen.“

Die katholische Kirche betrachtet den Erziehungsauftrag der Eltern als Recht und als Pflicht zugleich. Das geht auch aus dem CIC (Kodex des Kanonischen Rechts), dem kirchlichen Gesetzbuch von 1983 hervor, in dem es in Can.1163 heißt: „Die Eltern haben die sehr strenge Pflicht und das erstrangige Recht, nach Kräften sowohl für die leibliche, soziale und kulturelle als auch für die sittliche und religiöse Erziehung der Kinder zu sorgen.“

Die bedeutendste „Magna Charta des Elternrechts“ ist die päpstliche Enzyklika „*Divini illius magistri*“, die Papst *Pius XI.* 1929 veröffentlichte. Dieses päpstliche Rundschreiben befaßt sich ausführlich mit dem natürlichen und übernatürlichen (religiösen) Erziehungsauftrag der Eltern.

Enzyklika von Pius XI. über die Erziehung

Die Lektüre dieser Enzyklika ist auch in politischer Hinsicht aufschlussreich, warnt sie doch ausdrücklich vor jenem Moloch Staat, der sich anmaßt, die Kinder ihren Eltern zu entfremden. So heißt es in bezug auf die *International-Sozialisten* in Sowjetrussland: „Der für die Erziehung notwendige Einfluß der Familienwelt wird zusätzlich noch dadurch geschwächt, dass heute sich fast überall das Bestreben geltend macht, die Kinder vom zartesten Alter an unter verschiedenen Vorwänden, wirtschaftlichen im Interesse von Gewerbe und Handel oder politischen, der Familie immer mehr zu entfremden. Es gibt sogar ein Land, in dem die Kinder dem Schoße der Familie entrisen werden, um sie den sozialistischen Theorien entsprechend in Vereinen und Schulen zum Unglauben und zum Hass heranzubilden – oder besser gesagt: zu verbilden und zu verderben.“ Das war die „rote Variante“ des staatlichen Kindesentzugs. Nun zur braunen Variante: Obwohl der *Nationalsozialismus* bei Erscheinens der Enzyklika 1929 noch nicht an die Macht gelangt war, warnte die Enzyklika bereits vor dem nationalistischen Versuch, die Kinder frühzeitig zu militarisieren: „Das hindert jedoch nicht, daß der Staat im Interesse einer guten Staatsverwaltung oder zum Schutz des innern und äußern Friedens jene Dinge, die zum Gemeinwohl sehr notwendig sind und besondere Eignung und Vorbereitung verlangen, sich die Errichtung und Leitung von Fach-

¹ FAZ, 3.11.2002.

² KKK Nr. 2221

³ KKK Nr. 2211

schulen für bestimmte staatliche Aufgaben und zumal für das Heer vorbehalte, sofern er nur Sorge trägt, die Rechte von Kirche und Familie in ihrem Bereich nicht zu verletzen.

Es dürfte sinnvoll sein, diese Bemerkung eigens zu wiederholen, weil in unseren Tagen (in denen ein ebenso übertriebener wie falscher Nationalismus, ein Feind des wahren Friedens und der Wohlfahrt, sich immer breiter macht) die rechten Grenzen leicht überschritten werden, indem man die sogenannte körperliche Ertüchtigung der männlichen Jugend (und zuweilen auch, entgegen dem Sinn der Natur, der weiblichen) in militärischer Form vorschreibt und oft noch am Tag des Herrn über Gebühr jene Zeit in Anspruch nimmt, die den religiösen Pflichten und dem Heiligtum der Familie gewidmet sein sollte. Im Übrigen beabsichtigen wir nicht, das etwaige Gute zu tadeln, das bei solchen Methoden im Geiste der Disziplin und des sich in geordneten Grenzen haltenden Wagemutes liegt.

Wir wollen bloß jede Ausschreitung brandmarken, wie z. B. den Geist der Gewalttätigkeit, der nicht mit dem Geist der Stärke noch mit der edlen soldatischen Tapferkeit zur Verteidigung des Vaterlandes und der öffentlichen Ordnung zu verwechseln ist, oder die Übertreibung des Sportes, die auch im heidnischen klassischen Altertum die Entartung und den Verfall echter körperlicher Erziehung verursachte.“

Die heutigen Fehlentwicklungen der „Staatshoheit über die Kinderbetten“, der Sexualkunde, des Misstrauens gegenüber den Eltern, der familienfeindlichen Politik, der staatlichen Bevormundung bei gleichzeitiger Benachteiligung der Familien kommen nicht von ungefähr, sondern aus dem gottlosen Ungeist des Sozialismus roter oder brauner Färbung.

Wie man sieht: der Schoß ist fruchtbar noch, aus dem das Monster kroch – und es kriechen immer weitere ideologische Mißgeburten daraus. Der gefährliche Unfug versteckt sich heute lediglich unter einem anderen Mäntelchen (Anti-Diskriminierung, Genderismus, Feminismus). Man denke auch an die zunehmende Homo-sexualisierung in Medien, Gesetzgebung und Öffentlichkeit – all dies zeugt von derselben Familienfeindlichkeit – sei diese nun braun, rot, grün oder violett gefärbt.

Abschließend einige kompakte Leitsätze aus der päpstlichen Erziehungs-Enzyklika von 1929:

„Die Familie hat unmittelbar vom Schöpfer den Auftrag und daher auch das Recht, ihre Nachkommenschaft zu erziehen, ein unveräußerliches Recht, weil unzertrennlich verbunden mit strengster Verpflichtung, ein Recht, das jedwedem Recht der Volksgemeinschaft und des Staates vorausgeht – und darum ein unverletzbares Recht gegenüber jeglicher irdischen Macht.“

„In diesem Punkte ist das allgemeine Wertempfinden des Menschengeschlechts derart einheitlich, daß sich jene zu ihm in offenen Widerspruch setzen, die zu behaupten wagen, die Nachkommenschaft gehöre eher dem Staat als der Familie an und der Staat habe ein unbedingtes Anrecht auf die Erziehung. Hinfällig ist sodann der von ihnen dafür angeführte Grund, der Mensch komme als Bürger zur Welt und gehöre darum in erster Linie dem Staat. Sie bedenken nicht, dass der Mensch erst da sein muß, bevor er Bürger sein kann; das Dasein hat er aber nicht vom Staat, sondern von den Eltern.“

„Ferner ist zu beachten, dass die Erziehungspflicht der Familie nicht allein die religiöse und sittliche, sondern auch die körperliche und staatsbürgerliche Erziehung umfaßt, hauptsächlich sofern letztere zu Religion und Sittlichkeit in Beziehung steht.“

„Die Geschichte ist Zeuge, wie in den gegenwärtigen Zeiten die vom Schöpfer der Familie verliehenen Rechte von Seiten des Staates verletzt wurden und verletzt werden, aber ebenso glänzend beweist sie, daß die Kirche sie stets geschützt und verteidigt hat.“

Mit dieser Zitatese dürfte klar sein: Die Sexualaufklärung der Kinder ist aus kirchlicher Sicht die eigentliche Aufgabe der Eltern und nicht etwa ein Tummelplatz linker oder sonstiger Ideologien. Wir leben in einer Zeit, in der nicht nur Kioske, sondern Internet und Fernsehen mit sittenlosem Unfug überschwemmt sind. Das ist vor allem für Kinder und ihre ungestörte psychosoziale Entwicklung schädlich bis verhängnisvoll. Wie sollen sie eine unbeschwerte, kreative und fröhliche Kindheit erleben, wenn sie ungefragt ständig mit sexuellen Anreizungen und Aufreizungen behelligt werden?

Erschwerend dazu findet flächendeckend eine staatliche Sexualkunde statt, die in Deutschland vielfach bereits in der Grundschule beginnt und sich oft durchaus nicht auf biologische Wissensvermittlung beschränkt, sondern zunehmend ins Fahrwasser einer rot-grünen Meinungsdiktatur gerät, vor allem auf dem Hintergrund einer wachsenden Homosexualisierung der Gesellschaft.

Dadurch werden Kinder zugleich ihren Eltern und deren meist „bürgerlichem Denken“ entfremdet, wobei sie sich in ihrem Alter kaum wirksam gegen solch eine raffinierte Fremdbeeinflussung wehren können.

Interessanterweise haben „Dichter und Denker“ diese fatale Entwicklung lange vorausgeahnt, typischerweise vor allem „Utopisten“, genauer: Anti-Utopisten. Die beiden bekanntesten literarischen Anti-Utopien sind jene von *George Orwell* („1984“) und *Aldous Huxley* („Schöne neue Welt“). Viele von uns haben in der Schule oder durch Lektüre davon gehört. Huxleys düstere Zukunftsvisionen wurden bereits 1932 veröffentlicht, jene von Orwell 1949. Das Wort „Utopie“ als Begriff für traumhafte Zukunftsvorstellungen stammt ab von „Utopia“, dem Titel des bekannten Werkes von Thomas Morus, dem englischen Lordkanzler; darin schildert der heiliggesprochene Bekenner und Märtyrer eine aus seiner Sicht „ideale Gesellschaft“. Wenn jemand hingegen einen negativen Zukunftsroman verfasst, bezeichnet man dies literaturgeschichtlich – genau genommen – als Anti-Utopie. Hierzu gehört die „Schöne neue Welt“ von Aldous Huxley, der beileibe kein Konservativer war, aber in seinem Zukunftsroman dennoch die innere Verdorbenheit einer Gesellschaft aufzeigt, die sich gewissermaßen zu Tode amüsiert, ihre spontanen Bedürfnisse sofort durch Sex, Drogen und Konsum erfüllt und dazu auch vom Staat gedrängt wird, denn auf diese Weise züchtet man den lenkbaren Massenmenschen, der leicht manipulierbar ist, weil ihm das charakterliche Rückgrat fehlt. In der klassisch-liberalen Zeitschrift „eigentümlich frei“ (Nr. 89/2009) findet sich hierzu folgender Abschnitt, der im Hinblick auf die heutige Sexualisierung recht aufschlussreich erscheint: „In ‚Schöne Neue Welt‘ von A. Huxley wird eine Sexualordnung beschrieben, die immer mehr unserer gegenwärtigen ähnelt. So muß ein kleiner, nicht mal zehnjähriger Junge zum Psychologen, weil er nicht – wie von seinen Lehrern verlangt – bei erotischen Spielchen mit einem kleinen Mädchen mitmachen möchte. Einen solchen Zustand haben wir vielleicht bald tatsächlich erreicht.“

Die Sexualerziehung an den Schulen beginnt nicht nur immer früher, sondern auch die Druckerzeugnisse, Filme und TV-Programme für die Jüngsten bekommen einen immer erotischeren Anstrich. Früher begleitete ein Schuldgefühl die ersten sexuellen Erfahrungen der jungen Leute. Heute dagegen zieht ein Mangel an solchen Erfahrungen Beschämung nach sich. In Huxleys Anti-Utopie gehen – so wie bei heutigen Linksliberalen – Aufklärung und Hemmungslosigkeit Hand in Hand: Der Direktor der ‚Brut- und Normzentrale‘ erklärt seinen Schülern, wie es in den alten unaufgeklärten Zeiten zugging: ‚Was ich euch

jetzt berichten werde‘, sagte er, ‚klingt unglaublich. Doch wenn man sich in Geschichte nicht auskennt, muten die meisten Tatsachen über die Vergangenheit unglaublich an‘. Dann erzählte er die verblüffenden Fakten: ‚Lange Zeit galten demnach erotische Spielereien zwischen Kindern als anormal (schallendes Gelächter brach aus) und sogar als tatsächlich unmoralisch – und deswegen wurde so etwas rigoros unterdrückt‘ – Ungläubiges Staunen spiegelte sich auf den Gesichtern der Zuhörer: Die armen kleinen Kinder durften sich nicht amüsieren? Das war kaum zu fassen. Später stellte Mustapha Mond, der Vorgesetzte des Direktors und einer der zehn Weltkontrolleure, fest: ‚Freud war einer der ersten, der die schrecklichen Gefahren des Familienlebens enthüllte. Die Welt war voller Väter und daher voller Elend. Sie war voller Mütter und daher voller Perversionen jeglicher Art von Sadismus bis hin zur Keuschheit. Sie war voller Brüder, Schwestern, Onkel und Tanten und daher voller Wahnsinn und Selbstmord‘.

Was die zwischenmenschlichen Beziehungen angeht, befinden wir uns schon auf halbem Weg zu Huxleys Anti-Utopie.“ Es lohnt sich gewiss, über jene Warnzeichen nachzudenken, die dieser Autor vor über 75 Jahren „hellsichtig“ veröffentlichte, wobei er einen quasi allmächtigen Staat schildert, der die klassische Familie vollständig verdrängt, manipuliert und bevormundet. Angesichts dessen ist es geradezu wohltuend, die fun-

⁴ Gesammelte Werke, Band 7, S. 149.

dierte „*Erklärung des Päpstlichen Rates für die Familie*“ von 1996 zu lesen. Aufschlussreich ist vor allem jener Abschnitt, in dem es heißt, dass auch die Katechese (also die kirchliche Glaubensunterweisung) kein Vorwand sein dürfe, um das natürliche Vorrecht der Eltern auf Sexualerziehung ihrer Kinder zu unterlaufen.

Das zeigt, dass die Kirche das Elternrecht glaubwürdig und konsequent *ernst* nimmt, weil sie mit ihrer eigenen Katechese „zurücksteckt“. Es heißt in dem erwähnten päpstlichen Dokument: „Doch auch die Katechese wäre im Unrecht, wenn die untrennbare Einheit von Religion und Moral als Vorwand benützt würde, um in die religiöse Unterweisung diejenigen geschlechtlichen, biologischen und emotionalen Informationen einzubeziehen, die die Eltern aufgrund ihrer eigenen, klugen Entscheidung zu Hause erteilen sollten.“ Abschließend eine warnende Aussage von *Sigmund Freud*, dem Begründer der Psychoanalyse, der gewiß nicht im Verdacht steht, einer konservativen Mentalität zu huldigen:

„Der Verlust des Schamgefühls ist das erste Zeichen von Schwachsinn ... Kinder, die sexuell stimuliert werden, sind nicht mehr erziehungsfähig; die Zerstörung der Scham bewirkt eine Enthemmung auf allen anderen Gebieten, eine Brutalität und Mißachtung der Persönlichkeit des Mitmenschen“⁴.

Felizitas Küble
Schlesienstr. 32
48167 Münster
felizitas.kueble@web.de

GLAUBENSKOMMISSION DER FRANZÖSISCHEN BISCHOFSKONFERENZ

Lehrmäßige Note über die Heilung des Stammbaumes durch die Eucharistie¹

Vorwort

Auf Anfrage mehrerer Bischöfe, die sich mit derartigen Angeboten in ihren Diözesen konfrontiert sehen, hat sich die Glaubenskommission mit den dogmatischen und psychologischen Grundlagen der sogenannten „Stammbaumheilung durch das Messopfer“ auseinandergesetzt. Die besagte Methode beinhaltet unter anderem die Ausübung des priesterlichen Amtes und scheint sich inzwischen nicht nur in den Vereinigten Staaten und Kanada, sondern auch in den französischen Diözesen auszubreiten, was durch die Übersetzung einiger Bücher von episkopalischen oder katholischen Autoren verstärkt wird [Anm. der Redaktion: die Episkopalkirche ist eine Ausprägung der anglikanischen Konfession insbesondere in den USA].

Nachdem sich die Glaubenskommission ausführlich mit dieser Theorie auseinandergesetzt hat, hält sie es für absolut notwendig, eine Lehrentscheidung zu treffen, in der die Ergebnisse aus zwei Wissensbereichen vereint sind: Erstens jene eines psychologischen Zugangs, weil die Theorie von einem akuten

Einfluss der Vorfahren auf das psychisch-spirituelle Gleichgewicht betroffener Christen ausgeht; und zweitens jene eines dogmatischen Zugangs, denn bei der Applikation des Messopfers für Seelen von Personen, die – der genannten Theorie zufolge – ihren lebenden Nachfahren *objektiv* Schaden zufügen, wird auf die Lehre vom Fegfeuer Bezug genommen.

Die Bischöfe in der Glaubenskommission sind zu der Ansicht gelangt: in den genannten Methoden tritt nicht nur ein Verlangen nach übernatürlicher Heilung oder Wunderheilungen so deutlich zu Tage, dass die Heilserwartung vieler Gläubiger darauf beschränkt zu sein scheint, unter Ausblendung von Themen wie Verantwortung, Sünde und Heiligkeit; obendrein weist die religiöse Bildung der zeitgenössischen Christen bezüglich der „Letzten Dinge“ Lücken auf; dies führt wiederum zu unsicheren Spekulationen über das Schicksal der Verstorbenen und ihre ontologischen Aufenthaltsorte (in der einschlägigen Literatur wird von „gefangenen Seelen“ und „herumirrenden Seelen“ gesprochen). Der Tod, das Überleben der Seelen, und die Annahme, dass Seelen nach dem Tod eine Verbindung mit dämonischen Geistern eingehen können: All dies sind faszinierende Themen, mit denen sich zahlreiche Filme, Comics und literarische Erzeugnisse befassen und die Phantasie der heutigen Katholiken beflügeln. Dabei werden nun einige mit dem katholischen Glauben unvereinbare Vorstellungen nicht nur mit Phantasievorstellungen vermischt, sondern auch mit der theologalen Hoffnung, und zwar gelegentlich in einer Weise, die gefährlich ist.

¹ CONFERENCE DES EVEQUES DE FRANCE (Commission doctrinale), *Note doctrinale* N° 6, „*Sur la guérison des racines familiales par l'Eucharistie*“, 19. Jan 2007. Der hier vorliegende deutsche Text ist eine nicht-offizielle Übersetzung durch Sr. M. Benedikta OP (Dr. theol. Osanna Rickmann). Das Original ist aufrufbar unter: http://www.cef.fr/catho/endit/txtoffic/2007/20070807note6_guerison_arbre_genealogique.pdf

Die vorliegende lehrmäßige Note Nr. 6 deckt nicht das gesamte Gebiet der Eschatologie ab. Aber wenn es zutrifft, dass die Natur leeren Raum nicht duldet (*horror vacui*), so schien uns, dass das Glaubenswissen erst recht keine Leerstellen duldet, und dass in solchen Lücken stets zweifelhafte Vorstellungen gedeihen. Deshalb möchte die vorliegende Reflexion nicht nur ein genau umrissenes Problem aufklären, sondern die Leser auch darauf hinweisen, wie dringend die Farben und Linien des eschatologischen Mysteriums so, wie die Kirche es von ihrem Herrn empfangen hat, im Volk Gottes neu zum Leuchten gebracht werden müssen.

Unsere lehrmäßige Note ist lang und räumt Begründungen viel Platz ein. Wer lieber zunächst nur die Schlussfolgerungen der Experten lesen möchte, findet sie hier direkt angefügt, und zwar die Ergebnisse des psychologischen Gutachtens aus Teil 1, und des dogmatischen aus Teil 2. Unser herzlicher Dank gebührt allen Experten, die der Glaubenskommission bei der Behandlung dieser Fragen geholfen haben.

Ergebnisse des psychologischen Gutachtens:

Die sogenannte *Heilung der familiären Wurzeln durch die Eucharistie* ist vom wissenschaftlichen Standpunkt der Psychologie aus gesehen sehr riskant. Sie gründet auf grob vereinfachten Vorstellungen von der psychischen Kausalität. Die wahrscheinliche Folge davon ist, dass sie eine echte psychische Aufarbeitung verhindert. Das heilungssuchende Subjekt wird von jeder Verantwortung freigesprochen. Der Begriff des persönlichen Unbewussten wird außer Acht gelassen. Die Faszinationskraft, die von Vererbungshypothesen oder sogar vom Kursleiter ausgeht, kann die leidende Person daran hindern, die anderen Dimensionen ihres Leidens wahrzunehmen.

Das biologisch-psychisch-soziale Leiden von Gläubigen könnte durch therapeutisches Zuhören erkannt und in kluger Weise begleitet werden. Qualifiziertes Zuhören passt sich dem Tempo der Personen an und hilft ihnen, den geistlichen und den biologisch-psychisch-sozialen Teil ihres Leidens abzuklären, um anschließend angemessene Betreuung zu finden, falls dies notwendig ist. Es wäre zweifellos nützlich, die Ausbildung zum methodischen Zuhören in großem Umfang auszubauen. Denn wenn es fehlt, neigen die Personen zur Suche nach schnellen Lösungen außerhalb ihrer selbst. Das Hören hingegen fördert die Entfaltung der Innerlichkeit und Einzigartigkeit der Person. Es verhilft zu einem intelligenten und verantwortlichen Umgang mit dem Leiden. Die persönliche Freiheit kann sich in einer auf wahren Worten beruhenden Beziehung entfalten. Ein derartiges Vorgehen schließt alle Spielarten von Positivismus und Supernaturalismus aus; setzt aber mindestens genauso viele spirituelle Tugenden voraus, nämlich Angemessenheit und Geduld.

Ergebnisse des dogmatischen Gutachtens

Eine kohärente doktrinale Bewertung muss sich auf die Objektivität eines Dokuments beziehen. Unsere Analyse bezieht sich ausschließlich auf die Berichte und Überlegungen im Buch von Pater Hampsch: *La guérison de l'arbre généalogique par l'eucharistie* (1986, Goleta, Kalifornien, USA, französische Übersetzung von 2002).

Das Hauptanliegen, das wir diesem Buch entnahmen, scheint der katholischen Lehre von der Taufe zu widersprechen, sowie auch jener vom Fegfeuer, den Ablässen, und schließlich der richtig verstandenen Liebe ohne Eigeninteressen, die wir unseren verstorbenen Brüdern und Schwestern schulden, und die uns bewegt, das eucharistische Opfer für sie darzubringen. Außerdem ist die Vorstellung, dass die Sünde Menschen miteinander

verbindet, durch Zitate aus dem Alten Testament begründet, die in einem bestimmten, dermaßen wörtlichen Sinn ausgelegt werden, dass er die spätere Offenbarung ausschließt, bis hin zum Paradebeispiel des Blindgeborenen im Johannesevangelium. Die Strukturen der Sünde („die soziale Sünde“) als Konditionierungsursachen belasten die Heiligung der Personen schwer. Wer wollte das Gegenteil behaupten? Aber dass die Seelen der Verstorbenen vom Fegfeuer aus die geistliche Gesundheit ihrer Nachkommen in aktueller und entscheidender Weise schädigen können, und dass man die Nachkommen heilen könne, indem man die Verstorbenen befreit: Dies wäre in der Tat eine völlig neue Erkenntnis, die es in der Kirche noch nie gegeben hat, und für die es auch in der Tradition keine Anhaltspunkte gibt. Wir können sie daher weder anerkennen noch in die Tat umsetzen.

