
Pastoralblatt für die Diözesen
Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim,
Köln, Osnabrück

Mai 5/2005

Aus dem Inhalt

Norbert Friebe
Atme in mir, du Heiliger Geist 129

Kai G. Sander
Die Sonderheit in den Personen 131

Hans Hausdörfer
Betende Priester oder Profis 137

Christoph Stender
Öffentlichkeit contra religiöse Symbole 141

Manfred Gerwing
Maria: der neue Mensch 149

Johannes Modesto
Die Münchener Große Karfreitagsprozession 155

Leserbriefe 157

Literaturdienst:
Erzbistum Köln (Hg.): Kommen, um Christus
anzubeten. Chorbuch Eucharistie
Norbert Trippen: Josef Kardinal Frings (1887–1978)
Stefan Schmitz: Religion vermitteln
Walter Fürst / Jürgen Werbick (Hg.): Katholische
Glaubensfibel 157

G 3212 E

PASTORALBLATT

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Domkapitular i. R. Norbert Friebe, Bremer Str. 31,
49179 Ostercappeln | Prof. Dr. Kai G. Sander, Leostr. 19,
33068 Paderborn | Msgr. Hans Hausdörfer, Dr. Graf-Str. 5,
51515 Kürten-Bechen | Pfarrer Christoph Stender,
Michaelsbergstr. 6, 52066 Aachen | Prof. Dr. Manfred
Gerwing, Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, Ulmer Hof/
KU Eichstätt-Ingolstadt | Dr. Johannes Modesto, Erzb.
Ordinariat München, Generalvikariat, Rochusstr. 5,
80333 München

Unter Mitwirkung von Pfarrer Rolf-Peter Cremer, Kloster-
platz 7, 52062 Aachen | Dr. Daniela Engelhard, Domhof
12, 49074 Osnabrück | Prälat Dr. Heiner Koch, Marzellen-
straße 32, 50668 Köln | Domkapitular Martin Pietsch,
Wundt-Straße 48-50, 14057 Berlin | Domkapitular Adolf
Pohner, Domhof 18-21, 31134 Hildesheim | Weihbischof
Franz Vorrath, Zwölfling 16, 45127 Essen

Schriftleitung: Dr. Gunther Fleischer, Postfach 10 11 63,
50606 Köln, Telefon (02 21) 16 42-70 02 od. -70 01,
Fax (02 21) 16 42-70 05

Das „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen,
Hildesheim, Köln, Osnabrück“ erscheint monatlich im
J. P. Bachem Verlag GmbH, Ursulaplatz 1, 50668 Köln |
Der jährliche Bezugspreis beträgt 33,55 Euro incl. MWSt.
zzgl. Porto und Versandkosten | Einzelheft 2,80 Euro

Verantwortlich für die einzelnen Abhandlungen sind deren
Verfasser | Sie geben also nicht ohne weiteres die Auffas-
sung der kirchlichen Behörden wieder | Abdruck nur mit
Erlaubnis der Schriftleitung | Nicht angeforderte Bespre-
chungsbücher werden nicht zurückgesandt | Druck:
Druckerei J. P. Bachem GmbH & Co. KG, Ursulaplatz 1,
50668 Köln

Beilagenhinweis

Dieser Ausgabe ist ein Prospekt des Herder Verlag
beigelegt.

Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

Norbert Friebe

Atme in mir, du Heiliger Geist

In den Marienmonat Mai fällt in diesem Jahr auch das Pfingstfest. So mag uns ein altes, dem Hl. Augustinus zugeschriebenes Gebet durch diese Zeit begleiten, das den Hl. Geist anruft, in dem wir aber zugleich auch Maria, die Mutter des Herrn, betrachten können. Sie wird uns ja, insbesondere in den ersten Kapiteln des Lukas-Evangeliums, als Empfängerin und Trägerin des Hl. Geistes vorgestellt.

Es gab einige Versuche, dieses Gebet neu zu übersetzen, doch konnten sie alle nicht die Kraft der alten, uns bekannten Übersetzung erreichen. Wir finden den Text im Gotteslob unter Nr. 4,6; S. 26:

**Atme in mir, du Heiliger Geist,
dass ich Heiliges denke.
Treibe mich, du Heiliger Geist,
dass ich Heiliges tue.
Locke mich, du Heiliger Geist,
dass ich Heiliges liebe.
Stärke mich, du Heiliger Geist,
dass ich Heiliges hüte.
Hüte mich, du Heiliger Geist,
dass ich das Heilige nimmer verliere.**

Während fast alle Hymnen und Lieder zum Hl. Geist sein Kommen erbitten, greift dieses Gebet die paulinischen Aussagen auf, dass der Geist schon immer – ausdrücklich seit Taufe und Firmung – in uns wohnt und wirkt (u. a. Röm 5,5; 8,15; Gal 4,6). Freilich muss er auch immer wieder erbetet werden (vgl. Lk 11,13).

Im Blick auf Maria wollen wir die einzelnen Verse des Gebetes neu bedenken und verstehen lernen.

Atme in mir, du Heiliger Geist, dass ich Heiliges denke.

Wir hören in der Geburtsgeschichte Jesu: Maria bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach (Lk 2,19). Wir bitten den Hl. Geist, den „Odem Gottes“, dass er uns öffne für das heilige Wort Gottes und seine Weisung, damit wir es im Herzen aufnehmen, erwägen und fruchtbar werden lassen (vgl. Mk 4,10) und so unser Denken, Fühlen, Wollen mehr und mehr davon bestimmt wird.

Treibe mich, du Heiliger Geist, dass ich Heiliges tue.

Wir lesen von Maria, dass sie sich nach dem Empfang der Botschaft Gottes auf den Weg macht und zu Elisabeth eilt (vgl. Lk 1,39f). Wir bitten den Hl. Geist, dass er uns wach mache für Gottes heiligen Anruf und uns helfe, gegen alle Trägheit und inneren Widerstände Liebe, Freude, Friede – die Früchte des Geistes (vgl. Gal 6,22) – zu den Menschen zu bringen.

Locke mich, du Heiliger Geist, dass ich Heiliges liebe.

Die Worte des Engels bei der Verkündigung der Geburt Jesu (Lk 1,26-38) öffnen Maria die Augen des Herzens für die Größe und Herrlichkeit des Auftrages, zu dem Gott sie ruft, so dass sie in dankbarer Gegenliebe ihr Ja sprechen kann. Wir bitten den Hl. Geist, dass er uns inmitten von Dunkelheit, Zweifel und Resignation aufleuchten lasse, zu welcher Hoffnung wir berufen sind, welcher Reichtum uns geschenkt ist (vgl. Eph

1,18), damit auch wir Gottes heilige Sendung lieben und leben können.

Stärke mich, du Heiliger Geist, dass ich Heiliges hüte.

Maria hat Gottes heilige Zumutung angenommen, hat zu ihrem Ja gestanden, es ein Leben lang gehütet, auch in schweren, schmerzlichen Stunden (vgl. Mt 2,13; Lk 2,35; Joh 19,26 f). Wir bitten den Hl. Geist, dass er auch uns stärke, Enttäuschungen und Schmerzen durchzustehen und unsere Entscheidung, dem Herrn zu folgen, treu zu bewahren.

Hüte mich, du Heiliger Geist, dass ich das Heilige nimmer verliere.

Wir hören von Maria ein letztes Mal, da sie inmitten der Jüngergemeinde mit ihr um die Herabkunft des Geistes bittet (Apg 1,14). Aus allem, was von ihr so spärlich und zurückhaltend erzählt wird, spricht ihre ständige betende Verbundenheit mit dem Gott ihres Lebens, auf dessen heilige Zusage sie baut, zu dem sie das Vertrauen nie verliert. Wir bitten den Hl. Geist, dass er sich unserer Schwachheit annimmt und für uns eintritt, wenn wir nicht mehr recht zu beten wissen (vgl. Röm 8, 26 f) und in Versuchung geraten, das Gespräch mit Gott aufzugeben. Er kann uns in der Liebe bewahren, so dass auch unser Leben zum Guten geführt wird (vgl. Röm 8, 28).

Auch dieses Gebet ist leicht auswendig zu lernen. Schon die erste Anrufung „Atme in mir, du Heiliger Geist“ ist wie kaum ein anderes Wort zum Beten im Atemrhythmus geeignet. Wenn wir anbetend zum Herrn kommen, können wir dieses Gebet vor ihm sprechen, denn es ist ja *sein* Geist, der uns mehr und mehr in ihn hineinwachsen lässt und seiner Gesinnung und Haltung angleicht. Es ist auch ein Gebet für unsere Kirche, dass wir sie in unserer Zeit des neuen Pontifikats wieder der Führung durch den Heiligen Geist anvertrauen.

Liebe Leserinnen und Leser,

der vor uns liegende Dreifaltigkeitssonntag soll Anlass sein, über das schwierige, und deshalb oft auch gerne umgangene Geheimnis der Trinität nachzudenken. Weggeleitet unter dem Gesichtspunkt, was die Dreifaltigkeit mit unserem Menschsein zu tun hat, ist **Prof. Dr. Kai G. Sander**, Fundamentaltheologe an der KFH Paderborn.

Der Beitrag von **Msrgr. Hans Hausdörfer**, Pfarrer i. R. in Kürten-Bechen, fragt auf dem Hintergrund der Wandlungen der letzten 50 Jahre, was unter den Ansprüchen heutiger Zeit unverzichtbar zum Priestersein gehört.

Die Begegnung der christlichen mit der islamischen Kultur in unserem Land ist ein aktuelles und sicherlich die Zukunft mit bestimmendes Thema, das durch Einzelereignisse in seiner Brisanz besonders deutlich hervortritt. Eines dieser Ereignisse war das sog. „Kopftuchurteil“. Indem **Christoph Stender**, Hochschulpfarrer in Aachen, Lehrbeauftragter der Uni Bonn und Autor, dieses Urteil mit dem schon älteren „Kreuzurteil“ in Bayern zusammenbringt, schafft er einen spannungsvollen Hintergrund für die Frage nach dem Platz, den wir den jeweiligen Kulturen in Deutschland geben.

Als Marienmonat bietet sich der Mai an, um noch einmal das Dogma von der ohne Erbsünde empfangenen Jungfrau Maria in den Mittelpunkt zu stellen, dessen 150-jähriges Jubiläum im letzten Dezember begangen wurde. Die spannende Geschichte seiner Entstehung stellt **Prof. Dr. Manfred Gerwing** vor, Ordinarius für Dogmatik an der Uni Eichstätt.

Einen Nachtrag zur Passionszeit, der schon jetzt als Anregung für das nächste Mal wahrgenommen werden darf, bietet **Dr. Johannes Modesto**, Persönlicher Sekretär des Generalvikars von München.

Mit herzlichem Gruß verbleibe ich

Ihr



Gunther Fleischer

Die Sonderheit in den Personen

Ein Beitrag der Trinitätslehre zur Diskussion um das menschliche Selbstverständnis

„Die Sonderheit in den Personen“ – dieser Ausdruck entstammt der Präfation des Messformulars zu Ehren der Heiligsten Dreifaltigkeit, die bereits um 750 im *Sacramentarium Gelasianum vetus*, einem Vorläufer heutiger Liturgiebücher, enthalten ist. Der vollständige Text klingt eher nach umständlich-exakter Theologie als nach poetischem Gebet, woran man das ausdrückliche Bemühen um die „dogmatisch korrekte“ Sprachregelung bei der liturgischen Verehrung der Trinität erkennt. Der ganze Satz lautet: „So beten wir an die Sonderheit in den Personen, die Einheit im Wesen und die gleiche Fülle in der Herrlichkeit (*ut ... in personis proprietas, et in essentia unitas et in maiestate adoretur aequalitas*).“ Die Übersetzung des Begriffs *proprietas* mit dem ausgefallenen deutschen Wort „Sonderheit“ hat einen theologisch geprägten Eigenkontext entstehen lassen. Denn nur noch hier tritt uns dieser deutsche Begriff entgegen, so z. B. in der Messfeier am Dreifaltigkeitssonntag.

Die theologische Herkunft unseres Personbegriffs

Den Fokus dieser Ausführungen soll der Begriff der Person bzw. der Personen bilden, wie er in der kirchlichen Trinitätslehre im Dogma und in der Liturgie zugrunde gelegt und bis heute beansprucht wird. Die Philosophiegeschichte räumt freimütig ein, dass das hohe Reflexions- und Abstraktionsniveau des Personbegriffs – auch im mensch-

lichen Selbstverständnis – in der europäischen Geistesgeschichte eine Auswirkung des christlichen Trinitätsdogmas ist.¹ Unser Verständnis vom Menschen als Person und unser Glaube an Gott als „personales Du“ und an den „einen Gott in drei Personen“, also unser Begriff von der menschlichen und der göttlichen Personalität stehen in einer unverkennbaren Wechselbeziehung. Ohne die Kunde des Glaubens aus der biblischen Selbstoffenbarung Gottes wäre diese Erkenntnis aber nicht denkbar, was auch das viel zitierte Wort vom *mysterium stricte dictum*, also vom „Geheimnis im engeren Wort-sinn“ besagt.

Aus der theologischen Dogmengeschichte ist das angestrengte Ringen um die rechte Terminologie zur begrifflichen Annäherung an dieses Geheimnis Gottes (und des Menschen) hinreichend bekannt. Gibt es so etwas wie einen gemeinsamen Oberbegriff für Vater und Sohn und Heiligen Geist? Kann es das überhaupt geben oder ist nicht bereits die Suche danach vermessen? Aufgrund der Diskursivität unseres menschlichen Denkens war und ist jeder begriffliche Zugang zur Trinität einseitig. Dogmengeschichtlich betonte man entweder die Wesenseinheit des einen Gottes und wählte für die Drei dann Begriffe, die deren Erscheinung beschrieben (z. B. *prosopon* = Angesicht; *charakter* oder *eikon* = Bild). Dagegen wurde aber der Vorwurf des Modalismus geltend gemacht, d. h. Sohn und Heiliger Geist würden so nur als „Erscheinungsformen“ des einen Gottes (d. h. des Vaters) verstanden. Oder man beschrieb die echte Differenz der Drei als „Hypostasen“ oder „Subsistenzen“, was letztlich immer nach einem verkappten „Tri-Theismus“ klingt, also nach der Vorstellung von drei Wesen, die erst sekundär eine göttliche Wirkeinheit bilden. Außerdem hatte man jeweils Platon oder Aristoteles mit im Boot, was ebenfalls bereits vielen Kirchenvätern Unbehagen bereitete.

Die turbulenten Wechselfälle der frühchristlichen Dogmengeschichte bezeugen zudem, dass häufig politische und kulturelle Kontexte neben dem dogmatischen und spi-

rituellen Anliegen mitentscheidende Bedeutung erlangten.² Immerhin bleibt festzuhalten, dass die dogmatische Formel „*una essentia – tres personae*“ (eine Wesenheit in drei Personen), erst recht in dieser lateinischen Variante, nicht mehr und nicht weniger als eine für alle Christen verbindliche Sprachregelung ist, deren volle Bedeutung man aber nur erfassen kann, wenn man sie aus ihrer Genese heraus begreift. Insofern ist auch Karl Rahners Übersetzung des trinitarischen Personbegriffs mit „distinkte Subsistenzweise“³ legitim, weil er sowohl den Erscheinungs-Modus wie auch die reale Subsistenz, die beide in diesem spezifischen Personbegriff mitgemeint sind, verdeutlichen kann.

Für die hier zu behandelnde Fragestellung zeigt sich jedenfalls, dass die dogmatische Theologie geistesgeschichtlich eine Art Patronat für den heutigen Personbegriff innehat. Aber dieser Begriff hat sich längst von seinem theologischen Ursprung emanzipiert und eine Eigenentwicklung angetreten, die nun bei einer unreflektierten Verbal-Wiederholung die dogmatische Trinitäts-Formel geradezu in ihr Gegenteil verkehren kann, denn im alltäglichen Sprachgebrauch meint Person längst etwas weitgehend Anderes als im Kontext des alten Dogmas.

Das Personverständnis und die aktuelle Grundwerte-Diskussion

Worin beruht nun die aktuelle Problemstellung des Person-Begriffs? Im Gefolge der neuzeitlichen Wende zum Subjekt und der daraus resultierenden Anthropozentrik betrachtete sich der denkende Mensch in zunehmendem Maße als autonomes Aktionszentrum, und zwar als Individuum, sozusagen als unhintergehbare Basiseinheit von Geist. Bereits Boethius definierte: *persona est rationabilis naturae individua substantia* (Person ist die unteilbare Substanz vernunftbegabter Natur)⁴, dies übrigens ungefähr zeitgleich mit der dogmatischen Definition des Trinitätsdogmas und bereits 250 Jahre vor dem Gelasianischen Sakramentar. Man

wusste also durchaus, was man da sagte und betete, wenn von den „drei göttlichen Personen“ die Rede war.

