

M. PIA BUESGE

PATER KENTENICH IM KONTAKT MIT EVANGELISCHEN CHRISTEN

Mit diesem Thema möchten wir das Luther-Gedenken dieses Jahres aufgreifen als eine Zeitenstimme, durch die Gott uns anspricht und etwas sagen will. Es geht uns dabei nicht in erster Linie um die geistige Ebene, um den Vergleich zwischen katholischen und evangelischen Auffassungen, sondern uns interessiert jetzt mehr die personale Ebene, das heißt die menschlichen Beziehungen zwischen evangelischen und katholischen Christen. Wir wollen einmal der Frage nachgehen: Wie steht es damit im Leben unseres Gründers, Pater Josef Kentenich? Hatte er Kontakte mit evangelischen Christen, und wie gestalteten sich diese?

Wir greifen zwei Bereiche aus seinem Leben heraus, bei denen wir etwas mehr von solchen Kontakten wissen.

Kontakte im KZ Dachau

Pater Kentenich weilte vom 13. März 1942 bis zu seiner Entlassung am 6. April 1945 im KZ Dachau. Nach einer längeren Zeit auf dem Zugangsblock und auf dem Block der polnischen Priester kam er im Oktober 1942 auf den Block der deutschen Priester, Block 26. Auf diesem Block lebten nicht nur katholische Priester, sondern auch eine kleinere Anzahl evangelischer Geistlicher. Dass unser Gründer Kontakt mit ihnen pflegte, ist mehrfach bezeugt. Ein Mithäftling erzählt zum Beispiel:

„Wie oft sah man (Pater Kentenich) mit Menschen aller Art, auch mit protestantischen Mitbrüdern, auf der Lager- oder Blockstraße plaudernd und belehrend auf und abmarschieren. (...) Wie St. Paulus suchte er allen alles zu werden. Allen wollte er über die schwierigen Lagerverhältnisse hinweghelfen ...“¹

Ein anderer Priester bezeugt: „(Pater Kentenich) hatte großen Einfluss bei vielen Lagerinsassen, auch bei Nichtkatholiken.“²

Dass unser Gründer keine Berührungängste vor Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen hatte, kann man auch der Studie von Pater Monnerjahn „Häftling 29392“ entnehmen³. Dort wird Beeindruckendes von seinem Umgang mit Mithäftlingen, selbst mit Kommunisten und Sozialisten, berichtet. Das Herz unseres Gründers war offen für alle, die ihm begegneten, er drängte sich aber niemandem auf, er blieb immer ehrfürchtig im Umgang mit anderen. In hohem Grad verkörperte er selbst, was er uns im Silvester-Vortrag 1965 ans Herz legte:

¹ A. Menningen, Pater Kentenich, Bekenner von Dachau, Vallendar, o.J., S. 10.

² Ebd., S. 15.

³ E. Monnerjahn, Häftling Nr. 29392. Der Gründer des Schönstattwerkes als Gefangener der Gestapo 1941-1945, 3. Aufl., Vallendar-Schönstatt 1975.

„Liebesmacht, das ist unsere Sendung! (...) Liebesbündnis mit der lieben Gottesmutter will sich und muss sich in unseren Reihen letzten Endes mehr und mehr auswirken als Liebesbündnis mit dem dreifaltigen Gott, als Liebesbündnis untereinander, als Liebesbündnis mit allen Gliedern und Gliederungen der Kirche, aber auch als Liebesbündnis mit allen Menschen der ganzen Welt!“⁴

Von drei evangelischen Mithäftlingen in Dachau soll Näheres über ihre Kontakte mit Pater Kentenich berichtet werden.

Pfarrer Christian Reger

Zu seiner Person

Pfarrer Christian Reger, 1905 in der Pfalz geboren, 1985 gestorben, kam am 11. Juli 1941 ins Konzentrationslager Dachau und wurde am 3. April 1945 entlassen. Er durchlebte dieselbe Zeitspanne in Dachau wie Pater Kentenich, dreieinhalb Jahre war er mit ihm auf Block 26 zusammen.

Als Pfarrer der Bekennenden Kirche war Christian Reger im April 1941 wegen kritischer Äußerungen zum Nationalsozialismus verhaftet worden. Nach seiner Entlassung aus dem KZ wurde er später der erste Pfarrer an der evangelischen Versöhnungskirche in Dachau.

Zu seiner Persönlichkeit

Rückblickend auf die Zeit in Dachau, sagte Pfarrer Reger einmal von sich selber: „Im KZ Dachau habe ich alle Zähne verloren, aber den Glauben gefunden!“⁵

Der Hintergrund dieser Aussage ist wohl folgender⁶: Die ersten Wochen im KZ hatten seinen Glauben an Gottes Liebe stark ins Wanken gebracht. Als er eines Tages mit großer Angst einem Verhör entgegenging, in dem er andere Mitglieder der Bekennenden Kirche verraten sollte, steckte ihm jemand im Vorbeigehen heimlich etwas in die Manteltasche. Das Verhör verlief wider Erwarten günstig, es wurde auch keine Folterung angewandt, wie er befürchtet hatte.

Als Pfarrer Reger in seine Baracke zurückging, griff er in seine Manteltasche und fand einen Zettel darin mit dem Hinweis auf Apg 4,26-29. Genau diese Bibelstelle hatte kurz vorher auch seine Frau in ihrem ersten Brief an ihn ins KZ am Rand vermerkt.

Diese wunderbare Fügung, gleich zwei Mal hintereinander eine Nachricht von Gott zu erhalten und jedes Mal auf die gleiche Bibelstelle verwiesen zu werden, wurde zu einer lebendigen Gotteserfahrung für ihn. Er durfte spüren: Gott ist da, auch hier in Dachau! Er kommt zu mir, er spricht zu mir, er sendet mir sein Wort! Von da an blieb sein Glaube an Gottes Liebe unerschütterlich, und er konnte seine

⁴ Propheta locutus est, Bd. II, S. 270 f.

⁵ Pfarrer Lothar Streitenberger, Gründerspuren in der Diözese Limburg.

⁶ In dem Buch von Robert Wise „The bitter road to Dachau“, 2005 erschienen, ist dieses Erlebnis festgehalten.

bitteren Erfahrungen in der kalten, dunklen Nacht von Dachau später zusammenfassen mit dem Wort: „Im KZ Dachau habe ich alle Zähne verloren, aber den Glauben gefunden!“

Zum Inhalt der erwähnten Bibelstelle: Die Apostelgeschichte schildert hier zunächst in Anlehnung an Psalm 2 die Situation der christlichen Urgemeinde, ihre Bedrohungen und Verfolgungen, und richtet dann das Gebet an Gott: „Doch jetzt, Herr, sieh auf ihre Drohungen und gib deinen Knechten die Kraft, mit allem Freimut dein Wort zu verkünden.“

Seine Beziehung zu Pater Kentenich

Pfarrer Streitenberger, ein Schönstattpriester der Diözese Limburg, hat festgehalten: „(Pfarrer Reger) kannte P. Kentenich persönlich, sprach mit großer Hochachtung von ihm, wie er anderen Gefangenen, besonders Juden, Hilfe leistete.“⁷

Schwester Marie-Gudrun, die 1971 mit einer Filialschwester in Dachau war, traf dort in der evangelischen Versöhnungskirche unverhofft mit Pfarrer Reger zusammen. Er erzählte ihnen freudig, dass er Pater Kentenich gekannt habe. Er zeigte sich tief beeindruckt von seiner Persönlichkeit, die, wie er sagte, etwas ausstrahlte.

Seine weiteren Aussagen über Pater Kentenich, welche die beiden Schwestern nachher gleich notierten, sind leider verlorengegangen. Aber sie erinnern sich noch gut daran, dass Pfarrer Reger sagte, wir seien zu beneiden, dass wir in Schönstatt so etwas wie ein „Eigenheim der Gnade“ hätten. Mit diesem originellen Ausdruck meinte er unser Heiligtum.