Msgr. Pierre-Marie CARRE, Erzbischof von Albi, Präsident der Glaubenskommission der Französischen Bischofskonferenz
Kardinal Philippe BARBARIN, Erzbischof von Lyon
Msgr. Claude DAGENS, Bischof von Angoulême
Msgr. Jean-Paul JAMES, Bischof von Beauvais
Msgr. Roland MINNERATH, Erzbischof von Dijon
Msgr. Albert-Marie de MONLEON, Bischof von Meaux

Einleitung

Vielorts in der Kirche werden Gebete, Seminare und liturgische Feiern zur geistlichen Heilung angeboten. Die vorliegende lehrmäßige Note befasst sich ausschließlich mit einer bestimmten Form von Heilung für Getaufte, nämlich mit *Heilung des Stammbaums durch die Applikation des Eucharistischen Opfers*. Dieses spezifische Angebot schließt zusammen mit eigenen psychologischen und theologischen Vorstellungen auch die Feier des „erhabensten aller Sakramente“² ein, nämlich der Eucharistie, und daher die Ausübung oder zumindest Rückendeckung des Priesteramtes. Weil die genannte Methode einem von Vorfahren ausgehenden psychisch-spirituellen Einfluss große Bedeutung beimisst, ist sie einer Analyse durch Spezialisten der Psychologie und Psychiatrie zu unterziehen. Der erste Teil des vorliegenden Dokumentes enthält ihre Beurteilung dieses Phänomens, das sich sogar in der Zivilgesellschaft ausbreitet. Weil dieselbe Methode aber auch dogmatische Begriffe aufgreift, die fest in der Tradition der Kirche verankert sind (Fegfeuer / Ablässe / Messopfer für die Verstorbenen) liegt eine theologische Analyse ebenfalls nahe. Diese wird im zweiten Teil des vorliegenden Dokumentes vorgelegt.

Wir sind uns gewiss, dass alle, die derartige Methoden oder „Programme“ einsetzen, in den meisten Fällen aus Mitleid handeln. Diese lehrmäßige Note will nicht im Geringsten ihren guten Willen anzweifeln. Ganz im Gegenteil: Wir begrüßen ihre Liebe zur Eucharistie und die Nächstenliebe, die sie den Verstorbenen zeigen. Aber nun ist es angebracht, zu sagen, dass die hier untersuchte Methode auf zwei Ebenen dem richtigen Verständnis von der menschlichen Seele zuwiderläuft, nämlich dem Verständnis von der Seele in ihrer natürlichen Verfassung, also der Psyche, und in ihrer übernatürlichen Verfassung, nämlich ihrer Beziehung zu Christus.

I. Das psychologische Gutachten

[Anmerkung der Übersetzerin: Das psychologische Gutachten bezieht sich auf drei Standardwerke der Stammbaumhei-

² CIC, can. 897

lung: K. McALL, *Généalogie et eucharistie*, Saint-Benoît du Salut, Éditions Bénédictines, 2000, 2003; J. Hampsch, *La guérison de vos racines familiales*, ... une solution divine pour les problèmes difficiles à résoudre (*sic!*), Saint-Benoît du Salut, Éditions Bénédictines, 2000; D. WELLS, *Prier pour la guérison des racines familiales*, Saint-Benoît du Salut, Éditions Bénédictines, 2004. Die Ergebnisse des psychologischen Gutachtens sind im Vorwort bereits angefügt; der Text selber konnte wegen seiner Länge hier nicht übernommen werden.

Zusammenfassung des Textes: Stammbaumheilung sieht sich als Heilmethode für Beschwerden, die durch Fehler oder Verletzungen der Vorfahren verursacht werden. Sie leitet dazu an, das Leben der Vorfahren zu erforschen und um Befreiung von deren schädlichem Erbe zu beten. Als bevorzugter Ort für solche Gebete gilt die Eucharistiefeier.

Erwiesenermaßen kann die Auseinandersetzung mit der Familiengeschichte in bestimmten Fällen eine Heilwirkung haben. Diese in der Psychologie allgemein bekannte Heilwirkung kann auch im Rahmen einer Stammbaumheilung eintreten. Sie ist dann aber noch lange kein Beweis für die Wirksamkeit der Stammbaumheilung, denn die Auseinandersetzung mit der Familiengeschichte wirkt erwiesenermaßen auch ohne Stammbaumheilung. Die mit dem vorliegenden Gutachten beauftragten Psychiater und Psychotherapeuten bewerten Stammbaumheilung zudem als wissenschaftlich inkohärent und sogar gefährlich, weil sie praktisch und theoretisch Dinge vermischt. Die gute Absicht der Autoren und Ausübenden sollen damit auf keinen Fall in Frage gestellt werden: Sie wollen sich vom Evangelium inspirieren lassen und heilen. Dennoch müssen hier drei grundlegende Kritiken angebracht werden, unter besonderer Berücksichtigung der praktischen Konsequenzen:

1. Eine zu stark vereinfachte Vorstellung von der psychischen Kausalität kann dazu führen, dass man die tatsächlichen Ursachen eines Problems übersieht. Die Standardwerke der Stammbaumheilung enthalten eine Vorstellung, die wegen ihrer starken Vereinfachung einem magischen Weltbild nahe kommt. Sie hat auch vieles mit Erklärungstheorien aus den vergangenen 4 Jahrhunderten gemeinsam, namentlich mit denen von STAHL, PUY-SÉGUR, MOREL und MAGNAN. In diesen Theorien spielt die vom Problem betroffene Person die Rolle eines passiven Opfers. Derartige Vorstellungen haben aber leider schwerwiegende Auswirkungen auf das Selbstbild und die Lebensgestaltung. Im geistlichen Leben führen sie zu Unterwürfigkeit, gekoppelt mit dem Warten auf übernatürliche Ereignisse. Verstand und Wille, die doch den Kern der menschlichen Natur bilden, bleiben dabei ausgeklammert. So entfernt man sich von der katholischen Gnadenlehre, die von einer Mitwirkung des Verstandes und Willens bei Gottes Heilwirken ausgeht.

Die zeitgenössische Psychologie hingegen sieht die Formung der Psyche als einen Prozess, in dem jeder selbst durch Interaktion mit seinen Mitmenschen und seiner Umwelt mitwirkt. Eigenaktivität, Verarbeitung und Aufbau von Abwehrmechanismen gehören dazu. Daraus folgt, dass man die Ursachen für psychisches Leiden nicht einseitig außerhalb der betroffenen Person suchen darf. Eine Therapie verhilft gerade dadurch zu mehr persönlicher Freiheit, dass sie anleitet, die Kräfte der Psyche zu nutzen, um den Einflüssen von außen aktiv zu begegnen. Falls diese Aktivität durch schweren Schmerz behindert wird, kann professionelle Hilfe nötig sein, um Ängste in Worte fassen, erstarrte Reaktionsmuster den neuen Gegebenheiten anzupassen und Beziehungen aufzubauen. Diese Hilfen sind der menschlichen Natur angemessen und tragen zu ihrer Reife bei.

2. Weil Stammbaumheilung von undefinierbaren psychischen Übertragungsmechanismen ausgeht, ist sie wissenschaftlich nicht abgesichert. Die Pioniere der Stammbaumheilung sagen nicht genau, was sie mit Übertragung meinen. Am häufigsten findet sich der Hinweis auf eine Strafe, die sich auf nachfolgende Generationen überträgt, oder die Vorstellung, dass verstorbene Übeltäter weiterhin einen schädlichen Einfluss auf Lebende ausüben. Diese Ansichten sind weder theologisch noch naturwissenschaftlich haltbar. Sie können sich nicht auf die katholische Erbsündenlehre berufen, denn letztere wird in *Gaudium et Spes* n. 13 sehr klar formuliert: Es handelt sich nicht um einen undefinierbaren Übertragungsmechanismus, der nur bestimmte Opfer trifft. Sie können sich auch nicht auf die Psychologie berufen, denn schon ein kurzer Überblick über die psychologische Klassifizierung von psychischer Übertragung zeigt, dass man darüber wissenschaftlich nachdenken kann, und dass es für gute Therapieformen auch wissenschaftliche Erklärungen gibt. Es kann gefährlich sein, bei Eingriffen in die Psyche den wissenschaftlichen Zugang abzulehnen. Außerdem hat das bloße Aussprechen des Unbewussten an sich noch keine Heilwirkung.

3. Stammbaumheilung ist nicht frei von den 4 Risiken, die bei falscher Seelenheilkunde allgemein auftreten können:

Erstens können die mysteriösen Übertragungsmechanismen durch ihre Faszinationskraft die Aufmerksamkeit von anderen, weniger sichtbaren und weniger faszinierenden Zusammenhängen ablenken. Es besteht das Risiko, dass andere Problemursachen nicht genügend abgeklärt werden.

Zweitens: Falls ein psychisches Leiden tatsächlich mit der Familiengeschichte zusammenhängt, kommt eine Heilung keineswegs schon durch einfaches Aussprechen zustande. Zu schnelles oder schlecht begleitetes Aufdecken solcher Wunden zieht die Betroffenen in einen Abgrund von Grübeleien und schmerzhaften Gefühlen.

Drittens besteht die Gefahr, dass eine auf natürlichen Mitteln beruhende Aufarbeitung verhindert wird. Stammbaumheilung geht grundsätzlich von übernatürlichen Problemursachen aus und bekämpft sie mit übernatürlichen Mitteln. Psychische Aufarbeitung hingegen nutzt die natürlichen Mittel der menschlichen Psyche: Man versucht, sich selbst zu verstehen, um dann in persönlicher Freiheit über das zu entscheiden, was man in sich selbst vorgefunden hat. Oft suchen Personen mit Depressionen oder Neurosen nach mehreren erfolglosen Heilungsseminaren psychologische Hilfe, wurden aber, insbesondere durch Stammbaumheilung, sich selbst entfremdet und benutzen die gottgewollten natürlichen Mittel zur Problembewältigung nicht mehr, weil sie auf übernatürliche Hilfsmittel fixiert sind.

Viertens besteht auch bei Stammbaumheilung die Gefahr der Vereinnahmung. Weil keine wissenschaftliche Grundlage vorhanden ist, kann nichts hinterfragt oder diskutiert werden. Die anleitende Person befindet sich in einer Vormachtstellung und entscheidet, ohne einen Beweis liefern zu müssen, welcher Vorfahre welches Problem verursacht haben könnte. Anstelle einer wissenschaftlichen Untermauerung steht die persönliche Glaubwürdigkeit der Anleitung, die nicht in Frage gestellt werden darf. Die Heilmethoden sind aber oftmals ein unvernünftiges Wirrwarr aus Individualpsychologie, Familienpsychologie, Gruppenpsychologie, Spiritualität und Liturgie. Um dem Risiko der Vereinnahmung entgegenzuwirken, verfügen kompetente Anbieter von psychologischer Hilfe über eine solide Ausbildung in Psychopathologie und in verschiedenen psychotherapeuti-

schen Richtungen, um nicht alle Probleme durch ein monopolisiertes, einseitiges Deutungsmuster zu erklären. Außerdem hinterfragen sie ihre eigene Beziehung zu den Patienten: Werden die Patienten für die Selbstbestätigung des Therapeuten gebraucht? Und schließlich halten sie sich immer auf dem neusten Stand und lassen Kontrolle von außen zu.]

II. Das theologische Gutachten

Im vorliegenden Gutachten wird die sogenannte *Stammbaumheilung*, und zwar insbesondere jene durch das Messopfer für Verstorbene, nach dogmatischen Kriterien beurteilt. Weil es sehr unterschiedliche Formen der genannten Praktiken gibt, nimmt dieses Gutachten ein Standardwerk als Grundlage, auf das man sich in Frankreich für die Lehre der Stammbaumheilung beruft. Es handelt sich um J. Hampsch CMF, *La guérison de vos racines familiales, ... une solution divine pour les problèmes difficiles à résoudre (sic!)*, 1986-1989³. Dieses Werk ist seinerseits ganz offensichtlich von mehreren anderen Büchern beeinflusst, darunter von den Schriften des Dr. McAll (Angehöriger der episkopalischen Kirche, 1910-2001). Weil die genannten Praktiken aber auch die Eucharistiefeier als Heilmittel anwenden, liegt es nahe, die katholische Lehre von der Messfeier und vom Fegfeuer in die Überlegungen einzubeziehen.

1. Um was handelt es sich genau?

Hier muss zunächst klar umrissen werden, was die spezifischen Eigenschaften dieser Heilmethode sind, die meist verschiedene Ebenen miteinander vermischt, nämlich charismatische Gaben, Sakramentalien und Sakramente, um ein und dieselbe Wirkung zu erzielen: Ein verbessertes Wohlbefinden der Personen.⁴ Die Grundidee ist, dass viele Personen innerlich unter den Folgen der Sünden ihrer Vorfahren leiden, und dass man mehrere spirituelle Heilmittel anwenden könne, um diese – durch die Fehler anderer verursachte – Störung des psychischen Gleichgewichtes zu beheben. Das genannte Buch berichtet an vielen Stellen von persönlichem und gemeinsamem Gebet als Heilmittel, aber auch von Exorzismen, Befreiungsgebeten (ohne dass der Leser erfährt, ob es sich dabei um Handlungen eines vom Bischof ernannten Exorzisten gehandelt hat), dem Bussakrament, und schließlich von der *Applikation des Messopfers auf den Stammbaum der heilungssuchenden Person*, und zwar so lange, bis ihr innerer Schmerz gelindert oder geheilt ist. Unser Gutachten beschäftigt sich ausschließlich mit der letztgenannten Maßnahme, nicht mit anderen geistlichen Übungen, die ebenfalls zur inneren Heilung angewendet werden.

Zur inneren Heilung allgemein und zu den dabei erforderlichen Vorsichtsmaßnahmen wollen wir hier nur anmerken, dass die verschiedenen Ebenen klar zu unterscheiden sind, und dass insbesondere exorzistische Handlungen nicht mit der eucharistischen Liturgie verbunden werden dürfen. Die *Kongregation für die Glaubenslehre* hat über diese Themen ein sehr präzises Lehrdokument herausgegeben.⁵

³ Fussnote 9 im Originaltext: Französische Übersetzung von 2002, Saint-Benoît du Salut, Éditions Bénédictines, 270 Seiten

⁴ Fussnote 10 im Originaltext: Im Buch von Dr. Mac All wird zum Beispiel von vielen und wiederholten episkopalischen Eucharistiefeiern für die Heilung des Stammbaums erzählt, deren Ablauf, der *a priori* als sakramentell zu gelten hat, von vielen Wunderzeichen bereichert wurde, wie etwa Visionen und Erscheinungen.

⁵ Instruktion über die Heilung durch Gott, 23. Nov 2000

Eine Kurzdefinition der Methode, die wir hier untersuchen wollen, umfasst zwei Elemente: Eine bestimmte Vorstellung vom übernatürlichen Zustand der verstorbenen Vorfahren, und die Annahme, dass dieser Zustand (Fegfeuer oder Seligkeit) eine Beziehung zum übernatürlichen Zustand der Nachkommen hat. Kurz gesagt: Die fragwürdige theologische Meinung, deren Untersuchung wir für notwendig erachtet haben, kommt der Überzeugung sehr nahe, dass die Vorfahren ein notwendiges Bindeglied für die Entwicklung einer gesunden spirituellen Persönlichkeit eines Lebenden sind. Der besagten Theorie zufolge geschieht die Applikation des Messopfers auf den Stammbaum selbstverständlich in der Absicht, dass die Seelen der Verstorbenen vollen Zugang zur ewigen Freude erlangen. Diese Absicht entspricht dem authentischen Beweggrund der Liebe, die von der katholischen Tradition immer schon empfohlen wurde. Aber zusätzlich erwartet der Lebende, der um die Feier einer Messe mit dieser Messintention bittet, eine sozusagen indirekte Rückwirkung auf sich selber, nämlich eine Verbesserung *seines eigenen übernatürlichen Zustandes*, dessen schwerwiegende Beeinträchtigung er auf die Sünden der Vorfahren zurückführt. Sagen wir es gleich: Für diese Art von Rückwirkung gibt in der Tradition nicht den geringsten Anhaltspunkt⁶.

2. Elemente zum Beweis unserer Position

Bei Pater Hampsch findet sich dasselbe Hauptargument wie bereits bei Dr. McAll, nämlich die *Feststellung von Erfahrungswerten*, dass derartige für Verstorbene dargebrachte Messopfer bei den Nachkommen ausweglose spirituelle Zustände entwirrt haben. Das Buch berichtet von zahlreichen Befreiungsereignissen, die sich – teils zusammen mit anderen Wunderereignissen – während der Feier der heiligen Messe zugetragen haben. Man kann sich zu Recht darüber wundern, dass anglikanische Feiern, deren Gültigkeit von der katholischen Kirche nicht anerkannt ist, von Hampsch für genauso wirksam gehalten werden wie katholische Messfeiern ... Dr. McAll erzählt von weitaus mehr Wundern als Pater Hampsch, so zum Beispiel von Erscheinungen von Verstorbenen während der Messfeier. Es ist kaum möglich, solchen Zeugnissen direkt zu widersprechen, ohne dabei die intellektuelle Aufrichtigkeit von Autoren in Frage zu stellen, deren guter Wille ganz offenkundig ist. Die Annahme des bei Hampsch vorgelegten Beweises durch Zeugnisse wird noch durch einen zweiten Grund erschwert: Die von den Veranstaltern üblicherweise gewählte Methode benutzt eine Mischung aus mehreren Maßnahmen:⁷ Wenn sich nun eine Person anschließend für geheilt hält, wäre es seltsam, nicht deren eigene Teilnahme an der Eucharistie als Ursache dafür anzusehen, und auch nicht ihre Beichte, die sie von ganzen Herzen abgelegt hat, sondern die Befreiung eines Vorfahren durch ein Messopfer.

Im Folgenden werden wir nun einige theologische Argumente hinterfragen, mit denen Hampsch seine These untermauert.

⁶ Man kann dies im klassischen Werke über die Letzten Dinge von Pater GARRIGOU-LAGRANGE OP nachschlagen: *L'éternelle vie ou la profondeur de l'âme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1950; z.B. in Kap. VII: „Die Liebe zu den Seelen im Fegfeuer und die Gemeinschaft der Heiligen“, S. 273f.

⁷ Fußnote Nr. 13 im Originaltext: Es werden fast gleichzeitig mehrere Arten von Handlungen vollzogen, z. B. sakramental, oder paraliturgisch, oder charismatisch. Bei Seligsprechungsverfahren hingegen kann ein Wunder nur dann einem bestimmten Diener Gottes zuerkannt werden, wenn die erhörte Bitte förmlich durch diesen und nur diesen Diener Gottes an Gott gerichtet wurde, unter Ausschluss der Fürbitte der anderen Heiligen im Himmel.

Die wissenschaftlichen oder statistischen Argumente, die er aus der Genetik oder Psychologie schöpft, lassen wir hier beiseite, obwohl auch hier eine kritische Hinterfragung die von Hampsch vorgebrachten Beweise zweifellos stark entkräften würde.

Die biblische Begründung ist unausgewogen

Es werden überwiegend Stellen aus dem Alten Testament herangezogen, um zu beweisen, dass Ungerechtigkeit im Sinne von objektivem, geerbtem Bösen, wenn auch nicht im Sinne von Sünde oder subjektiver Fehlerhaftigkeit, durch Vererbung weitergegeben wird. Insbesondere wird Ex 20, 5-6 zitiert: „*Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott. Bei denen, die mir feind sind, verfolge ich die Schuld der Väter an den Söhnen, an der dritten und vierten Generation.*“ Erstaunlicherweise wird hingegen die in Ez. 18 enthaltene Lehre von der Unterbrechung dieser Vererbungsfolge umgangen, indem sie ausschließlich auf die Zeit der eschatologischen Befreiung bezogen wird (Hampsch, S. 37). Anders gesagt: Zwischen Ex. 20 und Ez. 18 hat eine Ausweitung der Offenbarung über die Beziehung zwischen Gott und der persönlichen Freiheit des Menschen stattgefunden, was bei Hampsch nicht zur Geltung kommt. Der klarste neutestamentliche Text über dieses Thema, nämlich die Perikope vom Blindgeborenen in Joh. 9,2, wurde ebenfalls umgedeutet (S. 35). Hampsch lässt zwar den Wortlaut der Antwort Jesu stehen („Weder er noch seine Eltern“ haben gesündigt), aber seltsamerweise umgeht er den ganz offensichtlichen Sinn dieser Episode. Die Perikope führt die Tatsache der Erkrankung ganz deutlich auf eine Erklärung zurück, die über persönliche und vor allem über geerbte Schuldhaftigkeit gar nichts aussagt. Hampsch dreht den Sinn der Episode um, indem er den Blindgeborenen zu einer Ausnahme hochstilisiert, so, als ob Jesus erklärt habe, im Fall des Blindgeborenen liege eine Ausnahme vom allgemeinen Verlauf der Heilsgeschichte vor: „Jesus zeigte ihnen [den Juden] dass sie diese Schlussfolgerung [dass Krankheiten immer durch eine geerbte Sünde hervorgerufen werden] nicht verallgemeinern dürfen“ (S. 35). Das Buch führt im Folgenden als Wahrheit ins Feld, dass Gott die Weitergabe der Ungnade von Generation zu Generation zulässt, und erklärt dies zum Normalfall oder sogar zu einer allgemeinen Wahrheit.

Eine falsch verstandene Anwendung des Messopfers für die Seelen im Fegfeuer

Unser Gutachten kann nicht umhin, dankbar die Zeichen großer Treue hervorzuheben, mit der Hampsch an der traditionellen Lehre der Kirche festhält, dass die zeitlichen Leiden eines Verstorbenen im Fegfeuer durch die Verdienste Christi und der Heiligen gemindert oder sogar beendet werden können. Die fragwürdige Methode der Stammbaumheilung wäre von ihren größten Fehlern entschuldigt, wenn es ihr gelingen würde, die Aufmerksamkeit der katholischen Gläubigen wieder auf diese Glaubenswahrheit, auf diese Geste geschwisterlicher Liebe zu lenken.

Aber genau hier bemerkt man ein sehr störendes Missverständnis und wahrhaftiges doktrinales Ungleichgewicht: Aus dem Glauben schöpfen wir die Gewissheit, dass die Seelen im Fegfeuer gerettete Seelen sind, was die Beziehung ihrer Freiheit zum Herrn anbelangt. Sie haben zumindest im Augenblick des Todes, wie der reumütige Schächer, ihre Sünden bereut, und sind dadurch des „heute mit Jesus“, oder sogar des „Im-Paradies-Seins“ teilhaft geworden, wenigstens insofern, als sie die Sicherheit haben, dorthin zu gelangen (Vgl. Lk 23,43). Sie müssen nur noch eine objektive Reinigung vollziehen, die wir mit unseren Gebeten unterstützen können. Aber jeder wird mit uns

darin übereinstimmen, dass ihr übernatürlicher Zustand ganz klar darin besteht, dass sie sich auf der Seite des Erlösers und des Heils befinden, und nicht auf der Seite der Hölle, deren Existenz nicht auszuschließen ist. Man versteht daher nicht, warum Hampsch und andere Vertreter der Stammbaumheilung darauf beharren, diese Seelen als für die Lebenden objektiv schädliche Vorfahren zu betrachten, als schädlich und sogar fähig, die geistliche Gesundheit eines Lebenden nicht nur oberflächlich oder in ihrem Außenbereich, sondern auch bis in die Tiefe zu schädigen, und sogar als fähig, der guten Grundausrichtung eines Getauften auf Christus hin entgegenzuwirken.⁸ Schlimmer noch: Wollte man dieser Vererbungslogik folgen, würde sich die Frage aufdrängen: Was würde dann einen Vorfahren in der Hölle daran hindern, seine gegen den Erlöser gerichtete Ablehnung auf seine Nachkommen zu übertragen? Es scheint, dass die genannten Methoden für jeden Einzelnen in seiner unmittelbaren Christusbeziehung die Kraft des Heils und insbesondere der Taufe auf ein Minimum reduzieren.