Bei Boethius geraten so Personalität und Individualität wortwörtlich in einen Atemzug hinein. Und dieses Junktim wird bis in die heutige Zeit immer stärker. Was meinen wir denn, wenn wir uns als Person(en) begreifen? Einerseits beanspruchen wir für uns die Rechte der Persönlichkeit, persönliche Authentizität, Kreativität und Spontaneität, Privatheit und Individualität – und verstehen all dies als Abgrenzung von den Anderen und Ausdruck der eigenen „Ich-Heit“. Andererseits bedingt die Aufrechterhaltung eines so verstandenen Personseins ein hohes Maß geistiger Leistung: Denkfähigkeit und -tätigkeit, wache und kritische Subjektivität und ein aktives Selbst- und *Ichbewusstsein*. Personalität erscheint dann als Ausdruck oder Wirkung des menschlichen (und zwar individuellen) Selbstdenkens und Selbstwissens.

Was „Person“ bedeutet, ist zudem deshalb eine derart wichtige Frage, weil in den für uns relevanten gesellschaftlichen und kirchlichen Rechtsordnungen im Allgemeinen fast synonym von Person bzw. Persönlichkeit und von Mensch die Rede ist (vgl. z. B. Grundgesetz, Artikel 2-4; UN-Charta der Menschenrechte; kirchlich: Erklärung zur Religions- und Gewissensfreiheit des II. Vaticanums *Dignitatis Humanae*; CIC/1983 cc. 96-112). Leicht erahnt man die unheilvollen Konsequenzen, die sich dann aus der Gleichsetzung von Personalität und geistig-aktiver Subjektivität ergeben können. Was wäre so nämlich mit einem Menschen, der nicht – noch nicht oder nicht mehr – dazu in der Lage ist, sein geistiges Ich-Bewusstsein zielgerichtet zu betätigen bzw. dieses kundzutun? In dem Moment, wo nicht die biologische Gattungszugehörigkeit „Mensch“, sondern die geistig bewusste Subjektivität zum Träger der Persönlichkeitsrechte erhoben wird, könnte ein pervertiertes Rechtsverständnis dem noch nicht oder nicht mehr denken könnenden Menschen das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Freiheit der Person einfach aberkennen, dies zumal, wenn ein solcher Mensch letztlich

gar nicht als „Person“ im Vollsinn betrachtet würde.

Person als Leistungs- oder Wesensmerkmal?

Zwei Fragen ergeben sich von daher – und zwar in bedrängender Weise. Inwiefern – und das heißt auch: *wann* – ist der Mensch Person? Und: Bedeutet der Personbegriff von seinem trinitätstheologischen Ursprung her nicht eigentlich etwas weitgehend Anderes, als wir heute gemeinhin meistens darunter verstehen? Sofern es gelingen kann, diese zweite Frage einen Schritt voran zu bringen, kann von daher auch ein Licht auf die Beantwortung der ersten fallen.

Bereits 1981 haben Ingolf Dalferth und Eberhard Jüngel die Gleichsetzung von Person und Individuum ebenso zurückgewiesen wie jene von Person und Subjekt. Nur als Bezeichnung der Identität des Menschen wollen sie den Person-Titel gelten lassen, sofern diese von der Gottebenbildlichkeit hergeleitet wird.⁵ Jürgen Werbick greift diese bibeltheologische Fundierung des Personbegriffs später auf, indem er den Ursprung des menschlichen Personbegriffs wie des christologischen Person-Geheimnisses allein im innertrinitarischen Urbild des Personseins verortet, wobei er die Trinität hierzu als „göttliche Kommunikationsgemeinschaft“ beschreibt.⁶ Kommunikation als Begegnung setzt ja die sich Begegnenden in ihrem Selbst-Stand ebenso voraus wie deren Relationalität, d. h. deren Sein in der jeweiligen Bezogenheit aufeinander.

Dogmatik findet sich hier also unversehens inmitten eines aktuellen philosophischen und gesellschaftlichen Diskurses. Es ist zuletzt vor allem das Verdienst von Helmut Hoping, ausdrücklich diese multiperspektivische Frage nach dem Personverständnis in einem Aufsatz über „Göttliche und menschliche Personen“ formuliert zu haben.⁷

Gerade der Blick zurück auf das biblische und dogmatische Personverständnis und die Wechselbeziehung von Gottesbild und Men-

schensbild stellt sich warnend der Reduktion von Person auf „Ich-sagen-Köner“ und autonomes Willens- und Tatzentrum in den Weg. Ein so verstandener Person-Begriff wäre allemal eine völlig neue Setzung, die ihre Berechtigung jedenfalls nicht aus der Herkunft im Trinitätsdogma und somit auch nicht aus der konventionellen und traditionellen Kommunikationsgemeinschaft beziehen könnte. In Bezug auf das innertrinitarische Leben Gottes kann Person keinesfalls „Individuum“ bedeuten, sonst hätte die Fünfte Sure des Koran Recht, die das, was sie von der Trinität zu verstehen meint, anklagt mit den Worten „Ungläubig sind, die da sprechen: Allah ist ein dritter von dreien“ (5,77). Genau solche tri-theistischen Vorstellungen verwerfen wir Christen ja ebenfalls ganz ausdrücklich, weshalb wir uns diesem Vorwurf des Korans durchaus anschließen können.

Auch der sprachgeschichtliche Befund legt nahe, dass Person ursprünglich gerade nicht als Ausdruck von Individualität und Selbstständigkeit, sondern als Hinweis auf Beziehung und Erscheinung verstanden wurde. Das lateinische Verb *per-sonare* („hindurchtönen“) wurde bereits in der Antike als Ursprung des Begriffs *persona* bemüht, was sich später jedoch wegen des kurzen o in *sonare* im Gegensatz zum langen o in *persô-na* als unhaltbar erwies. Wahrscheinlicher ist die Herleitung von der alt-etruskischen Vokabel „*persu*“, welche die Maske der Schauspieler bezeichnet.⁸ Dass nun in der Formel des Trinitätsdogmas der griechische Terminus *Hypostase* mit dem lateinischen Begriff *persona* wiedergegeben wird, ist Ausdruck der Einbeziehung der westlichen Tradition, Denn seit Tertullian († nach 220) spricht man hier von der „einen göttlichen Substanz in den drei Personen“. In der gesamtkirchlich verbindlichen trinitarischen Formel entsteht so ein spezifischer Begriff bezüglich Vater, Sohn und Heiligem Geist, mit dem die westliche wie die östliche Christenheit erst leben lernen musste. Und immer klingen bei Person zumindest die christologischen Termini *prosopon* (Ange-sicht) und *eikon* (Abbild) mit. Beides gilt es zusammenzudenken: die wesentliche Bezogenheit der

drei trinitarischen Personen (aufeinander und dadurch auch auf uns hin, also – wie Rahner sagen würde – immanent und ökonomisch) und ihre „beziehentliche“ (relationale) Wesenhaftigkeit. Damit ist gemeint, dass Individualität, Spontaneität und Subjekthaftigkeit sich sehr zutreffend als Eigenschaften des einen ungeteilten Gottes aussagen lassen. Soll dies auch in Bezug auf die drei Personen des einen Gottes geschehen, dann immer nach den Regeln der Appropriation (d.h. der Zueignung von äußeren „Wirkungen“ des einen Gottes zu einzelnen Personen der Trinität) und Relationalität (d.h. der wesentlichen Bezogenheit der drei Personen aufeinander).

Aus all dem wird schon in diesem groben Überblick deutlich: Person im Blick auf Vater, Sohn und Heiligen Geist meint einen speziell definierten Begriff. Hätte man jedoch den in der griechischen Variante der dogmatischen Formel benutzten Begriff *Hypo-stase* wörtlich ins Lateinische übersetzt (also: *sub-stantia*), wäre die Missverständlichkeit nur noch erhöht worden. Vielmehr sollten beide Aspekte in *einem* Begriff erscheinen: das sich Zeigende der Persönlichkeit und die dahinter verborgene geistige Wirklichkeit. Nimmt man die boethianische Deutung des Personbegriffs beim Wort, dann beschreibt auch sie eigentlich gerade nicht die „Person“ selbst, sondern deren geistige Trägersubstanz (*substantia*). Das phänomenologische Element, das In-Erscheinung-Treten dieser geistigen Wesenheit wird hierbei vorausgesetzt. Im Trinitätsdogma war das nicht unähnlich. Das *prosopon* (Angesicht, Erscheinung, z.B. des Menschen Jesus) war nicht die Frage, sondern die Beziehung der Drei – bzw. dogmengeschichtlich: erst nur die Beziehung des Sohnes und dann auch die des Geistes zu Gott dem Vater. Das *prosopon*, nämlich die Erkennbarkeit des Sohnes und auch des Geistes, ist ja fraglos und durch die Schrift bezeugt. Aber was diese in ihrem Wesen und ihrer Relation zu Gott sind – das hat die Christenheit Jahrhunderte in Atem gehalten.

Für den Fortgang dieser Erkenntnisbildung war dabei von nicht zu unterschätzen-

der Bedeutung, dass zuerst nach der Beziehung Jesu zum Vater im Himmel gefragt wurde. Und schon die Formulierung dieser Frage selbst beeinflusst die Antwort. Denn ob man nach der Beziehung des Jesus von Nazareth zum Gott Israels fragt oder nach dem Verhältnis des göttlichen Logos zum irdisch-menschlichen Fleisch – durch die jeweilige Formulierung entsteht daraus je eine eigenständige Suchbewegung. Die Vater-Sohn-Beziehung, wie sie in den Aussagen des NT grundgelegt ist, lässt jedenfalls an eine interpersonale Relation denken, also an etwas, das wir Menschen aus unserer Welt kennen. Wir stellen uns so unwillkürlich zwei Personen vor, näherhin zwei Männer, einen älteren und einen jüngeren, einen Erzeuger und einen Gezeugten usw. Sofort muss man dieses Bild trinitätstheologisch reinigen: nicht älter und jünger ist hier gemeint, sondern gleichewig, aber doch im Verhältnis des Zeugenden und Gezeugten. Und der Vatername darf schon gar nicht als Bezeichnung von „Männlichkeit“ missdeutet werde. Aber auch nach der Überwindung all dieser Anthropomorphismen bleibt immer noch die Vorstellung von zwei Personen zurück – gleichsam entsprechend unserem menschlich-personalen Zuschnitt. Und gerade ihre Relation, nämlich die wechselseitige Liebe bzw. das Zeugen und Gezeugt-Sein, legt den Eindruck nahe, diese beiden wären insofern „personal“, als sie solcher Aktivitäten und Empfindungen fähig und bewusst seien, also indem sie gleichsam Individualität besäßen.

Versuch einer Klärung im Blick auf den Heiligen Geist

Der bisherige trinitätstheologische Diskurs offenbart hier ein Defizit, das auch von Seiten der praktischen und spirituellen Theologie als eine gewisse „Geist-Vergessenheit“ in der abendländischen Tradition beklagt wird. Denn das Verständnis nicht nur des inner-trinitarischen, sondern des Person-Begriffs überhaupt ändert sich entscheidend, wenn wir das göttliche Pneuma

neben Vater und Logos gleichberechtigt in den Blick nehmen und nun nochmals nach der Bedeutung des Personbegriffs weiterfragen. Im Blick allein auf die Vater-Sohn-Beziehung besteht nämlich durchaus die Verwechslungsgefahr, dass wir deren Personsein als Ausdruck bewusster Geistigkeit bzw. geistiger Tätigkeit begreifen könnten und dann Ähnliches auch für das menschliche Personsein fordern müssten. Bei der *Ruach-Elohim* (hebr. für Geist Gottes) lässt sich dagegen die Differenz von geistiger Fähigkeit (Potenz) und geistiger Tätigkeit (Aktualität) nicht einmal denken, denn „Geist“ in diesem Sinne ist vom Wesen her Kraft, Wehen, Feuerzunge. Und das heißt auch: wenn Person, dann total und immer und nicht erst dadurch, dass die Natur ein ihr sekundäres Denken irgendwann in Gang setzen würde, obwohl sie auch ohne dieses denkbar wäre.

Person ist also nicht erst ein Produkt eigener, wie auch immer gearteter Tätigkeit. Und ebenso ist Person notwendig auch mehr als ein erst im liebevollen Gegenüber zum Du erwachendes Selbstwissen. Das „Ich-Du-Bewusstsein“, das sich an der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen entzündet, greift somit ebenfalls für die Definition von Personalität noch zu kurz. Dem als „Du“ erkannten Anderen würde ich aber nicht mehr den Lebensnerv abklemmen können, auch wenn ich ihn aktuell nicht denken sehe, denn ich nehme ihn als „diesen Einen“ wahr und nicht nur als ein „Es“ der Last oder des Kostenfaktors. Norbert Fischer weist zu Recht darauf hin, dass diese Erkenntnis des Unbedingten im Anruf des Anderen an mich, wie Emmanuel Lévinas es bestimmte, sogar bis zur Offenheit des Denkens für Gott reicht.⁹ Aber weiter reicht das Denken aus sich heraus eben doch nicht; erst der sich selbst mitteilende dreieine Gott entbirgt auch das Geheimnis der Person.

Person zu denken vom Personsein der drei göttlichen Personen her muss also in ein noch tieferes Verstehen führen. Nicht einmal das Antlitz müssen diese uns zeigen, um Person zu sein. Denn sie *werden* nicht Person, sie *sind* es, nämlich Person als

Erscheinung des Geist-Seins. Das bedeutet eben, dass hier Geist sich nicht erst als Person erwiese, indem er Bestimmtes täte, sondern es handelt sich um ein Personsein aus dem Sein, aus dem Geist-Sein. Letztlich scheint hier ein Begriff von Person auf, der vielmehr die „Gattung“ als die Tätigkeit betrifft. Die Bezeichnung der Trinität als „göttliche Personen“ ist ein spezifischer Begriff und nicht nur eine „Analogie“. Insofern wird damit das Sein Gottes als geistiges und personales Sein beschrieben, und insofern bilden die drei Personen das eine göttliche Wesen.

Die „Sonderheit in den Personen“ beschreibt dann nicht nur die Paradoxie der realen Drei-Einheit, sondern in der Verbindung von kon-substantieller Beständigkeit und vorbehaltloser Relationalität dürfen wir heute den Ausdruck „Sonderheit“ wohl auch als eine eindringliche Erinnerung an die Besonderheit dieses Personbegriffs hören.

Christus offenbart uns das Geheimnis des Menschseins

Warum soll also überhaupt die theologische Herkunft des Person-Begriffs für die heutige Diskussion bedeutsam sein? Als intellektuell redliche Denkerinnen und Denker wissen wir, dass wir zurück *ad fontes* müssen, wenn unsere Worte zu ihrem eigenen Recht kommen sollen. Nur so können wir sicher sein, dass wir den Inhalt der uns leitenden Prinzipien hermeneutisch korrekt, nämlich aus ihrem Kontext und somit historisch-kritisch verstehen, wodurch allein unsere Kommunikation des verbindlichen, intendierten Sinnes sicher sein kann. Und das gilt ganz unzweifelhaft für alles, was wir über das Wesen und die Rechte der menschlichen Personen sagen können. Wenn nämlich all jene Aussagen über die Personalität des Menschen und über die Rechte und Pflichten der menschlichen Person historisch gesehen erst im Rückgriff auf den trinitarischen Personbegriff sinnvoll möglich waren und erst so entstanden sind, können wir den in ihnen enthaltenen richtungwei-

senden Aussagewert auch nur korrekt erheben, wenn wir diese ursprüngliche Intention immer mitbedenken.

Schließlich steht in der Mitte unseres Verständnisses vom Menschen der menschengewordene Gott selbst: Jesus Christus. Wie schon vor vierzig Jahren das II. Vaticanum formuliert hat: *„Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. ... Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung.“*¹⁰

übertragene Sinn der Vokabel *charakter*, nämlich „Rolle“, „Charakter“ in semantischer Nähe zum Personbegriff gesehen werden.

- ⁹ Vgl. N. Fischer: Die philosophische Frage nach Gott (AMATECA II). Paderborn 1995, 391–416. Eine christologische Vermittlung zu Lévinas skizziert J. Wohlmuth: Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum. Paderborn u. a. 1996, 39–55.
- ¹⁰ Vaticanum II: Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 22.