Im Kondolenzschreiben zum Tod Pater Kentenichs schrieb Pfarrer Reger:

„Die Nachricht vom Heimgang Pater Kentenichs, meines langjährigen Dachauer Mitgefangenen, hat mich sehr bewegt. In der Tat: ‚Er hat die Kirche geliebt‘ und uns – auch mir als evangelischem Pfarrer – ein Beispiel dafür gegeben, dass die Liebe zur Kirche keine ‚platonische Liebe‘ sein kann, sondern allezeit höchste persönliche Einsatzbereitschaft bis zur Bereitschaft des Leidens um der Kirche willen von uns fordert.“⁸

Pfarrer Max Lackmann

Zu seiner Person

Pfarrer Max Lackmann, 1910 in Erfurt geboren, 2000 in Fulda gestorben, kam am 4.11.1942 ins KZ Dachau und wurde am 29.4.1945 befreit.

In Dachau hatte er mit katholischen Priestern eng zusammengelebt und gemeinsam für den Glauben gelitten. Es war für ihn unvorstellbar, dass sich die Konfessionen weiterhin fremd oder feindlich gegenüberstehen sollten wie zuvor. So

⁷ Pfarrer Lothar Streitenberger, Gründerspuren in der Diözese Limburg.

⁸ Beileidsschreiben zum Heimgang von Pater Josef Kentenich, hrsg. für Marienschwestern, S. 156.

wurde die Wiedervereinigung der Christen für ihn zur Lebensaufgabe. Er studierte und veröffentlichte viel zu diesem Anliegen.

Als evangelischer Beobachter nahm er auch am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Er schrieb darüber regelmäßige Berichte mit dem Titel: „Mit evangelischen Augen. Beobachtungen eines Lutheraners auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil“.

Zu seiner Persönlichkeit

Max Lackmann hatte ein bewegtes Leben. Nach seinem Abitur in Dortmund war er zunächst als Erzieher in den evangelischen Anstalten Bethel bei Bielefeld tätig. Dort fand er den Weg zum Glauben und entschloss sich, Theologie zu studieren. In Bonn besuchte er die Vorlesungen von Karl Barth. Damals erkannte er schon, dass ein Christ die NS-Ideologie nicht annehmen kann. 1934 verfasste er für seine Kommilitonen die Schrift „Herr, wohin sollen wir gehen?“, die in Deutschland großes Aufsehen erregte. Daraufhin wurden ihm das Stipendium und die Zugehörigkeit zur Deutschen Studentenschaft entzogen, so dass er in Deutschland nicht weiter studieren konnte. Karl Barth verschaffte ihm einen Studienplatz in Basel. Als er nach mehreren Jahren nach Deutschland zurückkehrte, stand er immer noch auf der schwarzen Liste der Nationalsozialisten und wurde ständig beobachtet. 1940 schloss er sich der Bekennenden Kirche an. So konnte es nicht ausbleiben, dass er wegen seiner unerschrockenen Predigten zuerst ins Gefängnis und später ins KZ Dachau kam.

Im Gratulationsbrief zur Priesterweihe von Karl Leisner klingen seine eigenen leidvollen Erfahrungen an, aber auch sein tiefer persönlicher Glaube. Er schreibt am 16. Dezember 1944:

„Lieber Bruder Leisner!

Zu dem ganz besonderen Gnadentage, den dir der HERR in unserem Exil schenkt, reiche ich Dir in unserem Herrn Jesus Christus die Hand mit dem Wort des Apostels St. Paulus ‚Dafür halte uns jedermann: für Christi Diener und Haushalter über Gottes Geheimnisse‘ (1 Kor 4,1).

Als einer, der selbst nach schweren Prüfungen und rätselhaften Führungen Gottes erst den Tag der heiligen Ordination erleben durfte, bin ich Dir besonders im Lobpreis und in der Anbetung der Weisheit und der Gnade Gottes an diesem Tage verbunden.

Dein Mitgefangener Max Lackmann.“⁹

Seine Beziehung zu Pater Kentenich

Dass Pfarrer Lackmann unseren Gründer sehr geschätzt hat, geht aus verschiedenen Zeugnissen hervor.

Prälat Heintz, der erste für den Seligsprechungsprozess Pater Kentenichs beauftragte Vertreter der Diözese Trier, sagte 1975 bei einem Gottesdienst in Schön-

⁹ H.-K. Seeger, G. Latzel, Karl Leisner – Priesterweihe und Primiz im KZ Dachau, Münster 2004, S. 143 f.

statt: „Ich war im vergangenen Sommer zu einem Gespräch zusammen mit dem evangelischen pensionierten Pfarrer Max Lackmann, einem führenden Mann in der Ökumene; er war als Gast, als Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil. Und er sagte mir: ‚Es gab keine noch so kritische Situation in Dachau, in der nicht Pater Kentenich die Ruhe selber war‘.“¹⁰

Ein weiteres, ausführliches Zeugnis ist in der Biographie von Pater Monnerjahn „Pater Joseph Kentenich. Ein Leben für die Kirche“ zu finden. Pfarrer Lackmann berichtet dort:

„Auf dem Pfarrblock 26 im Konzentrationslager Dachau lernte ich Pater Joseph Kentenich kennen. Zwar lag er nicht auf meiner Stube 3, sondern auf Stube 4 oder 2. Ich hatte darum persönlich mit ihm nicht täglichen Kontakt, hörte jedoch des Öfteren von ihm und seinen pastoralen Vorträgen. (...)“

An seinem persönlichen Verhalten fiel mir auf, dass er in allen Zeiten der Gefangenschaft, auch in den besonders durch Epidemien und Bedrohungen gekennzeichneten, immer ein ausgewogenes, gelassenes, freundliches und liebevolles Verhalten an den Tag legte, was durchaus nicht als Normalfall unter uns Geistlichen auf dem Pfarrblock anzusehen ist. Unter den außerordentlichen Belastungen und Gefahren des Lagerlebens (...) konnte dieses Verhalten von mir nur als Zeichen einer außerordentlichen Gottesliebe und eines sehr vertieften spirituellen Lebens gewertet werden.

Über den Inhalt persönlicher Gespräche mit ihm kann ich mich nicht mehr erinnern, wohl aber an die wohlthuende ‚leise‘ Art, mit der er sprach, und auch an die ehrfürchtig behutsame Weise, mit der er gelegentlich mit mir, dem evangelischen Mitbruder, über religiöse und theologische Fragen sprach. Wenn ich mich nicht irre, habe ich ihn auch gelegentlich während unserer evangelischen Gottesdienste und Eucharistiefeiern weit im Hintergrund unserer gemeinsamen Kapelle zuhören und mitbeten gesehen. (...)“

Das, was ich von ihm weiß und in der dreieinhalbjährigen Konzentrationslagerzeit mit Pater Joseph Kentenich erlebt habe, genügt für mich jedenfalls, ihn mit besonderer Ehrfurcht als einen geistlich geprägten und eindrucksvollen Priester zu bezeichnen und im Gedächtnis zu bewahren, wenn ich auch - damals wie heute - sicherlich nicht jede Seite seiner marianischen Theologie und Frömmigkeit akzeptieren kann. Gestalt und Leben in der Bewährung der demütigen Nachfolge Christi wiegen für mich schwerer.“¹¹

¹⁰ Archiv der Schönstätter Marienschwestern, Mutterhaus, Berg Schönstatt.

¹¹ E. Monnerjahn, Pater Joseph Kentenich. Ein Leben für die Kirche, 3. Aufl., Vallendar-Schönstatt 1990, S. 337 f. – Vgl. auch A. Menningen, Pater Kentenich, Bekenner von Dachau, Vallendar-Schönstatt, o.J., S. 20 f.