3. Ein Einwand: Die heilbringende Beziehung zum Erlöser ist innerhalb des Mystischen Leibes für jeden Getauften eine unmittelbare Beziehung

Hampsch erwähnt verschiedene Mittel, durch die gequälte Gemüter Heilung finden können – einige seiner Mittel sind eher ungewöhnlich –, aber das ausschlaggebende Mittel, das grundlegende Mittel, nämlich die Taufe, wird kaum erwähnt, als ob sie nicht genug Kraft hätte, eine Seele radikal (= „an der Wurzel“) vom Bösen zu befreien, und als ob sie die Seele in Zuständen des spirituellen Todes belassen könnte, obwohl sie doch Anteil gibt am Leben des Auferstandenen. Es entsteht der Eindruck, sie könnte die Seele noch der Macht Satans überlassen, obwohl die Feier des Pascha des Herrn, das jedem Getauften zugewandt wird, Exorzismen enthält, wenn auch nur an zweiter Stelle.

Die Macht der Taufgnade

Für diesen Gesichtspunkt ist es sehr bedeutsam, dass eine der wenigen Erwähnungen der Taufe im Buch von Pater Hampsch (S. 62) lediglich von „Taufrechten“ spricht, anstatt die Macht der Taufgnade verbindlich zu bekräftigen: „Wer den ersticken Bereichen seines Stammbaums das Leben Gottes zurückgibt, der tut nichts weiter, als dass er seine Taufrechte ausübt“. Hier steht man vor einer Alternative: Entweder befinden sich die „reumütigen Schächer“ unseres Stammbaums auf der Seite des Erlösers, und die im Fegfeuer durchlebte „Satisfassion“ (Garrigou-Lagrange) bringt sie schrittweise und unwiderruflich *im Namen ihrer eigenen Taufe* dem vollen Empfang des göttlichen Lebens näher, noch bevor sich unsere Liebe durch „Satisfaktion“ und Ablässe einschaltet; oder aber, *falls die Taufgnade anzuzweifeln ist*, dürften wir der Macht der Taufgnade, die wir in uns selber tragen, ebenfalls nicht vertrauen, bevor dieser Mangel an göttlichem Leben nicht durch die Rückwirkung eines Messopfers für die Situation der Verstorbenen bei uns behoben

⁸ Fussnote 14 im Originaltext: Selbstverständlich können organische, genetische Vererbungen die Lebensbedingungen eines Nachkommen schwer beeinträchtigen. Aber ausser im Fall von Wunderheilungen würde man sich kaum vorstellen, dass, wenn die Seele eines Alkoholkranken vom Fegfeuer ins Paradies übertritt, dadurch die Chromosomen seiner Nachkommen geheilt würden. Die vererbten Schäden bleiben bestehen. Aber Gott erforscht *die Nieren*, sozusagen die tieferliegenden Veranlagungen, wenn man das so nennen will, genauso gut wie die Herzen, in denen die Gnade am Werk ist.

wäre. Nun tragen wir aber alle durch Weitergabe verursachten Verletzungen in unserem Innern, und dort kann der Herr sie alle heilen, falls er das will (vgl. 2 Kor 12,7⁹). Und ausserdem ist es durchaus möglich und wünschenswert, dass die Lebenden für sich selbst Heilige Messen lesen lassen, wenn sie bei den Kämpfen des Heiligen Geistes im Innersten ihres Herzens an die objektiven Grenzen ihres eigenen Fleisches stossen.

Zweifellos muss man der Einflusskraft der sogenannten „Strukturen der Sünde“ (Johannes Paul II.¹⁰), die eine frei und als Ebenbild Gottes geschaffene Person umgeben, gebührende Beachtung schenken. Aber die Taufe ist das Sakrament der ganzheitlichen Befreiung aus allen Strukturen der Ungerechtigkeit, angefangen bei der Struktur der Erbschuld. Das, was an „Begierde“ („*fomes peccati*“) in uns zurückbleibt, die Überreste der *vetustas* des „alten Menschen“, dient einzig und allein dazu, die gnadenhaft in uns erneuerte, freie, mit Königswürde ausgestattete Persönlichkeit zur Wachsamkeit zu drängen, und nicht dazu, den „neuen Menschen“ an der *novitas* des österlichen Siegers zweifeln zu lassen, die ihn überkleidet.

Der Personalismus der sakramentalen Ursächlichkeit

Der Personalismus des Evangeliums, der besonders schön in den johanneischen Christusberichten sichtbar wird, bezeugt den

⁹ Fussnote 15 im Originaltext: „Damit ich mich wegen der einzigartigen Offenbarungen nicht überhebe, wurde mir ein Stachel ins Fleisch gestossen,; ein Bote Satans, der mich mit Fäusten schlagen soll, damit ich mich nicht überhebe. Dreimal habe ich den Herrn angefleht, dass dieser Bote Satans von mir ablasse. Er aber antwortete mir: Meine Gnade genügt dir; denn sie erweist ihre Kraft in der Schwachheit.“

¹⁰ Vgl. KKK, n. 1869

¹¹ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Konstitution „*Sacrosanctum Concilium*“, n. 7

¹² Die Moraltheologie hatte aber schon seit langer Zeit den Zustand der sogenannten „Gewohnheitssünder“ beschrieben.

immediaten Charakter der heilsbedeutsamen Beziehung, und deren *Vermittlung* durch die menschliche Natur des fleischgewordenen Wortes: „Wer hat dich verurteilt? [...] Auch ich verurteile dich nicht. Geh hin und sündige nicht mehr“ (Joh. 8,10-11). Die sakramentale Ursächlichkeit ist im neuen Bund zentral und prägt dem Leben der Kirche diese Grundwahrheit des Evangeliums ein: „[*Christus*] ist durch seine eigene Kraft in den Sakramenten gegenwärtig, so dass, wenn jemand tauft, Christus selber tauft“¹¹. Andere, weniger direkte Ursächlichkeiten – hier können wir an erzieherische und veranlagungsmässige Ursächlichkeiten denken – können auf ihre eigene Weise neben den Sakramenten wirksam werden oder bei der Bildung der übernatürlichen Persönlichkeit eine Rolle spielen. Hierbei sind die Vorfahren ein notwendiges Bindeglied, und falls sie nicht von aller Sünde gereinigt sind, wird dabei auch Negatives weitergegeben... Aber auf keinen Fall sollte man „Heilungsprogramme“ anbieten – Pater Hampsch fasst mit diesem seltsamen Ausdruck häufig seine etwas monopolistische Theorie zusammen – die den Primat der unmittelbaren Christusbeziehung zugunsten von unwahrscheinlichen Rückwirkungen auflösen.

Zusätzlich läuft man damit Gefahr, den innersten Kern der persönlichen Freiheit zugunsten von zweifelhaften Beeinflussungsursächlichkeiten aufzugeben, die nunmehr ins Zentrum der Lebensvollzüge der christlichen Existenz gestellt werden. Zweifellos ist es begrüssenswert, dass Beeinflussungsursächlichkeiten in unserer Zeit wieder stärker gewichtet werden.¹² Aber im Evangelium Jesu Christi geht es hauptsächlich um die Erlösung der Sünder, und weniger um die Heilung der Kranken. Der Gekreuzigte vergibt. Sein Hauptanliegen ist nicht das Entschuldigen. Und um zur Glückseligkeit zu gelangen, wenden wir uns seiner Heiligkeit zu, und nicht in erster Linie seiner Gesundheit.

[Das zusammenfassende Ergebnis des Gutachtens ist im Originaltext nicht nur an das Vorwort angefügt, sondern hier nochmals]

WALTER HOERES

Die angebliche Inferiorität der Katholiken. Ein langer Kulturkampf und sein Ende

Voces diversae, semitae multae: sed unum per eas significatur, unus quaeritur.

Verschiedene Worte und viele Wege: Aber ein und dasselbe ist mit ihnen bezeichnet, einer nur wird damit gesucht.

Bernhard von Clairvaux

Maßstäbe der Kulturkritik

Die folgenden Darlegungen wollen keine eigentliche Besprechung des neuen großangelegten Werkes von Otto Weiss über die Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900 bis 1933 sein.¹ Ebenso wie sein früheres Werk „Der Modernismus in Deutschland“,² auf das wir seinerzeit in THEOLOGISCHES eingegangen sind,³ zeichnet sich auch die neue Veröffentlichung sowohl durch ihren ungeheuren Materialreichtum wie auch durch die sorgfältig ausgearbeiteten Lebensläufe zahlreicher katholischer Persönlichkeiten aus. Schon deswegen ist das Buch ein wichtiges Vademecum für alle, die an der katholischen Geistes-

geschichte des betreffenden Zeitraumes, ja der ganzen zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts interessiert sind.

Uns geht es hier allein um die Maßstäbe, die den Verfasser dazu bringen, bei aller sorgfältigen Abwägung doch im Ganzen die Einschätzung von der kulturellen Inferiorität der Katholiken vor und nach der Wende zum zwanzigsten Jahrhundert zu teilen. Um das abgedroschene und doch unentbehrliche Schlagwort zu gebrauchen, wird man seine Einstellung und Blickweise gelin-

¹ OTTO WEISS: *Kulturkatholizismus. Katholiken auf dem Weg in die deutsche Kultur 1900 – 1933*. Verlag Friedrich Pustet. Regensburg 2014

² OTTO WEISS: *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*. Verlag Friedrich Pustet. Regensburg 1995

³ Vgl. WALTER HOERES: *Seltsame Heilige. Leben im Modernismus*. In DERS., *Theologische Blütenlese. Werke der anderen Theologie* (Respondeo 12). Siegburg 2001

de gesagt durchaus als progressiv bezeichnen können. Schon in seinem vorangegangenen Werk zeigte sich, dass er die von Papst Pius X. in der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ so eindringlich beschworene Gefahr des Modernismus im Grunde für einen Popanz hielt und in den so akkurat aufbereiteten Lebensläufen seine Sympathien für die führenden deutschen Modernisten kaum verhehlen konnte. Dass diese Optik gerade heute, da der Aufstand gegen Tradition und Lehramt unter Berufung auf die eigene Meinung und das ureigene, subjektive religiöse Empfinden die Kirche in immer neuen Wellen beunruhigt, gänzlich verfehlt ist, haben wir in unserer Besprechung des Modernismus-Buches ausgeführt.

Schwieriger ist die neue Frage nach der kulturellen Potenz der deutschen Katholiken im ausgehenden neunzehnten und anhebenden zwanzigsten Jahrhundert. Das ist schon aus dem einfachen Grunde schwierig, weil wenige Begriffe so fließend und schwammig sind wie der der „Kultur“, mit dessen abstrakter Erörterung wir deshalb weder uns noch unsere Leser quälen wollen. Allenfalls kann mit diesem Begriff noch der verwandte der ‚Bildung‘ konkurrieren. Aber hier stehen ja heute Heerscharen von Erziehungswissenschaftlern bereit, um ihn bis in alle Ewigkeit zu drehen und zu wenden!

Im permanenten Kulturkampf

Tatsache ist jedenfalls, dass die Meinung von der kulturellen Inferiorität der Katholiken im kleindeutschen preußisch und protestantisch dominierten Kaiserreich weit verbreitet war. Hier vermittelt die Darstellung von Otto Weiss einen das Ganze dieses tiefstehenden antikatholischen Affektes umfassenden Einblick, den wir auch heute nur mit Trauer und Ärger zur Kenntnis nehmen können. Die vorwiegend dem Kleinbürgertum entstammenden Katholiken wurden als ‚Bürger zweiter Klasse‘ systematisch aus staatlichen und gesellschaftlichen Schlüsselpositionen heraus gehalten und das auch dann, wenn sie überdurchschnittlich qualifiziert waren. Otto Weiss greift als beliebiges Beispiel das Schicksal des wissenschaftlich hochgebildeten, streng katholischen Biologen und Chemikers Max Westermaier (1852-1903) heraus, der es als Verfasser zahlreicher anerkannter Werke dennoch in Berlin gerade noch nur zum Privatdozenten brachte, weshalb er schließlich Deutschland verließ, um an der Universität Freiburg in der Schweiz zu lehren.

Der Mediziner Rudolf Virchow, einer der geistigen Wortführer im Kulturkampf, bezeichnete diesen ganz offen als Auseinandersetzung der hochstehenden „deutschen Kultur“ mit der „ultramontanen“, „welschen“ und daher minderwertigen Subkultur. Der katholischen Wissensform, die vom „Romanismus“ geprägt sei und gekennzeichnet durch die „scholastischen Fesseln der Überlieferung“, stellte er den „protestantischen Geist“ und die moderne schlagkräftige „deutsche Wissenschaft“ gegenüber. Führende protestantische Philosophen und Soziologen wie Friedrich Paulsen, dem wir im übrigen eine glänzend geschriebene Geschichte der Philosophie verdanken, Walter Eucken und Max Weber stimmten zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in den Chor derer ein, die den Katholiken Unfähigkeit vorwarfen, am kulturellen und wissenschaftlichen Fortschritt teilzunehmen, weil, wie Paulsen argumentierte, katholische Wissenschaft „nur Ja sagen darf, zu dem, was die Kirche lehrt“.

Ihnen entgegnete der bekannte, dem liberalen Flügel des deutschen Katholizismus angehörige Patrologe Albert Erhard in seinem großangelegten Werk über den „Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Licht der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit“,⁴ gegen den Fortschritt des Einzelnen und der

Menschheit habe die Kirche nichts einzuwenden, die Freiheit der Persönlichkeit habe sie immer hochgehalten. Ja, die abendländischen Völker hätten den Fortschritt ihrer Kultur, Wissenschaft und Kunst überhaupt erst der Begegnung mit dem katholischen Christentum zu verdanken. Doch so einfach ist die Sache nicht! Erhard übersieht, dass die Begriffe der Person und des Individuums in der abendländischen Philosophie und Theologie und ihres Bildes von der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seiner Einbettung in die übergreifenden Ordnungen des Seins, deren Treuhänder er ist, in einem ganz anderen Kontext stehen und einen anderen Stellenwert haben als im Denken der Aufklärung und ihrem Lobpreis der autonomen Vernunft. Das ist im Grunde die gleiche Verwechslung, die wir in diesen Spalten Martin Rhonheimer vorgeworfen haben, der die modernen Menschenrechte allzu umstandslos auf christliche Wurzeln zurückführt.⁵

Damals kam im Zeichen Max Webers (1864-1920), des einflussreichen Begründers der modernen Soziologie, die Ideologiekritik auf, die viele Jahrzehnte später in Karl Mannheims These, alle Philosophie und Theologie sei nichts als Ideologie, ihren Höhepunkt fand.⁶ Von Weber stammt das seltsame, ja groteske Postulat der wertfreien Gesellschafts- und Humanwissenschaften, also der Soziologie und Psychologie: der wunderliche Gedanke, das Tun und Lassen der Menschen – eben in „wissenschaftlicher Objektivität“ – so distanziert, sachlich und neutral zu betrachten wie sonst nur Gesteinsformationen und physikalische Prozesse. Und es ist eine Ironie der Geschichte, dass er dieses Postulat vor allem in seinen berühmten Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie anwandte. Da fehlt natürlich jedes Verständnis für den spezifischen Wissenschaftscharakter von Philosophie und Theologie, wo selbst die strenge Erkenntnis immer schon Bekenntnis und Stellungnahme des ganzen Menschen ist: ganz abgesehen davon, dass uns gerade die Hermeneutik gezeigt hat, dass geistige Leistungen sich nur im mitgehenden Verständnis angemessen erschließen. Wir wissen nicht erst seit Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“, dass nichts so sehr die unausgesprochenen Voraussetzungen und geheimen Vorurteile des Denkens kultiviert wie das aufgeklärte Pathos der autonomen, nur auf sich selbst gestellten Vernunft und der rationalistische Gestus der Entzauberung der Welt, der Webers ganzes Werk und vor allem seine Religionssoziologie durchzieht. So blieb es, wie Otto Weiss mit Recht bemerkt, „nicht bei positiver objektivierender Wissenschaft, vielmehr wurde aus dem Positivismus als Methode vielfach der Positivismus als Weltanschauung, der sich aggressiv gegen universale Welterklärungen, nicht zuletzt gegen das Christentum wandte“.⁷ Passenderweise hat deshalb auch Urs Buhlmann seiner Besprechung des Buches von Weiss in der „Tagespost“ den Titel: „Ewige Wahrheit anstatt Wertfreiheit“ gegeben.⁸

Katholische Wissenschaftler im Kreuzfeuer

Begreiflicherweise sind die Überlegungen über Wertfreiheit und Voraussetzungslosigkeit für die Naturwissenschaften weniger relevant. Doch war ganz sicher das für die Katholiken so ungünstige repressive Klima dafür verantwortlich, dass es im

⁴ Stuttgart-Wien 1901

⁵ Vgl. unseren Beitrag: *Die luftigen Abstraktionen. Anfragen an Martin Rhonheimer*. In: *Theologische Blütenlese*, a.a.O. S. 102 ff.

⁶ KARL MANNHEIM: *Ideologie und Utopie*. Bonn 1929

⁷ A.a.O. S 23

⁸ Die Tagespost vom 22. 11. 2017

neunzehnten Jahrhundert nur wenige bedeutende katholische Naturwissenschaftler gab. Zu ihnen gehörte der Anatom und Naturphilosoph Johannes Peter Müller (1801-1858), dem selbst Virchow und Ernst Haeckel große Achtung entgegenbrachten, und natürlich der bekannte Augustinerpater und Vererbungsforscher Gregor Mendel. Jedenfalls bemühte sich die 1889 gegründete Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaften nach Kräften, dieses Defizit zu überwinden. 1896 hielt ihr Präsident Georg Freiherr von Hertling, der 1914 in den Grafenstand erhoben wurde und von 1917-1918 als Reichskanzler amtierte, eine viel beachtete Rede „über die Ursachen des Zurückbleibens der deutschen Katholiken auf dem Gebiet der Wissenschaft“, für das er selbst ein plakatives Beispiel bot. Bemühte er sich doch als Privatdozent für Philosophie im rheinpreußischen Bonn vergeblich um eine Professur, die ihm die Fakultät hartnäckig verweigerte, bis er schließlich nach dreizehn Jahren, aber auch dann nur auf Veranlassung des preußischen Kultusministers von Puttkammer, wenigstens außerordentlicher Professor wurde.

In seinen Erinnerungen führt Hertling dies ausschließlich auf seinen katholischen Glauben zurück und klagt: „Solche Einzelerlebnisse illustrieren besser als alle parlamentarischen Verhandlungen den Geist der herrschenden Kreise und die Lage der Katholiken.“⁹

Von Hertling stammt auch der Ausspruch, dass ein einziger bedeutender katholischer Physiker der Kirche mehr einbringe als zehn Bände Apologetik: eine Feststellung, die ganz sicher gut gemeint war, taktisch und strategisch einiges für sich hatte, aber dennoch nicht ideologiefrei war und dem herrschenden Wissenschaftsfetischismus und dem Götzenkult der Naturwissenschaften allzu sehr entgegenkam. Besser wäre es gewesen, er hätte darauf hingewiesen, dass die moderne mathematische Naturwissenschaft aufgrund ihrer methodischen Beschränkung auf die messbaren Beziehungen der Körperwelt, auf Maß, Zahl und Gewicht der Dinge, gar nicht zuständig ist für die philosophischen Fragen nach Gott, nach der Seele und der Freiheit des Menschen. Denn wenn es, so formulierte dies der bekannte katholische Astronom Joseph Meurers in seinem Buch über die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft, einen Gott gibt, dann ist er auf keinen Fall eine zählbare und messbare Größe, und so ist das Schweigen der Laboratorien von Gott nicht verwunderlich.¹⁰

Literaturstreit unter Katholiken

Doch wie schon der Titel zeigt, geht es der vorliegenden Arbeit nicht so sehr um das angebliche oder wirkliche Wissensdefizit der deutschen Katholiken, sondern vor allem um ihren Nachholbedarf in Dichtung, Literatur und Kunst und damit um das, was „Kultur“ im landläufigen Sinne des Wortes ausmacht. In der Tat lässt sich nicht bestreiten, dass es hier gerade in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts eine gewisse Distanz der Katholiken gab und sich, wie Weiss bemerkt, „katholische Literatur im Laufe des Jahrhunderts immer weiter in versteckte Nischen zurückzog und sich nur noch selten mit der nichtkatholischen Literatur messen konnte. Lediglich einige wenige ganz Große – Adalbert Stifter, Joseph von Eichendorff und die Droste – ragen noch in die zweite Jahrhunderthälfte hinein“.¹¹

Ein Grund dafür war und ist ganz sicher die vor allem auch in Kirchenzeitungen früher so oft anzutreffende Tendenz, auf jeden Fall belehrend und erbaulich zu wirken und so zur moralischen Erziehung beizutragen, wobei im Gegensatz zur Lebenserfahrung gezeigt werden sollte, dass die Guten und das Gute immer siegen und die Bösen schon in diesem Leben elendiglich zugrunde gehen. So konnte der „streng antimodernistische“ Bischof Paul Wilhelm Keppler von Rottenburg schon 1897 feststellen: „Die sogenannte Erbauungsliteratur krankt heute selber vielfach an Gedankenarmut und Gefühlsüberschwang, ist größtenteils ungenießbar, seicht und fad geworden und weiblich fast bis zur Hysterie.“¹²

Doch auch hier darf man das Kind nicht mit den Bade ausschütten! Das zeigt der Blick auf den „katholischen Literaturstreit“, der als solcher in die Geschichtsschreibung eingegangen ist. 1898 erschien wie ein Fanfarenstoß die Schrift „Steht die Katholische Belletristik auf der Höhe der Zeit?“ Verfasser war ein gewisser „Veremundus“, hinter dem sich Karl Muth (1867-1944), der spätere Herausgeber der Zeitschrift „Hochland“, verbarg, die bis zu ihrer Einstellung im zweiten Weltkrieg zu den führenden Kulturzeitschriften der Katholiken gehörte. Das Programm von „Veremundus“, das er dann im „Hochland“ konsequent umsetzte, war der „Ausbruch aus der konfessionellen Enge“ und, wie er in einer weiten Schrift ergänzte, solle der katholische Schriftsteller in der künstlerischen Gestaltung menschlichen Lebens genau so frei sein, wie es der Dichter ohne Verletzung künstlerischer Forderungen überhaupt sein kann.