Anmerkungen:

- ¹ Vgl. z. B. J. Ritter u. a. (Hgg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Art. Person, Band 7: P–Q. Basel 1989, 269–338. Zur Begriffsgeschichte in der Antike und im Mittelalter vgl. den Beitrag von M. Fuhrmann, ebd.: 269–283; die von der Trinitätstheologie ausgehende Übernahme des Begriffs in die Anthropologie und Rechtswissenschaft entfaltet bezüglich der Hoch- und Spätscholastik und der Reformation B. Th. Kible, ebd.: 283–300.
- ² Neben den einschlägigen dogmengeschichtlichen Werken ist aufgrund des erklärten Bezugs zur Spiritualität und Kunstgeschichte besonders zu empfehlen: Ch. Schönborn: Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung, Schaffhausen 1984.
- ³ Vgl. z. B. M. Schulz: Karl Rahner begegnen. Augsburg 1999, 172–174.
- ⁴ Boethius: *De persona et dubaus naturis*, c.3 (PL 64,1343); vgl. dazu J. Hirschberger: Geschichte der Philosophie. Frankfurt/M. ¹²1980, Bd. I, II. Abschn., 1. Kap., 4. c).
- ⁵ Vgl. I. Dalferth/E. Jüngel: Person und Gottebenbildlichkeit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 24. Freiburg u. a. 1981, 57–99, hier: 89–96.
- ⁶ Vgl. J. Werbick: Art. Person, in: NHTHG, Bd. 3, 1985, 339–350, hier: 348ff.
- ⁷ H. Hopping: Göttliche und menschliche Personen. Die Diskussion um den Menschen als Herausforderung für die Dogmatik, in: Theologie der Gegenwart 41 (1998) 162–174.
- ⁸ Vgl. K. E. Georges: Ausführliches lat.-dt. Handwörterbuch, Hannover ⁸1913–1918 (Reprint: Darmstadt 1998), Bd. 2, 1641; ebenso M. Fuhrmann, aaO. (Anm. 1), 269f. Deshalb kann durch den Kontext des Schauspiels auch der

Hans Hausdörfer

Betende Priester oder Profis

Was braucht die Kirche heute?¹

Das Priesterbild unserer Tage wird weithin geprägt von der Art, wie heute Menschen den Priester erleben. Die meisten Priester sind Pfarrer, haben 3 bis 4 Gemeinden, werden in jeder Gemeinde mit voller Präsenz erwartet, können diese aber den einzelnen Gemeinden nur mit Bruchteilen ihrer Zeit gewähren. Sie leiden unter dem Eindruck, noch mehr leisten zu müssen, aber es nicht zu können. Daher fühlen sie sich dauerhaft überfordert. Das Ergebnis ist, dass viele Priester frühzeitig unter Krankheiten leiden, die letztlich stressbedingt sind, und die sie dazu zwingen, frühzeitig aus der vollen Verantwortung für die Seelsorge auszuschneiden. Dadurch wird aber der Priestermangel noch vergrößert. Der immer gehetzte Priester ist auch eine schlechte Werbung bei jungen Menschen für den Priesterberuf. Daher ist es erforderlich, nach dem Priesterbild zu fragen, dass sich aus Aussagen des Neuen Testaments, aus kirchlichen Verlautbarungen und aus Entwicklungen der letzten Jahrzehnte ergibt, und die Realität des priesterlichen Erscheinungsbildes mit diesen Vorgegebenheiten zu vergleichen. Vielleicht werden so notwendige Korrekturen im Priesterbild sichtbar, in Bezug auf das praktische Verhalten der Priester, aber auch auf die spirituelle Fundierung des priesterlichen Dienstes.

Der Priester ein Übermensch?

Das Priesterbild hat in den letzten fünfzig Jahren einen starken Wandel erfahren. Als ich vor dem Konzil zum Priester geweiht wurde, galt der Priester noch als einer, der

sehr abgehoben war vom normalen menschlichen Leben. Er wurde fast wie ein Übermensch behandelt und musste mit „Hochwürden“ angeredet werden. Er wurde so sehr als von Gott geheiligt betrachtet, dass man ihn gleichsam über dem Boden schweben sah. Dass das Weihesakrament nicht primär der Heiligung des Empfängers dient, sondern vor allem Kraft verleihen will für den priesterlichen Dienst, wurde zwar auch damals in katholischen Fakultäten gelehrt, hatte aber für die Praxis keine Bedeutung.

Deutliche Korrekturen durch das Konzil

Dann kam das 2. Vatikanische Konzil: 1962–1965, einberufen von dem auch heute noch hochgeschätzten Papst Johannes XXIII. und nach dessen Tod fortgesetzt unter Papst Paul VI.

Dieses Konzil hat in manche Erstarrung der Kirche frischen Wind hinein geblasen. Auch das Priesterbild wurde neu durchdacht. Das Konzil verabschiedete im Jahre 1965 ein Dekret „De presbyterorum ministerio et vita“, in der deutschen Übersetzung lautet der Titel: „Dienst und Leben der Priester“. Da wird das Priestertum weniger vom Wesen des Priesterseins beleuchtet, sondern mehr von seinen *Aufgaben* her.

Erster Schwerpunkt ist die Verkündigung

Auffallend ist, dass an erster Stelle der Priester als Prediger ausführlich dargestellt wird.² Ausgehend von dem Pauluswort, dass der Glaube von der Predigt kommt³, weil niemand glauben kann, wenn ihm der Glaube nicht verkündigt wird, werden die Priester gemahnt, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Predigt ganz hohe Bedeutung beizumessen. Das Dekret erklärte: Kein Sakrament darf gespendet werden, ohne dass die Verkündigung des Wortes Gottes vorausgeht. In keiner Messfeier an Sonn- und Feiertagen darf die Predigt unterbleiben.

Also keine „Predigtferien“ mehr, wie früher mancherorts im Sommer üblich! Die Prediger werden aufgefordert, sich intensiv auf die Predigt vorzubereiten, vor allem durch Studium der Bibel und entsprechender Kommentare.

Von Kritikern wurde damals gefragt, ob die katholische Kirche evangelisch geworden sei. Bei den evangelischen Christen hatte ja das Wort Gottes schon immer einen hohen Stellenwert. Die Ordination evangelischer Pfarrer ist eine Verpflichtung zur Verkündigung der biblischen Botschaft. Auf diese Kritik konnte und kann man nur antworten: Die Benennung des Verkündigungsauftrages an erster Stelle war eine notwendige Reaktion auf frühere Versäumnisse in unserer Kirche, die seit der Reformation das Sakrament über- und das Wort Gottes unterbewertet hatte. Die Konzilsväter konnten sich wieder auf Paulus berufen, der in einer Auseinandersetzung mit der jungen Gemeinde in Korinth darauf hinwies, dass er nur wenige getauft hat, und der den Satz formulierte: „Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen“.⁴

Der Dienst des Priesters hat Konsequenzen für sein Leben

Erst nach dieser starken Hervorhebung der Verkündigung geht das Dekret auf die Sakramentenspendung durch die Priester ein.⁵ Während die Predigt den Glauben begründet, schließen die Sakramente die Menschen an den Stromkreis der Liebe Gottes in Jesus Christus an. Nach dem Anfangsakrament, der Taufe, gilt das insbesondere für die Eucharistie. In der Feier der Eucharistie wirkt der Priester besonders intensiv im Namen Jesu Christi. Wenn er den Einsetzungsbericht spricht, also die Worte Jesu beim Abendmahl, identifiziert er sich so sehr mit Christus, dass die Worte Christi seine Worte werden. Hier wird im Dekret deutlich vom mystischen Einswerden des Priesters mit Christus gesprochen, das vor allem im Vollzug der Eucharistie sich verwirklicht.

Es schließt sich die Betrachtung des Hirtendienstes an⁶, der zuerst den Bischöfen obliegt, den diese aber auf die Priester übertragen können. Beim Hirtendienst geht es letztlich um die Sorge, dass die Menschen das ewige Heil erreichen. Das Dekret fordert die Priester auf, sich beim Hirtendienst nicht von persönlichen Vorlieben leiten zu lassen, sondern immer auf die Intentionen Christi zu achten. Bei allen Diensten gilt der Grundsatz, der in der Weiheliturgie ausgesprochen wird: „Imitami quod tractatis“ – „Ahmet nach, was ihr lehrt und vollzieht!“.

Nur der Priester, der sein Wort und sein Handeln auch in sein persönliches Leben überträgt, wirkt glaubwürdig.

Herausforderung durch die „Achtundsechziger-Generation“

Man kann es wohl als tragisch bezeichnen, dass diese wegweisenden Darlegungen des Konzils und das daraus resultierende Priesterbild schon bald in den Sog der geistigen Revolte der sogenannten Achtundsechziger-Generation geriet, die viele bis dahin gültigen Werte auf den Kopf gestellt hat. So wurde aus dem Priesterbild die geistliche Grundlage, also das mystische Element herausgefiltert. Übrig blieb ein Priester, der Sozialarbeiter, Psychologe oder Therapeut ist, also einer, der sich nur um die irdischen Belange der Menschen zu kümmern hat. Wenn man fragte, was bei einer solchen Perspektive die Priesterweihe noch sollte, bekam man zur Antwort, sie wolle sichtbar machen, dass Gott auch etwas zu tun hätte mit den irdischen Belangen der Menschen. Von der Sorge um das ewige Heil war nicht mehr die Rede.

Weiterbildung und Professionalisierung erforderlich

Nun ist es sicher notwendig, dass der Priester von heute, wenn er bei den Menschen ankommen will, sich auch pädagogische, methodische und psychologische

Kenntnisse aneignen muss. Sonst bleiben seine Bemühungen um Glaubensvermittlung, etwa in der Katechese, oder um Beratung von Menschen, die mit Lebensproblemen nicht fertig werden, erfolglos. Ich erinnere mich an den Ausspruch eines Professors während unserer Studienzeit. Dieser sagte einmal: „Meine Herren, wenn Sie meinen, von der Priesterweihe an brauchten Sie nichts mehr für Ihre Weiterbildung zu tun, dann gehen Sie am besten in die Mission und sterben schnell den Martyrertod! Denn für die Menschen sind Sie unbrauchbar“.

In einer Erörterung der pastoralen Situation unter der Überschrift „Profis für die Kirche“ war kürzlich zu lesen⁷: Es genügt nicht mehr, wenn Priester fromm sind. Wer als Priester effektiv arbeiten will, braucht Sachkenntnisse in verschiedenen Bereichen. Also Professionalität statt Frömmigkeit bei den Priestern? Der Autor kommt zu dem Schluss, dass Professionalität in der heutigen Seelsorge dringend gefordert ist, dass man aber dem Priester auf keinen Fall die geistliche Grundlage, das mystische Element unter seinen Füßen wegziehen darf. Ohne diesen mystischen Untergrund wäre der Priester, mit den Worten des Apostels Paulus im ersten Korintherbrief, nur „wie dröhnendes Erz und wie eine lärmende Pauke“⁸. Der Priester lebt heute im Spannungsverhältnis zwischen Mystik und Professionalität. Und diese Spannung muss er aushalten.

Spannungen aushalten

Verwandt damit ist noch eine andere Spannung, die nicht nur die Priester, sondern *alle* Seelsorger betrifft: Der Mangel an Seelsorgern und die dadurch geforderte Konzentrierung der Kräfte fordert eine großräumige Planung im Seelsorgebereich bzw. Pfarverband. Dabei darf aber den Menschen nicht ein religiöses Heimatgefühl genommen werden. Beheimatet fühlen sich die Menschen nicht im juristischen Gebilde Pfarverband, sondern in dem Gotteshaus,

in dem ihre Kinder getauft wurden und zur Erstkommunion gingen, in dem sie vielleicht ein Ehejubiläum gefeiert haben und auf dessen benachbartem Friedhof sie einmal begraben werden möchten. Die Spannung zwischen großräumiger Pastoralplanung und Beheimatung der Menschen muss bewältigt werden. Religiöse Heimat kann aber nur der anderen bereiten, der selbst eine solche Heimat hat. Damit sind wir wieder bei der mystischen Grundlage, die den Priester trägt. Wenn ihm diese verloren geht, läuft er Gefahr, zu einem organisierenden Roboter zu entarten.

Das alles gilt für Priester im aktiven Dienst, aber auch für solche, die schon im Ruhestand sind, aber noch regelmäßig Hilfsdienste leisten, weil der Mangel an Seelsorgern das erfordert.

Wer immer seelsorgliche Dienste leistet, kommt mit Menschen zusammen, die im Jetzt und Heute leben, und er muss wissen, wie er ihnen begegnet. So ist es zu begrüßen, dass die, die in den Bistümern für die Bildung der pastoralen Dienste Verantwortung tragen, Weiterbildungskurse für alle Altersschichten, auch für Ruheständler anbieten. Wer Menschen im Namen Gottes dienen will, darf nie meinen, er hätte ausgelernt.

Gefangen in der Liebe Gottes

Die Klammer, die die Situation *aller* Priester umschließt, ganz gleich ob sie jung oder alt sind, ist der Bericht aus dem Schluss des Johannes-Evangeliums.⁹ Dreimal fragt Jesus den Petrus, ob er ihn liebt. Dreimal antwortet Petrus. „Herr, du weißt, dass ich dich liebe“. Und dann fährt Jesus fort: „Als du jung warst, hast du dich selbst gegürtet und konntest gehen, wohin du wolltest. Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürtet und führen, wohin du nicht willst“. Das ist die Situation des Priesters. Er kann nicht mehr gehen, wohin er will; ein anderer bestimmt seinen Lebensweg. Bei meiner

Priesterweihe mit der vorkonziliaren Liturgie gab es einen Gestus, der das plastisch verdeutlichte. Der Bischof salbte die Hände der Weihekandidaten mit Chrisam. Dann wurde um die zusammengelegten Hände ein Tuch gebunden. Eigentlich war das nur eine Vorsichtsmaßnahme, weil man Sorge hatte, das geweihte Öl könnte auf den Boden tropfen. Die Salbung gibt es heute noch bei der Priesterweihe, das Umbinden der Hände wurde abgeschafft. Aber wenn diese Umbindung auch nur einen praktischen Grund hatte, drückte sich in diesem Ritus genau das aus, was Jesus dem Petrus sagte und was er eigentlich zu jedem spricht, den er zum priesterlichen Dienst erwählt: „Ein anderer gürtet dich und führt dich auf Wegen, die du nicht mehr selbst bestimmst“. Wer seine Hände Christus entgegen streckt und damit sich selbst hinhält, ist nicht mehr sein eigener Herr, er ist geradezu ein Gefangener Jesu Christi mit gefesselten Händen. Aber er gerät nicht in die Gefangenschaft eines willkürlichen und launischen Despoten, sondern in die Gefangenschaft der Liebe Gottes.

³ Röm 10, 17.

⁴ 1 Kor 1, 17.

⁵ Dekret, 2. Kap., Art. 5.

⁶ Dekret, 2. Kap., Art. 6.

⁷ Herder-Korrespondenz, Freiburg, Ausgabe April 2004, Leitartikel.

⁸ 1 Kor 13, 1.

⁹ Joh 21, 15–19.

Wer sein Priestertum so versteht, wird vor der Meinung bewahrt, alles „machen“ zu müssen. Er wird seinen Dienst mit voller Einsatzbereitschaft tun, aber auch die Grenzen seiner menschlichen Möglichkeiten akzeptieren. Immer wieder muss er sich bemühen, sein Planen und Handeln mit dem Auftrag Jesu Christi in Einklang zu bringen.

Priesterliches Wirken erfordert heute Sachkompetenz und Sachwissen in vielen Bereichen. Es ist aber letztlich nur möglich, wenn der Priester sich ohne Abstriche von Christus in Dienst nehmen lässt, wenn er sich ständig seinem Herrn und Meister anheim gibt, aber auch sich von seiner Liebe getragen weiß.

Anmerkungen:

¹ Die nachstehenden Überlegungen sind die überarbeitete Fassung einer Predigt anlässlich eines Goldenen Priesterjubiläums.

² 2. Vaticanum Dekret: „De presbyterorum ministerio et vita“, 2. Kap., Art. 4.