Präses Ernst Wilm

Zu seiner Person

Ernst Wilm, 1901 geboren, 1989 gestorben, kam am 23. Mai 1942 ins KZ Dachau und wurde am 2. Januar 1945 entlassen. Sein Studium der Theologie begann er 1919 in Bethel, Bielefeld, wo er den Gründer dieser evangelischen Sozialanstalt, Pfarrer Bodelschwingh, kennenlernte. Nach drei Semestern in Bethel studierte er weiter in Tübingen, Greifswald und Halle. Nach Beendigung seines Studiums kam er als Lehrvikar für ein Jahr nach Bethel zurück. Auch arbeitete er später noch in einer Zweiganstalt von Bethel, in Freistatt, Niedersachsen. Man kann wohl von Pfarrer Wilm sagen, dass er entscheidend durch die Bodelschwingh-Schule geprägt worden ist.

1931 kam er als Pfarrer nach Mennighüffen (in der Nähe von Bielefeld). Hier schloss er sich der Bekennenden Kirche an. Als er 1941 die Tötung von Geisteskranken öffentlich verurteilte, wurde er in Haft genommen. Im Mai 1942 kam er nach Dachau. Nach seiner Entlassung aus dem KZ wurde er noch zum Militär eingezogen und geriet für kurze Zeit in russische Gefangenschaft. Im September 1945 konnte er nach Mennighüffen zurückkehren.

1948 erfolgte seine Wahl zum Präses der Evangelischen Kirche von Westfalen. 20 Jahre lang bekleidete er dieses hohe Amt. Auch danach wurde er noch mit verschiedenen Aufgaben in der evangelischen Kirche betraut.

Zu seiner Persönlichkeit

Eine große Bedeutung für das Leben und Wirken von Ernst Wilm hatte seine Frau. Ihre Ehe war von herzlicher Liebe und Treue geprägt. Ernst Wilm drückte es einmal so aus: Mit meiner Frau zusammen habe ich „Seite an Seite gestanden, gelebt und meinen Dienst getan, und sie hat dafür manches Opfer bringen müssen“.¹²

Mit einem „Schwarzen Brief“ sandte Ilse Wilm ihrem Mann einmal ein Foto von sich nach Dachau mit der schönen Widmung: „Damit du nicht so alleine bist!“¹³

Von ihren drei Kindern wurden zwei adoptiert, da dem jungen Paar nach der Geburt des ersten Kindes ein weiterer Kinderwunsch versagt blieb.

Seine Beziehung zu Pater Kentenich

Die Begegnung mit Präses Wilm hatte für unseren Gründer eine große Bedeutung. Bei der Jubiläumsfeier in Dachau am 16. Juli 1967 hat er selbst davon erzählt.

Zunächst erinnert er daran, dass ihm schon lange vor Augen stand, wie wichtig Familien für den Aufbau einer neuen christlichen Gesellschaftsordnung sind. Als Beleg dafür erwähnt er die Vorgründungsurkunde von 1912 mit der Betonung des Gemeinschaftsgedankens, seine Erkenntnis Mitte der zwanziger Jahre über die

¹² B. Hey und M. Rickling, Das Kreuz ging mit ihm: Ernst Wilm (1901-1989), Bielefeld 2001, S. 35.

¹³ Ebd., S. 43.

Bedeutung des Vaters in der modernen Kultur und seine ehepädagogische Tagung von 1933. Nach diesem Blick in die Vorgeschichte kommt Pater Kentenich dann auf die Gründung der Schönstätter Familienbewegung im KZ Dachau zu sprechen. Dabei fällt auch der Name Wilm:

„Auf dem Zugangsblock hatte ich sehr schnell Verkehr mit protestantischen Pfarrern, besonders mit einem; Wilm hat er geheißen. Der kam hervor aus der Schule eines protestantischen Pfarrers aus Bethel. Dort ist eine doppelte Schule; (eine) für solche, die geistig schwach sind, aber auch eine Schule für Theologen oder Diakone, Diakonissinnen. Er hat die Schule durchgemacht. Hat mir dann erzählt, was dorten von Bodelschwingh, das ist der Gründer, alles unternommen wurde und wie in protestantischen Kreisen davon ein reicher Segen ausging. – Sofort die Frage: Was will der liebe Gott mir dadurch sagen? Überlegung: Ja, wir können natürlich die Eheleute, die in unserer Schule groß werden, nicht weihen lassen und dann hinausschicken als Priester, verheiratete Priester. Was aber drüben – von Bodelschwingh also und von Bethel aus - getan wird nach der Richtung, das wäre bei uns möglich, wenn wir gleichsam einen Verband von Schönstattfamilien gründen würden.“¹⁴

Diesen Verband und gleichzeitig die ganze Schönstätter Familienbewegung gründete Pater Kentenich kurz darauf im KZ Dachau, am 16. Juli 1942, als sich ihm der erste Interessent für das Familienwerk in der Person eines Mithäftlings, Dr. Fritz Kühr, zur Verfügung stellte.

Als Pater Kentenich am Abend des 16. Juli 1967 von Dachau nach Schönstatt zurückkam und mit seinen Begleitern in der Marienau das Abendessen einnahm, war Schwester M. Annélis¹⁵ dabei. Sie erzählt:

„Für mich war es ein seltenes Erlebnis, Herrn Pater als Unterhalter und Gesellschafter zu beobachten. Er erzählte zum Beispiel von dem evangelischen (Pfarrer) Wilm, den er in Dachau kennen gelernt und nachher einmal besucht hatte. Er schilderte das feine Verhältnis zwischen (ihm) und seiner Frau. Die evangelischen Pastoren-Familien waren für Herrn Pater seit Dachau ja irgendwie Vorbilder für das Familienwerk.“¹⁶

Pater Kentenich besuchte Präses Wilm am 15. März 1950 in Bethel, wo dieser damals wohnte. Prälat Schmitz, der bei dem Besuch dabei war, berichtet davon:

„Es war ein sehr interessanter Besuch. Vor allem interessierte Herrn Pater dabei ein Einblick in das Institut der evangelischen Diakonfamilien. Bei diesem Institut werden Mann und Frau gemeinsam zwei Jahre ausgebildet, um nachher als Familie in der Mission eingesetzt zu werden. Wir haben darüber manches in dem Gespräch hin und her erfahren. Den Herrn Pater interessierte besonders ein Ver-

¹⁴ Pater Josef Kentenich, Dachau 16. Juli 1967, Wegweisungen unseres Gründers, 2. Aufl., als Manuskript hrsg. vom Sekretariat der Schönstatt-Familienliga, 1992, S. 42 f.

¹⁵ Sr. M. Annélis Hunecke, 1919-2001, Eintritt in die Gemeinschaft der Schönstätter Marienschwestern 1948.

¹⁶ Archiv der Schönstätter Marienschwestern, Mutterhaus, Berg Schönstatt.

gleich mit unserm Familienwerk, zumal dem Verband, und einem apostolischen Einsatz der Familie in einer neuen Gesellschaftsordnung.“

„Die Gattin von Präses Wilm war derzeit krank. Dieser bat uns, sie im (dortigen) Krankenhaus zu besuchen, was wir taten. Hinterher bemerkte der Herr Pater, dass es doch eine starke Kraft sei, wenn Mann und Frau in der Familie in einer echten Liebe einander zugetan sind.“¹⁷

Und die andere Seite: Was hat Präses Wilm über Pater Kentenich gesagt? Ein erstes Zeugnis von ihm lautet:

„Mein persönlicher Eindruck von P. Kentenichs Art und seinem Verhalten in Dachau ist folgender: Ich habe gesehen, wie er in ganz besonderer Weise seinen Mitbrüdern seelsorglich gedient hat, wie er (ihnen), als wir auf der Plantage arbeiteten und dem Tode näher und näher kamen, immer wieder Losungen mit in den Tag gegeben hat (...), über die sie während ihrer Arbeit auf der Plantage meditiert und gebetet haben, so dass sie von daher immer wieder Kraft bekamen, in ihrem Glauben und in ihrem Gebet an ihrem inwendigen Menschen stark zu bleiben über dem Hunger, der Hitze, den Schikanen und der Arbeit ...