An dieser Stelle geht es nicht um die Frage, ob und inwieweit Muth dieses Programm realisieren konnte. Immerhin arbeiteten an seiner Zeitschrift von Anfang an große katholische Gelehrte wie Clemens Baeumker, Ludwig von Pastor und Georg von Hertling mit. Aber man darf doch fragen, ob sein Programm und der in ihm enthaltene Kulturbegriff der Größe und Weite katholischen Selbstverständnisses entspricht. Und sie wurde von den Gegenspielern Karl Muths aufgeworfen, die sich 1905 beim fünften österreichischen Katholikentag im Gralbund zusammenfanden, dessen einflussreichster Sprecher und schärfster Kritiker Muths der Schriftsteller Richard Kralik Ritter von Meyrswalden (1852-1934) wurde. Seit Oktober 1906 erschien die Zeitschrift „Gral“, an der ebenfalls zahlreiche prominente Katholiken mitarbeiteten und deren Mitherausgeber dann der bekannte Jesuit Friedrich Muckermann wurde.

Dabei kann es hier auch nicht darum gehen, die in manchem bizarre Dichterpersönlichkeit Kraliks zu würdigen. Doch in einem gewissen Gegensatz zu Otto Weiss stellen wir die Frage, ob er und die anderen Mitarbeiter des „Gral“ mit ihrer Kritik an Karl Muths allzu sehr dem Grundsatz: „l'art pour l'art“ verpflichtenden Programm nicht Recht gehabt haben. Gewiss hat das II. Vatikanum die Eigenständigkeit der rein weltlichen Sachbereiche betont, und es ist deshalb Unsinn, von einer katholischen Physik oder auch spezifisch katholischen Wirtschaftspolitik zu sprechen, obwohl letzteres heute allzu oft vor allem von Jungtheologen versucht wird, die ohne allen wirtschaftlichen Sachverstand alles Heil von der „Umverteilung“ erwarten. Aber wir befinden uns hier im Bereich der Kultur, die in Dichtung und Literatur *ex definitione* eine Sinndeutung des ganzen menschlichen Daseins und

⁹ GEORG VON HERTLING: *Erinnerungen aus meinem Leben*. Kempten 1919-1920

¹⁰ JOSEPH MEURERS: *Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft*. München 1962

¹¹ A.a.O. S 24

¹² Es ist nachgerade possierlich zu sehen, wie ausgerechnet Otto Weiss, der so wenig vom Kampf der Kirche gegen den Modernismus zu halten scheint, häufig dann, wenn er katholische Zeugen für die angebliche kulturelle Inferiorität der Katholiken nennt, darauf Wert legt, diese als konservative Antimodernisten einzuführen.

der Versuch ist, sich in umfassender Weise in seine Höhen und Tiefen einzufühlen und so die hohe Kunst zu üben, diese nicht in der Form von Thesen, sondern in der unmittelbaren Darstellung aufscheinen zu lassen. Und hier ist schon die Frage erlaubt, ob dies ohne Berücksichtigung der religiösen Wesensspitze des Menschen, seiner natürlichen und übernatürlichen Hinordnung auf Gott angemessen möglich ist, die alles wirklich gelingende Leben ganz durchdringen soll. Und sie setzt sich in die weitere Frage fort, ob es denn wirklich ein Zufall oder ein Versäumnis gewesen ist, dass den Katholiken die großen Klassiker wie Lessing, Wieland, Kleist, Goethe und Schiller oft so fremd blieben!

Weiss erwähnt den Literaturkritiker Alexander Baumgarten SJ, dem „es vorbehalten blieb, des Langen und Breiten die Gefahren zu beschwören, die der katholischen Jugend durch die Lektüre Göthes (sic !) drohten.“¹³ Aber ist die Ironie, die aus diesen Zeilen spricht, wirklich angebracht? Ist es nicht so, dass der verwachsene Pantheismus immer wieder bei Goethe durchbricht wie etwa in dem törichtem Epigramm: „Was wär ein Gott, der bloß von außen stieß; das All am Finger laufen ließ!“ Offensichtlich war der große Dichter außer Stande oder nicht willens, zu begreifen, dass gerade der christliche Schöpfungsgedanke impliziert, dass Gott alles in allem ist und so im Innersten der Geschöpfe wirkt, um sie über dem Abgrund des Nichts zu halten. Wie kann man zudem eine Naturfrömmigkeit pflegen, ohne die Natur nicht auch immer schon als Gleichnis und Spiegel Gottes zu begreifen und als Spiegel seiner Herrlichkeit? Selbst auf die Gefahr hin, des Integralismus geziehen werden, was heute in dem allgemeinen Klima der Anbiederung an die Welt als doppelt schlimm empfunden wird, möchten wir doch meinen, dass ein Dichter, der der christlich abendländischen Tradition in vielem so fremd, ja äußerst reserviert gegenübersteht, uns wenig zu sagen hat.

Der Ausbruch aus dem Ghetto

Wie es auch immer mit der kulturellen Rückständigkeit gewesen sein mag, so war der Ausbruch des ersten Weltkrieges für viele Katholiken bei aller verständlichen Kriegsangst doch auch ein Befreiungserlebnis. Nach der Unterdrückung im Kulturkampf und der Etablierung einer alles durchdringenden protestantischen Gesinnungskultur im Kaiserreich wollten die katholischen Bildungsbürger nun endlich ganz und gar beides sein: gute Katholiken und Patrioten. Im „Hochland“ findet sich 1914 der begeisterte, doch sicher für die damalige Stimmung nicht un-

typische Brief eines Feldgeistlichen: „Der größte Teil der Soldaten ist ordentlich stolz darauf, sich als Werkzeug in Gottes Hand zu wissen“. Später allerdings flaute die Begeisterung unter dem Einfluss des zermürbenden Stellungskrieges und vor allem der beschwörenden Friedensappelle Benedikts XV. weitgehend ab. Man begann jetzt, sich auf einen Mann zu besinnen, der für die Katholiken der Kriegs- und der Nachkriegszeit zum Fanal dafür wurde, dass der Ausbruch aus dem geistigen Ghetto tatsächlich gelungen war: den Philosophen Max Scheler (1874-1928), der im „Hochland“ schon damals auf die Möglichkeit übernationaler Gemeinschaften und damit mittelbar auch auf das „katholon“, das Übernationale des Katholizismus hinwies.¹⁴

Und damit stehen wir schon bei der zweiten Etappe des Ausbruchs aus dem Ghetto, der Entfaltung des deutschen Katholizismus nach dem ersten Weltkrieg, die von Otto Weiss auch als „Sieg-Katholizismus“ und „Renouveau catholique“ und von Romano Guardini als „Wiedererwachen der Kirche in den Seelen“ bezeichnet wurde.¹⁵ Tatsache ist, dass die nahezu offiziöse preußische Staatsphilosophie, der sterile Kantianismus, der nach einem treffenden Wort Hegels permanent das Instrument der Erkenntnis betrachtet statt es durch seine Abwendung zu erproben, zu Beginn des neuen Jahrhunderts durch die Phänomenologie Edmund Husserls (1859 – 1938) und Schelers in Frage gestellt wurde. Begeistert preist der katholische Philosoph Peter Wust (1884- 1940), der in dieser Zeit zu einem der publizistischen Wortführer und weit weniger ausgeprägt zu einem der philosophischen Vordenker des deutschen Katholizismus wurde, die neue philosophische Wende zum Objekt und feiert Max Schelers Werk „Vom Ewigen im Menschen“ als „Losbewegung von Kant weg“ und „Hinbewegung zu Platon“.

Doch allenfalls in streng abgezirkelten scholastischen Kreisen konnte von einer Wiederbelebung der Metaphysik die Rede sein. Ihre „Auferstehung“, die Wust in seinem gleichnamigen Buch beschwor,¹⁶ blieb ein Strohfeuer. Husserl, der eine große Begründer der Phänomenologie, fiel sehr bald wieder in die von Kant inspirierte Transzendentalphilosophie zurück,¹⁷ nach der das erkennende Subjekt der Ursprung aller Dinge ist. Und auch Max Scheler, der sich in seiner Spätperiode dem Pantheismus zuwandte, kann genau so wenig wie der ebenfalls von Peter Wust in Anspruch genommene Rudolf Otto für die Wiederentdeckung der Metaphysik in Anspruch genommen werden. Gerade im „Ewigen im Menschen“, dem 5. Band seiner gesammelten Werke, lehnt Scheler die Gottesbeweise, also den traditionellen Zugang zu Gott, radikal ab und spricht stattdessen von einer unmittelbaren Gotteserfahrung oder Gewissheit, die an Schleiermacher denken lässt oder trotz aller gegenteiligen Beurteilungen weit eher an modernistische Gefühls- oder Erlebnisreligion erinnert als an die klassische Metaphysik. Und das Gleiche gilt von Rudolf Otto, der die unmittelbare Erfahrung des Numinosen als Weg zu Gott und zur Religion proklamiert.¹⁸ Und schon bald schickten sich Joseph Maréchal SJ (1878 – 1944) und die ihm folgenden Jesuiten mit Karl Rahner an, Thomas von Aquin und Kant, Subjekt und Objekt miteinander zu amalgamieren und in einer gewaltigen Synthese die Prinzipien und Einsichten der überlieferten Metaphysik auf ihre Entstehungsgründe im transzendentalen Subjekt zurückzuführen¹⁹ und so das Ende der bisherigen Neuscholastik einzuläuten, die so „von innen her ausgehöhlt wurde“, wie das Otto Weiss schon 1995 in seinem Werk über den Modernismus in Deutschland auszudrücken beliebte.²⁰

Walter Hoeres

Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt am Main

¹³ A.a.O. Vgl. dazu ALEXANDER BAUMGARTEN SJ: *Der Alte von Weimar. Göthe's Leben und Werke von 1808-1832*. Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria Laach“ 35,36, Freiburg 1886 sowie BAUMGARTEN: *Göthe. Sein Leben und seine Werke*. 2 Bde. Freiburg 1885-1886

¹⁴ Es ist freilich sonderbar, dass Otto Weiss in seiner sonst so reich dokumentierten und belegten Arbeit nicht auf die großangelegte Darstellung von PETER HOERES eingeht: *Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg*. Paderborn 2004, in der Max Schelers ambivalente Stellungnahmen zum ersten Weltkrieg ausführlich behandelt werden.

¹⁵ Vgl. dazu PETER HOERES: *Die Kultur von Weimar. Durchbruch der Moderne*. Berlin Brandenburg 2008. 3. Kapitel

¹⁶ PETER WUST: *Die Auferstehung der Metaphysik*. Leipzig 1920

¹⁷ Vgl. dazu WALTER HOERES: *Zur Dialektik der Reflexion bei Husserl*. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie II/1958

¹⁸ RUDOLF OTTO: *Das Heilige*. Breslau 1917

¹⁹ JOSEPH MARÉCHAL SJ: *Le point de départ de la métaphysique*. Paris 1927 ff. Vgl. dazu WALTER HOERES: *Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie* (Quaestiones Non Disputatae V) Siegburg 2001

²⁰ A.a.O. S. 575

Armenische Passion*Ein Beitrag zum Gedenken an die Armeniermorde vor 100 Jahren*

*Sie starben, ohne wirklich zu wissen warum
Männer, Frauen und Kinder, die nichts als leben wollten
Mit schweren Gesten, so als seien sie trunken
Verstümmelt, massakriert, die Augen vor Schrecken aufgerissen.*

Varenagh Aznavourian alias Charles Aznavour

Hundert Jahre nach dem Völkermord an den armenischen und assyrischen und den griechischen Pontos-Christen wiederholt sich in unseren Tagen eine Tragödie ähnlichen Ausmaßes. Die Kämpfer des Islamischen Staates (IS) haben nicht nur uraltes Kulturgut zerstört und über 100 000 Christen und Angehörige anderer Minderheiten aus Mossul und den christlichen Dörfern vertrieben, massakriert und geschändet, sondern sie beleben die an vielen geschichtlichen Fakten belegbare Tradition des Islam, durch bestialische Grausamkeit Tod, Verderben und Horror zu verbreiten. Es ist in diesem Zusammenhang an die weitsichtige Regensburger Rede des emeritierten Papstes *Benedikt XVI.* vom 12. September 2006 zu erinnern. Zur Rolle der Gewalt im Islam zitiert er die Aussage des byzantinischen Kaisers, *Manuel II. Palaiologos* (1350-1425), die jener während der Unterhaltung mit dem persischen Gesandten machte. Es lohnt sich sehr wohl vor dem Hintergrund der jüngsten Ereignisse hier dieses Zitat erneut in Erinnerung zu bringen. „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten ...“. Heute fliehen die Christen aus allen Ländern des Nahen und Mittleren Orients. Immer größer wird der Druck der Islamisierung. Es scheint, als wiederholten sich die furchtbaren Geschehnisse der Jahre 1915/16, und wie damals scheint die Kirche des Westens die historische Auslöschung nicht ernst zu nehmen. Der Kirchengeschichtler *Rudolf Strothmann* [1877-1960] schrieb diesbezüglich sinngemäß: „Es ist nur Klamauk, was von den Kirchen ... zu vernehmen ist, darüber wird die Weltgeschichte hinweggehen.“¹

Rufen wir uns die Ereignisse aus der Zeit vor 100 Jahren ins Gedächtnis.

Am Schnittpunkt zwischen Asien und Europa liegt das von der Geschichte nicht verwöhnte Land Armenien. Seit 2700 Jahren ist das Volk der sogenannten Hajer in dem Gebiet zwischen dem Hochland Ostanatoliens und dem Südkaukasus heimisch. Bereits 301 erfolgte die Christianisierung der Armenier unter Georg dem Erleuchteten. 1921 wurde die heutige Republik Armenien sowjetisiert. Nach dem Zerfall der Sowjetunion erklärte sie sich 1991 unabhängig. Der schwelende Konflikt mit dem Nachbarstaat Aserbaidschan, in dessen Mittelpunkt die seit jeher vorwiegend von Armeniern bewohnte Region Berg-Karabach stand, eskalierte. Es kam zu blutigen Ausschreitungen und militärischen Auseinandersetzungen, in deren Verlauf Hunderttausende flohen. Seit 1994 herrscht Waffenstillstand. Unter der Schirmherrschaft der sogenannten Minsk-Gruppe der OSZE laufen immer noch Verhandlungen.

Im Osmanischen Reich (der heutigen Türkei) spielten vor allem die christlichen Armenier zunächst eine hervorragende Rolle. Sie galten als loyale Staatsdiener und hatten teilweise hohe Regierungsämter inne. Auch waren sie oft als Diplomaten tätig. Das Nebeneinander von Türken und Armeniern funktionierte lange Zeit gut. Im 19. Jahrhundert aber setzten zunehmend Repressionen des Sultanats ein. Als 1876 der reaktionäre Alleinherrscher *Abd-ül-Hamid II* an die Macht kam, wurde die Verfassung außer Kraft gesetzt. Alle liberalen Reformansätze (rechtliche Gleichstellung, innere Autonomie) waren zunichte gemacht. Die Radikalisierung der armenischen Nationalbewegung beantwortete das Sultanat mit verschärften Maßnahmen und schließlich mit landesweiten Massakern.

Am 24. April gedenken die armenischen Christen jährlich der furchtbaren Verfolgung vor 100 Jahren. 1915/16 fielen 1,5 Millionen Armenier dem Genozid und der kompromisslosen Türkisierungspolitik des Osmanischen Reiches zum Opfer. Bereits 20 Jahre vorher war es, wie erwähnt, 1895/96 unter *Abd-ül-Hamid* zu grausamen Verfolgungen gekommen, und im Jahre 1909 wurden in Kilikien 30 000 Armenier bei einem Pogrom getötet.

Vor dem Hintergrund eines intendierten Beitritts der Türkei in die EU kann nicht nachdrücklich genug an die erschütternden Ereignisse erinnert werden. Der offizielle Plan der Jungtürken sah eine Vernichtung der Armenier aus den sechs Provinzen: Sivas, Diyarbakir, Erzurum, Bitlis, Van und Trapezunt vor. Die Gewaltmärsche ohne Essen und Wasser, in extremer Hitze, endeten in der mesopotamischen Wüste. Manche Gefangene wurden in Viehwaggons angeliefert. Der Transfer musste bezahlt werden. Für Hunderttausende Deportierter ließ die Jungtürkische Regierung entlang der neu gebauten Berlin-Bagdadbahn Konzentrationslager errichten. Die beim Wegebau eingesetzten Männer wurden nach vollbrachter Arbeit erschossen.

Der Augenzeuge *August Bernau*, Vertreter einer amerikanischen Ölfirma, berichtet am 10. September 1916. *Es ist eine völlige Wüste. Auf einem kleinen Hügel ungefähr 200 Meter vom Fluss entfernt sind 240 Armenier unter der Beobachtung von zwei erbarmungslosen Gendarmen zusammengepfercht, die sie unter grausamsten Leiden den Hungertod sterben lassen. Die Szenen, deren Zeuge ich wurde, übersteigen alle Schrecken. In der Nähe des Ortes, an dem die Kutsche hielt, suchten Frauen, die meine Ankunft nicht bemerkten, in den Pferdeäpfeln nach unverdauten Gerstenkörnern. Ich gab ihnen etwas Brot. Sie warfen sich darauf wie verhungerte Hunde, nahmen es gierig in den Mund mit Schluckauf und epileptischem Zittern. Informiert von einer der Frauen, stürzten sofort 240 Menschen, oder eher hungrige Wölfe, die sieben Tage lang nichts zu essen hatten, den Hügel hinunter auf mich zu. Streckten mir ihre abgemagerten Arme entgegen, flehten unter Tränen und Schreien um ein Stück Brot. Es waren hauptsächlich Frauen, Kinder und ungefähr ein Dutzend alte Menschen².*

Der erste Weltkrieg sollte für die Armenier zum Verhängnis werden. Bereits durch die Gebietsverluste im Balkankrieg 1912/

¹ Vgl. MORITZ SCHWARZ, „Das christliche Abendland“. Interview mit Prof. Dr. Martin Tamcke, in: Junge Freiheit, 5. September 2014 (www.junge-freiheit.de) (Zugang 23.12.2014).

² AUGUST BERNAU, in Aleppo stationierter Vertreter der Vacuum Oil Company of New York am 10. September 1916. Us State Department Record Group 59, 867.4016/302

1913 hatte der pantürkische Nationalismus Auftrieb erhalten. Eine rassistische Homogenisierungspolitik setzte ein. Am 2. August 1914 schlossen der kaiserlich deutsche Botschafter Wangenheim und der Großwesir Said Halim in Gegenwart von Kriegsminister Enver und Innenminister Talaat einen Beistandspakt und traten an der Seite der Mittelmächte in den 1. Weltkrieg ein. Deutsche standen zu Hunderten als Militärausbilder in türkischen Diensten. Sie spielten im Vernichtungskrieg gegen die Armenier eine wichtige Rolle. Die Reichsregierung war über die Vertreibungen, Zwangsumsiedlungen und Tötungsorgien genauestens unterrichtet.

Wie die Autorin dieses Artikels von einem hochbetagten Zeitzeugen erfahren konnte, herrschte eine Art Gruppenzwang des Schweigens. Die meisten Offiziere und Fachleute, welche zurück ins deutsche Reich kamen, hüteten sich, ihre schauerlichen Erlebnisse preiszugeben.

Offiziell hatte eine Fünfergruppe der jünger-türkischen Ittihad 1912 einen 10 Punkte umfassenden Plan zur Ausrottung der Armenier ausgearbeitet. An der Spitze stand Innenminister Talaat Pascha. Wichtigste Helfer waren die Ärzte Behaeddin Schakir und Mehmed Nazim. Im Krankenhaus der Roten Halbmondes zu Trapesunt verbrühten sie die Säuglinge mit ultraheißem Wasserdampf, stopften die Leichen in Körbe und versenkten sie im Meer. An den Grausamkeiten im ganzen Lande beteiligten sich der Chef der Gendarmerie Ismail Dschumbolat und der Leiter der Geheimdienstabteilung Oberst Seyfi.

Während das Wissen um die Vernichtungspolitik im Volk durch die Militärzensur unterdrückt wurde, berichteten darüber im Rahmen ihrer beschränkten Möglichkeiten vor allem Einzelpersonen und Organisationen. Zu nennen wären an erster Stelle die Missionsgesellschaften, ferner die ausländischen und diplomatischen Vertretungen. Für immer werden mit den Geschehnissen Namen wie jener des protestantischen deutschen Pastors Lepsius, der mutigen und selbstlosen Dänin Karen Jeppe, der deutschen Schwestern Laura Möhring und Paula Schäfer, des amerikanischen Botschafters in Konstantinopel Henry Morgenthau und des amerikanischen Konsuls in Aleppo, J. B. Jackson verbunden sein.

Heute noch verehren die Armenier den österreichischen Dichter *Franz Werfel* wie einen Nationalhelden. In der Genozid-Gedenkstätte in Jerewan ist ihm ein Ehrenplatz gewidmet. 1929 kam Werfel bei einer Reise nach Damaskus in einer Teppichfabrik mit halb verhungerten armenischen Flüchtlingskindern in Berührung. Diese verstümmelten Jammergestalten waren der Anstoß für seinen Roman „Die vierzig Tage des Musa Dagh“ (1933). Der heldenmütige Widerstand von 4000 Menschen auf dem 1281m hohen Berg ist geschichtliche Tatsache. Ebenso die Rettung durch ein französisches Kriegsschiff. Werfel versuchte, mit seinem Werk auch gegen den drohenden Nationalsozialismus anzugehen.

Im Frühling des Jahres 1916 begann die letzte Phase des Genozids an den Armeniern, dem ältesten Christenvolk der Welt. Die Todesmärsche durch die Wüste erreichten im Herbst ihren Höhepunkt. 250 000 Menschen, welche die Qualen der Vertreibung überlebten, wurden von Soldaten in Höhlen gepfercht, deren Eingänge bewacht waren und dort verbrannt. Dem Tod in Deir-es-Sor, dem Konzentrationslager in der Wüste, entkamen nur ein paar Kinder. Sie überlebten durch Kannibalismus.

Der Sanitäter und Schriftsteller *Armin Theophil Wegner* reiste mit dem turkophilen Baron *Freiherr von der Goltz*, dem Befehlshaber der 6. Osmanischen Armee, durch Kleinasien auf der Route der Todesmärsche. Trotz strengsten Verbotes und eines erheblichen persönlichen Risikos gelang es ihm, Fotos, Briefe und Berichte über die geheime Ausrottung der Armenier anzufertigen

und dem amerikanischen Botschafter in Konstantinopel zu übergeben. Sie stellen heute Zeitzeugnisse von unschätzbarem dokumentarischem Wert dar. Armin Theophil Wegner lebte später im italienischen Positano. Traumatisiert durch die furchtbaren Erlebnisse arbeitete er bis zu seinem Lebensende an einem Fragment geliebten Roman über die Armenier mit dem Titel „Die Austreibung“. Er berichtet am 26.11.1915 an Marga von Bonin:

Denn die Ränder aller Straßen sind mit den jammernden und hungernden Gestalten armenischer Flüchtlinge besetzt, durch deren wimmernde, schreiende, bettelnde Hecke, aus der sich tausende flehende Hände strecken, unsere Seelen ein schmerzliches Spießbrutenlaufen beginnen. Eben, da ich diese Zeilen schreibe, bin ich von einem Gang durch das Lager zurückgekehrt. Von allen Seiten schrieen Hunger, Tod, Krankheit, Verzweiflung auf mich ein. Geruch von Kot und Verwesung stieg auf. Aus einem Zelt klang das Wimmern einer sterbenden Frau. Eine Mutter, die an den dunkelvioletten Aufschlägen meiner Uniform meine Zugehörigkeit zur Sanitätstruppe erkannte, eilte mit erhobenen Händen auf mich zu. Mich für einen Arzt haltend, klammerte sie sich mit letzter Kraft an mich Ärmsten, der ich weder Verbandmittel noch Arzneien bei mir trug, und dem es verboten war, ihr zu helfen.