Christoph Stender

Öffentlichkeit contra religiöse Symbole

Kreuz und Kopftuch – die ersten tragischen Helden des Kultur-mobbing

Wir bauen einen Maialtar

Der Aufruf von Frau Pohl, Klassenlehrerin meiner Grundschulzeit: „Wir bauen einen Maialtar“, war sicherlich nicht prägend für meine spätere Biographie, aber ein identitätsstiftendes Ereignis in unserer damaligen Klassengemeinschaft.

So waren die letzten Apriltage in „meiner“ Schule jedes Mal weniger von Leseübungen, Rechenaufgaben, Musik und Zeichnen geprägt als viel mehr von der Frage, wie kann eine ganze Klasse (42 Schülerinnen und Schüler), natürlich didaktisch und methodisch aufbereitet, einen Maialtar bauen, deren Elemente doch sehr reduziert vorgegeben waren.

So drapierten wir eine Muttergottesstatue, Kerzen, Blumen, ein Kruzifix, den Weihwasserkessel, nicht zu vergessen eine Bibel und als Highlight den persönlichen Rosenkranz von Frau Pohl immer wieder hin und her, bis wir gemeinsam bestaunten, was nun, umgeben von blauem Samt, unser Maialtar war. Dass vor diesem Maialtar einen Monat lang jeder Schultag mit einem Gebet begann, bedarf eigentlich nicht der Erwähnung.

Ob diese „Unterrichtseinheiten“, die mitunter ganze Schultage zu dominieren in der Lage waren, kurrikular verankert und/oder aus pädagogischer Sicht situationsbedingt unumgänglich waren, bleibt im Rückblick nicht vollkommen zu klären.

Für mich aber sind bis heute noch Ablauf dieser damalige Aktion und die damit verbundenen Gefühle in Erinnerung, und das begeisterte Gesicht meines türkischen Mitschülers kann ich auch nicht wirklich vergessen.

Infragestellung von Symbolen

Diese religiöse, durchaus hinterfragbare Symboldichte im Unterricht einer staatlichen Schule in den 70er Jahren, ist heute eher nicht mehr vorstellbar.

Was aber einst im öffentlichen Raum in der christlichen Symbiose von Natur, Kultur und Glaube im Symbol des Kreuzes präsent war, quasi als gottgegeben und somit selbstverständlich öffentlich, ist heute Gegenstand grundsätzlicher und gesetzlicher Infragestellung.

Auf die Infragestellung des Kreuzes aber folgt dann „logisch“ auch die Infragestellung der anderen christlichen Symbole, und in Folge die aller religiösen Symbole im öffentlichen Raum überhaupt.

Öffentlicher Raum

In der Antike z.B. war die Agora, der Marktplatz, in der Renaissance die Piazza und im Haussmannschen Paris der Boulevard Inbegriff des öffentlichen Raums einer europäischen Stadt.

Als öffentlicher Raum wurde in der Geschichte der umbaute Raum oder der von umbautem Raum umgebene „freie“ Platz verstanden, als freizugänglicher Ort zwischenmenschlicher Kommunikation. Grundsätzlich ist dieses Verständnis auch heute noch unter dem Begriff „öffentlicher Raum“ zu verstehen, aber er erschließt sich in seinen Begrifflichkeiten nicht mehr so eindeutig wie das noch im antiken Griechenland oder Rom der Fall war.

Der öffentliche Raum ist auch heute grundsätzlich für jeden Menschen zugänglich, auch wenn der Zugang zeitlich begrenzt

sein kann. So habe ich das Recht den öffentlichen Raum Friedhof zu betreten, habe dazu aber nicht rund um die Uhr die Gelegenheit.

Klar abzugrenzen ist vom öffentlichen Raum der private Raum (auch der Firmen- und Betriebsraum), der nur von bestimmten Menschen betreten werden darf.

Ob ein Raum nun öffentlich ist oder privat, definiert sich primär durch seine Zugangsbedingungen. Gleichzeitig wird im öffentlichen Raum, seine Öffentlichkeit betreffend wiederum unterschieden über Zugangsbedingungen.

Den öffentlich zugänglichen Platz (z.B. vor einem historischen Gebäude) dürfen alle betreten. Ausnahme: Wenn z.B. eine hochrangige Persönlichkeit anwesend ist, dann kann aus Gründen des Schutzes der Öffentlichkeit und/oder des öffentlichen Interesses der allgemeinen Öffentlichkeit der Zugang durch eine legitimierte Ordnungsmacht verweigert werden, oder einer reduzierten Öffentlichkeit Präsenz gewährleistet werden.

Der im folgenden speziell angesprochene öffentliche Raum der Schule ist grundsätzlich ein für alle öffentlicher Raum, zu dem aber nur eine begrenzte Öffentlichkeit Zugang hat, um die primäre Intention dieses Ortes zu gewährleisten, beispielsweise die gesetzlich vorgeschriebene Erziehung Minderjähriger.

Von der Zweckgebundenheit eines (umbauten oder sozialen) Raumes absehend und auch keine Zugangskriterien für das Betreten eines Raumes berücksichtigend, gibt es für mich auch den Idealfall eines öffentlichen Raumes: Ein konkreter Raum nämlich, an den Identifikation gebunden ist, in dem Handeln und Verhandeln Kultur schafft, in dem Selbstvergewisserung der Individuen unabhängig ihrer Herkunft und ihres religiösen Bekenntnisses möglich ist, und so Gesellschaft sich symbolisiert auch in ihren Symbolen.

Das „Kreuzurteil“

Das so genannte „Kreuzurteil“, dem zufolge Wandkreuze in Schulklassen des Freistaates Bayern gesetzlich nicht mehr vorge-

schrieben werden dürfen, erregte nicht nur in der kirchlichen Öffentlichkeit die Gemüter, sondern auch in den Medien großes Aufsehen.

Im Kern des Urteils kommt das Verfassungsgericht im November 1995 zu der Auffassung, dass die regelmäßige Betrachtung oder auch nur flüchtige Wahrnehmung eines Kreuzes potentielle Manipulation der Schüler sei. Ob diese Position pädagogisch haltbar ist, möchte ich an dieser Stelle nicht kommentieren.

Juristisch allerdings verbirgt sich hinter dieser „pädagogischen“ Einschätzung das Recht der „passiven Religionsfreiheit“.

Dieses Urteil kommt sicher nicht dem Anfang der Ausrottung aller christlichen Symbole gleich, auch wenn eher konservative Kreise meinen, mit diesem Urteil den Aufzug einer neuen Christenverfolgung am Horizont zu erkennen und somit den Untergang des Abendlandes mitten in Bayern.

Dieser Logik folgend gehörte Hamburg schon längst zum untergegangenen Abendland. Denn in den öffentlichen Schulen der Freien und Hansestadt hängen keine Kreuze an den Wänden.

Zu dem dann schon untergegangenen „Europa ad personam“ in Hamburg zählten auch die evangelisch-reformierten Christen deutschlandweit, da sie das Kreuz, theologisch begründet, in ihren Feiterräumen nicht präsentieren.

Mit dem Kreuzurteil und später auch mit dem Kopftuchurteil wird allerdings eine Crux in Deutschland augenfällig: der von der Politik als immerwährender „messianisch verpackte“ Neutralitätsrausch.

Arnd Brummer vom „Das Sonntagsblatt“ spricht von einem Attest, in dem die Richter uns Deutschen bescheinigen: „Wie verbreitet die Ansicht [...] ist, Toleranz und Liberalität sei mit der Neutralisierung aller Werte und der Beseitigung ihrer Spuren in öffentlichen Räumen gleichzusetzen. Als kleinster Nenner demokratischen, kulturellen und religiösen Miteinanders erscheint die blanke Wand.“¹

Mit dem folgenden Kopftuchurteil, wieder auf das Klassenzimmer bezogen, steht nun der Schleier einer Muslima im Kreuzfeuer „gesetzgeberischer“ Wahrhaftigkeit.

Die oben zitierten „blanke Wand“ wird analog nun zur nackten Haut.

Das „Kopftuchurteil“

Am 24. September 2003 urteilte der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts (BVG) und hob die Urteile der vorherigen Instanzen² auf.

„Ein Verbot für Lehrkräfte, in Schule und Unterricht ein Kopftuch zu tragen, findet im geltenden Recht des Landes Baden-Württemberg keine hinreichend bestimmte gesetzliche Grundlage. [...]“³

„Der mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel kann für den Gesetzgeber Anlass zu einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule sein. [...]“⁴

Der zweite Senat des BVG hatte folgende Sachverhalte abzuwägen: Die individuelle Religionsfreiheit der Klägerin nach Art. 4 GG, die Grundrechte Dritter, hier besonders das Elternrecht auf Erziehung nach Art. 6 Abs. 2 GG und das Gebot der Neutralität des Staates in Fragen der Religion und Weltanschauungen verbunden mit dem staatlichen Bildungsauftrag nach Art. 7 Abs. 1 GG.

Die Senatsmehrheit hat bei Frau Fereshta Ludin⁵ als Grundrechtsträgerin vorrangig mit der individuellen Glaubensfreiheit argumentiert, da sie das Tragen des Kopftuches als verbindliche religiöse Pflicht plausibel vermittelt hat (Art. 7 Abs. 40/41 GG). Zudem sei auch nicht aus dem Tragen eines Kopftuches ein Eignungsmangel der Lehrkraft abzuleiten, der ein Verbot rechtfertige (Art. 7 Abs. 58/59 GG). Das Kopftuch hindere sie auch nicht daran, für die freiheitlich-demokratische Rechtsordnung einzutreten.

Das Minderheitenvotum im Senat argumentierte dagegen. Es sei nicht gerechtfertigt, eine Grundrechtsabwägung zugunsten der individuellen Glaubensfreiheit vorzunehmen. Im Grunde gehe es nicht um die

Abwägung gleichwertiger Rechtsgüter, sondern um eine „funktionelle Begrenzung des Grundrechtsschutzes für Beamte“ und im gegebenen Fall um die Begrenzung „des Zugangs zu einem öffentlichen Amt“ (Art. 6 Abs. 76 GG). Das von der Beschwerdeführerin angestrebte bedingungslose Tragen des Kopftuches im Schulunterricht sei mit dem Mäßigungs- und Neutralitätsgebot einer Beamtin nicht vereinbar, so die Haltung der Senatsminderheit.⁶

Einen möglichen Grund, das Kopftuch zu verbieten, formulierte der Hessische Landtag im Kontext seiner ersten Lesung eines entsprechenden Gesetzentwurfs am 18.2.2004 wie folgt: Das Kopftuch sei ein „Symbol der Unterdrückung und Unfreiheit“.⁷

Die Befürworter des Kopftuchverbotes in der gerichtlichen Auseinandersetzung stützen sich in ihrer Argumentation auf die Annahme, dass die ständige Präsenz einer muslimischen Kopftuchträgerin in deutschen Klassenzimmern die Schulkinder manipulieren oder zumindest verunsichern könnte, was einen Eingriff in die passive Religionsfreiheit des Menschen bedeute.

Nach diesem Urteil sind die Länder wieder in die Verantwortung genommen, entsprechende gesetzliche Grundlagen (Beamtengesetz) zu schaffen, um ein „Kopftuchverbot“ rechtlich zu ermöglichen.

Entscheidend ist die Beantwortung der Frage: Ist das Kopftuch eindeutig ein religiös-islamisches Symbol, ein mehrdeutiges Zeichen, ein Kleidungsstück oder die Erfüllung einer religiösen Pflicht?

Das islamische Kopftuch – Eindeutig mehrdeutig

Das „muslimische Kopftuch“⁸ ist nicht eindeutig bewertet. Es wird unterschiedlich interpretiert und verschieden in seiner symbolischen Aussage gewichtet.

Dazu Stimmen und Beobachtungen:

In einem Leserbrief im Hamburger Abendblatt vom 11.3.2004 stellt der Autor das Kopftuch als notwendiges Zeichen grundsätzlich in Frage: „[...] Glauben, Religiosität

sowie auch politische Einstellungen drücken innere Werte eines Menschen aus. Wenn man diese inneren Werte jedoch symbolisch für alle Mitmenschen sichtbar macht, ist entweder der Glaube schwach, und man braucht Hilfsmittel, um sich selbst zu bestätigen, oder man bezweckt eine Missionierung. Ein starker Glaube braucht kein Kopftuch.“⁹

Die Politikerin von Bündnis 90/Die Grünen Theresia Bauer nimmt die Kopftuchdebatte zum Anlass, die grundsätzliche Neutralität der Schulen einzufordern im Besonderen gegen religiösen Fundamentalismus: „Wir wollen die religiös neutrale Schule. Die Neutralitätsverpflichtung des Staates zwingt zu einer Zurückhaltung des Lehrers oder der Lehrerin, ja macht Religionsfreiheit und eine freie Entscheidung der Schülerinnen und Schüler erst möglich. [...] Wir beteiligen uns aktiv daran, eine gesetzliche Grundlage zu schaffen, die den Anforderungen des BVG-Urteils genügt und standhält und die verhindert, dass politisch und religiös motivierter Fundamentalismus jeder Art in den Schulen Einzug hält. [...]“¹⁰

„Um wessen Religionsfreiheit geht es eigentlich?“ fragt die Frankfurter Allgemeine Zeitung: „[...] Auf die Religionsfreiheit berief sich in Karlsruhe nicht nur die Beschwerdeführerin Ludin, sondern auch das Land Baden-Württemberg: Dadurch, dass Frau Ludin ihr Grundrecht in der Schule durchsetze, verletze sie die Religionsfreiheit ihrer Schüler. Tatsächlich hat dieses Recht im Grundgesetz einen besonderen Rang. Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. Weiterhin wird die ungestörte Religionsausübung gewährleistet. [...]“¹¹

Alice Schwarzer bezeichnet das Kopftuch als blutiges Symbol der Gottesstaatler: „Kein Zweifel, das Urteil ist ein halber Sieg für die Fanatiker, für die Glaube identisch ist mit Politik, die den Rechtsstaat abschaffen, die Scharia einführen wollen. Denn spätestens seit der Machtübernahme der Ayatollahs im Iran 1979 ist das Kopftuch zum blutigen

Symbol dieser Gottesstaatler geworden. [...]“¹²

Frauenbild und Fundamentalismus werden zu Stichworten der Meinungsbildung gegen das Kopftuch: „SPD-Fraktionschef Wolfgang Drexler warnte, an den Schulen dürfe nicht ein Frauenbild Einzug halten, das mit den Wertevorstellungen des Grundgesetzes nicht vereinbar sei.“¹³

Der Islambeauftragte der bayerischen Landeskirche, Dr. Johannes Triebel, kritisiert das Kopftuchverbot: „Laut Islam sei das Kopftuch kein religiöses Symbol. Es gilt als göttlich verordnete Kleidungsverordnung, zu der niemand gezwungen wird“, so Triebel. Das Kopftuch vermittele demnach kein bestimmtes Frauenbild und stelle auch keine Unterordnung der Frau dar. Im Gegenteil: Kopftuch tragende Muslimas, die in Deutschland Lehramt studieren, sind äußerst selbstbewusste Frauen, berichtet Triebel. Aus welchem Grund wird das Kopftuch also getragen, fragt Triebel weiter. Zum einen aus Tradition und Gewohnheit, zum anderen aus religiöser Überzeugung. Es könne aber auch als Protest gegen die sexistische Darstellung der Frau in den Medien verstanden werden. Manche würden das Kopftuch aus politischen und fundamentalistischen Gründen tragen, andere schlichtweg aus Zwang. Die Gründe, weshalb eine Muslima Tuch trägt, könnten vielfältiger kaum sein, merkt der Islambeauftragte an. So kann das Kopftuch auch keine einheitliche Botschaft haben. Ob sich eine Person für den Staatsdienst eignet, müsste eine Einzelfallprüfung entscheiden. Es bedürfe also keiner neuen Gesetze, folgert Triebel.¹⁴

Diese Meinungsspektren machen deutlich: Das Kopftuch ist nicht als eindeutiges „Symbol“ verstehbar. So wird das Kopftuch in Verbindung gebracht mit dem Frauenbild des Islams und dessen Wertvorstellungen, mit religiös motiviertem Fundamentalismus, blutigen Symbolen der Gottesstaatler, mit Protest, Zwang, eingeschränkter Religionsfreiheit bis hin zur grundsätzlichen Infragestellung der Notwendigkeit religiöser Zeichen als solcher.