Jedenfalls habe ich gerade in dem furchtbaren Todessommer 1943 einen sehr starken Eindruck davon bekommen, wie einige katholische Mitbrüder gerade von P. Kentenich her innerlich gestärkt worden sind. Wo es um Kameradschaft ging und wirklich um Hilfe gegenüber den anderen, da haben wir ja doch getan, was wir konnten, und ich habe gerade P. Kentenich als einen solchen angesehen, der seinen Mitbrüdern allen Dienst tat, der ihm möglich war.“¹⁸

Im Beileidsschreiben zum Heimgang unseres Gründers schreibt Präses Wilm:

„Die Nachricht von dem Heimgang des ehrwürdigen Paters Josef Kentenich hat mich sehr bewegt, da ich ihm aus unserer gemeinsamen Dachauer Zeit dankbar verbunden bin. Ich habe die erste Zeit im ‚Pfaffenblock‘ in Stube 4 verbracht, und die erste Zeit im Lager war die schwerste Zeit des Sichhineinfindens in die furchtbare Existenz des Lagerhäftlings. Dort in Stube 4 war auch Pater Kentenich, und er war ein geistlicher Vater von einer abgeklärten Ruhe, und es ging Frieden von ihm aus. Dafür danke ich ihm.“¹⁹

Kontakte in Wittenberg

Pater Kentenich war zum ersten Mal Anfang der zwanziger Jahre in Wittenberg, wahrscheinlich im Zusammenhang mit einer Rundreise zu den Schönstattpriestern in den ostdeutschen Gebieten, die damals noch zur Diözese Paderborn gehörten.

¹⁷ Archiv der Schönstätter Säkularpriester, Berg Moriah, Schönstatt.

¹⁸ A. Menningen, Pater Kentenich, Bekenner von Dachau, Vallendar-Schönstatt, o.J., S. 19 f.

¹⁹ Beileidsschreiben zum Heimgang von Pater Josef Kentenich, hrsg. für Marienschwestern, S. 161.

In der Chronologie der Gründerspuren, die in der Diözese Paderborn zusammengetragen wurden, ist vermerkt:

„1923 oder 1924 ist Herr Pater zum ersten Mal in Wittenberg gewesen. Er stand damals vor dem Lutherhaus und hatte einen Zukunftstraum ...“

Welchen Traum mag unser Gründer wohl geträumt haben? In einem späteren Brief an die Marienschwestern in Wittenberg zur Weihe ihrer ersten Hauskapelle im Jahr 1939 kommt er noch einmal darauf zurück. Er lässt uns wissen:

„Die schöne Feier erinnert mich an die Zeit, als ich erstmals dort war. Damals gingen mir eine ganze Menge Gedanken durch den Kopf.“²⁰

Welche Gedanken das Anfang der zwanziger Jahre gewesen sein mögen, kann man vielleicht erahnen, wenn man die Worte auf sich wirken lässt, die unser Gründer am 1. Juni 1935, bei der ersten Aussendung von Marienschwestern in die Lutherstadt Wittenberg, gesprochen hat. Er sagte damals:

„Sie kennen das Ziel der kleinen Expedition: Wittenberg. Die Legende weiß aus dem Mittelalter sogar schon Beziehungen herzustellen zwischen Schönstatt und Wittenberg. Aus Schönstatt (...) soll Luther seine Frau, eine Augustinerin, genommen haben.“

Diese Legende ist in einem Heimatbuch der Stadt Vallendar nachzulesen. Ihr Inhalt ist aber historisch nicht nachweisbar. Pater Kentenich fährt dann fort:

„Ich weiß nicht, ob das wahr ist, dass nach der Reformation nunmehr die erste Schwesternschaft diesen alten katholischen Boden berührt. Wenn das der Fall wäre, müssten wir uns über den heutigen Tag noch mehr freuen, denn wüssten wir, dass von hier aus das zurückerobert werden soll, was während des (späten) Mittelalters (...) verlorengegangen ist.“²¹

Wittenberg und Maria

In einer Videoaufnahme 1991 wurde Schwester M. Materna²², die lange in Wittenberg tätig war, gefragt, warum es Pater Kentenich denn so wichtig war, dass gerade Marienschwestern dort arbeiten sollten. Sie brachte es auf den Punkt:

„Auf jeden Fall wollte er die Schwestern da haben (...), weil es eine so geschichtlich wertvolle, eine geschichtlich wichtige Stadt ist. Ausbruch der Reformation in der Lutherstadt! Da muss die Gottesmutter hin! Das war für ihn so wichtig.“²³

„Da muss die Gottesmutter hin!“ Das war wohl ein entscheidender Grund, warum unser Gründer Marienschwestern in die Lutherstadt entsandte. Maria sollte wieder in die Stadt kommen, aus der sie in der Zeit der Reformation – mehr oder weniger – vertrieben worden war. Noch heute sind in Wittenberg zahlreiche Kunst-

²⁰ Archiv der Schönstätter Marienschwestern, Mutterhaus, Berg Schönstatt.

²¹ Ebd.

²² Sr. M. Materna Rüsenschmidt, 1907-2004, Eintritt in die Gemeinschaft der Schönstätter Marienschwestern 1931.

²³ Archiv der Schönstätter Marienschwestern, Mutterhaus, Berg Schönstatt.

werke erhalten, die von einer großen Marienverehrung in der Vergangenheit zeugen. Die Stadtkirche, die seit der Reformation den evangelischen Christen gehört, war früher eine Marienkirche.

Den ersten drei Schwestern, die 1935 nach Wittenberg gingen, schenkte Pater Kantenich ein MTA-Bild. Er segnete es und gab es ihnen mit auf den Weg. In unserem Gnadenbild und in lebendigen Menschen, die als Abbilder der Gottesmutter den Menschen dienen, sollte Maria neu in dieser Stadt erfahrbar werden.

Das war überhaupt eine der Grundauffassungen Pater Kantenichs, dass Maria in der Ökumene eine besondere Rolle spielt. Unaufdringlich arbeitete er ein Leben lang darauf hin.

In einem Vortrag bei der Oktoberwoche 2007 zitierte Pater Dr. Michael Marmann einen Text unseres Gründers aus der Oktoberwoche 1945. Darin werde nicht nur deutlich – so Pater Marmann –, „wie sehr ihm der ökumenische Prozess ein Anliegen ist, sondern auch das große Mittel, das er für die Einheit der Christen sieht“. Pater Kantenich sagte damals zu den Delegierten der Schönstattfamilie:

„Schließlich ist die Gottesmutter vielleicht auch das große Bindemittel zwischen uns und der protestantischen Kirche, zwischen der katholischen und der protestantischen Auffassung. Ich muss schon sagen: nach all den Erfahrungen erwarte ich keine Rückkehr des Protestantismus. Aber wenn ein Bindemittel da ist, müssen wir zurückgreifen auf den Punkt, wo die Einigung aufhörte, das war die Gottesmutter. Das war nicht Christus. Der Protestant hängt auch an Christus. Was uns geeinigt? Das Marienbild! Wenn schon ein Einigungsmittel da ist, kann das nur die Gottesmutter sein. Es werde Maria!“²⁴

1946 besuchte Pater Kantenich erneut die Lutherstadt Wittenberg. Mit den Marienschwestern gemeinsam krönte er in der Hauskapelle der Bosse-Klinik – auf die noch näher eingegangen wird – die Gottesmutter zur „Königin der Stadt“. Diese Krönung war ihm so wichtig, dass er auf seiner ausgedehnten Reise durch die sowjetisch besetzte Zone alles daran setzte, um dabei zu sein.