Dies alles aber wurde übertroffen durch den furchtbaren Anblick der täglich wachsenden Schar verwaister Kinder: Am Rande der Zeltstadt hatte man ihnen eine Reihe von Löchern in die Erde gegraben, die mit alten Lappen bedeckt waren. Darunter saßen sie, Kopf an Kopf, Knaben und Mädchen in jedem Alter, verwarhlost, vertiert, verhungert, ohne Nahrung und Brot, der niedrigsten menschlichen Hilfe beraubt und vor der Nachtkälte schauernd aneinandergedrängt, ein kleines Stückchen glimmende Holzasche in der erstarrten Hand haltend, an dem sie vergeblich versuchten, sich zu erwärmen. (...) Die Täler aller Berge, die Ufer aller Flüsse sind von diesen Lagern des Elends erfüllt. Über die Pässe des Taurus und Amanus, zieht sich dieser gewaltige Strom eines vertriebenen Volkes, jener Hunderttausende von Verfluchten³.

Während des Jahres 1915 und vor allem ab 1916, zu der Zeit, als Wegner mit seiner Plattenkamera durch Mesopotamien gezogen war und auch weitere Reporter und ausländische Soldaten, vor allem Amerikaner und Deutsche, die Elendszüge beobachteten und darüber berichteten, trafen in Aleppo verschiedene Depeschen von Innenminister Talaat ein, deren Inhalt auf strengste Geheimhaltung des Mordens und auf Beseitigung der unliebsamen Beobachter abzielte. Die Telegramme an die Präfektur Aleppo lauteten:

22.9.1915 – *Benachrichtigen sie die Beamten, dass sie ohne Furcht vor Verantwortung darauf hinwirken müssen, den wirklichen Zweck zu erreichen.*

16.10.1915 – *Die Exzesse, die von der Bevölkerung an den bekannten Personen verübt worden sind, sollen nicht gerichtlich verfolgt werden. ... Sagen sie den Klägern, sie sollen ihre verlorenen Rechte an dem Ort ihrer Verschickung einklagen.*

11.1.1916 – *Wir erfahren, dass ausländische Offiziere die Leichen der bekannten Personen fotografieren. Ich empfehle Ihnen dringend, diese Leichen sofort zu beseitigen. ... Lassen Sie die Personen verhaften, die solche Nachrichten übermitteln, und sie unter anderen Vorwänden an die Kriegsgerichte ausliefern.*

³ WEGNER ARMIN T.: *Das Zelt. Aufzeichnungen, Briefe, Erzählungen aus der Türkei.* In: DER WEG OHNE HEIMKEHR, Berlin 1926. S. 85 f

6.10.1915 – *Rotten Sie mit geheimen Mitteln jeden Armenier der östlichen Provinzen aus, den Sie in ihrem Gebiet finden sollten.*

Depesche an das Ittihad-Büro in Malatya – *Vernichten Sie die Armenier, die in ihre Provinz geschickt und dort zusammengezogen wurden. Ich trage die volle moralische und finanzielle Verantwortung.*

Deutsche Soldaten und Offiziere, die gegen die Armeniermassaker protestierten, wurden sofort heim ins Reich geschickt. Botschafter *Wangenheim* verbot nicht nur Brotverteilung an die Verhungerten, sondern jegliche Hilfsakte auf das Strengste.

Am 30. Oktober 1918 musste die osmanische Regierung erstmals in ihrer 600 jährigen Geschichte auf dem britischen Flaggschiff *Agamemnon* eine bedingungslose Kapitulation unterzeichnen. Die türkische Nachkriegsregierung unter Kemal Atatürk fand sich in der Folgezeit nur schleppend und auf Drängen Englands zu Vergeltungsmaßnahmen gegen die Schuldigen des Genozids bereit. Bereits am 31. März 1923 wurden alle Armenienmörder amnestiert. Der jungtürkischen Fünfergruppe war die Flucht gelungen. Ihnen hatte der deutsche Generaloberst *Hans von Seeckt* Fluchthilfe zugesagt. Die meisten erreichten im Dezember über verschlungene Wege Berlin. Eine Aufarbeitung des Genozids fand nicht statt. Einige der Massenmörder funktionierte man sogar zu Märtyrern um.

Die armenische Partei der *Daschnaken* rief zur Selbstjustiz auf. Talaat wurde 1921 in Berlin von dem Armenier *Tehrirjan* erschossen. Ex-Premier *Said Halim* ereilte das Schicksal in Rom. Am 22. April 1922 fiel der Mörder-Arzt *Schakir* einem Attentat zum Opfer. Ein ungewöhnliches Ende fanden *Mehmed Nazim* und *Ismail Dschumbolat*. Atatürk ließ sie am 26. August 1926 erhängen. Allerdings waren nicht die Untaten gegen die Armenier der Grund. Die beiden hatten versucht, ihn umzubringen.

Die Ausrottung der Armenier bietet gewissermaßen einen traurigen Auftakt zu den Verbrechen des bluttriefenden 20. Jahrhunderts. *Elie Wiesel* sprach von einem Holocaust vor dem Holocaust. Die Nationalsozialisten hatten ihre Lektion gelernt. Vielfach wurden bei der Ausrottung der Juden analoge Taktiken angewendet.

Die Überreste Talaats ließen die braunen Machthaber 1943 auf dem türkischen Friedhof in Berlin exhumieren. In Anwesenheit des damaligen Botschafters *Franz von Papen* setzte man den vielfachen Massenmörder in einem Ehrengrab auf dem Freiheitshügel in Istanbul erneut bei.

Der Prozess gegen *Tehrirjan* endete mit Freispruch durch die Schöffen. Die Begründung lautete: Unzurechnungsfähigkeit zum Tatzeitpunkt. Man wollte damit eine Diskussion über die Hin-

tergründe vermeiden. Als Beobachter wohnte dem Verfahren der deutsch-jüdische damalige Jurastudent *M. W. Kempner* bei. Er fungierte später 1945 als Hauptankläger der USA im Nürnberger Kriegsverbrecherprozess. 1980 bezog er zu den Geschehnissen Stellung.

Kempner schreibt:

Die Ermordung von 1,4 Millionen christlicher Armenier auf Befehl der türkischen Regierung, war das erste Genocid-Programm dieses Jahrhunderts. (...) Die Tat des armenischen Studenten Teilirian, machte die Welt auf eine besonders wichtige völkerrechtliche Entwicklung aufmerksam: Nachdem die Armenier – Gräuelt während des ersten Weltkrieges begonnen hatten, standen mutige Männer auf, die im Interesse der Menschlichkeit offen gegen diesen Völkermord auftraten. Sie ließen sich nicht von der unsinnigen These abschrecken, ein fremder Staat dürfe nicht in die inneren Angelegenheiten eines anderen souveränen Staates eingreifen. (...)

Der Weg von diesem Holocaust, dem mindestens 1,4 Millionen christlicher Armenier zum Opfer fielen, bis zum Holocaust, dem 6 Millionen Juden zum Opfer fielen, dauerte nur zwanzig Jahre. (...) So spannt sich ein weiter Bogen von dem ersten Eingreifen des Henry Morgenthau (sen.) während der Armenier-Gräuelt bis zum Holocaust (...) Er spannt sich weiter bis zu dem heute allgemein anerkannten Grundsatz, dass jedes Verbrechen gegen die Menschlichkeit, auch wenn es staatlich sanktioniert wird, von jedem anderen Staat oder dessen Staatsangehörigen bekämpft werden kann und sogar bekämpft werden muss (...).

Literatur:

WOLFGANG BENZ, Vortrag vom 24. April 2004 in Frankfurt am Main.

WOLFGANG GUST, *Der Völkermord an den Armeniern: die Tragödie des ältesten Christenvolkes der Welt*, Carl Hanser Verlag, München / Wien 1993.

WOLFGANG GUST (Hrsg.): *Der Völkermord an den Armeniern 1915/16: Dokumente aus dem Politischen Archiv des Deutschen Auswärtigen Amtes*, Berlin 2005, 674 S.

BARBARA DENSCHER, *Reportage Armenien. Im Schatten des Ararat*, Picus-Verlag, Wien 2014.

HUBERTA VON VOSS: *Porträt einer Hoffnung. Die Armenier*, Verlag Hans Schiler, Berlin 2005.

Ferner wurden private Erinnerungen von Dr. Dr. *Fred Kurzer* (London) verwendet.

*Magdalena S. Gmehling
Willmannsdorf 7
92358 Seubersdorf*

SIMON E. HEINDL

Das Schiff der Kirche. Eine Würdigung der Symboltheologie Hugo Rahners

Hinführung: Hugo Rahner und das Symbol

Seit mehr als einem halben Jahrhundert weht in der Katholischen Kirche ein Wind, der eine wissenschaftliche Nüchternheit in der Theologie, sowie eine neue Schlichtheit und eine klare Besinnung auf das Wesentliche von sakraler Kunst und Kirchenbau fordert.

Hugo Rahner war einer der Vorreiter, wenn es um die Wiederentdeckung dieser für Theologen heute wie teils schon damals als verstaubt und überholt geltenden Symbole ging. Seine

unglaublichen Bemühungen, die er vollbrachte, um sein gewaltiges Werk über „*Die Symbole der Kirche*“ niederzuschreiben, sollen hier in diesem Aufriss mit einer bündigen Darstellung eines dieser Symbole gewürdigt werden.

1. Zum Leben Hugo Rahners

Hugo Rahner wurde am 3. Mai 1900 als älterer Bruder von Karl Rahner geboren. Er wirkte als Theologe und Historiker und

war genau wie sein Bruder Karl Jesuit. Direkt nach dem Abitur 1918 verbrachte er seinen Militärdienst in Freiburg und trat kurz nach dem Ersten Weltkrieg 1919 in den Jesuitenorden ein. Von 1926 bis 1931 studierte er Philosophie und Theologie an der Universität Innsbruck. 1929 empfing er in Pullach bei München die Priesterweihe durch Kardinal Michael Faulhaber. Nach seinem patristischen Doktorat in Innsbruck studierte er von 1931 bis 1934 an der Universität Bonn Geschichte.¹ 1934 wurde Rahner dort promoviert. 1935 habilitierte er sich in Innsbruck für die Fächer Alte Kirchengeschichte und Patrologie mit einer Arbeit über die Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen nach der Theologie der Antike.²

Ab 1935 dozierte er an der Universität Innsbruck. 1937 wurde Rahner dort ordentlicher Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte und Patrologie. Die Aufhebung der Fakultät durch die Nationalsozialisten bewirkte die Verlegung der Innsbrucker Jesuiten und des internationalen Priesterseminars Canisianum nach Sitten in der Schweiz, wo er von 1938 bis 1945 an der Päpstlichen Theologischen Fakultät, welche von Papst Pius XI. extra für die vertriebenen Jesuiten errichtet wurde, dozierte.³

Für Rahner waren es Jahre des ungestörten Arbeitens. Als richtungsweisend zeigte sich seine Fähigkeit, „alte Texte aufzuschließen, um sie von innen her zum Strahlen zu bringen“.⁴ Dies kam vor allem dem Motiv der Kirche zugute. Aus vielen einzelnen Aufsätzen und Studien zu diesem Themenkreis ging später das Buch „Symbole der Kirche“, welches 1964 erschien, hervor.⁵

Nach Wiedererrichtung der Fakultät in Innsbruck 1945 war Rahner zuerst Dekan der theologischen Fakultät und schließlich Rektor der Gesamtuniversität. Von 1950 bis 1956 wirkte er zusätzlich als Rektor des Theologenkollegs Canisianum. Er starb am 21. Dezember 1968 in München.⁶

Das Werk Hugo Rahners zeigt sich in vielen Thematiken. Er arbeitete im Sinne einer Theologie, die sich ganz in den Dienst der Verkündigung stellt. Die Grundgedanken dazu legte er in seinem Werk „Eine Theologie der Verkündigung“ schon 1939 vor.⁷

Rahner hat großen Verdienst an der Wiederentdeckung kirchlicher Symbolik und an der christlichen Deutung der griechischen Mythologie. Seine Untersuchung eröffnete so einen neuen Blick auf die Entstehung der Kirche. Besondere Aufmerksamkeit widmete er daneben noch seinem Ordensgründer, dem Heiligen Ignatius von Loyola. Abschließend ist noch zu erwähnen, „dass Rahner zu dem maßgeblich von seinem Bruder Karl

herausgegebenen ‘Lexikon für Theologie und Kirche’ bis 1963 über 100 Artikel, die von größter Prägnanz und Präzision sind, beisteuerte.“⁸

2. Die Intention seines Werkes

Rahner will in seinem Werk, das er zwei Jahre vor seinem Tod vollendete, die Ekklesiologie der Väter untersuchen, um dabei das heutige „Denken und Sprechen“ über die Kirche an den patristischen Schriften messen zu können.⁹ Bei der Veröffentlichung hatte er sicher die gerade im Augenblick laufenden Konzilsdebatten um die Konstitution *Lumen Gentium* in Rom vor Augen. Durch Untersuchung patristischer Texte will er in seinem Buch eine „geschlossene Bildtheologie der Kirche bieten“¹⁰, die über das reine Aufzählen von Lese Früchten hinausgeht.

Ein weiterer wichtiger Gedanke für Hugo Rahner ist die Verkündigung. Für ihn ist die Dogmatik, gerade die brandneue Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, ein Schritt in die Zukunft, der der Ekklesiologie wieder „ihren gebührenden Platz“ einräumt.¹¹ Für diesen Weg der Kirche nach dem Vatikanum wollte er sein Buch als Hilfe dafür sehen, dass die Theologie der Väter nicht verlorengeht, sondern bewahrt, aktualisiert und in unseren heutigen Verstehenshorizont übersetzt wird.

Beim Lesen des Vorwortes, das er im April 1964 schrieb, spürt man geradezu diese Aufbruchsstimmung, die während des Konzils in der Theologie, bis hinein in Rahners, bei den Reformern als verstaubt angesehenes Fachgebiet, der Patristik, herrschen musste.

„Die patristische Symboltheologie von der Kirche erhält in unseren Tagen eine ganz neue Bedeutung, da wir im Sinn des Konzils unseren Blick voll Hoffnung der Kirche des Ostens zuwenden. Die Kirche spricht in der Theologie ganz neue Worte. Sie entdeckt sich als ‚Ursakrament‘. ...die durchdachte Theologie des Symbols, alles deutet in eine einzige Richtung: in die reiche, heute ganz neu entdeckte Symboltheologie der Kirchenväter. ... Das hier vorgelegte Werk möchte sich in den Dienst dieser Wiederentdeckung der patristischen Lehre von der Kirche stellen. ... [Es] ist geschrieben im Geist des großen Kirchentheologen Irenäus: ‚Alles, was zur Kirche gehört, muss man aufs innigste lieben und die Überlieferung der Wahrheit umklammern‘.“¹²

3. Seine Vorgehensweise

Hugo Rahner will also das Werden, aber auch die Beziehung der urchristlichen Symbole zur hellenistischen Antike aufdecken. Dabei geht er den langen Weg von den antiken Heldenmythologien über Paulus bis zur reichen symbolfreudigen Ekklesiologie der Väter. Er will die Methode der Kirchenväter, nämlich die pneumatologische Exegese, also die geistliche Schriftdeutung wieder entdecken, um so die Bildtheologie der Anfangszeit

¹ Vgl. Landeskundliches Informationssystem Baden-Württemberg: URL http://www.leo-bw.de/detail/-/Detail/details/PERSON/kgl_biographien/118748890/Rahner+Hugo (abgerufen am 31.01.2014)

² Vgl. VORGRIMLER, HERBERT: *Den Vätern und dem Vater. Der Theologe und Historiker Hugo Rahner*. In: Wegsuche Bd. 2. Bei: Münsteraner Theologische Abhandlungen (MThA), Bd 49, Altenberge 1998, 670-687

³ Vgl. NEUFELD, KARL HEINZ: *Die Brüder Rahner*. Freiburg 1994, 124-128

⁴ Vgl. VORGRIMLER, HERBERT: Ebd., 670-687

⁵ Vgl. NEUFELD, KARL HEINZ: Ebd., Freiburg 1994, 147-148

⁶ Vgl. Landeskundliches Informationssystem Baden-Württemberg: URL http://www.leo-bw.de/detail/-/Detail/details/PERSON/kgl_biographien/118748890/Rahner+Hugo (abgerufen am 31.01.2014)

⁷ Vgl. VORGRIMLER, HERBERT: *Den Vätern und dem Vater. Der Theologe und Historiker Hugo Rahner*. In: Wegsuche Bd. 2. Bei: Münsteraner Theologische Abhandlungen (MThA), Bd 49, Altenberge 1998, 670-687

⁸ Vgl. VORGRIMLER, HERBERT: Ebd., 670-687

⁹ RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 7

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

¹² RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 7., 7-8

besser verstehen zu können, die eben nicht historisch-kritisch, sondern eine „in biblische Bilder gehüllte Dogmatik“¹³ sein will.

Auch wenn die Väter keine reinen Traktate über die Kirche verfassten, so ist sie in ihren Schriften nahezu allgegenwärtig. Der Patrologe *Ernst Dassmann* fasst die Arbeitsweise der Väter wohl treffend zusammen, wenn er feststellt: „Die Ekklesiologie wird [bei den Vätern] nirgendwo begrifflich und systematisch abgehandelt und dann als erledigt liegengelassen, sondern sie begleitet beständig ihre exegetischen, spirituellen und ethischen Überlegungen und wächst mit der Vertiefung ihrer theologischen Einsichten“.¹⁴

Warum aber geht Hugo Rahner überhaupt den Weg, die Ekklesiologie anhand von damals, wie leider auch heute noch oft, als antiquiert verschrienen Bildern wieder aufzurollen? Im Vorwort zu seinem Werk antwortet er auf genau diese Vorwürfe folgendermaßen:

Für ihn bietet die Vätertheologie einen „Reichtum an Symbolen und symbolumkleideten Wahrheiten, die unsere heutigen, vielleicht noch allzusehr von Apologetik und Kirchenrecht bestimmten dogmatischen Aussagen lebendiger machen könnten. Die Bilderwelt der Symbole der Kirche, die uns die Theologie der ersten tausend Jahre aufbewahrt hat, könnte unser dogmatisch doch wohl auf weite Strecken hin steril gewordenen Denken von der Kirche wieder neu gestalten.“¹⁵

Hauptsächlich will Rahner in seinen unglaublich umfangreichen Forschungsarbeiten drei Bilder, die das Verhältnis von Christus zu seiner Kirche darstellen, aufzeigen:

- Das Mysterium Lunae
- Kirche als Quell des lebendigen Wassers
- Kirche als Schiff des Heils

Im Folgenden soll der Blick nun auf die wohl am meisten entfaltete ekklesiologische Symbolik, nämlich der des Schiffes, gerichtet werden. Alleine für diese Thematik hat Hugo Rahner knapp 400 Seiten in seinem Buch ‘Symbole der Kirche’ geschrieben. Hugo Rahner, dessen Bibliographie 1964 schon über 700 (sic!) Titel aufzählte, betrachtet seine Untersuchungen aber nur als Vorarbeit für noch genauere Deutungen, die die Wissenschaft noch zu schreiben habe: „sollen dafür hier einige Vorarbeiten geleistet werden“.¹⁶

4. Die Kirche als Schiff

4.1 Bedeutung der Schiffsthematik seit der Antike

Unter dem Gesamttitel „Antenna Crucis“ erläutert Hugo Rahner in seinem Buch zunächst das Phänomen des Schiffes als Bild in der Literatur und zeigt eine lange Reihe von Schriftstellen der Väter auf, in denen die Kirche als Schiff fungiert. Jede von diesen Untersuchungen zu einzelnen Aspekten dieser seefahrerischen Bilder kann aber eigens betrachtet werden.

Für die Väter war die Schiffssymbolik nichts Unbekanntes. Verständlich wird die Beliebtheit dieser nautischen Bilder, wenn wir uns die Bedeutung des Meeres und der Schifffahrt für die damals im Mittelmeerraum lebenden Menschen, die im Verste-

henshorizont des Hellenismus aufgewachsen waren, vorstellen.¹⁷ Das Meer bedeutete für sie Faszination, Nutzen und Todesgefahr. Durch die weite Bekanntheit dieser Schiffsbilder lag es den Vätern also nahe, sich ihrer zu bedienen.

In der griechischen Antike wurde sie wohl am geläufigsten durch Odysseus bekannt. Dem Schiff kam mythologische Bedeutung als Totenschiff oder Seelenbarke zu, das die Welt mit dem Jenseits verbindet.¹⁸

Plinius der Ältere konstatierte damals, es sei eine Provokation der Götter, die sie zum Zorn reize, wenn Menschen tollkühn die Gefahren des Meeres herausfordern. „*Vermessen ist das Leben der Menschen. Voll verwegener und frevelhafter Taten. Man sät etwas aus, um Wind und Sturm einzufangen und es genügt nicht mehr, mit der Strömung zu fahren*“.¹⁹ Dennoch wurden die Götter von den Griechen gleichzeitig als Schutz für Seefahrten angerufen.

Im Zuge dieser marinen und nautischen Untersuchungen zeigt sich schon zu Beginn der Arbeit an den Textquellen die Dramatik, dass ein Schiff, egal ob heute oder vor 2000 Jahren, wenn es unterwegs ist, immer der Gefahr ausgesetzt ist. Auf dem oft tosenden Meer erscheint aber doch das zwar oft selbst schwankende Schiff als Ort der Sicherheit. Schon Juvenalis fasste diesen Zwiespalt in dem Spruch zusammen: „Der Seefahrer ist nur um die Dicke des Schiffsbodens vom Tod entfernt“.

Uns wird so das rauhe *Meer der Welt*²⁰ als Gegensatz zur Sicherheit des Schiffes von Hugo Rahner dargestellt. Der Bildreichtum der patristischen Dogmatik im Bezug auf diese nautische Kirchentheologie kennt auch hier kaum Grenzen:

Zu nennen sind die heilsgefährdenden Gegensatzpaare, die der sicheren Kirche gegenüberstehen. Die Kirche, aus dem Kreuzesholz gezimmert, steht der Welt entgegen. Schiff – Meer, Christus – Satan. Die Kirchenväter fassen in diesem Meer alle gottfeindlichen und damit auch die Kirche bedrohenden Mächte zusammen. Gregor oder Augustinus werden später davon sprechen, dass das Meer die kommende Unheilszeit darstellt.²¹

Rahner sieht zwei Ursprünge für die Allegorie vom *Meer der Welt*: Auf der einen Seite das Meer als naturgegebener Gegensatz zur Sicherheit an Land und zum anderen das Meer als mythologischer Sitz der dunklen, dämonischen und gottfeindlichen Mächte.