Das Kopftuch in unterschiedlichen Realitäten

Das Kopftuch ist kein eindeutiges religiös-islamisches Symbol und es zu tragen, keine verbindliche religiöse Pflicht. Es gibt zwar orthodoxe Koranauslegungen, die ein Kopftuchgebot herleiten, aber der Koran selbst enthält keine Vorschriften, aus denen heraus sich eine allgemeine Verpflichtung von Frauen zum Tragen von Kopftuch oder Schleier eindeutig begründen ließe.¹⁵

Schon die Tatsache, dass die Muslime in Deutschland und in anderen Ländern Europas das Tragen des Kopftuches höchst unterschiedlich praktizieren, lässt Zweifel an der Eindeutigkeit der Deutung des Kopftuches als Symbol aufkommen.¹⁶

Im täglichen Straßenbild unserer Großstädte begegnen wir mancher verschleierten Muslima, aber mindestens eben so häufig nichtverschleierten muslimischen Frauen. Aber auch in den muslimischen Ländern selbst wird das Tragen des Schleiers unterschiedlich gehandhabt. In einigen arabischen Staaten rund um den Persischen Golf (z. B. im Jemen, Saudi Arabien und im Iran) ist nicht nur das Tragen des Kopftuchs, sondern die Verhüllung des ganzen Körpers der Frau die Regel. Anders sind die Praktiken z. B. im Irak. Hier sind der Schleier sowie westliche Frauenbekleidung an der Tagesordnung. Ein Blick in die großen Städte und Touristenzentren der von der laizistischen Ideologie ihres Staatsgründers Kemal Atatürk geprägten Türkei zeigt, wie die „westliche“ Kleidung der Frau das Kopftuch als Ausdruck des islamischen Bewusstseins immer mehr zurückgedrängt hat, wobei das Kopftuch hier eine Renaissance erfährt. Besonders deutlich ist das derzeit beispielsweise in Fatih zu beobachten, einem Ortsteil von Istanbul, in dem fast alle Frauen einen Schleier tragen.

Die Zahl der jungen Frauen – auch im Westen – besonders unter den Studentinnen, die das Kopftuch wieder tragen, nimmt zu und ist auch als Ausdruck einiger dieser Frauen zu deuten, ohne Bruch mit ihrer

Herkunftskultur ein selbstbestimmtes Leben führen zu wollen.

Besonders auf dem Hintergrund des 11. Septembers 2001 ist in manchen europäischen Köpfen das Kopftuch in eine imaginäre Nähe zu islamistischer Gewaltbereitschaft gerückt, und somit ein Symbol der Angst geworden.

Symbol, verdichtet Worte

Das Symbol (v. griechisch: *sym* zusammen und *ballein* werfen), bezeichnet ein Produkt bewusster Erkenntnisleistung, präsent in einer verdichteten Repräsentanz (der Gegenstand des Symbols), deren Erkennbarkeit auf Übereinstimmung von Menschen beruht.

Symbole bezeichnen etwas, das hinter der sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung ihrer selbst liegt.

Darin unterscheidet sich das Symbol vom Zeichen, das nur eine hinweisende (keine hinausweisende) Funktion hat, und bedeutet was es bezeichnet oder signalisiert.

Der Kontext (Orte, Personen, Situationen, Konstruktionen), in den ein Symbol hinein gestellt wird, kann Einfluss auf die Deutung des Symbols nehmen.

Grundsätzlich aber gilt: Das Signifikante und Singuläre eines Symbols als solchem ist das durch den Impuls seines Daseins über sich Hinausweisende.

Des Weiteren ist mit der Anschauung eines eindeutigen Symbols, wie z. B. das der deutschen Flagge, die Assoziation nicht festgelegt, die mit diesem Symbol durch den Betrachtenden verbunden werden kann. Der eine beispielsweise verknüpft mit der Flagge, dem Symbol des deutschen Staates, seinen persönlichen Aufstieg, der andere seinen wirtschaftlichen Untergang.

Jedes Symbol verdichtet (wirft zusammen) Vorgekommenes und repräsentiert es im Diesseits.

Jene allerdings, denen die Intention eines Symbols in gleicher Weise vertraut ist, verfügen deshalb aber nicht automatisch über identische oder gleichwertige Verknüpfun-

gen/Begriffe (Einstellungen/Wissen) bezogen auf das gemeinsame Symbol. Wer ein Kreuz mit Corpus an der Wand sieht, kann es beschreiben als ein horizontales und ein vertikales, zwei im Proporz relativ ausgewogen miteinander verbundene Holzstücke, an denen eine plastische Abbildung eines als tot dargestellten Menschen befestigt ist, den gewisse Gruppen Jesus oder Christus nennen. Relevanten Symbolcharakter bekommt dieses so beschriebene Kreuzifix aber erst für jene, die über diese Darstellung hinausweisenden Verknüpfungen/Begriffe verfügen: So wird das Kreuz zum Symbol für das Christentum, zum Symbol für das Heilsereignis Jesu Christi oder zum Symbol des persönlichen Jesusbekenntnisses etc. Dieses Hinausweisende, die „Kraft“ des Symbols, das den Insider erkennen lässt und das sich in der Erkenntnis vergegenwärtigt, bedarf des Begriffes, assoziationsfreisetzer Worte, um mehr als nur gesehen, sondern in die Gegenwart hinein entfaltet (mitgeteilt) werden zu können. Begriffe implizieren und vermitteln komplexe Sachverhalte, die aber nicht allen „Anwendern“ in gleicher Weise präsent sind. Mit dem Symbol des Kreuzes z. B. können u. a. die Begriffe Kirche, Heil, Schuld, Befreiung etc. verbunden werden.

Die Symbole und ihre verborgenen Begriffe, die herausfordern sie zu entfalten, sind Bestandteil im kulturellen Schaffen des erzählenden Menschen.

Ob ein Symbol nun eine religiöse Wurzel hat wie das Kreuz, oder eine profane wie die Flagge der BRD, ist funktionsbezogen für ein Symbol irrelevant.

Symbole im Öffentlichen Raum.

Symbole bergen die Kraft der Eindeutigkeit als verdichtete Sprache. Solche Deutungsübereinstimmung liegt aktuell aber nur dann vor, wenn sie kulturell gewachsen praktiziert wird. Deutungsübereinstimmung ist nie als absolut sondern immer relativ zu verstehen. So können in einer Gesellschaft unterschiedlich motivierte Symbole zu unterschiedlichen Zeiten für unterschiedli-

che soziale und politische Gruppen geltend, als Kulturgut in ein und derselben Gesellschaft gewachsen sein.

Auf dem Hintergrund eines Kulturbegriffes, in der Kultur das ist, was als solche auch gelebt wird, können Symbole auch wieder an Eindeutigkeit verlieren und so auch verloren gehen.

Symbole können in ihrer Daseinsberechtigung nicht abhängig gemacht werden von Minoritäten oder Majoritäten. Auch ist für deren Existenz die Chronologie von Kulturen in Raum und Zeit, also um die Gewichtung von z. B. christlicher und muslimischer Kultur, also der Kultur, die „zuerst da war“ im Verhältnis zu jener, die „später eingewandert ist“, nicht maßgebend.

Der Mensch als Kulturschaffender bringt Symbole hervor und kann sie wieder in Vergessenheit geraten lassen, egal wo er herkommt oder immer schon war.

Wer einen Menschen aus der Fremde willkommen heißt, begrüßt so auch seine Symbole, weil sie zu der Identität dessen gehört, der angekommen ist.

Das Symbol hat kein Eigenleben. Seinen kommunikativen Charakter bekommt das Symbol nur in der Deutung des verstehenden Menschen, der Herr ist über die Intention der Symbole.

Kreuz- und Kopftuchurteil, Kulturmobbing auf hohem Niveau.

Kreuz- und Kopftuchurteil können, bezogen auf ihre öffentliche Wirkung und ihre realen Konsequenzen, nicht als ein zu separierendes Phänomen dem gesellschaftlichen Bagatellbereich zugeordnet werden.

Zum einen laufen die Verbote religiöser Symbole im öffentlichen Raum Gefahr, als Vorläufer eines Redeverbotes bezüglich Religion und Glaube im öffentlichen Raum interpretiert zu werden. Denn Symbole sind ja primär nichts anderes als verdichtete Sprache, die nun partiell verboten ist.

Zum anderen ziehen Kreuzurteil und Kopftuchverbot die Konsequenz der Gleich-

behandlung aller religiös zu deutenden Symbole in der Öffentlichkeit nach sich, zumindest aber auf den komplexen Schulraum bezogen.

Damit aber nicht genug. Aus der schriftlichen Urteilsbegründung des Bundesverwaltungsgerichts zum baden-württembergischen Kopftuchverbot, geht hervor, „dass die Ordensfrauen ihr Habit ablegen oder den Schuldienst quittieren müssen.“¹⁷

Nun hat die bekennend christliche baden-württembergische Kultusministerin Annette Schavan (CDU), die als erste Kultusministerin ein Kopftuchverbot an ihren Schulen durchgesetzt hat, ein Problem! Denn das Verbot religiöser Bekundungen, so die Leipziger Richter, müsse auf Grund des Gesetzes in Baden-Württemberg für alle Religionen gelten. „Ausnahmen für bestimmte Formen religiös motivierter Kleidung in bestimmten Regionen“, so das Urteil, „kommen daher nicht in Betracht.“¹⁸

Der folgende Versuch, weiter das Kopftuch zu unterbinden, das Tragen eines Habits jedoch den an Schulen unterrichtenden Ordensangehörigen zu ermöglichen, treibt seltsame Blüten. Da verteidigt Frau Schavan die Ordenstracht als Berufstracht bzw. Berufskleidung, also als ein religiös neutrales Kleidungsstück wie den Blaumann, die Uniform oder die Robe.

So „entkleidet“ die Ministerin, die als Politikerin „das Etikett [einer] bekennenden Katholikin nicht stört“¹⁹, die Ordensfrauen und Ordensmänner ihrer christlichen Ordenstracht, die diese Ordensangehörigen ganz bewusst in der Schulöffentlichkeit als Bekenntnis verstanden wissen wollen und möchte ihnen nun das selbe Gewand als religiös neutrale Berufskleidung überstülpen!

Die „Amtsaskese“, die die Ministerin muslimischen Lehrerinnen verordnet hat, wird nun zum Bumerang. Wäre es da nicht besser gewesen, schon bei den ersten Anzeichen innerer Unlogik diesen „Schnellschuss“ eines Kopftuchverbotes an Schulen zurückzuziehen?

Werden nun auch in Zukunft die Gerichte darüber streiten, ob der Habit einer Ordensfrau politisch, religiös oder als ein kulturell

zu deutendes Zeichen bzw. Symbol zu interpretieren ist oder ist dieser Habit gar ein Indiz dafür, dass Frauen mitten in Deutschland strukturell sowie im alltäglichen Leben konkret unterdrückt werden? Ähnlich könnte das Kreuz generell, bezüglich seiner wie auch immer gearteten Deutung, auf die Tagesordnung der Öffentlichkeit gesetzt werden mit unklarem Ziel.

Religion ist öffentlich

Religiöse Symbole vergegenwärtigen die kulturelle und in ihr die rituelle Vielfalt eines Gemeinwesens in Geschichte und Gegenwart. So sollten die religiösen Symbole, wie auch die Symbole der Demokratie, der Völkerverständigung, der Gleichberechtigung und der Menschenwürde einen Platz in jeder Form von Öffentlichkeit haben.

Dies gilt auch und gerade für die Schulöffentlichkeit, in der Heranwachsende einen großen Teil ihrer Jugend damit verbringen, Leben in Gesellschaft zu lernen, und so auch die Akzeptanz des Anderen zu leben.

Ihrerseits sind die Religionsgemeinschaften aber aufgefordert, ihre Symbole von der Sinnfindung sprechen zu lassen, entgegen einseitiger Vereinnahmungen des Menschen und ihn verführender Ideologien.

Religiöse Symbole wie Kreuz und Kopftuch können der Stachel im Alltagsfleisch unserer Gesellschaft sein, die jedes ihrer Mitglieder unbestechlich auf das solidarische Miteinander der Generationen verweist. Dazu gehören auch der Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in und zwischen den Kulturen, das Engagement für die Familien und die sozial Benachteiligten und das Eintreten für die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens, besonders an seinen Grenzen.

Wer die auch in religiöser Hinsicht offene und plurale Gesellschaft anstrebt und nicht die strikte Trennung von Staat und Kirche im Sinne laizistischer Gesellschaftssysteme, der muss Religionen und ihre Symbole als wahrnehmbaren Teil unserer Gesellschaft akzeptieren. Religion ist öffentlich!

Die ersten „tragischen Helden“

Die Herausforderung einer pluralen Gesellschaft ist sicher nicht bewältigt, wenn die religiösen Symbole auf der Schlachtbank der Neutralität zum „Wohl“ welcher Öffentlichkeit auch immer, öffentlich geopfert werden. Die Verlierer, Kreuz und Kopftuch, die ersten „tragischen Helden“ des öffentlichen Kulturmobblings, könnten in neuem Gewande auferstehen, erzählt ganz allgemein die Geschichte der Unterdrückung.

Die Frage: Kreuz ja oder nein?; die Frage: Kopftuch ja oder nein?; die Frage: Habit ja oder nein? – diese Fragen sind der Vordergrund einer hintergründigen deutsch/islamischen Herausforderung, die bezogen auf Deutschland lautet: „Deutschland, welche Zukunft dürfen die Kulturen haben, die du gerufen hast, um Kultur zu werden?“.

Anmerkungen:

¹ <http://www.sonntagsblatt.de/1995/ds-33/aufm.htm>. 4. 03. 2005, 18h.

² „Das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts vom 4. Juli 2002 – BVG 2 C 21.01 –, das Urteil des Verwaltungsgerichtshofs Baden-Württemberg vom 26. Juni 2001 – 4 S 1439/00 –, das Urteil des Verwaltungsgerichts Stuttgart vom 24. März 2000 – 15 K 532/99 – und der Bescheid des Oberschulamts Stuttgart vom 10. Juli 1998 in der Gestalt des Widerspruchsbescheids vom 3. Februar 1999 – 1 P L., F./13 – verletzen die Beschwerdeführerin in ihren Rechten aus Artikel 33 Absatz 2 in Verbindung mit Artikel 4 Absatz 1 und 2 und mit Artikel 33 Absatz 3 des Grundgesetzes [...]“ (2 BvR 1436/02).

³ 2 BvR 1436/02.

⁴ http://www.bverfg.de/entscheidungen/frames/rs20030924_2bvr143602.

⁵ Fereshda Ludin lebt seit 1982 ununterbrochen in der BRD und erwarb 1995 die deutsche Staatsbürgerschaft. Sie studierte in Stuttgart Pädagogik mit dem Ziel, Lehrerin zu werden. 1998 legte sie die Zweite Staatsprüfung ab für das Lehramt an Grund- und Hauptschulen in den Ausbildungsfächern Deutsch, Englisch und Gemeinschaftskunde/Wirtschaftslehre.

- ⁶ Vgl. Anton Rauscher: Der Konflikt um das Kopftuch. In Kirche und Gesellschaft. Hg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach. 2004. Nr. 309, 4f.
- ⁷ Paulinus, Wochenzeitung im Bistum Trier. 29. Februar 2004. Nummer 9. 1.
- ⁸ Die Forderung der Bedeckung aller behaarten Körperteile stammt hauptsächlich aus der Interpretation der Hadithe, den gesammelten Sprüchen des Propheten Muhammad, die teilweise in die Rechtslehre, die Scharia eingearbeitet wurde. Hier ist u. a. von 'Aurah die Rede. Dieser Begriff hat unter anderem die Bedeutung „Schamgegend“. Die ganze Frau wird als 'Aurah gesehen, während der Mann nur eine besitzt, d. h. die Frau soll ihren ganzen Körper bedecken, eben alles, was 'Aurah ist. Unter allen Umständen soll so verhindert werden, dass eine Frau unter Männern Unruhe auslösen könnte durch das Zur-Schau-Stellen ihrer Schönheit.
- ⁹ Leserbrief: Volker Petersen, Ammersbek. Hamburger Abendblatt. 11. 3 2004.
- ¹⁰ Theresia Bauer. Stellvertretende Fraktionsvorsitzende von Bündnis 90/Die Grünen im Landtag von Baden-Württemberg, 24. 9. 2003.
- ¹¹ Vgl. Reinhard Müller, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 24. September 2003.
- ¹² Alice Schwarzer, in: Emma Online. <http://www.emma.de/632061310212344.html>
- ¹³ Tagesschau.de. 28. 9. 2003. 14:08 Uhr. <http://www.tagesschau.de/aktuell/meldungen>
- ¹⁴ Vgl. Maria Pflügler: Eingriff in die Religionsfreiheit. Islambeauftragter Dr. Johannes Triebel kritisiert Kopftuch-Verbot. Merkur online 11. 3. 04. <http://www.merkur-online.de>
- ¹⁵ Vgl. Ch. W. Troll: Nach dem Kopftuchurteil. In: Stimmen der Zeit. H.1 (Januar 2004), 2.
- ¹⁶ Vgl. Hans Küng: Der Islam. München, 2004, 735ff.
- ¹⁷ Spiegel online. 9.10.2004. <http://www.spiegel.de/unispiegel/wunderbar/0,1518,322384,00.html>
- ¹⁸ AaO.
- ¹⁹ Franz Jussen: Anders kann man mich nicht haben. In: Missio aktuell. 6/04, 9.