Schwester M. Materna, damals Oberin in der Klinik Bosse, erzählt von diesem Aufenthalt Pater Kantenichs in Wittenberg Folgendes:

„Dieser Filialbesuch von Herrn Pater (Kantenich) wurde mir persönlich zu einer tiefgehenden Vaterbegegnung. Nach der heiligen Messe, noch im Messgewand, wandte er sich mir zu und sagte eindringlich, fast bittend:

„Immer Maria, was Sie auch tun mögen hier im Haus, immer Maria.

Den Ärzten, den Kranken gegenüber, immer Maria.

In Ihrem persönlichen Bereich, immer Maria, immer Maria.“

Es war mir, als käme er gerade von der Gottesmutter mit diesem erneuten Auftrag. Gerne hätte ich ein Wort dazu gesagt, es war aber nicht möglich. Herr Pater ging still einen Augenblick in die Kapelle zurück. – Die Atmosphäre war so, dass ich nicht wagte, ein Wort zu sagen.

²⁴ Zitiert nach: P. M. Marmann, „Gott sammelt sein Volk“ – Brennpunkt Ökumene, in: Oktoberwoche 2007, S. 139.

Zum Abschluss seines Besuches versammelten wir uns mit ihm vor dem Altar. Er sprach zu uns von der ganz selbstlosen Liebe, die wir einander und den Menschen schenken sollten, von der Kraft und Hilfe, die uns hier im Tabernakel geschenkt würde. (...)

Als wir Herrn Pater nach der Verabschiedung zum Auto begleiteten, kamen wir am Zimmer der Neugeborenen vorbei. Herr Pater hörte sie schreien, die Kleinen wurden gerade gewaschen. Auf Bitten der verantwortlichen Schwester ging er hinein und segnete jedes Kind. Dann sagte er inhaltlich ungefähr so: Er würde nicht nur das einzelne Kind segnen, sondern die ganze Generation, die zu diesem Kind gehöre, die vorausgehende und die kommende Generation. Es war wieder dieselbe Weite, die uns bei der Krönung der Gottesmutter schon aufgefallen war.²⁵

Wittenberg und die Klinik Bosse

Wenden wir uns einem zweiten Anliegen zu: der Sorge Pater Kentenichs für den Wittenberger Arzt Dr. Bosse und seine Frau. Dieser Einsatz geschah zwar mehr indirekt, über die Marienschwestern, aber er war ganz bewusst vom Gründer gewollt, veranlasst und mitgetragen.

Es gibt dazu ein informatives Buch, hinter dem eine intensive Forschungsarbeit von Detlev und Ute Stummeyer steht, mit dem Titel „Paul Bosse. Seine Klinik in Wittenberg“ und dem Untertitel „Unerwünschte Wahrheitssuche“. Diese Studie erschien erstmals im Jubiläumsjahr Schönstatts 2014. Frau Ute Stummeyer ist eine Enkelin von Dr. Bosse.

Paul und Käte Bosse, evangelische Christen, stammen aus angesehenen Wittenberger Familien. Sie heirateten 1906 in Wittenberg und bekamen vier Kinder.

Paul Bosse, ein kompetenter und berühmter Chirurg und Frauenarzt, war von 1919–1935 leitender Chefarzt des Paul-Gerhardt-Stiftes in Wittenberg. Seinem Können ist es zu verdanken, dass sich dieses evangelische Stift zu einer überregional bedeutenden Klinik entwickelte.

Käte Bosse, seine Frau, war jüdischer Abstammung, wie schon ihr Mädchenname, Käte Levin, verrät. 1897 trat ihre Familie geschlossen zum lutherischen Glauben über. Einige Jahre später änderte sie auch ihren jüdischen Namen von Levin in Ledien.

Mit der Herrschaft des Nationalsozialismus begann ein schwerer Leidensweg für die ganze Familie Bosse. Nachdem im Deutschen Reich die sogenannten Arier-Gesetze in Kraft getreten waren, verloren viele Juden – auch Christen, die jüdischer Abstammung waren –, ihre Arbeitsstelle. Selbst von kirchlichen Behörden, die insgeheim mit dem Nazi-Regime sympathisierten, wurden sie fallen gelassen.

Wir können den detaillierten Vorgang, wie dies im Fall von Paul Bosse eingefädelt und durchgeführt wurde, nicht im Einzelnen darstellen. Wir nennen hier nur das Faktum: Weil er eine Frau mit jüdischer Abstammung hatte und sich von ihr nicht

²⁵ Archiv der Schönstätter Marienschwestern, Mutterhaus, Berg Schönstatt.

scheiden lassen wollte, wurde Paul Bosse Ende 1935 als leitender Chefarzt des Paul-Gerhardt-Stiftes entlassen.²⁶

Paul Bosse, der mit Leib und Seele Arzt war, stand nun auf der Straße und hatte keinerlei Aussicht, irgendwo anders eine Anstellung als Arzt zu bekommen. Was sollte er tun?

Er hatte die Courage, in seinem Privathaus, in der Villa Bosse, eine Privatklinik zu eröffnen. Dies gelang ihm auch. Aber es kostete viel! Nicht nur musste die Villa im Lauf der Zeit völlig umgebaut und umstrukturiert werden, es brauchte auch entsprechende Pflegekräfte. Woher sollte er sie bekommen?

Den Bericht darüber entnehmen wir dem erwähnten Buch über die Bosse-Klinik. Am Anfang des Kapitels: „Die standhaften Marienschwestern und die Bosse-Klinik“ heißt es:

„Es muss eine glückliche Fügung gewesen sein, wie sie nur die Not hervorbringen kann. 15 Jahre zuvor, noch als junger Chefarzt des Paul-Gerhardt-Stiftes, hatte Paul Bosse davor gewarnt, die Römische Kirche könnte in der Stadt Martin Luthers Fuß fassen; er malte sogar als Schreckgespenst an die Wand, Nonnen könnten die Pflege der Patienten übernehmen. Jetzt im Jahre 1936 waren sie seine Rettung – nicht Nonnen, aber katholische Ordensschwwestern. Die Privatklinik, die er eröffnen wollte und musste, war ohne Schwestern nicht zu führen. Niemand wollte bei einem ‚jüdisch Versippten‘ arbeiten – er wäre gleichfalls ausgestoßen worden. Der katholische Pfarrer Karl Völlmecke, von 1930-1942 in Wittenberg, muss davon erfahren haben, möglicherweise über die Gemeindegemeinschaft, die den Schönstätter Marienschwestern angehörte. Ob durch sie angeregt oder auf Grund eigener Bekanntschaft mit Pater Kentenich, dem Gründer der Schönstattbewegung und Ausrichter vielbesuchter Priesterexerzitien, gab der Pfarrer auf Bitte von Paul Bosse der Gemeindegemeinschaft bei ihrem nächsten Heimatbesuch ein Schreiben an Kentenich mit, in dem von den so dringend benötigten Schwestern die Rede war und er um Hilfe gefragt wurde. Es kam zu einem direkten Kontakt zwischen Pater Kentenich und Paul Bosse mit seiner Tochter Dorothea in Vallendar bei Koblenz, und es gab eine Zusage, die Bosse-Klinik mit Schönstätter Marienschwestern zu versorgen. Mit Pfarrer Völlmecke war die Familie (Bosse) weiterhin verbunden.“²⁷

Erst eine, dann noch eine und noch eine und immer weitere Marienschwestern wurden nun von Schönstatt aus in die Bosse-Klinik entsandt. Paul Bosse forderte im Lauf der Jahre so viele an, bis schließlich alle Arbeitsgebiete in seiner privaten Entbindungsklinik von ihnen abgedeckt waren. Er wollte nur noch mit Marienschwestern arbeiten.

²⁶ Wen dieser Vorgang näher interessiert, kann es in dem erwähnten Buch nachlesen. Man gewinnt den Eindruck: In Wittenberg steht die Aufarbeitung der NS-Vergangenheit immer noch an. Das Buch von Ehepaar Stummeyer hat dafür eine Bresche geschlagen.