Es mag manche verwundern, wenn sich die heutige wissenschaftliche Theologie mit derart scheinbar „infantilen“ Bildern beschäftigt. Jedoch hat sich Jesus selbst oftmals in dieser Bildsprache ausgedrückt, die in ihrer eigenen Weise alle Wahrheiten für jedermann klar verständlich und memorierbar auszudrücken vermag.

Grundsätzlich ist zu einer Schiffsreise noch weiteres anzumerken: Das Ziel der Reise, nämlich der *Portus salutis*, also der Hafen Christi²², darf nie aus dem Auge geraten. Selbst wenn die

¹³ Ebd., 8

¹⁴ DASSMANN, ERNST: *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*. Stuttgart 2010, XI

¹⁵ RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 8-9

¹⁶ Ebd., 239

¹⁷ Vgl. DASSMANN, ERNST: *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*. Stuttgart 2010, 106

¹⁸ Vgl. ebd., 256

¹⁹ Ebd., 107-108

²⁰ Diesem Kapitel widmet Rahner über 30 Seiten. Vgl. RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 272-303

²¹ Vgl. RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 296-299

²² Auch die Beschreibung des Hafens nimmt Rahner sehr gewissenhaft vor. Vgl. RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 548-564

Reise durch herrlich-ruhige und angenehme Gewässer führt. Diesen Gedanken könnte man möglicherweise für die derzeitige Situation der Kirche in Deutschland noch weiter denken... Auch Paulus mahnt seinen Freund Timotheus genau hierzu in 1 Tim 1,19: „*Schon manche ... haben im Glauben Schiffbruch erlitten*“.

Nach Rahner, konnte man für die Kirche kein schöneres Bild finden als ein Schiff, das zum Hafen eilt.²³ Die Situation der pilgernden Kirche zwischen Heilssicherheit und dem todbringenden Meer der Welt trennt sie noch vom Hafen des Himmels.²⁴ Die Hoffnung ist der Motor, der dem Schiff Fahrt verleiht. Hier drückt sich Besonders der Gedanke der präsentischen Eschatologie zwischen dem „schon“ und „noch nicht“ aus.

4.2 Gedeutete Teile eines Schiffes

Einer der wichtigsten Gedanken, den Hugo Rahner nun aufzeigen will, ist das Kreuz als Mastbaum und Antenne auf dem Schiff der Kirche.²⁵ Hier dringt Rahner nun langsam zum Höhepunkt seiner Abhandlung, nämlich der geistigen Deutung, vor.

Vom Bug bis zum Heck wurden sämtliche damals gebräuchlichen Schiffsteile von den Vätern allegorisch gedeutet. Rahner erläutert dem Leser, der der Sprache der Antike und ihrer Schiffsbaukunst nicht mehr mächtig ist, die Teile eines Schiffes, um so die Symbole besser verstehen zu können. Etwas keck bemerkt er dabei: „*Der heutige Interpret der nautischen Lehrstücke der Kirchenväter bleibt irgendwie immer eine patrologische Landratte*“.²⁶

Der Mast ist wichtig. Nur aufgrund seiner Standfestigkeit kann das Schiff vorwärtskommen. Schon bei Ovid begegnet ein Vergleich: *Der Hirte hält seinen Hirtenstab so fest umklammert wie der Mastbaum auf einem Schiff steht.*

Den Mast vollkommen macht die Antenne, oder Segelstange. Antennen sind die Querstangen, die vom Mast hängen. An ihnen werden die Segel herabgelassen. Auf Griechisch hießen sie κεραια, die Römer nannten sie *Antemnae*. An Ihrer Beweglichkeit hing das Segel, das die Geschwindigkeit bestimmte. Auch bei der Kreuzigung trug Christus, nach der Meinung zahlreicher Exegeten, nur den Querbalken mit sich, was dieses Bild noch offensichtlicher machen dürfte.²⁷

Mastbaum und Antenne sind zugleich Zeichen für Heil und Untergang des Schiffes. Die Antenne ist zugleich Gewähr für eine ruhige und rasche Fahrt. Aber durch ihre Anziehung für Blitze auch zugleich höchste Gefahr.²⁸

Schon eine erste christliche Deutung kann sein: So wie bei Sturm die Sicherheit des Schiffes an Mastbaum und Antenne hängt, so sehr ist sie auch an das Kreuz als Sieges- und Schutzzeichen gehängt.²⁹

4.3 Christliche Deutungen

Möglicherweise als erster nennt *Tertullian* im dritten Jahrhundert die Kirche Schiff, wenn er ganz selbstverständlich die biblische Szene aus Mt 14,28 f. am See Genezareth kommentiert:

„*Im Übrigen diene jenes Schifflein als Sinnbild der Kirche, weil sie im Meer, d. h. in der Welt, von den Wogen, d. h. durch die Verfolgungen und Versuchungen beunruhigt wird, weil der Herr in seiner Nachsicht gleichsam schläft, bis er, durch die Gebete der Heiligen zuletzt aufgeweckt, die Welt bändigt und den Seinigen wieder Ruhe schenkt*“.³⁰

Grundlegend für eine nautische Theologie ist das Material des antiken Schiffes, nämlich das Holz. Für die Kirchenväter konnte das nicht anders, als ein Hinweis zum Kreuz verstanden werden. Die Kirche ist ein Schiff, gebildet aus Holz. Aus dem Holz des Kreuzes. *Augustinus* schreibt etwa: „*wir werden nicht untergehen, weil wir vom Kreuzesholz getragen werden*“.³¹ Auch heute beschreibt der Hymnus der Karwoche das Kreuz in dieser sehr tiefen Weise: „*Du die Planke, die uns Rettet aus dem Schiffbruch dieser Welt*“.

Das Kreuz zeigt sich uns als Heilszeichen. „*Die patristische Symbolik von der Kirche als Schiff ist ein treffsicherer Ausdruck für die Dogmatik der im Kreuzesholz gründenden Heilsgefährdung, ... die in der Kirche herrscht, solange sie sich noch auf hoher Fahrt durch das Meer der Welt befindet*“.³² Hier zeigt sich das antike Grauen vor dem Meer, welches das Schiff nur durch stetes Segeln bezwingen kann. Der dafür nötige Mastbaum ist das aufgerichtete und erhöhte Kreuz Christi.

Es war zunächst *Hippolyt von Rom*, der ebenfalls im 3. Jahrhundert als erster katalogartig alle Einzelteile eines Schiffes auf die Kirche hin auslegte, was seine genaue Kenntnis über die Seefahrt zeigt:³³

„*Das Meer ist die Welt, in der die Kirche, wie ein Schiff auf dem Meere vom Sturm umhergeworfen wird, aber nicht untergeht, denn sie hat den erfahrenen Steuermann Christus. In der Mitte trägt sie das Siegeszeichen (..) gegen den Tod, da sie das Kreuz des Herrn aufrecht mit sich führt; denn ihr Schiffsvorderteil ist der Osten, das Hinterteil der Westen... Die ausgespannten Seile sind die Liebe Christi, die die Kirche zusammenhält. Das Trinkwasser, das sie mit sich führt, ist das Bad der Wiedergeburt, das die Gläubigen erneuert ... Als weißleuchtendes Segel ist der Geist vom Himmel da ... Es sind auch eiserne Anker mit dem Kirchenschiff verbunden, das sind die heiligen Gebote Christi, die stark sind wie Eisen*“³⁴.

Hippolyt sagt, dass das Schiff der Kirche in der Mitte sein Siegeszeichen (τροπαιον oder lateinisch *vexilla*) trägt. Das weißleuchtende und im Wind wehende Segel zeigt das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche.

Von ihm wurde im weiteren Verlauf des Textes der Mast wie folgt gedeutet: An Strickleitern klettern die Matrosen an ihm

²³ Vgl. RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 246

²⁴ Diese Gedanken treten auch im Kirchenlied „Es kommt ein Schiff geladen“ besonders hervor

²⁵ Diese Thematik findet sich ab S. 361

²⁶ RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 362

²⁷ Vgl. GNILKA, JOACHIM: *Das Evangelium nach Markus*. Band II. Mk 8,27 - 16,20. In: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK) II/2*. Zürich⁴ u.a. 1994, 319

²⁸ Vgl. RAHNER, HUGO, Ebd. 4, 365-366

²⁹ Vgl. RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 364

³⁰ *De baptismo* 12,7 (CCL 1,288). Zitiert nach: DASSMANN, ERNST: *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*. Stuttgart 2010, 108

³¹ RAHNER, HUGO: Ebd., 64, 447

³² RAHNER, HUGO: Ebd., Salzburg 1964, 240

³³ Vgl. DASSMANN, ERNST: Ebd., 108

³⁴ *De Antichristo* 59 (GCS Hippol 1,2,39f); Übersetzung: Hugo Rahner. Zitiert nach DASSMANN, ERNST, Ebd., 108-109

hinauf wie in den Himmel. Durch die verschiedenen Etagen der Segel zeigen sich die verschiedenen Ebenen des Himmels, mit der Rangfolge von Märtyrern, Bischöfen, Aposteln und Evangelisten. Für ihn ist die Kirche daher auch schon selbst ein Landeplatz. „*Ein gleichsam vorweggenommener Hafen des Heils*“³⁵.

Um das Jahr 360 wurde auch im Einleitungsbrief zu den *Pseudoklementinischen Homilien* einiges bezüglich der nautischen Theologie kirchenrechtlich-hierarchisch oder pastoral-moralisch interpretiert. Unter dem Namen der Pseudo-Klementinen werden ein Brief und ein Roman zusammengefasst, die in der Frühzeit der Kirche dem etwa 110 gestorbenen Clemens von Rom, dem zweiten Nachfolger des Petrus als Bischof von Rom, zugeschrieben wurden. Sie wurden, neben dem echten ersten Clemensbrief, im Namen der christlichen Gemeinde in Rom an die zerstrittene Gemeinde von Korinth gesandt. Dieses Schreiben erzielte bei den Empfängern offensichtlich eine so positive Wirkung, dass die syrische und die ägyptische Kirche sie in der Spätantike sogar zu den kanonischen Schriften des Neuen Testaments zählten. Die Ursprünge des Romans gehen vielleicht bis auf das 2. Jahrhundert zurück. Er ist in zwei Fassungen erhalten, den griechischen *Homilien* und den lateinischen *Recognitionen*.³⁶

„*Die ganze Wirklichkeit der Kirche gleicht einem großen Schiff, welches durch heftigen Sturm Menschen trägt, die aus vielen Orten sind und in der einen Stadt des guten Königreiches wohnen wollen. ... Es sei also für euch der Schiffherr Gott selbst, und es soll verglichen werden der Steuermann mit Christus, der Buglotse/Untersteuermann mit dem Bischof, die Matrosen mit den Presbytern, die Aufseher über die Ruderer mit den Diakonen, die Matrosenanwerber/Zahlmeister mit den Katecheten, die Menge der Brüder mit den Fahrgästen, mit dem Meeresabgrund die Welt; die Gegenwinde seien vergleichen mit den Versuchungen, die Verfolgungen und Gefahren und Bedrängnisse aller Art mit den hohen Wellen, die vom Land her kommenden Stürme und Winde mit den Umgang mit Betrügnern und Falschpropheten, die Landspitzen und Felsenklippen mit den Richtern, die im Übermaß Furchtbares androhen, die wilden Stellen und wo doppelte Strömung zusammentrifft mit den Unvernünftigen und mit denen, die an den Verheißungen der Wahrheit zweifeln; die Heuchler sollen als die Piraten gelten. Im Übrigen sollt ihr denken, dass starker Strudel und höllische Charybdis³⁷, mörderische Zusammenstöße und todbringende Schiffbrüche nur die Sünden sind.*“³⁸

Der Text entstand gewiss im Angesicht einer inneren Bedrohungssituation der Gemeinde. Der Verfasser sieht bereits eine konkrete Gestalt von Kirche als Modell vor sich. Alle haben dort bestimmte Aufgaben. Tödlich für die Kirche aber ist nicht nur die äußere Gefahr, sondern auch die in ihr liegende Sünde. So werden die Sünder hier treffend fast wie Meuterer gesehen.³⁹

³⁵ Vgl. RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 246 f.

³⁶ Vgl. HOFMANN, JOHANNES: *Ps.-Clementinische Literatur*. In: LACL³, 133f.

³⁷ Ein gestaltloses Meeresungeheuer aus der griechischen Mythologie

³⁸ Ps. CLEMENS ROMANUS, *Epistula Clementis* 14 (GCS 42,16f). Übersetzung in: Vogt, Herman: *Bildworte der Bibel bei den Kirchenvätern*. München 1993, 29f.

Der mittelalterliche Theologe *Honorius Augustodunensis* sagt, dass erst durch das Aufrichten des Mastes ein Schiff vollkommen wird.⁴⁰ So ist es auch mit dem Aufrichten des Kreuzes Christi auf Golgota. Erst hier wird das Werk vervollkommen.

Noch einmal zurück zur Bedrohung der Sirenen bei Odysseus: Auch dieser Mythos wurde später vielfach verwendet. Die Sirenen wurden hier meist als Bedrohung durch Häretiker umgedeutet. „*Wenn man in ihre Richtung lenkt, sind ein Schiffbruch und eine Havarie die Folge. Das Schiff der Kirche muss seinen Kurs geradeaus weiterfahren*“.⁴¹

Ambrosius deutet die Sirenen interessant: Für ihn stehen die Sirenen mit ihren lieblichen Stimmen für die „*Kraft durch die das Fleisch Reiz und Aufruhr verspürt*“ und die schließlich zum Untergang führt. „*Darum sollten die Christen ihre Ohren für so etwas genauso wie Odysseus mit Wachs verstopfen und sich am Kreuz festklammern*“.⁴²

4.4. Späteres Nachwirken der Schiffssymbolik

Wir sehen, dass die Kirche schon seit frühester Zeit als Schiff bezeichnet wurde. Die Väter fanden die verschiedensten Bilder, da alle ihre je eigene Wahrheit über das Wesen der Kirche Christi innehaben. Kein Bereich der Kreuzestheologie oder der Ekklesiologie blieb in ihren Schriften unbeachtet. Die Thematik des Schiffes Petri, das auf die besondere Stellung des Petrus und auf seine römischen Nachfolger abzielt, fand jedoch erst viel später Eingang in die Theologie.

5. Was bleibt für die Christen heute?

Den Theologen bleibt es überlassen, dieses Wissen der Väter, das Hugo Rahner gesammelt und übertragen hat, in das Reden von Gott einfließen zu lassen und daran unser heutiges Verständnis der Kirche zu messen. Es liegt hier kein irriger Traditionalismus vor, da die Frage nach der Tradition „nicht nur für die systematische und die hermeneutische Theologie, sondern auch für die ökumenische Bewegung von höchstem Interesse und besonderer Relevanz“⁴³ ist.

Die Bilder, die uns die Theologie der Väter zeigt, sollen aber nicht nur unser wissenschaftliches Denken und unser Sprechen beeinflussen. Auch für die Verkündigung des Gotteswortes in der Pastoral bieten sie vorzügliche Hilfen.

Simon E. Heindl
Leonrodplatz 3
85072 Eichstätt

³⁹ Vgl. DASSMANN, ERNST: *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*. Stuttgart 2010, 114-115

⁴⁰ Vgl. RAHNER, HUGO: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964, 403

⁴¹ DASSMANN, ERNST: *Die eine Kirche in vielen Bildern. Zur Ekklesiologie der Kirchenväter*. Stuttgart 2010, 119

⁴² DASSMANN, ERNST: Ebd., 10, 119-120

⁴³ NILOLAOU, THEODOR: *Die Bedeutung der patristischen Tradition für die Theologie heute*. In: *Orthodoxes Forum*. Zeitschrift des Instituts für Orthodoxe Theologie der Universität München. Jahrgang 1 (1987) Heft 1, 7

FELIZITAS KÜBLE

Wegweisende Beiträge zum Dauerbrenner „Ehe, Seelsorge und Kommunion“ in der katholischen Kirche



Rudolf Voderholzer (Hrsg.)

Zur Seelsorge wiederverheirateter Geschiedener

Dokumente, Kommentare und Studien
der römischen Glaubenskongregation

Mit einer Einleitung von Joseph
Ratzinger / Benedikt XVI.

Echter-Verlag, Würzburg 2014

(Römische Texte und Studien, Bd. 6)

116 Seiten, Broschur

ISBN 978-3-429-03760-4, 9,90 EUR

Dieser inhaltsreiche Sammelband, der bereits 1998 im vatikanischen Verlag und nun im September 2014 (und damit noch vor der römischen Familiensynode) in erweiterter Form erstmals auch in deutscher Sprache beim Echter-Verlag erschienen ist, bietet wesentliche Grundlagen für eine theologisch solide Sicht jenes Dauerbrenners, der auch auf der außerordentlichen Bischofssynode im Oktober 2014 kontrovers debattiert wurde: Sollen geschiedene „Wiederverheiratete“ zum Tisch des HERRN zugelassen werden?

Herausgeber der Dokumentation ist Prof. Dr. Rudolf Voderholzer, der bis zu seiner Ernennung als Bischof von Regensburg im Herbst 2013 als Dogmatiker in Trier lehrte. Er verfaßte zudem das Geleitwort, dem ein Vorwort von Tarcisio Bertone folgt (damals Sekretär der römischen Glaubenskongregation); es stammt noch aus der Zeit der vatikanischen Erstauflage von 1998.

Deutlich umfangreicher gestaltet sich sodann eine thematische Einleitung von Papst-Emeritus Benedikt XVI. bzw. Joseph Ratzinger aus seiner Amtszeit als Präfekt der Glaubenskongregation. Darin faßt der frühere Pontifex die Lehraussagen der Kirche zum erwähnten Thema in übersichtliche Thesen zusammen und geht zugleich auf die häufigsten Einwände ein, die er beantwortet und widerlegt.

Das Buch enthält als wichtiges Dokument das vom 14.9.1994 datierte Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der katholischen Kirche, danach folgen erläuternde Kommentare und Studien einzelner Theologen zu dieser seit Jahrzehnten anhaltenden Debatte, die angesichts der Familiensynode in Rom wieder verstärkt aufgeflammt ist.

„Nicht hinter bereits gewonnene Einsicht zurückfallen“

Bischof Rudolf Voderholzer schreibt in seinem Geleitwort, es sei angebracht, die bewährten Dokumente der Glaubenskongregation wieder in Erinnerung zu bringen „und damit der Gefahr vorzubeugen, hinter bereits gewonnene Erkenntnisse und Einsichten zurückzufallen“.

Zur lehramtlichen Verkündigung über Ehe, Familie und Fruchtbarkeit gehört sicherlich auch die „umstrittene“ Enzyklika „*Humanae Vitae*“, deren Wert und Bedeutung von nachdenklicher Seite angesichts des modernen Hedonismus zunehmend erkannt wird. Der Regensburger Oberhirte schreibt im Hinblick auf die für 2015 geplante ordentliche Familiensynode im Vati-

kan, diese werde „den zu Unrecht so oft verkannten, epochalen, weil prophetischen Beitrag“ von Papst Paul VI. „neu würdigen und für die aktuelle Lehrverkündigung fruchtbar machen“.

Abschließend zitiert der Bischof das Bibelwort „*Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten*“ (Joh 14,15) und erinnert an den Beistand des Heiligen Geistes für die Kirche und die Christgläubigen, „damit wir auch heute seine Gebote halten und ihn lieben können, denn das ist unsere große Berufung als getaufte Christen: Christus lieben und seine Gebote halten.“

Der bischöfliche Herausgeber verfaßte sein Geleitwort sinnigerweise am 24. Juni 2014, dem Hochfest der Geburt von Johannes dem Täufer, der bekanntlich wegen seines unbeugsamen Eintretens für die göttlichen Gebote – gerade im Hinblick auf die Ehelehre – im Auftrag von König Herodes enthauptet wurde.

Papst-Emeritus Benedikt erwähnt in seiner Einleitung die „tiefe Krise“, in der sich Ehe und Familie in vielen Ländern befinden. Allerdings sei die Kirche schon „seit den Zeiten der Apostel“ mit vielfachen „Schwierigkeiten in der Ehepastoral konfrontiert“. Dabei habe man sich aber auch in der Patristik „wie selbstverständlich“ an Christi Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe gehalten. Hinsichtlich der orthodoxen Praxis, welche eine Zweit- oder gar Dritt-Ehe erlaubt, schreibt der Verfasser: „Die orthodoxen Kirchen des Ostens betonten das Prinzip der oikonomia, der gütigen Nachsicht in schwierigen Einzelfällen, was allerdings eine fortschreitende Aufweichung des Prinzips der akribia, der Treue zur geoffenbarten Wahrheit, mit sich brachte“ (S.13).

Außerdem erwähnt Benedikt XVI. mit Berufung auf „*Gaudium et spes*“ (47-52), dass das 2. Vatikanische Konzil die kirchliche Ehelehre „vertieft und in einer mehr personalistischen Sichtweise vorgelegt“ habe. Dabei räumt der Verfasser ein: „Aufgrund der Konzilsoption, die Wahrheit positiv zu verkünden, kamen Schwierigkeiten und Probleme weniger zur Sprache.“ – Er fügt freilich hinzu: „Allerdings lehrt das Konzil, dass die Ehescheidung die Würde von Ehe und Familie entstellt (ebd. 47) und mit der ehelichen Liebe unvereinbar ist (ebd. 49)“ (S. 14).

Allerdings kümmert sich die Kirche gleichwohl „als Mutter und Lehrmeisterin auch um Gläubige in irregulären Situationen“. Freilich darf diese Fürsorge und Seelsorge nicht auf Kosten der göttlichen Gebote und der von Christus selbst eingesetzten Sakramente gehen. Deshalb erwähnt der Autor, dass die Glaubenskongregation in ihrem an die Bischöfe gerichteten Schreiben vom 14.9.1994, „die an sich bekannte Wahrheit und Praxis der Kirche“ von neuem „eingeschärft“ habe, um „pastoralen Missbräuchen entgegenzuwirken“ (S.16).

Kirche ist an Christus und seine Botschaft gebunden

Für Papst-Emeritus Benedikt besteht jedenfalls kein Zweifel: „Die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen befinden sich in einer Situation, die der Unauflöslichkeit der Ehe widerspricht“ (S.17).

Eben deshalb ist die Kirche als Leib Christ an ihr Haupt, den göttlichen Erlöser, gebunden und darf hinsichtlich der Ehe weder willkürlich lehren noch handeln, zumal es bei der christ-

lichen Ehe nicht allein um ein göttliches Gebot geht (6. Gebot), sondern um ein heiliges Sakrament und damit um die christliche Heilsordnung für die Gläubigen.

Die „pastorale Praxis“ darf sich von dieser unabdingbaren Voraussetzung keineswegs ablösen. Daher schreibt Benedikt XVI: *„Die Kirche glaubt, dass niemand - nicht einmal der Papst - die Macht hat, eine sakramentale und vollzogene Ehe aufzulösen. (...) Eine neue zivile Verbindung kann das vorausgehende sakramentale Eheband nicht lösen.“* (vgl. CIC, can.1141)“ (S. 17).