Maria: der neue Mensch

150 Jahre Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens

1. Worum es geht?

„Die Wurzel für den Menschen“ sei nicht Gott, sondern „der Mensch selbst“: das emanzipatorische, sich selbst entwerfende und zur Tat entschlossene Bewusstsein des Menschen, so Karl Marx vor über 150 Jahren (K. Marx, 1844).

Wer über das Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ reflektiert, das vor genau 150 Jahren, nämlich am 8. Dezember 1854, von Papst Pius IX. feierlich in seiner Bulle „Ineffabilis Deus“ verkündet wurde, darf von den divergierenden und konkurrierenden Menschenbildern der damaligen wie der heutigen Zeit nicht schweigen. Er verharmlost sonst – bis zur Banalisierung – das, um was es der Kirche zu tun ist: das Wort Gottes zu verkünden, das „um unseres Heiles willen“ in Jesus Christus Mensch geworden ist. Überhaupt gilt: Wer vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen will, schaue sicherheitshalber auf Maria.

Was sagt das Dogma über Maria? „Dass die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch die einzigartige Gnade und Bevorzugung des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jeglichem Makel der Urschuld unversehrt bewahrt wurde“ (DH 2803).

Doch was heißt das? Zunächst: Es geht hier nicht, wie immer wieder fälschlich behauptet wird, um das Thema der Jungfrauengeburt oder um die Frage der Men-

schwerdung Christi im Schoß Marias. Vielmehr geht es um eine von höchster kirchlicher Autorität gegebenen Antwort auf die Frage, ob Maria von Anfang ihrer menschlichen Existenz an, also bereits im Schoß ihrer Mutter Anna frei vom Makel der Erbschuld war oder nicht. Diese Frage wird nun feierlich beantwortet: Maria ist von vornherein, noch vor ihrer Geburt, seit ihrer Empfängnis („in primo instanti suae conceptionis“) „von jedem Makel der Urschuld“ („ab omni originalis culpae labe“) frei.

Was dabei unter „Anfang der menschlichen Existenz“ und „culpa originalis“ zu verstehen ist, musste damals nicht extra ausgeführt, es konnte als bekannt vorausgesetzt werden: Der „Anfang der menschlichen Existenz“ ist mit der „Beseelung der Leibesfrucht“ gegeben. Das Wesen der Erbsünde wurde spätestens seit dem Konzil von Trient als „mors animae“, als „Tod der Seele“, bzw. als „Verlust der Heiligkeit und Gerechtigkeit“ („amissio sanctitatis et iustitiae“) bestimmt.

Unausgesprochen zwar, aber doch deutlich genug wird also mit dem Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis“ gesagt, dass Maria diese übernatürliche „Heiligkeit und Gerechtigkeit“ nicht verloren, sondern von Beginn ihrer personalen Existenz an, also bereits in utero, im Mutterleib, erhalten habe.

2. Zur Geschichte

Bereits im Urchristentum erfreute sich Maria höchsten Ansehens. Gott hat „auf die Niedrigkeit seiner Magd geschaut“, singt sie selbst und prophezeit sodann: „Siehe, von nun an preisen mich selig alle Geschlechter“ (Lk 1,48). Das Lukasevangelium knüpft hier mit dem Magnifikat bewusst an den Lobgesang Hannas (1 Sam 2,1-10) an und unterstreicht zugleich das, was Elisabeth, „Marias Verwandte“, geisterfüllt zu und über Maria kurz zuvor gesagt hat: „Gesegnet bis du mehr als alle anderen Frauen und gesegnet ist die Frucht deines Leibes“ (Lk 1,42). Vorausgegangen war die Verkündigungsszene (Lk 1,26-38).

Hier wird Maria als die „Begnadete“, *kecharitoméne*, bezeichnet; denn schließlich sei sie dazu auserwählt worden, die Mutter des Messias zu werden. Dieser Mutterschaft korrespondiert ihr Begnadetsein, ihr Heil- und Heiligsein. Heil- und Heiligsein implizieren aber, so die vielfach gezogene Schlussfolgerung, Sündenlosigkeit, das Freisein von jeglicher Sünde, einschließlich der Erbsünde.

2.1 In der Patristik

So logisch stringent die Argumentation auch sein mag, genau an diesem Punkt erhob und erhebt sich Widerspruch. Der Blick in die Glaubens- und Dogmengeschichte zeigt es: Zwar wurde die Heiligkeit Marias in Ost wie West nicht in Zweifel gezogen, mehr noch, sie wurde, wenngleich unterschiedlich artikuliert, im wachsenden Maße wahrgenommen und dankbar gefeiert. Auftrieb erhielt die Rede von der Sündenlosigkeit und Heiligkeit Marias überdies noch durch die kontrastierende Parallelisierung zwischen Eva und Maria, die erstmals von Justin dem Märtyrer († um 165) geltend gemacht wurde. So wie Eva im Paradies der List des Satans unterlag, so habe Maria durch ihr „Ja-Wort“ in der Verkündigungsstunde über ihn, den Satan, gesiegt. Maria wurde, wie Irenäus († 202), der Vater der Mariologie, nahe legt, in der Verkündigungsstunde von jeglicher Sünde gereinigt. Die Erkenntnis aber, dass Maria vom ersten Augenblick ihrer menschlichen Existenz an sündenlos und damit auch frei von der Erbsünde gewesen sei, schien und erscheint vielen heute noch als im Widerspruch zur universalen Heilsbedeutung Jesu Christi zu stehen: Ist nicht Gott allein sündenlos im absoluten Sinn; Gott und damit auch – entsprechend der hypostatischen Union – der menschgewordene Sohn Gottes? Und kann Christus noch glaubwürdig als der Erlöser aller bekannt werden, wenn es auch nur einen einzigen Menschen gegeben habe, den er nicht hätte retten müssen? Wird nicht die Universalität der Erlösung Christi fragwürdig, ja in Abrede gestellt, wenn es tatsächlich eine Ausnahme von der allgemeinen Sündhaftigkeit gegeben habe?

Ambrosius († 397) Hieronymus († um 420) und Augustinus († 430) gaben im Westen durch ihre Schriften wichtige Impulse zu ersten Formulierungen der These von der absoluten Sündlosigkeit und Heiligkeit jener Frau, die schon lange als Gottesgebärierin bezeichnet wurde. Das Konzil von Ephesus (431) hatte diese Lehre von der wahren Gottesmutterchaft Marias bekräftigt und schließlich feierlich definiert. Dabei ging es um die Frage nach dem, wer Jesus von Nazareth letztlich sei. Sofern er wahrhaft Mensch (*vere homo*) und wahrhaft Gott (*vere deus*) zugleich sei, und zwar von Anfang seiner Existenz an, dann dürfe Maria nicht nur als Christusgebärierin (*christotókos*), dann müsse sie auch als Gottesgebärierin (*theotókos*) bezeichnet werden. Wer aber den zur Welt gebracht hat, der, selbst sündenlos, kommt, die Sünde zu überwinden, kann selbst nicht unheilig bleiben, sondern muss, so Augustinus, „propter honorem Domini“, wegen der Ehre des Herrn, geheiligt sein. Doch wann trat die Heiligung Marias ein? Im Moment der Verkündigung? Erst später, erst unter dem Kreuz, schon eher, womöglich von Anfang ihrer Existenz an? Für Gregor von Nazianz († um 390) jedenfalls muss es eine der Gottesmutterchaft vorbereitende Vorausräumung (*prokatharsis*) gegeben haben. Bei seiner Argumentation greift er auf Überlegungen und Überzeugungen zurück, die im Osten schon sehr früh, spätestens seit dem 5. Jahrhundert, schließlich dahin führten, in Maria die Sündenlose und Allheilige (*Panhagía*) zu sehen, diejenige auch, die unter allen Geschöpfen die heiligste sei, heiliger als alle Apostel, Märtyrer und Propheten, ja heiliger selbst als die Engel. Das Fest der Empfängnis Mariens wurde im Osten bereits im 7./8. Jahrhundert begangen, während es im Westen erst im 9. Jahrhundert allmähliche Verbreitung fand.

2.2 In der Scholastik

Eadmer († nach 1128), Mönch, Biograph und Schüler des berühmten Anselm von Canterbury († 1153), des „Vaters der Scholastik“, verlagerte den Moment der Hei-

ligung Marias in nächste Nähe zum Moment ihrer Empfängnis. Er vermochte diese Nähe nicht zuletzt dank der durch seinen Meister Anselm modifizierten Erbsündenlehre theologisch argumentativ zu vertreten und biblisch mit Blick auf die Heiligung Jeremias und Johannes' des Täufers im Schoß ihrer Mütter zu begründen. So legt Eadmer in seinem „Traktat über die Empfängnis der heiligen Maria“, ein Werk, das lange Zeit Anselm von Canterbury zugeschrieben wurde, eine Antwort auf die Frage nach der Sündenlosigkeit Marias vor, die dem Dogma von 1854 sachlich sehr nahe kommt. Um seine Gedanken zu veranschaulichen, bringt er einen Vergleich, der berühmt werden sollte: den so genannten Kastanienvergleich: Die Kastanie selbst sei rein, glänzend und makellos. Sie werde von Anfang an vor jedem Eindruck der Stacheln ihrer äußeren, rauen Fruchthülle bewahrt. Sei nicht auch so Maria von Gott geschaffen: rein, glänzend und makellos? Habe Gott sie nicht – wie die Kastanie – vor dem Stachel der Sünde bewahrt, einem Stachel, der seit Adam die Menschheit deformiere?

Theologen der Hochscholastik wendeten sich mit verändertem Problembewusstsein und neuem wissenschaftlichen Selbstverständnis der Frage zu, ob Maria vom ersten Augenblick ihrer Existenz an von der Erbsünde befreit gewesen sei oder nicht. Dabei kamen sie zu differenzierten und differierenden Ergebnissen. Albertus Magnus († 1280), Bonaventura († 1274) wie auch Thomas von Aquin († 1274) meinten, ebenso wie vor ihnen schon Bernhard von Clairvaux († 1153) und Petrus Lombardus († 1160), die Frage – vor allem mit Blick auf die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen und damit auf die Universalität der Erlösung Christi – verneinen zu müssen.

Johannes Duns Scotus, subtil denkender Franziskanertheologe († 1308), bejahte indes die „Unbefleckte Empfängnis Mariens“ und reflektierte sie in begrifflicher Klarheit. Ihm gelang es, gerade auf dem Hintergrund der Erlösungsbedürftigkeit jedes Menschen die besondere Erwählung Marias zu beto-

nen. Maria ist die von Christus Zuvor- und Vorweggelöste. Doch geschah ihre Erlösung nicht dadurch, dass sie von der Schuld Adams und von persönlicher Sünde gereinigt und befreit wurde. Vielmehr habe sich im Fall Marias die Erlösung dadurch vollzogen, dass sie von der Erbsünde und jeder persönlichen Sünde bewahrt worden sei: Ihre Erlösung ist Zuvorerlösung, ihre Bewahrung ist Vorwegbewahrung. Dadurch, so Duns Scotus, werde das Erlösungswerk Christi nicht gemindert, sondern im Gegenteil: in seiner zeitlich unbegrenzten, ja in seiner die Zeit umgreifenden, Vorzeitiges, Gleichzeitiges wie Nachzeitiges umfassenden, durchschreitenden und inwendig umwendenden, kurz: in seiner ewigen Bedeutung unterstrichen. Gerade im Blick auf Maria und auf ihre Begnadung von Anfang an werde deutlich, was die Gnade Christi überhaupt vermag. Ist doch Marias Gnade, wie Duns Scotus von seinem Lehrer Wilhelm von Ware wusste, keine andere Gnade als die Gnade Jesu Christi.

Scotus' Lehre machte Schule und gewann rasch in den so genannten „Immakulisten“ populäres Profil. Ihnen gegenüber standen die „Makulisten“, diejenigen also, die – sich auf Thomas berufend – nach wie vor die Vorstellung der Erbsündenfreiheit Marias ablehnten. Wie aber verhielt sich das kirchliche Lehramt?

Es hielt sich zunächst zurück, suchte Streitigkeiten zu vermeiden, verbot deswegen gegenseitige Verketerungen und schien doch tendenziell mit den „Immakulisten“ zu sympathisieren. So sprach sich das Konzil von Basel 1439 für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis aus und erklärt sie zum Glaubenssatz. Doch das Konzil selbst stand zu diesem Zeitpunkt schon nicht mehr mit dem Papst in Verbindung und konnte folglich nicht mehr als legitim anerkannt werden. Der definierte Glaubenssatz lief allerdings, obwohl an sich ungültig, nicht völlig ins Leere. Er zeigte Wirkungen, stärkte die „Immakulisten“ und brachte insgesamt der Marienfrömmigkeit neue Impulse.

2.3 Zum „sensus fidelium“ und kirchlichen Lehramt

Überhaupt darf bei all dem nicht die Volksfrömmigkeit und der „sensus fidelium“, der Glaubenssinn der Christinnen und Christen, außer Acht gelassen werden. Im Volk hatte schon längst eine intensive Marienverehrung Fuß gefasst; und zwar über alle Standesgrenzen hinweg. Maria wurde bei den Mächtigen wie Ohnmächtigen hoch verehrt, bei den Reichen und Habenichtsen, den Mönchen ebenso wie bei den Prälaten, bei den Rittern und Kriegern nicht weniger als bei den Reichsbeamten und Scholaren. Sie alle feierten die „Jungfrau Maria“, feierten sie auch als „seligste Muttergottes“ und kamen mit all ihren Sorgen und Nöten zu ihr. Sie flehten zu ihr und feierten sie zugleich als Sündenlose von Anfang an. Es ist bezeichnend, wird aber oft genug übersehen: Das Fest der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ wurde in Rom durch den Papst offiziell erst eingeführt, als es bereits auf dem gesamten Kontinent begangen wurde. Sixtus IV. (1471 – 1484) bestätigte 1477 die Rechtmäßigkeit dieses Festes (DH 1400). Er suchte gleichzeitig neue Streitigkeiten um diese Lehre zu verhindern, wagte aber nicht, in dieser Sache definitiv zu entscheiden (DH 1426). Immerhin wurde ein neues Festformular für die Liturgische Feier der „Unbefleckten Empfängnis“ approbiert, das, vergleicht man es mit der Definition von 1854, bereits wesentliche Momente des späteren Dogmas artikuliert.

Und wie äußerte sich Martin Luther zur Rede von der unbefleckten Empfängnis? Er sprach nicht dagegen, sondern vertrat sie im Gegensatz zu zahlreichen seiner kritischen Zeitgenossen. Überhaupt hielt Luther – anders etwa als Calvin – an der Verehrung Mariens fest. Man muss sich nur einmal seine Auslegung des „Magnificat“ anschauen. Allerdings polemisierte er energisch gegen jeden theologischen Wildwuchs in der Mariologie und in der Marienfrömmigkeit. Maria könne nicht Christus ersetzen oder auch nur in Konkurrenz zu ihm treten. Noch

die Confessio Augustana betont, dass Maria zwar „allen höchsten Lobes wert“, aber „doch nicht Christo gleichgehalten“ sei. Insgesamt jedoch tendierten die Reformatoren eher gegen die Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“, ja sprachen sich, mehr oder weniger deutlich artikuliert, für eine reinigende Heiligung aus, die erst im Moment der geistgewirkten Empfängnis Christi in Maria erfolgt sei. Damit unterboten sie sogar noch die Auffassung der „Makulisten“, die ja immerhin die reinigende Heiligung Marias vor ihrer Geburt, möglichst bald nach ihrer Empfängnis „cito post conceptionem“, annahmen.