²⁷ Detlev und Ute Stummeyer, Paul Bosse. Seine Klinik in Wittenberg, 2., erweiterte und verbesserte Aufl., Books on Demand GmbH, 2015, S. 140 f.

Man kann wohl sagen: Auf dieser Zusammenarbeit eines evangelischen Arztes mit katholischen Marienschwestern in der Lutherstadt Wittenberg ruhte offensichtlich der Segen Gottes und der Gottesmutter.

Bezeichnend für die gute Zusammenarbeit ist ein Ereignis aus der Anfangszeit. Die beiden ersten Marienschwestern, die 1936 in der Bosse-Klinik ankamen, hatten keinen leichten Start. Räumlich war alles sehr beengt. In der Chronik ist festgehalten:

„Die Klinik bestand aus 4 Krankenzimmern mit 11 Betten und Entbindungszimmer. (...) Kinderzimmer war keins vorhanden. Die Säuglinge standen im Entbindungszimmer.

Unsere Klausur bestand in einem Zimmer im 2. Stock, in dem nur 1 Bett stand. Ein über die andere Nacht hatte man Nachtwache, und so schlief immer nur eine von uns oben. Die Nachtwache (...) wohnte in Zimmer 4, das zugleich Refektor, Aufnahmezimmer, Büro und, wenn das Entbindungszimmer belegt war, auch Kinderzimmer sein musste. Wir haben kaum einmal ungestört gegessen. Auch musste während der Tischzeit auf die Klingel geachtet werden.“²⁸

Für dieses multifunktionale Zimmer 4 stiftete Frau Bosse – aus eigener Initiative heraus - ein MTA-Bild, das sie sich von den Marienschwestern der anderen Filiale in Wittenberg besorgt hatte. Unsere Schwestern durften auch in anderen Räumen der Klinik MTA-Bilder anbringen. Evangelische Patientinnen schenkten ihnen zum Dank für das liebevolle Umsorgtsein in der Klinik ebenfalls gerne ein Marienbild. Als unsere Schwestern einige Jahre später sich vom Chef der Klinik eine kleine Hauskapelle erbaten, wurde ihnen das sofort erlaubt und ein entsprechender Raum dafür zur Verfügung gestellt.

So erfolgreich sich die Klinik entwickelte und so sehr ihr Ansehen wuchs - immer lagerten auch schwere, dunkle Schatten über ihr. Die ganze Familie blieb beständig im Visier der Gestapo, sie erlebte Unrecht, Denunziation, Anklagen und Verfolgungen wegen der jüdischen Abstammung von Frau Bosse. Die inzwischen erwachsenen Kinder bekamen es vor allem in ihrer Studien- und Ausbildungszeit zu spüren, wo ihnen vieles verwehrt wurde. Von Frau Bosse heißt es in einem Bericht:

„(Sie) litt sehr darunter, dass sie die Ursache aller Verfolgung war. Sie war nahe daran, sich das Leben zu nehmen.“²⁹

Man sah und erlebte die Gefährdung auch bei den Geschwistern von Frau Bosse. Ihr Bruder Hans wurde 1938 verhaftet und kam für einige Wochen ins KZ Buchenwald. Man drohte ihm mit „lebenslangem KZ“, aber zum Glück gelang es ihm, nach Schanghai auszuwandern.

Eva, die Schwester von Frau Bosse, war mit einem Wehrmachtsoffizier verheiratet. Dieser hätte ihretwegen seine Laufbahn beenden müssen. Eva nahm sich das Leben, um dadurch „ihrem Mann und ihren Kindern das Leben zu erleichtern“.

²⁸ Chronik der Schönstätter Marienschwestern, Filiale Wittenberg II.

²⁹ Detlev und Ute Stummeyer, Paul Bosse. Seine Klinik in Wittenberg, 2., erweiterte und verbesserte Aufl., Books on Demand GmbH, 2015, S. 152.

Ihr Mann konnte daraufhin in der Wehrmacht verbleiben und hoher Offizier werden. Seine Kinder wurden zu „Ehrenariern“ erklärt. Jeder Kontakt mit ihren „jüdischen“ Verwandten wurde ihnen aber streng untersagt.

In welcher Angst Frau Käte Bosse beständig lebte, kann man sich vorstellen. Unsere Schwestern erlebten es hautnah mit. Sie wussten, dass sie selbst auch gefährdet waren, weil sie in der Klinik eines Arztes arbeiteten, dessen Frau jüdische Wurzeln hatte. Was sollten sie tun? In der Klinik bleiben? Weggehen? - Pater Kentenich zeigte ihnen den Weg.

Schwester M. Materna, die 1937 in die Klinik Bosse kam, erzählt aus ihrer Anfangszeit:

„Wir hatten dort eine Frauenklinik mit 60 Betten. Ich war im Kreißaal tätig und zeitweise auch auf der Station. Auf der Filiale waren wir zu zwölf Schwestern. Herr Pater (Kentenich) verfolgte mit großem Interesse unsere Aufgabe dort. Immer wenn ich kam, musste ich ausführlich erzählen.“³⁰

Als Schwester M. Materna 1940 wieder nach Schönstatt kam, um dort eine Schulungszeit von fünf Monaten, das sogenannte Ewigterziat, zu verbringen, erlebte sie Folgendes:

„Vor Herrn Paters Tür drängten sich viele; dennoch durfte ich zu ihm. Die Begrüßung war so froh und herzlich wie immer, man war gleich zu Hause. (...)“

Bei diesem Gespräch sagte ich Herrn Pater auch, dass der Arzt, mit dem wir arbeiteten, mit Schwierigkeiten rechnen würde, weil seine Frau Nichtarier war. Dadurch (sei) er mitbetroffen und auch wir, denn wir würden beobachtet. Herrn Paters Antwort lautete inhaltlich etwa so:

Wir sollten treu auf dem Posten bleiben,
besonders gewissenhaft in der Arbeit (sein).

Der Frau des Arztes sollten wir uns besonders annehmen.

Nachdem mich Herr Pater zum Abschied gesegnet hatte, sagte er noch, wie er es oft tat: ‚Gruß an alle! Und schenken Sie so viel Liebe, wie Sie nur können!‘³¹

Bei der Videoaufnahme fügte Schwester M. Materna diesem Bericht noch hinzu: Jeden Nachmittag sei sie zu Frau Bosse gegangen³² und habe mit ihr gesprochen und auch mit ihr gebetet.³³

Unsere Schwestern blieben in der Bosse-Klinik, getreu der Weisung Pater Kentenichs, und standen der Frau des Arztes mutig und verständnisvoll bei - bis zu jenem verhängnisvollen Tag, an dem die Gestapo in der Klinik erschien und die gan-

³⁰ Archiv der Schönstätter Marienschwestern, Mutterhaus, Berg Schönstatt.

³¹ Ebd.

³² Frau Käte Bosse durfte inzwischen nicht mehr in der Klinik Bosse wohnen, seit der Reichskristallnacht 1939 sogar die Klinik Bosse nicht einmal mehr betreten. Mit ihrem Mann, der sich von ihr nicht trennen ließ, hatte sie eine Wohnung in der Nachbarschaft bezogen.

³³ Ebd.

ze Familie Bosse verhaftete. Dies geschah am Tag nach dem Attentat auf Hitler, am 21. Juli 1944.

Der Arzt, seine Frau und ihre vier Kinder kamen ins Gefängnis. Unsere Schwestern mussten das Haus verlassen. Die Klinik wurde beschlagnahmt und geschlossen. Frau Bosse wurde später ins KZ Ravensbrück eingeliefert, wo sie Ende 1944 ums Leben kam. Dr. Bosse und seine Kinder kamen erst nach Monaten wieder frei. Dr. Bosse war fortan ein gebrochener Mann. Er konnte zwar 1946 - mit Hilfe der Marienschwestern - seine Klinik wieder eröffnen, aber er starb bereits Anfang 1947 an einem akuten Herzversagen.