Gleichwohl betont der Autor, dass wiederverheiratet geschiedene Katholiken keineswegs exkommuniziert sind, selbst wenn ihnen der Tisch des HERRN verwehrt ist; sie bleiben *„Glieder des Volkes Gottes und sollen die Liebe Christi und die mütterliche Nähe der Kirche spüren“*, denn sie sind *„nicht von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen“* – *freilich unter der Voraussetzung, dass sie „den christlichen Glauben bewahren“* (S. 17).

Benedikt zitiert zur Konkretisierung das nachsynodale Schreiben *„Familiaris consortio“* von Papst Johannes Paul II., wonach jene Katholiken keineswegs zur Passivität bzw. einem randständigen kirchlichen Dasein verurteilt seien, sondern vielmehr *„berufen sind, aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen, insofern dies mit ihrer objektiven Situation vereinbar ist“*. Diese Gläubigen dürfen nicht nur, sondern *„sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Messopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen“* (S. 18).

Mit Recht betont der Verfasser sodann, dass *„die Teilnahme am kirchlichen Leben nicht einfach auf die Frage des Kommunionempfangs reduziert werden“* dürfe, wobei er in diesem Kontext auch die *„geistliche Kommunion“* erwähnt, die den geschieden-wiederverheirateten Gläubigen empfohlen wird (S.19).

Deren Nichtzulassung zum Tisch des HERRN liegt, so Papst-Emeritus Benedikt, neben dem offensichtlich doktrinellen Grund auch ein pastorales Motiv zugrunde, wobei er sich erneut auf *„Familiaris consortio“* beruft: *„Liefte man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung“* (S.19).

„Viele andere Situationen stehen dem Kommunionempfang im Weg“

Die Debatte über den pastoralen Umgang mit „geschieden Wiederverheirateten“ leidet oftmals an einer gewissen Einseitigkeit, insofern diese Personengruppe allein im Focus steht. Leicht wird dabei verdrängt, dass allen Gläubigen der Zugang zum Tisch des HERRN verwehrt ist, die sich im Zustand der schweren Sünde befinden. Hier rächt sich nun die bedauerliche Tatsache, dass in der kirchlichen Verkündigung vor Ort äußerst selten darüber gepredigt wird, dass allein jene Gläubigen, die sich im „Stand der Gnade“ befinden, zur hl. Kommunion zugelassen sind.

Hierzu schreibt Benedikt XVI. sehr realistisch und treffend: *„Freilich – und dies ist in der Kirche weithin vergessen - gibt es auch viele andere Situationen, die einem würdigen und fruchtbaren Kommunionempfang im Weg stehen. In Predigt und Katechese müsste dies wieder viel mehr und deutlicher zur Sprache kommen. Dann könnten auch die wiederverheiratet geschiedenen Gläubigen ihre Situation leicht verstehen“* (S.20).

Wie sehr die Kirche versucht, dieser Personengruppe entgegenzukommen, so weit dies mit sakramententheologischen und pastoralen Prinzipien noch vereinbar ist, zeigt sich angesichts der Tatsache, dass jene zivil Verheirateten zu den Sakramenten zugelassen sind, die gleichsam „platonisch“ zusammenleben:

„Wenn wiederverheiratete geschiedene Gläubige sich trennen bzw. wie Bruder und Schwester leben, können sie zu den Sakramenten zugelassen werden“ (S. 22).

Die kirchlich erwünschte Lösung in einer solch „irregulären“ Lebenssituation ist zweifellos die Trennung der Partner, aber *„wenn dies aus ernsthaften Gründen, zum Beispiel wegen der Kindererziehung, nicht möglich ist, müssen sie sich vornehmen, vollkommen enthaltsam zu leben.“* – Auch hier beruft sich Papst-Emeritus Benedikt auf *„Familiaris consortio“* (FC 84). – Er fügt hinzu: *„Mit Hilfe der alles überwindenden Gnade und ihres entschiedenen Bemühens soll sich ihre Verbundenheit immer mehr in ein Band der Freundschaft, der Wertschätzung und der Hilfsbereitschaft verwandeln“* (S. 22).

Gleichzeitig betont der Verfasser hinsichtlich jener Betroffenen, denen eine solch freundschaftliche Beziehung nicht gelingt: *„Die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen dürfen niemals die Hoffnung verlieren, das Heil zu erlangen“* (S. 23). – Er erwähnt, die Kirche vertraue fest darauf, dass jene Gläubigen, *„die sich vom Gebot des Herrn entfernt haben“*, von Gott die *„Gnade der Umkehr“* erhalten können, sofern sie *„ausdauernd geblieben sind in Gebet, Buße und Liebe“* (S. 23).

In ihrer gesamten Lehre und Pastoral ist die Kirche auf den Willen Christi verwiesen, weil unser Heiland die Unauflöslichkeit der Ehe so glasklar eingeschärft und diese gottgewollte Verbindung überdies zum Sakrament erhoben hat:

„Mit dem Kommen des Erlösers wird also die Ehe in ihrer schöpfungsgemäßen Ur-Gestalt wieder hergestellt und der menschlichen Willkür entrissen – vor allem der männlichen Willkür, denn für die Frau gab es ja die Möglichkeit der Scheidung nicht. (...) Nur so kann die Ehe der gottgegebenen Berufung zur Liebe und der menschlichen Würde voll gerecht werden und zum Zeichen der unbedingten Bundesliebe Gottes, d.h. zum Sakrament werden (vgl Eph 5,32)“ (S. 25).

Dabei ist die Natur-Ehe von Nichtchristen zwar ehrenwert und grundsätzlich gottgefällig, aber kein eigentliches Sakrament: *„Die sogenannte Naturehe hat ihre Würde von der Schöpfungsordnung her und ist daher auf Unauflöslichkeit angelegt, kann aber unter Umständen eines höheren Gutes – hier des Glaubens – wegen aufgelöst werden“* (S. 25).

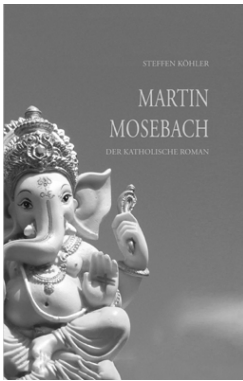
Freilich beschränkt sich das Ehe-Sakrament keineswegs auf Katholiken, sondern erstreckt sich auf „zwei Getaufte“. Hierzu schreibt Papst-Emeritus Benedikt, dass *„nur Ehen zwischen zwei Getauften Sakrament im strengen Sinn des Worte sind und dass für diese im Raum des Christusglaubens stehenden Ehen die unbedingte Unauflöslichkeit gilt“* (S. 25).

An diesen Willen des Ewigen bleibt die Kirche Christi für immer gebunden – und es ist ein erfreuliches und aktuell besonders notwendiges Verdienst dieses Sammelbandes, jene zeitlose Wahrheit von neuem ins Gedächtnis zu rufen. Die weiteren kirchlichen Dokumente und die fundierten Beiträge präzise argumentierender Theologen untermauern dieses Glaubensfaktum auf überzeugende Weise.

Felizitas Küble
Schlesienstr. 32
48167 Münster
felizitas.kueble@web.de

Martin Mosebach – Vertreter einer katholischen *littérature engagée*?

Zu einem neuen Buch von Steffen Köhler



Steffen Köhler

Martin Mosebach: Der katholische Roman

J.H. Röhl Verlag, Dettelbach 2014
190 Seiten, gebunden
ISBN 978-3-89754-463-5, 49,00 EUR

Was hat die hinduistische Gottheit Ganesha mit dem Schriftsteller Martin Mosebach zu tun? Die Aufmachung des neuen Buches von Steffen Köhler über den Büchnerpreis-Träger des Jahres 2007 wirft Fragen auf. Vor blauem Hintergrund ist da Ganesha, der rundliche, vierarmige Mann mit gekröntem Elefantenkopf, zu sehen, daneben der Titel „Martin Mosebach – Der katholische Roman“. Ein Fehler des Verlags?

Zwar hat Mosebach auch ein Indien-Buch geschrieben („Stadt der wilden Hunde“, 2008), aber niemand dürfte es wohl der Kategorie „katholischer Roman“ zuordnen. Und überhaupt: Wäre der Verfasser von inzwischen zehn Romanen wohl damit einverstanden, diese als „katholische Romane“ bezeichnet zu sehen? Wer seine Gedanken zum Thema „Was ist katholische Literatur“ in dem 2006 veröffentlichten Essayband „Schöne Literatur“ kennt und auch nur oberflächliche Blicke in seine Bücher geworfen hat, weiß um die ablehnende Antwort.

Gerade das befremdet ja manche Katholiken, die Mosebach als Verteidiger der Kirche und ihrer Liturgie in traditioneller Gestalt schätzen: daß in seinen Romanen, in denen das Leben in allen seinen Facetten geschildert wird, von den religiösen Überzeugungen des Autors und seinem kirchlichen Engagement so wenig zu spüren ist. Er beschreibt, ohne zu belehren oder zu moralisieren. Es gibt keine katholischen Helden, die am Ende des Buches den glorreichen Sieg davontragen. Mosebach selbst verbleibt in einer oft ironischen und amüsierten Distanz. Das sollen die Werke eines traditionsbewußten Katholiken sein? Gibt es denn zwischen den Romanen und den vielbeachteten religiösen Essay-Bänden („Häresie der Formlosigkeit“, „Der Ultramontane“) gar keinen inneren Zusammenhalt?

Dieser Frage geht nun Steffen Köhler, promovierter katholischer Theologe und Fachbuch-Autor, nach. Es ist nicht sein erster Beitrag über den Frankfurter Schriftsteller: „Martin Mosebach: Die Schönheit des Opfers“ lautet ein Titel aus dem Jahr 2007. Daß Köhler mit Mosebachs Werk vertraut ist, zeigt sich in seinem neuen Buch darin, daß er nun alle zehn Romane (einschließlich des 2014 erschienen „Blutbuchenfestes“) durchforstet und auch andere Veröffentlichungen einbezieht, so insbesondere den Essay-Band „Der Ultramontane“ und die „Nachrichten aus dem alltäglichen Indien“ (mit dem Titel „Stadt der wilden Hunde“).

Dabei kommt Köhler zu einem erstaunlichen Ergebnis: Die Romane sind, entgegen allem vordergründigen Anschein, mit religiöser Botschaft befrachtet. Dies so sehr, daß man geradezu

von „katholischen Romanen“ sprechen könne. Mosebach als Vertreter einer katholischen *littérature engagée*? Die These wirkt provokativ. Wer sie aufstellt, ist Beweise schuldig. Köhler legt hierfür Untersuchungen zum Aufbau und zu bestimmten wiederkehrenden Motiven in den Romanen vor. Er verfährt ähnlich einem biblischen Formgeschichtler, der aus bestimmten Schemata der neutestamentlichen Überlieferung Rückschlüsse zu ziehen versucht, die möglicherweise sehr weit reichen.

Eines dieser Schemata ist das Reisemotiv. Nach Köhlers Deutung schickt Mosebach, der Autor aus dem eher protestantisch geprägten Frankfurt, seine Protagonisten immer wieder an ferne, fremde Orte von religiöser Ursprünglichkeit: „Die protestantische Los-von-Rom-Bewegung wird bei Mosebach spiegelbildlich zum Los-von-Frankfurt.“ (58) An im weiteren Sinne verstanden „ultramontanen Stätten“ wird dann eine Art religiöser Initiation erlebt. Diese kann ganz unterschiedlich aussehen; sie braucht keineswegs ausdrücklich „katholisch“ oder auch nur „christlich“ zu sein, doch passt sie sich jeweils in die Gedanken über Kult, Ritus, Opfer ein, die Mosebach an anderer Stelle dargestellt hat.

Die katholische Dimension ist demnach in den Romanen nicht auf Schritt und Tritt sichtbar im Sinne etwa der Darlegung einer Weltanschauung, aber an exponierter Stelle tritt sie hervor. Ein Beispiel: In Mosebachs neuestem Roman „Das Blutbuchenfest“ wird nicht als Zutat am Rande, sondern am dramaturgischen Dreh- und Angelpunkt eine Ikone ins Spiel gebracht. Die gesamte Romanarchitektur hängt gemäß Köhlers Analyse nicht zuletzt an dieser Stelle. Und so verhalte es sich auch in anderen Werken Mosebachs.

Auffällig ist nach Köhler auch das Vorkommen von Tieren, die in einem religiösen Sinngefüge stehen. Im zusammenfassenden Durchgang durch Mosebachs Romane liest sich das so: „Eichhörnchen sind Verballhornungen der Geistlichkeit und somit Christuskarikaturen (*Das Bett*), ein Hund verfügt über ein nahezu religiöses Sensorium (*Ruppertshain*), Fische verehren den neuen Mose (*Westend*), Ameise (*Eine lange Nacht*) und Biene (*Das Beben*) weisen ins Religionskollektiv der Gläubigen, Schildkröte (*Das Blutbuchenfest*) und Stier (*Die Türkin*) sind Sühneopfer, Bären(insel) (*Der Nebelfürst*) und heilige Kuh (*Das Beben*) sind Heiligtümer (im Unterschied zur reinen Profanität), der Kakadu Kunstpriester (*Was davor geschah*), die Raben spiegeln eine reine, moralfreie, vorchristliche Vitalitätssphäre (*Das Blutbuchenfest*).“ (171) Das mag bisweilen recht angestrengt konstruiert erscheinen. Köhler versucht aber aus Theorie-Texten Mosebachs zu zeigen, daß hier kein Zufall waltet, sondern die Vorgehensweise System hat.

Im Zusammenhang mit der religiösen Initiation tritt nach Köhler der in der Objektivität des Romanschriftstellers verborgene Katholik Mosebach aus der Deckung. Dann lässt er seine Personen oft seitenlang theologisch-fachwissenschaftliche Themen erörtern, z.B. die Vereinbarkeit der Evolutionstheorie mit den biblischen Texten, rechtliche Fragen im Hinblick auf einen Märtyrerfriedhof, (Christ-)Königstheorien oder universalistische Ethikkonzepte. Es gelingt Köhler in solchen Zusammenhängen, eine bemerkenswerte Verbindung zu dem Staatsrechtler Carl Schmitt (1888-1985) nachzuweisen, über den Mosebach

noch im vergangenen Jahr einen Essay veröffentlicht hat. Anhand vieler Belegstellen will Köhler zeigen, wie über ganze Passagen der Romane und Essaybände hin Gedankengänge Carl Schmitts wiedergegeben werden, ohne als solche gekennzeichnet zu sein.

Den Lesern von „Der katholische Roman – Martin Mosebach“ wird einiges abverlangt. Die 190 Seiten des Buches bilden ein dichtes Konzentrat, vorgetragen in konzentrierter Form. Eine gewisse Kenntnis Mosebachs und der Fragestellung setzt Köhler voraus. Seine Ausführungen bieten keine gemächliche Heranführung an das Thema, sondern gehen sogleich *in medias res*. Hierin zeigt sich das Buch wenig didaktisch.

Als promoviertem Oberstudienrat ist Köhler aber doch daran gelegen, der Didaktik die Ehre zu geben. Durch ein abschließendes Register und tabellarische Übersichten gestaltet er sein Mosebach-Buch bewusst leserfreundlich. Es soll Hilfestellungen bieten und offensichtlich zum Querlesen verführen. Die Tabellen haben dabei Synopsen-Funktion: Sie ermöglichen es, die von Köhler ausgemachten und im Text ausführlicher erläuterten Übereinstimmungen und Entsprechungen in Mosebachs Romanen mit einem Blick zusammenschauen. So zeigt eine von ihnen die Rezeption Carl Schmitts (80f.), eine andere die religiösen Strukturelemente in den Romanen auf (130ff.).

Alles ist darauf ausgerichtet, dem Leser vorzuführen, wie die behandelten Werke sämtlich ein und demselben Schema folgen und – wenngleich verschlüsselt – dieselbe religiöse Botschaft vermitteln. Daß man es so sehen kann, dürfte durch die Lektüre des Buches klar werden. Muss man es aber auch so sehen? Wie zwingend sind Köhlers Argumente? Darüber dürften die Meinungen weit auseinandergehen. Die einen werden Köhler partiell oder vollständig zustimmen. Vielleicht wissen sie es sogar zu schätzen, in den Romanen ein Grundschema zu erkennen, das doch jeweils mit andersartigen Inhalten gefüllt ist. Auch Anton Bruckner hat man vorgeworfen, neunmal dieselbe Sinfonie

geschrieben zu haben, doch was wiegt diese Kritik angesichts solcher Meisterwerke?

Andere werden Köhler vorhalten, mit seinen „schulmeisterlichen“ Methoden einem Dichter vom Range Mosebachs und dessen Kunst nicht gerecht zu werden. Die angeblichen Übereinstimmungen zwischen den Büchern seien mehr in die Texte hinein- als aus ihnen herausgelesen. Stilistische und inhaltliche Schwächen und Fehler können die negative Bewertung des Buches stützen. (Wie kann es Köhler als Theologen z.B. passieren, „das paulinische Verbot des Götzenopferfleisches“ (152) anzuführen – in direktem Widerspruch zu 1 Kor 8?) Im übrigen – so wird man kritisch einwenden – sei die Behauptung, Mosebach verfasse ganz entgegen seinen Selbstbeschreibungen „katholische Romane“, in denen der Text zur „Kanzel“ für „dominante Belehrungen“ mit „Bekenntnis- und Verkündigungscharakter“ werde (vgl. 166), eine Beleidigung des Autors. Ganz zu schweigen von weitaus schwerwiegenderen Vorwürfen wie dem, „Hindu-Mosebach“ (151) habe sich durch Teilnahme an einem indischen Opferkult des Glaubensabfalls schuldig gemacht; so im Kapitel „Apostasie“ (147-156). Daher begründet Köhler den Titel seines Buches: „Der katholische Roman als Gattung darf also nicht vereinnahmen; daß sie nicht *Der Hinduroman* oder *Islamroman* heißt, liegt am Beheimatetsein Mosebachs im Katholizismus“ (22).

In jedem Fall bietet Köhlers (mit stolzen 49 Euro für 190 Seiten nicht gerade preisgünstige) Studie einen bemerkens- und in vieler Hinsicht bedenkenswerten Zugang zu Mosebachs Romanwerk. Die literaturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Büchnerpreisträger des Jahres 2007 wird nicht an ihr vorübergehen können.

P. Bernward Deneke FSSP
Kirchstr. 16
88145 Opfenbach

HERBERT SCHNEIDER

Johannes Duns Scotus im Denken von Edith Stein



Francesco Alfieri

La presenza di Duns Scotus nel pensiero di Edith Stein

La questione dell'individualità (Filosofia, 55)

Einführung: Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, Vorwort: Angela Ales Bello
Nachwort: Giulio D'Onofrio
Morcelliana, Roma 2014, 256 Seiten
ISBN 978-88-372-2843-9, 17,90 EUR

die durch Quantität begrenzte Materie die Person bestimmt, ist es nach Johannes Duns Scotus die *haecceitas*, das ‚Diesesda‘ bzw. die *solitudo*, die Einsamkeit des Menschen in seiner *singularitas*, seiner Einzigkeit. Oft wird der Personbegriff in der Linie auf Thomas hin gesehen und dabei der Bezug auf Duns Scotus, wie er bei Edith Stein geschieht, nicht beachtet. Der Bezug ist aber da, wie das Werk von Edith Stein „Endliches und ewiges Sein“ zeigt.

Alfieri macht mit dem Ziel der Analyse der scotistischen Quellen deutlich, wie Edith Stein ihre phänomenologischen Untersuchungen auf das mittelalterliche Denken ausdehnt, wo sie dem Voluntarismus von Duns Scotus und dem Intellektualismus von Thomas von Aquin begegnet, wobei ihr die Erklärung von Duns Scotus wichtig ist, dass das Prinzip der Individuation eine positive Qualität des Seienden ist. Dabei geht es um das letzte und echte Werk des Duns Scotus: „Tractatus de primo omnium rerum principio“ und nicht um das keineswegs von

Das neueste Werk des italienischen Franziskaners Francesco Alfieri über die Gegenwart von Duns Scotus im Denken von Edith Stein geht das Thema Person und Individualität an. Während nach Thomas von Aquin die *materia quantitate signata*,

Scotus stammende, aber lange dafür gehaltene Werk „Quaestiones disputatae de rerum principio“, das – wie neuerdings erwiesen – nicht von Duns Scotus, sondern von seinem Kollegen in Paris, dem Franziskaner Vitalis de Furno stammt.

Angesichts unterschiedlicher Terminologien für das Prinzip der Individuation geht es zunächst um die Klärung, wie Duns Scotus die Individuation als Singularität versteht. Sie existiert zusammen mit der *natura communis*, der gemeinsamen Natur, die der Singularität jedoch vorausgeht. Die Singularität ist nicht negativ als für sich und getrennt von anderen zu verstehen, sondern hat ein positives Element. Nur durch dieses besteht die Singularität, sie ist originär. Duns Scotus sagt es: „Non est igitur ista entitas materia vel forma vel compositum, in quantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum“: „Diese Entität ist nicht die Materie oder die Form oder das Kompositum, insoweit jedes von dieser Natur ist, sondern es ist die letzte Wirklichkeit des Seienden, das Materie oder Form oder Kompositum ist“. Diese Bestimmung wird von Alfieri bevorzugt gegenüber *forma individualis*, individuelle Form und *gradus individualis*, individueller Grad, da diese Bezeichnungen den Eindruck erwecken könnten, die Individualität sei von außen hinzugefügt.

Edith Stein hat diese Einzigkeit und Besonderheit des menschlichen Individuums als Person von ihrem Verständnis der Phänomenologie her deutlich gemacht als Einfühlen bis zum Kern des Individuums, wo der Mensch authentisch ist. Sie bringt ein Beispiel: Die Erfahrung des Schmerzes eines anderen Menschen tritt vor mich hin, aber sie hat nicht den Charakter einer wahrgenommenen Sache in Fleisch und Knochen. Ich erfahre den gelebten Schmerz des anderen, und er nimmt mich hinein in den Zustand der Seele des anderen. Ich lebe mit ihm, als wäre es mein Schmerz. Nun stelle ich fest, dass im Leben mit dem anderen ich selber es bin, mein Ich in Beziehung zu seinem Du. Beide behalten ihre Einzigkeit und Singularität und leben so das Wir.

Edith Stein findet diese Realität bei Scotus. Der Mensch in seiner letzten Einsamkeit (*solitudo*) ist der Kern bzw. die letzte Realität des Menschen, sich frei dem Mitmenschen zu öffnen. Der Mensch muss seinem eigenen Ich begegnen und so wird er dem Du des Mitmenschen in gleicher Anerkennung entgegen treten. Einsamkeit bzw. der Kern als letzte Wirklichkeit (*ultima realitas*) des Menschen ermöglicht die Offenheit und Solidarität zum Menschen und zu Gott. Die Gemeinschaft baut sich von daher von der Person auf.