Das Konzil von Trient (1545–1563) brachte hinsichtlich der Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis“ keine Klarheit. Es betont zwar, dass das, was es im „Dekret über die Ursünde“ ausgeführt habe, nicht „die selige und unbefleckte Jungfrau und Gottesgebäerin Maria“ tangiere (DH 1516), konnte sich aber in der anstehenden Frage zur definitiven Entscheidung nicht durchringen. Farbe bekannte indes der von Ignatius von Loyola († 1556) und seinen Pariser Gefährten im Jahr 1539 in Rom gegründete Orden der „Gesellschaft Jesu“, die Jesuiten. Sie verehrten die Gottesmutter als ihre Herrin und Mutter und waren gleichsam auf die Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ eingeschworen. In den deutschsprachigen Ländern setzte sich vor allem Petrus Canisius († 1597) für die „Immaculata“ ein.

Die Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern und Gegnern der Lehre von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ nahmen zu. In Frankreich geriet sie in den vehement geführten Gnadestreit und musste gegen den so genannten Bajanismus und dem Jansenismus verteidigt werden. Papst Pius V. (1566–1572) sah sich genötigt einzugreifen und verurteilte 1567 die Auffassung, dass „niemand außer Christus ohne Ursünde“ sei, also auch Maria nicht (DH 1973). Doch diese Verurteilung reichte nicht. Der Streit hatte inzwischen so sehr an Schärfe gewonnen, dass schließlich Papst Alexander

VII. (1655–1667) auf Bitten König Philipps IV. von Spanien sich genötigt sah, zugunsten der These von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ zu intervenieren. Er erneuerte ausdrücklich die Dekrete, die darlegen, dass die Seele Marias „bei ihrer Erschaffung und Eingießung in den Leib mit der Gnade des Heiligen Geistes beschenkt und von der Ursünde bewahrt worden“ sei (DH 2017). Gleichzeitig aber nahm er die „Makulisten“ vor dem Häresieverdacht in Schutz, relativierte damit einerseits das zuvor von ihm selbst Gesagte, stärkt aber andererseits die normative Kraft des Liturgischen.

Papst Clemens XI. (1700–1721) nahm diesen Impuls auf, indem er im Jahre 1708 das Fest der Unbefleckten Empfängnis universal-kirchlich ausdehnte. Wie schon zuvor der „sensus fidelium“, der allgemeine Glaubenssinn, so konnten in zunehmendem Maße bei der bewertenden Reflexion der „Unbefleckten Empfängnis“ auch die Vorgaben der Liturgie (lex orandi) beachtet werden. Die ersten Entwürfe der Bulle „Ineffabilis Deus“ belegen es bereits in aller Deutlichkeit. Das „Factum Ecclesiae“, die lebendige Tradition der Kirche, wird Hauptgrund für die Definition der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“. Die Methode entspricht dem „Gegenstand“, der „res“: Der Heilige Geist, der Geist Christi, wirkt in der Kirche „vorweg“ wie er in Maria bereits „vorweg“ gnadenhaft gewirkt hat.

3. Zur Systematisierung

Das Apostolische Schreiben „Ineffabilis Deus“ rekurriert auf diese Tradition und erhebt die „Unbefleckte Empfängnis“ zum Dogma: Maria ist „im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes“, vom ersten Augenblick ihrer eigenen Existenz an von der Erbsünde erlöst. Dabei darf nicht vergessen werden, wodurch unsere menschliche Geschichte Heilsgeschichte ist: dadurch, dass sie in der immanenten Geschichte des dreieinigen Gottes ihren Grund und Halt hat. Wie erin-

nerlich machen gerade die orthodoxen Kirchen das eindeutige biblische Zeugnis für die Monarchia Gottes des Vaters geltend, lassen aber ihr monarchisch ausgerichtetes Gottesverständnis bei ihren kritischen Stellungnahmen zum Dogma von der Unbefleckten Empfängnis weitgehend unberücksichtigt. Anders formuliert und als Frage gestellt: Die Sündenlosigkeit der Panhagia, der Allheiligen, die Reinigung und Heiligung Marias noch als Ungeborene im Schoß der Mutter kommt in der Tat dem sehr nahe, was das Dogma von Marias Freiheit von Sünde und Erbsünde besagt. Könnte der kritische Verweis der Orthodoxen auf Gott, den Vater, näherhin auf das Hier-Sein des Sohnes und des Geistes vom Vater (Deus de Deo) nicht der Theologie der Sündenlosigkeit Marias jene Weite und Tiefe verleihen, die benötigt wird, um von orthodoxer Seite das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis in sich aufzunehmen und also zu akzeptieren?

Gott, der Vater, ist es, der, „als die Fülle der Zeit kam“, seinen Sohn sandte, „geboren aus der Frau, dem Gesetz unterstellt, damit er die dem Gesetz Unterstellten loskaufe“ (Gal 4,4f). Gott, der Vater, ist es auch, der „den Geist seines Sohnes in unsere Herzen sandte, den Geist, der da ruft: „Abba, lieber Vater“ (Gal 4,6). Diese doppelte Sendungsbewegung des Vaters zeigt sich an Maria. An Maria erweist sich der Heilige Geist als die Liebe, mit der der Vater seinen Sohn zu uns sendet. Diese Liebe kommt auf Maria zu und erlöst sie „im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu“ von vornherein. So ist Maria durch die Liebe, mit der der Vater seinen Sohn, unseren Retter, zu uns sendet, die von vornherein Erlöste. Ihr Erwähltsein als Ersterlöste ermöglicht ihre Liebesantwort an den Vater und weist so auf die antwortende Liebe hin, in die alle Glaubenden einstimmen und die letztlich das Geheimnis der Kirche begründet. Sie weist hin auf die vom Sohn zum Vater zurückkehrende Liebe, die ebenfalls der Heilige Geist ist. An Maria als Immaculata wird das Handeln Gottes sichtbar und zugleich das Erwähltsein eines ein-

zelen als Sendung zugunsten der Vielen begründbar.

Damit komme ich auf den Anfang zurück: Maria und das christliche Menschenverständnis:

a) Das Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ unterstreicht zunächst einmal, dass der Mensch wesentlich Schöpfung Gottes ist, betont, dass der Mensch radikal, d.h. von Grund auf, sein Sein Gott verdankt: Der Mensch ist nicht seine eigene Kreation, nicht sein eigener „Designer“. Die Aktualität dieser Erkenntnis zeigt sich etwa in der geopolitischen Debatte unserer Tage, in der wir die Entscheidungen über die menschliche Natur keineswegs den, wie Jürgen Habermas formuliert, Biowissenschaftlern und Science-Fiction begeisterten Ingenieuren überlassen dürfen.

b) Das Dogma unterstreicht aber nicht nur unser Geschaffensein, sondern auch unser „Geschaffensein in Christus“, das im Glauben erkannt zu werden vermag. Im Glauben erkennen wir unser Hineingeschaffensein in die Liebe des Vaters zum Sohn, die der Heilige Geist selbst ist. Diese Liebe besteht vor Grundlegung der Welt und ist uns durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes offenbart worden. Bereits die traditionelle Gnadenlehre akzentuiert diese Wirklichkeit auf ihre Weise. Betont sie doch, dass der Akt der Annahme der Gnade schon von der Gnade getragen sein muss. Nicht nur die ganze Welt, die Schöpfung insgesamt, sondern auch jeder einzelne, bestimmte Mensch ist von vornherein von Gottes Gnade umfungen, noch bevor er selbst überhaupt darum weiß. Im Blick auf Maria gesprochen: Die Erwählung Marias zur Mutter des Herrn setzt die freie Annahme der Gnade voraus. Diese freie Akzeptanz ist wiederum nur möglich, sofern Maria von vornherein so sehr von der Gnade Gottes, der zeitübergreifenden Erlösungsgnade Christi gehalten ist, wie es ihrem Erwähltsein als Mutter des Herrn entspricht. Durch Gottes Erlösergnade ist sie

dazu privilegiert, die Ersterlöste zu sein, ist sie von vornherein der neue Mensch, die „nova creatura in Christo“ (2 Kor 5,17).

Gerade die Betonung der göttlichen Gnade innerhalb des zur Rede stehenden Dogmas könnte ökumenische Bedeutung gewinnen. Wird hier doch Maria als „Gnadenexistenz“ vorgestellt. Kann das evangelische Prinzip der „sola gratia“ überhaupt deutlicher artikuliert werden? Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, vor fünf Jahren, nämlich am 31. Oktober 1999 in Augsburg feierlich unterzeichnet, vermag von dieser mariologischen Perspektive her neu gelesen zu werden und Kontur zu gewinnen. Jedenfalls signalisiert das ökumenische Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“, erstellt von der bilateralen Arbeitsgruppe der DBK und der Kirchenleitung der VELKD (2000), dass Maria als Exempel und personale Gestalt des Glaubens an Jesus Christus so in den Blick kommt, dass ihr Erwähltsein durch Gott von Beginn ihrer Existenz an dem lutherischen Marien- und Menschenverständnis keinerlei Schwierigkeiten bereitet.

c) Einen dritten Aspekt gilt es im Blick auf das christliche Menschenverständnis herauszustreichen: Zum Menschsein gehört nicht notwendig sein Sündersein. Vielmehr weist das in der „Unbefleckten Empfängnis Mariens“ aufgerichtete Zeichen darauf hin, dass und wie Gott den Menschen von Ewigkeit her gedacht hat: von Grund auf ohne Sünde. „Die niemals von der Macht der Sünde angegriffenen ‚Gnadenexistenz‘ Marias spricht uns Menschen von der tiefsten Berufung zur Ungebrochenheit und Unverzerrtheit eines menschlichen Daseins aus der Tiefe der Gottesbeziehung, die für uns allerdings erst nach der Tilgung der Erbschuld zu gewinnen ist“ (L. Scheffczyk). Es war nur konsequent, dass Papst Pius XII. (1939–1958) im Jahre 1950 aus der Vorerlösung Marias auch ihre Vollerlösung definierte: ihre endgültige leibhaftige Zukunft in Gott, ihre Verherrlichung. Im Blick auf Maria, dem

„neuen Menschen in Christus“, sehen wir: Die Wurzel wie die Zukunft des Menschen ist nicht der Mensch selbst, sondern Gott. Nicht *E*-manzipation, der Versuch, sich aus der Hand Gottes herauszuwinden, sondern *Im*-manzipation, das sich in die Hand Gottes hinein Verschenken, ist der Weg zu dem, was wir jetzt schon sind: eine „Neuschöpfung in Christus“, deren „Muster und Mutter“ Maria ist. An ihr dürfen wir uns orientieren. Ihr dürfen wir uns weihen. Ihre mütterlich-erzieherische Hilfe können wir in Anspruch nehmen: dass neue Menschen werden.

Johannes Modesto

Die Münchner Große Karfreitags- prozession

Ein Modell der Citypastoral für
deutsche Großstädte

Bis zur Säkularisation im Jahre 1803 gab es in München eine große Karfreitagsprozession, die mit beachtlichem Aufwand (Statuen, lebende Figuren, die die Gestalten der Passionsgeschichte nachspielten, großer Volksauflauf ...) begangen wurde.

Nach entsprechenden historischen Zeugnissen waren dabei leider auch Ausartungen nicht zu vermeiden, weshalb die Karfreitagsprozession in München von den staatlichen und kirchlichen Behörden im Zuge der Säkularisation untersagt wurde.

Nach gut 200 Jahren wurde nun die Karfreitagsprozession unter stark veränderten Bedingungen in München wieder eingeführt, wie die kurz geschilderte Entstehungsgeschichte zeigt:

Der Autor dieses Beitrags hat in Italien (näherhin Sorrent) und Spanien (näherhin Madrid) Karfreitagsprozessionen in ihrer Erhabenheit und Eindringlichkeit erlebt und daraufhin den Entschluss gefasst, diese mit Hilfe der zahlreichen Italiener und Spanier sowie der zahlreichen anderen ausländischen katholischen Missionen in München wieder aufleben zu lassen. Diese Idee, genuin katholische bis heute praktizierte Bräuche aus der Heimat einzuführen, fand bei den ausländischen katholischen Missionen in München großen Anklang, so dass 1997 mit tatkräftiger Unterstützung des damals für die fremdsprachigen Katholiken zuständigen

Münchner Weihbischofs Engelbert Siebler die erste Karfreitagsprozession nach fast 200 Jahren abgehalten wurde. Sie führte von der Münchner Bürgersaalkirche in der Fußgängerzone über den Marienplatz zur Heilig-Geist-Kirche im Tal und wurde in Form eines „Kreuzwegs der Völker“ begangen.

Auf Grund des außerordentlich hohen Interesses der Gläubigen, der Öffentlichkeit sowie der Medien entwickelte sich die Prozession innerhalb weniger Jahre zu einer festen Tradition mit 4.000 bis 5.000 Gläubigen. Die Karfreitagsprozession/Der Kreuzweg der Völker beginnt seit 1998 in der großen St. Michaelskirche in der Fußgängerzone, wo sie mit einer Kurzansprache und der Segnung der Kreuze eröffnet wird, die dann allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen ausgehändigt werden. Nach dem Beten der ersten Station verlässt man die Kirche und betet die Kreuzwegstationen in der Fußgängerzone bis zur Hl.-Geist-Kirche, in der die letzte Station gebetet und der Schlusssegen erteilt wird.

Das Besondere am Kreuzweg besteht in der Gestaltung der einzelnen Stationen durch die verschiedenen fremdsprachigen katholischen Missionen: Sie beten zwar alle einen gut verständlichen, kurzen und schlichten Kreuzwegtext auf Deutsch, singen aber dann zum Abschluss einer jeden Station ein Passionslied in ihrer Muttersprache. An der Spitze der Prozession steht jeweils ein schlichtes Kreuz, das passend zu einem bestimmten Motto für den Kreuzweg ausgesucht wurde und vom Weihbischof bis hin zu Männern und Frauen verschiedener Nationen getragen wird. Auf weitere figürliche oder bildliche Darstellung wurde bewusst verzichtet, um so die Schlichtheit und den Ernst des Karfreitags angemessen zu respektieren. Dies ist bis zum heutigen Tage immer gut gelungen. Dabei kann sich die katholische Kirche in ihrer weltumspannenden Größe ohne übertriebenen Pomp in der Öffentlichkeit präsentieren und dadurch sichtbar machen, dass die Orientierung am Kreuz ein wesentlicher Bestandteil unserer christlich-abendländischen Ethik und Kultur ist. Zugleich wird deutlich, wie hoch die völ-

kerverbindende integrative Kraft der katholischen Kirche ist.

Dieses Modell eignet sich je nach Gegebenheit vor Ort für den Citybereich aller deutschen Großstädte. Zwischenzeitlich nehmen in München nicht nur fremdsprachige Katholiken, sondern auch zahlreiche einheimische Gläubige an dieser Prozession teil, die damit auch zu einem gelungenen Zeichen religiöser, kultureller und gesellschaftlicher Integration geworden ist. Nähere Auskünfte darüber können beim Autor (Tel. 0 89/21 37-12 34, Fax 0 89/21 37-17 80, E-Mail JModesto@ordinariat-muenchen.de) eingeholt werden.

Zu Eva-Maria Faber: Zur Theologie des sakramentalen Diakonates. (Heft 2/2005, 35)

Mit Interesse habe ich den Artikel von Frau Faber gelesen. Bin ich doch einer von diesen ständigen Diakonen, und auch noch so einer mit „Zivilberuf“. Der Beitrag wühlt sich so richtig schön in das Thema ein und stellt auch Fragen nach der Sinnhaftigkeit des Weihesakramentes für den ständigen Diakon. Dann verlieren sich aber die Ausführungen ab der Mitte des Artikels in allgemeine Bemerkungen über das Dienen. Schade, hätte ich doch gerne von Frau Faber ein paar Antworten oder Meinungen in Bezug auf die Fragen erfahren, die kurz zuvor von ihr aufgeworfen wurden. Nun bleibt mir eine weitere unbeantwortete Frage: Was wollte mir der Beitrag sagen?

Diakon Hans-Peter Tribbels, 50735 Köln

Zu P. Hermann-Josef Lauter: Der Sühnetod Jesu Christi. (Heft 4/2005, 122).

Der Artikel von P. Hermann-Josef Lauter OFM hat mich dankbar und froh gemacht. Wird doch diese zentrale Botschaft unserer Erlösung seit der Aufklärung angefochten, inzwischen auch sehr oft negiert.

Kürzlich noch haben wir in der Osternacht die „felix culpa“ besungen. Warum tun wir das eigentlich, wenn Christus uns gar nicht entschützt hat?! Wurden uns in der Bibel und in der Liturgie 2000 Jahre lang Irrlehren verkündet?