Bis heute arbeiten noch Schönstätter Marienschwestern in der Nachfolgeklinik, die inzwischen zwar einen anderen Standort in Wittenberg und eine andere Bestimmung erhalten hat, aber immer noch den Namen „Klinik Bosse“ trägt.

Unsere Ausführungen zum Thema „Pater Kentenich im Kontakt mit evangelischen Christen“ ließen helles Licht fallen auf den Einsatz unseres Gründers für Menschen in Not, auf seine genuin christliche Nächstenliebe, die aus einer tiefen Gottes- und Marienliebe gespeist wurde. Auch das ist eine Facette christlicher Ökumene!

MARKUS ENDERS

EIN GOTT IN DREI PERSONEN!?
PROVOKATION UND RELEVANZ DES CHRISTLICHEN
TRINITÄTSGLAUBENS FÜR DAS CHRISTLICHE GESPRÄCH MIT DEM
JUDENTUM UND DEM ISLAM¹

Einleitung und Aufbau

„*Deus est unus et trinus*“ – „Gott ist einer und dreifaltig“ – dieses lehramtlich für alle christlichen Konfessionen verbindliche und deshalb im christlichen Selbstverständnis normative Bekenntnis des Christentums zu dem Gott seines Glaubens drückt sowohl das Gemeinsame als auch das Unterscheidende im Gottesgedanken der drei monotheistischen Weltreligionen aus. Das Gemeinsame, sofern das lateinische Zahlwort „unus“ in dieser dogmatischen Bekenntnisformel die Einzigkeit und die Einheit des christlich geglaubten Gottes benennt. Denn die numerische Einheit qua Einzigkeit und die wesenhafte Einfachheit, d. h. Einheit, seiner Natur, sind die beiden Grundbedeutungen dieses adjektivisch bzw. attributiv gebrauchten Zahlworts in seiner Anwendung auf Gott. „*Deus est unus*“ – dieser Satz besagt also erstens: Gott ist einzig – es gibt nur einen einzigen Gott; und er besagt zweitens, dass Gott einfach ist in seiner Natur, d. h. dass er in sich Einheit und nicht Vielheit und damit auch nicht Andersheit und nicht Verschiedenheit ist.

Das monotheistische Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes ist das gemeinsame Fundament im Gottesverständnis der drei daher monotheistischen Weltreligionen. Im Judentum ist das Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes am deutlichsten und für das jüdische Selbstverständnis auch am bedeutsamsten im sog. Sch'ema Jisrael in Dtn 6,4 ausgesprochen:

„Höre Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist Einer“; das hier im Hebräischen stehende Zahlwort „Ächād“ bedeutet ebenso wie das lateinische Zahlwort „unus“ sowohl „einzig“ als auch „einer“ in der Bedeutung substantieller Einfachheit. Im Bekenntnis zur Einzigkeit und Einfachheit des Wesens Gottes kommen daher die jüdische und die christliche Religion vollkommen überein. Gleiches gilt für den Islam, dessen Bekenntnis zum sog. „tawhīd“, d. h. der Einzigkeit und der Einheit Gottes, sich vor allem in der dadurch berühmt gewordenen Sure 112 des Korans ausspricht: „Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers Sag: ‚Er ist Gott, der

¹ Dieser Beitrag stellt die für den Druck überarbeitete Fassung des gleichnamigen Vortrags des Verfassers auf dem Studientag im Rahmen der Jahrestagung des Josef-Kentenich-Instituts am 25.03.2017 in Schönstatt dar.

Eine. Gott, der Vollkommene. Nicht hat er gezeugt' und nicht ist er gezeugt. Und nicht gleich ist ihm einer!"²

Ob diese Sure bereits eine islamische ablehnende Reaktion auf den Trinitätsgedanken des christlichen Gottesbekenntnisses zum Ausdruck bringt, wenn sie das Zeugen und Gezeugtsein von Gott selbst verneint, könnte zwar der Fall sein, ist aber nicht eindeutig erweisbar, weil sie sich auch auf den Polytheismus der arabischen Länder im 5. und 6. Jahrhundert beziehen könnte, dem zufolge jeder Volkstamm einen Gott und eine oder mehrere Muttergottheiten hatte, so dass Götter durch geschlechtliche Vereinigung gezeugt worden sind.³ Denn allgemein lässt sich feststellen, dass der Monotheismus des Islams im Koran sowohl gegen den heidnischen Polytheismus als auch gegen die christliche Trinitätslehre formuliert wird.

„Deus est trinus“ – das christliche Bekenntnis zur Dreifaltigkeit Gottes stellt gleichsam das monotheistische Sondergut oder Alleinstellungsmerkmal des Christentums, das Unterscheidende seines Gottesgedankens im Vergleich zu dem der beiden anderen monotheistischen Weltreligionen dar, das von ihnen deutlich und entschieden abgelehnt wird. Im ersten Teil der folgenden Überlegungen soll auf die Gründe und Argumente eingegangen werden, welche die jüdische und die islamische Religion gegen die christliche Trinitätslehre anführen. Warum wird sie von ihnen so entschieden abgelehnt und verworfen? Dabei soll zugleich der Frage nachgegangen werden, ob die christliche Trinitätslehre von jüdischer und islamischer Seite überhaupt hermeneutisch angemessen, d. h. gemäß ihrem christlichen Selbstverständnis, verstanden wird. Zugleich sollen die von jüdischer und islamischer Seite gegen den christlichen Trinitätsglauben erhobenen Einwände hinsichtlich ihres Wahrheitsgehalts systematisch beurteilt werden.

In einem zweiten Schritt soll anhand eines Textes von Karl Rahner der christliche Trinitätsglaube hinsichtlich der Frage näher betrachtet werden, ob und inwiefern er mit einem streng monotheistischen Gottesverständnis vereinbar ist.

Schließlich sollen in einem dritten und letzten Schritt Ansätze im jüdischen und im islamischen Gottesgedanken identifiziert werden, die, wenn man sie gleichsam systematisch zu Ende denken wollte, zu einem trinitarischen Gottesverständnis führen könnten. Damit soll zumindest in einigen wenigen Aspekten die positive Relevanz des christlichen trinitarischen Gottesverständnisses für das christliche Gespräch mit dem Judentum und dem Islam aufgezeigt werden, ohne damit eine proselytische Missionierungsabsicht zu verbinden. Vielmehr soll dadurch das Verständnis auf jüdischer und auf islamischer Seite für die Wahrheitsfähigkeit und damit sowohl für die logische als auch für die reale Möglichkeit eines trinitarischen Gottesverständnisses geweckt und gefördert werden.

² Der Koran. Vollständig und neu übersetzt von Ahmad Milad Karimi. Mit einer Einführung herausgegeben von Bernhard Uhde, Freiburg/Basel/Wien 2009,

³ Vgl. hierzu R. Caspar, Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung, in: Concilium 21 (1985), 46–54, hier: 47; zur koranischen Anspielung auf eine „Gefährtin“ Gottes vgl. Koran 6,101 u. 72,2.

Die jüdische und die islamische Kritik an der christlichen Trinitätslehre

Beginnen wir mit dem ersten Schritt, d. h. mit der jüdischen und der islamischen Kritik an der christlichen Trinitätslehre und ihren wichtigsten Begründungen. Dabei kann in diesem Rahmen ohnehin nur Exemplarisches und das auch nur in verdichteter Form entfaltet werden.