Der Zugang zum Kern der Person geschieht durch Intuition, nicht durch generelle Wissenschaft, wie Stein und ebenso Duns

Scotus hervorheben. Dieser Kern der Person ist der tiefe Pol, um den sich der personal-individuelle Charakter verdichtet. Der Kern der Person ist auf Transzendenz angelegt und letztlich auf Gott hin geöffnet. Dieser Kern ist nicht quantitativ zu verstehen, sondern qualitativ, wie auch der Mensch nur als Körper quantitativ, aber als Leib qualitativ verstanden wird. Die Individualität ist eine qualitative Wirklichkeit, ein Einzelsein, das Edith Stein auch „leere Form“ nennt, also leer von Materie und Form, aber mit eigener Qualität. Sie bildet den Grund der Singularität, „fondo della singolarità“.

Das ist besonders wichtig, denn heute wird die Person naturwissenschaftlich und psychologisch von Elementen der berechenbaren und erforschbaren Natur her verstanden. Aber für Edith Stein ist – wie für Johannes Duns Scotus – das Prinzip der Individuation jenseits quantitativer und formaler Elemente angesiedelt. Damit hebt Edith Stein – sehr bedeutsam für das Selbstverständnis des Menschen als Person gerade heute – die Einzigkeit des Menschen als Person hervor, die auch nicht vereinnahmt werden kann von gesellschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Kräften, sondern vielmehr von ihnen zu achten ist. Die Phänomenologie hat gerade darauf aufmerksam gemacht und kann daher nicht durch eine wissenschaftlich-quantitative Interpretation naturalisiert werden. Der Autor Francesco Alfieri versteht es, schwierige Gedanken nachzuvollziehen und unter einem leitenden Gesichtspunkt zusammenzufassen: hier in der Frage der Einzigkeit der Person bei Edith Stein im Hinblick auf Duns Scotus.

Das Buch wird beschlossen mit einem zweifachen Anhang. Zum einen bietet Alfieri eine italienische Übersetzung des Aufsatzes des Franziskaners Marianus Müller aus der Zeitschrift „Wissenschaft und Weisheit“ aus dem Jahre 1963 über den Stand der Scotus-Forschung. Schließlich finden wir noch einen längeren Beitrag von Giulio D’Onofrio „Pensiero eidetico e paradigma medievale“: „Eidetisches Denken und mittelalterliches Paradigma“ vor. D’Onofrio macht deutlich, wie Alfieri darauf hinweist und damit Edith Stein ergänzt, dass Gott nach Johannes Duns Scotus liebt, weil er liebt; also nicht gelegentlich der Sünde Adams Mensch wurde, sondern weil es seinem Wesen entspricht und er gerade so die sündige Situation des Menschen in Liebe aufnimmt und erlöst und ihn in seiner göttlichen Liebe vollendet. In seiner Darlegung macht D’Onofrio deutlich, dass die *haecceitas* der Mensch in Liebe ist, ganz er selbst und zugleich offen auf die anderen und letztlich auf Gott hin.

P. Dr. Herbert Schneider OFM
Franziskanerkloster Vossenack
52393 Hürtgenwald

Antiquariat nova & vetera

Auswahl aus unseren aktuellen Neuzugängen

Gertrud von Helfta: Die geistlichen Übungen der heil. Gertrud d. Gr., Nach dem lat. Urtext übers. von Maurus Wolter OSB, Neu bearbeitet von P. Hildebrand Bihlmeyer OSB, Saarlouis 1919, 9., Neubearb. Aufl., 312 Seiten mit 1 Frontispiz, schwarzes Halbleinen mit Rotschnitt, gut erhaltenes Ex. aus Kloster 24 EUR

Marmion, Dom Columba: Christus das Leben der Seele, Übertragung von Benedicta v. Spiegel OSB, Geleitwort M. Grabmann, Paderborn 1926, 462 S., Leinen, insg. schönes Ex. 39 EUR

Grignion de Montfort, Ludwig Maria: Das Goldene Buch der vollkommenen Andacht zu Maria, Kanisiuswerk 1926, 6. Auflage, 624 Seiten im Dünndruck mit 1 Frontispiz, Leinen mit Rotschnitt, schönes Ex. einer alten Ausgabe mit Klosterstempel 38 EUR

Regamey, Pie-Raymond OP (Hrsg.): Wiederentdeckung des Fastens, Mit Beiträgen von Dr. O. Buchinger, C. Drevet, Lanza del Vasto u.a. München, Herold 1963, 300 Seiten, Hardcover außen leicht angestaubt, innen tadellos, sehr gutes Ex. 49 EUR

Spirago, Franz: Katholischer Volks-Katechismus, 1903 Lingen 1927, 10. Aufl., VIII + 768 Seiten, grünes Leinen, außen leicht angestaubt, innen sauber und gut 40 EUR

Zenger, Erich: Die Nacht wird leuchten wie der Tag, Psalmenauslegungen, Freiburg, Herder 1997, 496 Seiten, Paperback, sehr gutes Exemplar 15 EUR

Zumkeller, Adolar OESA: Das Mönchtum des heiligen Augustinus, in der Reihe: Cassiciacum, Würzburg 1950, 387 Seiten mit 1 Frontispiz, broschiert, 3 Wachsflächen auf dem vorderem Buchdeckel, leichte Knickspur, Noviziatsstempel 15 EUR

Aurelius Augustinus: Die Auslegungen der Psalmen, Christus und sein mystischer Leib, Ausgew. und übertr. von Hugo Weber, in Reihe: Deutsche Augustinusausgabe, Paderborn, Schöningh 1955, 275 S., Leinen, gutes Ex. aus Klosterbibl. 25 EUR

Augustinus, Aurelius: Die Regel des heiligen Augustinus, hrsg. von P. Adolar Zumkeller OESA, Augustinus-Verlag 1956, 116 (1) Seiten mit 1 Frontispiz, schwarzes Leinen mit Rotschnitt, außen schwache Lagerspuren, ansonsten Buch wie neu 25 EUR

Hattler, Franz SJ: Herz-Mariä-Monat, Zugleich Handbuch für die Bruderschaft des heiligsten und unbefleckten Herzens Mariä, Mit einem Titelbild, Freiburg, Herder 1888, XV + 369 Seiten mit 1 farbigen Lithographie als Frontispiz, dunkler Halblederband der Zeit, gut erhaltenes Ex. aus Klosterbibliothek 32 EUR

Guardini, Romano: Der Gegensatz, Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz 1955, 211 Seiten mit 5 Tafeln im Anhang, Leinen, sehr gut erhalten 10 EUR

Wienand, Adam (Hrsg.): Der Johanniter-Orden, der Malteser-Orden – Der ritterliche Orden des hl. Johannes vom Spital zu Jerusalem – Seine Aufgaben, seine Geschichte, In Verbindung mit Carl Wolfgang Graf von Ballestrem und Christoph Freiherr von Imhoff, Köln 1977, 2., überarb. Aufl., 679 Seiten mit zahlr. Abb. und 2 mehrfach gefalteten Plänen im Anhang, rotes Leinen, tadelloses Exemplar mit Widmung eines der Verfasser 27 EUR

Buber, Martin / Rosenzweig, Franz: Die Schrift, komplett in 4 Bänden, Köln, Jakob Hegner 1956-1968, Mischaufl., Dünndruck, mit Beilage und Zusatz, Sonderausgabe für die Wissenschaftliche Buchgem., Leinen mit Umschlägen, diese teilw. leicht lichtrandig, innen sehr gut 44 EUR

Deselaers, Manfred: 'Und Sie hatten nie Gewissenbisse?', Die Biographie von Rudolf Höß, Kommandant von Auschwitz, und die Frage nach seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen, Leipzig, St. Benno 1997, 424 Seiten mit Abbildungen und Plänen, Hardcover, sehr gutes Exemplar, innen wie neu 29 EUR

Mehlem, Philipp von SJ: Die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius zum Privatgebrauche für Priester, Aus dem Nachlasse des Philipp von Mehlem, Münster 1884, X + 255 Seiten, schwarzes Halbleinen, sehr gutes Ex. aus Klosterbibl. 16 EUR

Sierp, Walter SJ: Ignatianische Wegweisung durch das Erdenleben, Erwägungen u. Betrachtungen über das Fundament der Exerzitien des hl. Ignatius von Loyola, Herder 1929, 326 S., blaues Leinen, außen lichtrandig, insgesamt gut erhalten 20 EUR

Feldmann / Jungclaussen u.a. (Hrsg.): Kleine Bibliothek spiritueller Weisheit, komplett 9 Bände im Originalschuber, Enthaltend: (1) Thomas von Kempen: Das Buch der Nachfolge Christi, (2) Teresia von Avila: Seelen-Burg oder Die sieben inneren Wohnungen der Seele, (3) Meister Eckhart: Die Gottesgeburt im Seelengrund, Vom Adel der menschlichen Seele, (4) Tauler, Johannes: Der Meister in Dir, (5): Johannes vom Kreuz: Lebendige Liebesflamme, (6) Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen, (7) Franz von Assisi: Geliebte Armut, (8) Benedikt von Nursia: Worte der Weisung, Die Regel des heiligen Benedikt als Einführung ins geistliche Leben, (9) Antonios der Große: Stern in der Wüste, Freiburg, Herder 1999, kartoniert, lediglich Schuber mit leichten Lagerspuren, ansonsten Bücher wie neu 28 EUR

Parsch, Pius (Hg) / Lieger, Paulus OSB (Übers): Laien-Rituale, Dt. Übersetzung des Römischen Rituale, Klosterneuburg 1937, 592 Seiten, Leinen, außen insg. gut, innen sauber und gut – es handelt es hier um das sehr gesuchte und seltene Buch mit dem vollst. Text des Rituale Romanum in dt. Sprache 85 EUR

Heitz, Sergius (Hg): Mysterium der Anbetung, Göttliche Liturgie u. Stundengebet der Orthodoxen Kirche, Köln 1986, XXV+788 S. mit 1 Frontispiz, Dünndruck, weinrotes, goldgeprägtes Leinen mit 3 Lesebändchen, sehr gut erhaltenes Exemplar 68 EUR

Ivanka, Endre von (Hrsg.): Sakramentalmystik der Ostkirche, Das Buch vom Leben in Christus des Nikolaos Kabasilas, Klosterneuburg, Volksliturgisches Apostolat 1958, 245 (2) Seiten, schwarzes Leinen mit Schutzumschlag, dieser mit schwachen Gebrauchsspuren, sehr gut erhaltenes Ex. 64 EUR

Meyer, Eduard (Verf.) / Stier, Erich (Hrsg.): Geschichte des Altertums, komplett 5 Bände in 8 Bänden, Reprografischer Nachdruck der 3. Auflage Stuttgart 1910, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchges., Sonderausgabe 1981, Paperback, Buchrücken ganz leicht aufgeheilt, tadelloses Ex., offenbar unbenutzt 48 EUR

Rosenstock-Huessy, Eugen: Die Sprache des Menschengeschlechts, komplett 4 Teile in 2 Bänden, Eine leibhaftige Grammatik in vier Teilen, Heidelberg 1964, Dünndruck, blaues Leinen mit SU, sehr gutes Exemplar des Standardwerkes 25 EUR

Ständiger Ankauf und Übernahme von

Sammlungen, Nachlässen und Bibliotheken mit Büchern aus unseren Sammelgebieten:

Theologie, Philosophie, Geschichte, Orts- und Landeskunde, Reiseliteratur und Militaria.

– Deutschlandweit. Bitte fragen Sie unverbindlich an. –

Bücherkiste – pro Buch: 5,- EUR – versandkostenfrei ab Bestellung eines weiteren Titels – Bücher in sehr gutem Zustand:

(1) Wally, G.: Er sah und glaubte, Grabtuch von Turin, Schweißstück von Oviedo, 146 S., Bernardus 2010, (2) Gabriel, M. A.: Islam und Terrorismus, Was der Koran wirklich über Christentum, Gewalt und die Ziele des Dihad lehrt, 269 S., Resch 2005, (3) Barth, H.-L.: Die Mär vom antiken Kanon des Hippolytos, 266 S., Una Voce 1999, (4) Holböck, F.: Das Allerheiligste und die Heiligen, Eucharistische Heilige aus allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte, 448 S., Christiana 1986, (5) Münster, P.: Albert Schweitzer, Der Mensch, sein Leben, seine Botschaft, 253 S., Neue Stadt 2010, (6) Wallner, K. J.: Sühne – heute aktuell?, 167 S., Rosenkranz-Sühnekreuzzug 2000, (7) Hildebrand, D. von: Der verwüstete Weinberg, 247 S., Lins 1972, (8) Badde, P.: Heiliges Land, Auf dem Königsweg aller Pilgerreisen, 269 S., Gütersloher 2008, (9) Chagall, M.: Die Psalmen, Einheitsübersetzung mit Bildern von Marc Chagall, 309 S., Kath. Bibelwerk 2010, (10) Wimmer, O.: Kennzeichen und Attribute der Heiligen, 307 S., Tyrolia 1993, (11) Leist, K.: Leben aus dem Geheimnis Gottes, Spirituelles Lesebuch, 197 S., Paulinus 2011, (12) Schneider, A.: Dominus est, Gedanken eines Bischofs über die hl. Kommunion, 67 S., SJM 2008, (13) Müller, M.: Die Freundschaft des hl. Franz v. Sales mit der hl. Johanna Franziska v. Chantal, 302 S., Pustet 1924, (14) Reul, A.: Die sittlichen Ideale des heiligen Augustinus, 168 S., Schöningh 1928, (15) Biemer, G.: John Henry Newman, Leben und Werk, 202 S., Grünwald 1989, (16) Maril, L.: Jeanne de Chantal, Zeugnisse ihrer Zeitgenossen, 213 S., Benziger 1967. [Die letzten vier Titel als schön erhaltene Bibliotheksexemplare.]

Sörries, Reiner: Was von Jesus übrig blieb, Die Geschichte seiner Reliquien, Kevelaer 2012, 342 Seiten mit Abb., Hardcover mit Schutzumschlag und Lesebändchen, Buch wie neu 14 EUR

Nestle, Wilhelm: Vom Mythos zum Logos, Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart, Alfred Kröner 1940, 572 S., Leinen, Buchrücken aufgehellt, sonst außen gut, innen sehr gut 28 EUR

Rüssmann, Heinr.: Zur Ideenlehre der Hochscholastik, Unter besonderer Berücksichtigung des Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines u. Jakob von Viterbo, Reihe: Freiburger Theol. Studien, Nr. 48, Herder 1938, 147 S., Halbleinen, sehr gut 42 EUR

Karrer, Otto (Einf.): Meister Eckehart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, Textbuch aus den gedruckten und ungedruckten Quellen, München 1926, 379 S mit Abb, broschiert, noch unbeschnitten (=ungelesen), Klosterstempel 16 EUR

Brentano, Clemens: Romanzen vom Rosenkranz, Unter erstmaliger Benutzung des gesamten handschriftlichen Materials hrsg., Mit 4 Kunstdruckbeilagen, Trier 1912, LXVI+408 S., Halbleder mit Bibl.-schildchen, innen tadellos, schön erhaltenes Ex. 14 EUR

Gimet, Petrus Bapt. OFM: Der Priester und der heiligste Name Jesus, Im Geiste des heiligen Bernhadin von Siena, Dülmen 1911, 187 S mit 1 Frontispiz, goldgeprägtes Leinen mit Rotschnitt, schönes Exemplar mit Klosterstempel 26 EUR

Jaeger, Werner: Die Theologie der frühen Griechischen Denker, Stuttgart 1964, 303 S., Leinen mit SU, schönes Ex. 24 EUR

Balthasar, Hans Urs von: Theologie der drei Tage, Einsiedeln, Johannes Verlag 1990, 272 Seiten, Leinen mit Schutzumschlag, Buch praktisch wie neu, offenbar unbenutzt und noch mit Originalpreisetikett auf dem hinteren Vorsatz 12 EUR

Scaramelli, Giovanni Battista: Anleitung in der mystischen Theologie, komplett in 2 Teilen (in 1 Band), Aus dem Italienischen, Einführung von Wilhelm Schamoni, Hildesheim, Olms 1973, Nachdruck der Ausgabe Regensburg 1855-56, 411+271 und 453 Seiten, Leinen mit Goldprägung, Bucheinband sauber in Folie eingeschlagen, sonst sehr schön erhaltenes Exemplar 22 EUR

Braun, Joseph SJ: Liturgisches Handlexikon, Unveränderter Nachdruck der 2., verb. + sehr vermehrten Aufl. von 1924, München 1993, 399 Seiten, Leinen mit SU, sehr gut 44 EUR

Betschart, Ildefons OSB (Hrsg.): Das Große Gebet der Eidgenossen von den hl. Geheimnissen der Erschaffung und Erlösung, Neu herausgg., Mit Holzschnitten von P. Bernhard Flüeler OSB, Einsiedeln 1937, 110 S., schwarzes Leinen mit Rotschnitt, sehr schönes Ex. des seltenen kleinen Büchleins 48 EUR

Jungmann, Josef Andreas: Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet, Photomechanischer Neudruck von Liturgiegeschichtliche Forschungen Heft 7-8 mit Nachträgen des Verfassers, in Reihe: Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster 1962, XXIV* + XVI + 256 Seiten, schwarzes Halbleinen, sehr schönes Ex. aus Klosterbestand, 42 EUR

Salzer, Anselm: Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und latein. Hymnenpoesie des Mittelalters, Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur, Eine literar-historische Studie, Darmstadt, Wiss. Buchges. 1967, 617 Seiten, blaues Leinen, Schattenspur eines abgelösten Bibliotheksschildchens, sonst außen sehr gut und innen wie neu 45 EUR

Das römische Martyrologium – Das römische Martyrologium, Das Heiligengedenkbuch der kath. Kirche, Neu übers. von Mönchen der Erzabtei Beuron, Pustet 1935, 424 S., Leinen mit Lesebändchen, Kopfschnitt leicht angestaubt, sonst gut 55 EUR

Jorissen, Hans: Die Entfaltung der Transsubstantiationslehre bis zum Beginn der Hochscholastik, aus Reihe: Münsterische Beiträge zur Theologie, Aschendorff 1965, XXII + 161 Seiten, Halbleinen mit SU, dieser mit kleiner Randlektion aber gut erhalten, Einband sehr gut, persönliche Widmung des Verfassers an einen Primizianten auf Vorsatz, innen tadellos 56 EUR

Wolter, Maurus OSB: Psallite Sapienter, Psallieret wise! komplett in 5 Bänden, Erklärung der Psalmen im Geiste des betrachtenden Gebets und der Liturgie, Herder 1904-1907, dekorative Halblederbände, außen gut, innen sehr schön 135 EUR

Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche, komplett 6 Bände (in 13 Teilbänden) nebst dem Zusatz: Literaturauswahl, Sach- und Personenregister zu Band 1-6, St. Ottilien, EOS 1979-1982, sehr gutes Ex. der letzten Dogmatik von Schmaus 248 EUR

Grignon von Montfort, Ludwig Maria: Das goldene Buch der wahren Andacht zu Maria, des Geheimnisses Mariä u. der Liebe zum Kreuze, Mit einer Lebensbeschreibung des Seligen und einem vollst. Gebetbuch im Geiste der wahren Andacht zu Maria, Freiburg (CH) 1920, 5., verb. Aufl., 541 S. mit 3 Abb., schwarzes Leinen mit Rotschnitt, Gebetbuch außen sehr gut, wenige Seiten fachmännisch ausgebessert, sonst innen sehr schön 29 EUR

Liguori, Alphons Maria von: Der vollkommene Christ, Anleitung zur christlichen Vollkommenheit nebst Meß-, Beicht-, Kommuniongebeten und geistlichen Übungen. Aus dem Italienischen. Neu herausgegeben und verbessert von P. Norbert Brühl CSSR., Pustet 1927, 12. Auflage, 595 Seiten mit Stahlstich als Frontispiz (Motiv: Kreuzigungsgruppe), schwarzes Leinen mit Rotschnitt, sehr gut erhaltenes Exemplar mit Klosterstempel auf Innendeckel und Titelblatt 34 EUR

Armellini, Mariano: Le chiese di Roma dal seculo IV al XIX, komplett in 2 Vols., Nuova edizione con aggiunte inedite dell'autore, appendice critiche e documentarie e numerose illustrazioni a cura di Carlo Cecchelli [...] Rom 1942-1950, A4, 688 + 1503 pp, mit zahlreichen Abbildungen, dekorative Halblederbände der Zeit in sehr gutem Zustand, Klosterstempel 265 EUR

Schmeller, Johann Andreas: Bayerisches Wörterbuch, komplett in 2 Bänden, 3. Neudruck der von G. Karl Frommann bearb. 2. Ausgabe München 1872-77, ..., Aalen, Scientia Verlag 1973, ca. DIN A4, ca. 3000 Spalten, blaues Leinen, Spuren abgelöster Bibl.-schildchen, sonst sehr gut aus Kloster 38 EUR

Fürst, Max: Sieben Bilder aus dem Leben des großen Heiligen Antonius von Padua, Nach den Wandgemälden der St. Antonius-Kapelle des Minoritenklosters in Maria-Eck bei Traunstein, Mit erläuterndem Text von P. Fidelis M. Walter Ord. Min. Conv., München, Franz Böham 1900, Mappe mit 4 Blättern (Bilderläuterungen) + 7 Bildtafeln(A4) mit lat./dt. Bildunterschrift, Mappe außen etwas angestaubt und lichtrandig, Mappe mit Bibl.-schildchen, Klosterstempel solide erhalten, Tafeln tadellos 45 EUR

Hesemann, Michael: Die stummen Zeugen von Golgatha, Die faszinierende Geschichte der Passionsreliquien Christi, Hugendubel 2000, A4, 272 Seiten mit Abb., Hardcover mit SU, dieser mit geringen Lagerspuren, ansonsten Buch wie neu 28 EUR

Gaume, Jean Joseph: Rom in seinen drei Gestalten, oder das alte, das neue und das unterirdische Rom, oder die Catacomben, komplett 4 Bände in 2 Bänden, Mit den Plänen des dreifachen Roms, Aus dem Französischen, Regensburg 1847 - 1849, 376 + 459 und 422 (7) + 506 S. mit 1 Faltpfan von Rom sowie 1 Faltpfan mit Abb., Halblederbände mit Bibl.-schildchen in gutem Zustand, Signatur und Klosterstempel auf Titelblatt des ersten und dritten Bandes, in den einzelnen Inhaltsverzeichnissen einige Unterstreichungen mit Rotstift, Seiten altersfleckig aber gut erhalten, beide Faltpfane in gutem Zustand 65 EUR

Thaler, Cassian P. (Hrsg.): Lehr- und Gebetbuch für die Mitglieder des dritten Ordens des hl. Franciscus, Fünfte, vermehrte und von der hl. Ablass-Congregation approbierte Aufl., Bregenz 1902, 824 S. mit 1 Frontispiz, schwarzes Leinen mit Rotschnitt, Buchrücken und vorderer Außenfalz mit Minierspuren und an diesen Stellen etwas Verlust des Bezugsmaterials, Rotschnitt etwas weißfleckig, Aufnahme- und Profefßzeugnis ausgefüllt, Seiten mitunter schwach altersfleckig, insgesamt noch gut 15 EUR

Speyr, Adrienne von: Kostet und seht, Ein theologisches Lesebuch, Ausgewählt von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1988, 590 Seiten, Leinen mit SU, sehr gutes Ex. 12 EUR