Ich halte es mit 1 Joh 2,2 (und v. a. Schriftstellen): „Er ist die Sühne für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt.“ Positiv ausgedrückt: Ich freue mich über die Taufgnade, die mich am Leben der Dreieinigen Liebe teilhaben lässt.

Dr. Marianne Geulen, 50935 Köln

Erzbistum Köln, Hauptabteilung Seelsorge (Hg.): Kommen, um Christus anzubeten. Chorbuch Eucharistie. Dr. J. Butz Musikverlag, Sankt Augustin 2004. 80 S.

Das gerade erschienene „Chorbuch Eucharistie – Kommen, um Christus anzubeten“ ist eine konsequente Fortsetzung der bisher von der Hauptabteilung Seelsorge des Erzbistums Köln herausgegebenen Chorbücher, wie z. B. zur Gestaltung der Evensongs. Konsequenterweise in der Intention, Chöre und ihre Gemeinden mit ihren Chorleitern darin zu fördern, das Gotteslob sowohl innerhalb als auch außerhalb der Eucharistiefiern reichhaltig und qualitativvoll erklingen zu lassen.



Gerade für neben- und ehrenamtliche Chorleiter, deren Zahl in den nächsten Jahren weiter zunehmen wird, ist das vorliegende Werk eine hervorragende Hilfe, sich fürs Erste schnell zu orientieren und liturgische Feiern praktikabel anzugehen. Schwierigkeitsgrade und Stile variieren – für die meisten Chöre wird sich hier etwas finden. Dabei ist das Ganze kein Sammelsurium, sondern pointierter Ausdruck vielfältiger (musikalischer) Spiritualität. Das Chorbuch erscheint zudem im von Johannes Paul II. ausgerufenen Eucharistischen Jahr und will damit die Frömmigkeit der Chöre und Gemeinden angesichts des Eucharisti-

schen Herrn anregen und inspirieren. Das wird Richard Mailänder, Andreas Schwenzer und Robert Schukalla, die es zusammengestellt haben, gelingen. Das Chorbuch sollte unbedingt Gesprächsthema in den Dienstbesprechungen der pastoralen Kräfte sein, zu denen ja auch die Regionalkantoren und zuständigen Kirchenmusiker gehören: Im Gespräch werden sich leicht die Chancen finden lassen, die dieses Chorbuch eröffnet.

Im übrigen bietet das Chorbuch auch ganz Neues: Ein wirklich schöner Chorsatz zu „Deinem Heiland, deinem Lehrer“ von Reiner Schuhenn, eine einfühlsame und feingliedrige Orgelbearbeitung zu Franz Schuberts „Domine, non sum dignus“ von Markus Hinz, ein geradezu archaisch anmutender dreistimmiger Satz zu „Gottheit, tief verborgen“ von Odilo Klase, auch französische Charismatik aus dem Werk „Er lebt!“ der Gemeinschaft Emmanuel ist hier zu finden. Es lohnt sich einfach. *Christoph Biskupek*

Zu beziehen direkt beim Verlag: Postfach 3008, 53739 Sankt Augustin, Fax: 022 41 / 31 48 97, E-Mail: email@butz-verlag.de. Mindestabgabe 15 Exemplare à 8,50 EUR, ab 25 Exemplaren à 7,50 EUR und ab 40 Exemplaren à 6,00 EUR.

Norbert Trippen: Josef Kardinal Frings (1887–1978). Band II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2005. 588 S.; 32,90 EUR.

Der zweite Band der Biographie von Kardinal Frings enthält als erstes die Anfänge der Partnerschaft zwischen den Erzbistümern Köln und Tokyo seit 1954, die für die arme japanische Kirche eine große Hilfe wurde, sodann die Berichte über die Entstehung der von Kardinal Frings initiierten Hilfswerke MISEREOR und ADVENIAT. Es ist erstaunlich, wie früh das vom Krieg verwüstete Deutschland durch die katholischen Werke den armen Ländern und Kirchen der dritten Welt zu Hilfe kam. Das wäre nicht ohne die weit blickende und entschlossene Bereitschaft des Kölner Erzbischofs möglich gewesen.

Der zweite Band der Biographie wurde mit besonderer Spannung erwartet, weil er den Bericht über die Rolle des Kardinals auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil enthält. Josef Frings war, wie allgemein bekannt, ein leicht von Gewissensängsten geplagter Mensch. Um so erstaunlicher ist sein mutiges, weit blickendes Eintreten für eine zeitgerechte, zukunftssträchtige Abfassung der Dokumente des Konzils wie für die Reform der päpstlichen Kurie. Die nachkonziliare Krise der Kirche hat den Kardinal sehr belastet. Da wird sein Aus-

spruch berichtet, die ganze Nazizeit habe ihm nicht so zugesetzt wie die Nachkonzilszeit (512). Ausführlich wird in dem Buch die Erschütterung der Kirche durch die Enzyklika Pauls VI. „Humanae vitae“ berichtet – eine Wunde der Kirche, die bis heute nicht geheilt ist.

Das Buch ist gewidmet den wichtigsten Beratern und Mitarbeitern des Konzilsvaters Josef Kardinal Frings: Joseph Kardinal Ratzinger, Altbischof Hubert Luthe, Generalvikar Joseph Teusch († 1976) und Professor Hubert Jedin († 1980).

Es lohnt sich sehr, dieses Werk zu lesen, nicht nur, um die Vergangenheit besser zu verstehen, sondern auch die Gegenwart. Wir erleben heute einen Umbruch im Leben der Kirche, dessen Auswirkungen noch kaum überschaubar sind. In einem Nebel der Ratlosigkeit kann die in der Geschichte erfahrene Gewissheit trösten, dass der Heilige Geist die Kirche durch alle Zeiten und Krisen hindurchführt. *Hermann-Josef Lauter OFM*

Stefan Schmitz: Religion vermitteln. Theologische Orientierungen zur Qualitätssicherung des Religionsunterrichts. LIT Verlag, Münster 2004, 459 S.; 29,90 EUR.

Ein Buch, das gegenläufig zum religionsdidaktischen Mainstream sich entfaltet.

Galt es, über sicherlich drei Jahrzehnte hinweg, das Vermittlungsgeschehen selbst im Religionsunterricht vorrangig anzuschauen, von der Ebene der Alltagserfahrung über deren existentielle Vertiefung hin zur offenbarungstheologischen Erschließung, gleichsam im nachhaltigen Reflex auf Bultmanns Reduktion auf den Kern des theologisch Aussagbaren, auf das Grundkerygma des heilenden und erlösenden Ereignisses Gottes durch das todüberwindende Christusgeschehen, so dreht Schmitz diese Engführung wieder auf und entfächert, in einer Art intellektuell redlichem Prädikament für den Religionsunterricht Lehrenden, das oben genannte Kerygma in seiner inhaltlichen Breite von der Protologie bis zur Eschatologie.

Entstanden ist, beinahe in einer Anknüpfung an die Lehrbücher der unmittelbaren Nachkonzilszeit, ein theologisches Lehrbuch für den, der, in der Mühe des täglichen Religionsunterrichtes, zunächst einmal sich bündig informieren will über das, was der Glaube der Kirche in neuzeitlich reflektierter Theologie sagt. Dies geschieht in der Reflexion auf den Glauben aus dem Glauben heraus. In geradezu klassischer Tradition des „fides quaerens intellectum“ (Anselm von Canterbury, Proslogion, Vorrede), fundamentaltheologisch begründet in 1 Petr. 3, 15: „... seid allezeit bereit zur Verantwortung jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch lebt...“, wird der Notwendigkeit Rechnung getragen, dass der Glaube der Christen der Kirche

ein Glaube ist, der, in gespannter Schwebelage zwischen Fideismus und Rationalismus, gerade in der Ausformulierung *dieser* Schwebelage seine Redlichkeit finden kann, glaubwürdig und nachvollziehbar und annehmbar wird für jeden Menschen, der mit geöffneten Sinnen und wachem Verstand Zugänge sucht zu den Kernfragen seiner gottbedürftigen Existenz.

Hier wird vom Grund der Heiligen Schrift (15-105) her, über die Traktate zur Gotteslehre (107-163), Christologie (165-229), Anthropologie (231-280), Ekklesiologie mit einer integrierten Spiritualität als christlich alltäglicher Lebenspraxis (281-346), bis hin zur Eschatologie als Ziel allen Lebens (347-363) ein gediegener Kanon beschrieben. Dass die folgenden didaktischen Anregungen (365-447) dazu nicht die eigentliche Stärke des Buches ausmachen, dürfte im Rekurs auf das zuvor Gesagte nicht verwunderlich sein – aber so findet das Buch vielleicht auch seinen neuen Platz, im vermeintlich Anachronistischen, das nun, im starren Blick auf das gegenwärtige Wissensdefizit vieler Schüler wie Lehrer, welches „PISA“ auszuweisen scheint (vgl. Schmitz, 396-400), eine erstaunliche Aktualität zeitigen mag.

Markus Roentgen

Walter Fürst / Jürgen Werbick (Hg.): Katholische Glaubensfibel. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. Herder und CMZ-Verlag, Freiburg und Rheinbach 2004, 448 S.; 17,90 EUR.

Anfänger im Glauben bleibt – irgendwie – jeder. Darum sind Buchprojekte wie das vorliegende so wichtig. Angeregt durch den Verleger Winrich C. W. Clasen, haben die Herausgeber 77 renommierte Autorinnen und Autoren gewonnen, um Neuanfänger und Wiedereinsteiger eine Einführung in die Grundbegriffe des katholischen Glaubens und Fortgeschrittenen im Glauben eine knapp zusammengefasste Auffrischung zu den wichtigsten Aspekten des Christentums zu bieten. Auf etwa 400 lesefreundlich eingerichteten Seiten sind 99 Texte zu lesen, denen je zwei Literaturempfehlungen beigegeben sind. Diese Kapitel sind in vier Teile geordnet: Einführung – glauben – hoffen – lieben. Die insgesamt elf Paragraphen sind voneinander abgesetzt durch ganzseitige Abbildungen, zu denen die Kunsthistorikerin Kerstin Clasen kleine Kommentare geschrieben hat. Die Herausgeber haben bei der Zusammenstellung der Stichworte darauf geachtet, eine Mischung zustande zu bringen zwischen dogmatischer Glaubenslehre und der Glaubenspraxis in Frömmigkeit, kirchlichem Leben und christlichem Alltag: Der Teil über den Glauben enthält einen eigenen Paragraphen „Glaubensweg“ mit fünf Kapiteln; im Teil über die Hoffnung wird in je einem mehrteiligen Paragraphen über das Gebet sowie über Kir-

chenjahr und Festzeiten gehandelt; und der Teil über die Liebe bietet erst recht eine Fülle von Texten, die auf die Praxis zielen.

Das auf Überschreitung der Expertengrenzen angelegte Unternehmen ist größtenteils gelungen. Allerdings ist den Beiträgen anzumerken, dass ihre Autoren, von Ausnahmen abgesehen, akademisch tätig sind. Die Schreiber sind eher gewohnt, ihr Wissen in fachlicher Terminologie auszubreiten als interessierten Laien einen theologischen Stoff verständlich darzubieten. In der Fibel liest man zahlreiche hervorragende Miniaturen. Dafür nur zwei eher zufällige Beispiele: Die Meditation über den prekären Glauben an den Schöpfergott (M. Striet) oder die so knapp wie möglich gefasste Verhältnisbestimmung des alttestamentlichen Gesetzes zum Doppelgebot Jesu (M. Konkel). Solche Texte sind geeignet, eine existentielle Erschließung des theologischen Wissens über die christliche Botschaft vorzubereiten. Doch muss man fragen, ob diese hier erreicht wurde. Denn die Brücke zur allgemein verständlichen Sprache konnte auf Grund der Selbstbezüglichkeit der Fachsprache und ihrer Manierismen (z.B. nicht übersetzte Fachwörter; Aneinanderreihung von Partizipialkonstruktionen, ein platzsparender Trick der Lexikonsprache, der die Leser anstrengt und ermüdet) in durchaus zahlreichen Fällen nicht vollzogen werden. Glaubenswissen, das sich interessierte und engagierte Laien („Gottesvolk-Menschen“) aneignen können, wird so nicht formuliert. Der verbreitete Eindruck, die Theologie habe längst vom Boden der Verständlichkeit und Vermittelbarkeit abgehoben, wird nicht wirklich entkräftet. Abhilfe wäre möglich, gingen die Theologen in die Sprachschule der Journalisten, bevor sie mit Nicht-Experten kommunizieren. Unter jenen sind viele, die es verstehen zu vermitteln und eine schlichte Sprache zu bilden, ohne das Mitgeteilte zu simplifizieren. Wenn es dazu käme, könnten Theologen (zusammen mit Journalisten?) eine neue Fibel schreiben: Ein Lese- und Lebensbuch für Glaubensanfänger, die wir immer bleiben. Trotz dieser einschränkenden Bemerkung gebührt den Herausgebern, Autoren und Verlagen das Verdienst, einen wichtigen Weg der Reduktion theologischer Komplexität beschritten zu haben. Ihr Buch (das sich durch heute selten gewordene editorische Sorgfalt auszeichnet) ist lesenswert für fachlich Vorgebildete, aber auch für andere Gebildete, die an einem knappen Überblick über eine Breite von Glaubens Themen interessiert sind. In Ruhe gelesen, können die Texte der Glaubensfibel ebenso für Glaubensgespräche wie für die private Information und Betrachtung genutzt werden.

Josef Herberg

Auf ein Wort

Wir schaffen uns Freunde; wir schaffen uns Feinde; Gott aber schafft uns den Nachbarn. Angetan ist er daher mit den ganzen achtlosen Schrecken der Natur; er ist so fremd wie die Sterne, so unbedenklich und gleichgültig wie der Regen. Er ist der Mensch schlechthin, das furchtbarste aller wilden Tiere. Daher zeugt es von so tiefer Weisheit, wenn die alten Religionen und die alten biblischen Schriften nicht von der Pflicht gegenüber der Menschheit, sondern von der Pflicht gegenüber dem Nächsten sprechen. Die erstere kann oft eine persönliche, ja angenehme Entscheidung, sie kann so etwas wie eine Liebhaberei, ja ein Zeitvertreib sein. Vielleicht arbeiten wir im East End, weil wir dafür wie geschaffen sind oder zu sein meinen; vielleicht kämpfen wir für den internationalen Frieden, weil wir einfach gern kämpfen. Das gräßlichste Märtyrertum, das abscheulichste Erlebnis, kann Resultat einer bewußten Wahl oder Sache des Geschmacks sein. Vielleicht sind wir so geartet, daß wir ein Faible für Verrückte haben oder uns speziell für Lepra interessieren. Neger können wir lieben, weil sie schwarz, oder deutsche Sozialisten, weil sie beckmesserisch sind. Unseren Nachbarn aber müssen wir lieben, weil er da ist – ein viel bedrohlicherer Grund für ein viel ernsthafteres Unterfangen. Er steht für den uns gegebenen Menschen. Gerade weil er jeder beliebige sein kann, ist er jedermann. Exemplarisch ist er, weil er zufällig ist.

Gilbert Keith Chesterton
in: ders., *Ketzer*, 2004, 162-163

Beim Gespräch mit Kommunionkindern über die Monstranz wissen diese durchaus, dass in der runden Mitte die große weiße Hostie ihren Platz hat. Ein Junge bemerkt jedoch ganz realistisch: „Da sitzt Gott drin.“

In der Nachbarpfarrei St. Maria Magdale-na – immerhin die erste Zeugin der realen Gegenwart des Auferstandenen – spricht der Pastor mit den Kindern über die großen und kleinen Hostien bei der hl. Messe. Auch hier wissen die Mädchen und Jungen natürlich, wie unterschiedlich beide Hostienformen für die hl. Kommunion der Priester, Diakone, Kommunionhelfer und für die ganze Gemeinde verwendet werden. Aber auch in diesem Fall weiß ein Mädchen wieder ganz realistisch: „In der großen Hostie *steht* Jesus, in der kleinen *kniet* er.“

Für ihre Erstbeichte haben die Kinder gelernt: „Ich will Jesus meine Sünden beichten.“ Aber einige bevorzugen ganz freimütig und vertrauensvoll die Formulierung: „Ich will Jesus meine Sünden *geben*“, – oder sogar: „Ich will Jesus meine Sünden *übergeben*“.

Glaube an die Realpräsenz des auferstandenen und erhöhten Herrn, gehant und veredlicht durch Kindermund!

„Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet...“ (Mt 18,3)

*Msgr. Paul Neumann,
Bochum-Wattenscheid*