Die jüdische Kritik an der christlichen Trinitätslehre

Zuerst soll die jüdische Kritik am christlichen Trinitätsglauben berücksichtigt werden, und zwar vor allem anhand des Artikels „Dreifaltigkeit“ von Clemens Thoma; erschienen in dem von Jakob J. Petuchowski und Clemens Thoma selbst herausgegebenen Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung.⁴ Diesem Artikel zufolge sind vor allem fünf kritische jüdische Argumentationslinien gegen den christlichen Trinitätsglauben zu nennen:

Erster Einwand: Die Unmöglichkeit einer Menschwerdung Gottes – und seine Widerlegung

1. Gott neigt sich nach jüdischem Glauben zwar den Menschen zu, neigt sich zu ihnen gleichsam herab; doch er ist nicht Mensch geworden, ja er könne dies auch nicht, weil dies seine Göttlichkeit aufheben würde.⁵ Eine genauere Begründung für diese These sucht man in der jüdischen Tradition über den Hinweis hinaus, dass sich eine Bezeugung der Göttlichkeit Jesu in der genuin jüdischen Tradition nicht finden lasse,⁶ vergebens, offensichtlich, weil sie sachlich als selbstevident gilt. Dass sie dies aber nicht ist, soll später im zweiten Schritt gezeigt werden. Dabei wird von jüdischer Seite der christliche Trinitarismus nicht selten als ein Tritheismus, d. h. als eine Drei-Götter-Lehre, missverstanden und diskreditiert. Jüdische Gelehrte wie der große Religionsphilosoph Moses Maimonides im Mittelalter⁷ oder Schalom ben-

⁴ Vgl. Clemens Thoma, Art. Dreifaltigkeit, in: Jakob J. Petuchowski/Clemens Thoma (Hrsg.), Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung, Freiburg/Basel/Wien 1989, 90–95, hier: 90–93.

⁵ Vgl. C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit (wie Anm. 3), 90f.: „Gott neigt sich zwar zu den Menschen herab, er ist aber nicht Mensch geworden. [...] Meistens wird jüdischerseits betont, Gott *könne* unmöglich Mensch werden; dies würde seine Göttlichkeit aufheben.“

⁶ Vgl. C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit (wie Anm. 3), 91: „Selbst wenn man nicht bestimmen kann, welche Herabneigungsfähigkeiten in Gott liegen, kann man doch mit Sicherheit sagen, daß Gott nicht Mensch geworden ist. Die glaubensverbindliche jüdische Tradition sagt nämlich nichts dergleichen.“

⁷ Moses Maimonides hat im 50. Kapitel seines religionsphilosophischen Hauptwerks „Führer der Unschlüssigen“ das trinitarische Bekenntnis des Christentums als Vielgötter-

Chorin und Pinchas Lapide⁸ im vergangenen Jahrhundert halten die christliche Trinitätslehre für etwas rational nicht Nachvollziehbares, Absurdes, weil sie, so etwa Moses Maimonides, dem Kontradiktionsprinzip, d. h. dem Satz zu vermeidenden Widerspruch als dem Basisaxiom allen Verstandesdenkens, widerspreche. Denn nach diesem könnten nicht in ein und derselben vollkommen einfachen Wesenheit (Gottes) drei verschiedene Personen zugleich anwesend sein – zu diesem Einwand sei hier nur so viel gesagt: Das Kontradiktionsprinzip besagt, dass dasselbe Prädikat nicht demselben Gegenstand zur gleichen Zeit und in dergleichen Hinsicht zu- und abgesprochen werden darf.⁹ Unter Zugrundelegung der Gültigkeit dieses Prinzips allen Verstandesdenkens folgert daher Maimonides, dass nicht drei verschiedene Personen zugleich Gott und damit ein einziger Gott sein könnten, m. a. W.: Dass die christliche Trinitätslehre mit dem Monotheismus unvereinbar sei. Dabei gebraucht Maimonides den trinitarischen Gottesbegriff des Christentums allerdings wie einen Verstandesbegriff, der jedoch nur auf endliche, empirische Größen anwendbar ist. Maimonides übersieht dabei, dass es sich bei dem trinitarischen Gottesbegriff um einen Vernunftbegriff handelt, der nur auf unendliche, über-

rei missverstanden, weil er fälschlicherweise annahm, dass die Zuschreibung von Wesenseigenschaften an Gott die Einfachheit seines Wesens zerstören würde, vgl. Mose ben Maimon, Führer der Unschlüssigen, Übersetzung und Kommentar von Adolf Weiß. Mit einer Einleitung von Johann Maier, Hamburg (Philosophische Bibliothek Bd. 184) 1995², 154: „Wer aber glaubt, daß er (sc. Gott) Einer sei, desungeachtet aber zahlreiche Eigenschaften besitze, der nennt ich zwar mit seinem Worte Einen, hält ihn aber in seinem Denken für eine Vielheit, wie die Christen, welche sagen, Gott sei Einer, umfasse aber drei Personen, diese drei seien jedoch Einer. Dasselbe sagt nun derjenige, der behauptet, daß Gott Einer sei, aber viele Attribute besitze, daß jedoch er und seine Eigenschaften eine Einheit bilden, wiewohl er zugleich an die Unkörperlichkeit Gottes und an dessen vollkommene Einheit glaubt.“ Zur radikalen Einheitsmetaphysik und negativen Theologie des Maimonides vgl. Vf., *Deus est unus omnibus modis* (>Gott ist einer in jeder Weise<). Meister Eckharts Rezeption und Transformation der Einheitsmetaphysik des Moses Maimonides, in: Meister Eckhart interreligiös (Meister-Eckhart-Jahrbuch Bd. 10), hg. v. Christine Büchner/Markus Enders/Dietmar Mieth, Stuttgart 2016, 241–263, insb. 241–248, hier: 243: „Dabei (sc. in seinem Ausschluss aller möglichen Eigenschaftsgruppen vom Wesen Gottes) geht Maimonides von der irrtümlichen Annahme aus, dass Eigenschaftsprädikate entweder nur akzidentelle, d. h. zu einem Wesen hinzukommende, kontingente Zustände desselben bezeichnen könnten oder nur eine bloße Tautologie wie etwa >Der Mensch ist ein Mensch< oder eine Namensklärung des Wesens selbst seien wie etwa in dem Satz >Der Mensch ist das vernünftige Lebewesen<, dessen Prädikat >vernünftiges Lebewesen< dieselbe Bedeutung besitze wie dessen Subjekt, d. h. wie das Wesen des Menschen.“

⁸ Vgl. Schalom Ben-Chorin, *Der unbekannte Gott* (Unterwegs, Bd. 15), Berlin 1963, 15; P. Lapide, *Jüdischer Monotheismus*, in: P. Lapide/J. Moltmann, *Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre* (Kaiser Traktate, Bd. 39), München 1979, 9–31.

⁹ Zu dessen klassischer Formulierung bei Aristoteles vgl. *Metaphysik* 1005 b 19f.

empirische Größen anwendbar ist, so dass der Kritik des Maimonides ein begrifflicher Kategorienfehler zugrunde liegt.

Die jüdische Kritik am christlichen Trinitätsgedanken wendet sich mit dem im Grundsatz gleichen Argument auch gegen den christlichen Glauben an die Gottessohnschaft Jesu Christi, d. h. an seine göttliche Natur. Denn es wird argumentiert, dass die Christologie gegen den Satz zu vermeidenden Widerspruch verstoße, weil sie ein und derselben Person, nämlich Jesus von Nazareth, einander kontradiktorisch ausschließende, streng entgegengesetzte Eigenschaften wie veränderlich und unveränderlich, allmächtig und nicht allmächtig, allwissend und nicht allwissend etc. zuschreibe. Daher behaupte der christliche Glaube an den Gottmenschen Jesus von Nazareth etwas Denk- und daher auch Realunmögliches.¹⁰ Diesen prima facie gewichtigen Einwand können wir zunächst durch eine Hinsichten-Unterscheidung entkräften. Denn das Kontradiktionsprinzip wird von der Christologie genau genommen gar nicht verletzt, weil die zuvor exemplarisch genannten einander kontradiktorisch ausschließenden Eigenschaften wie veränderlich und unveränderlich etc. nicht von derselben Natur, sondern von zwei verschiedenen Naturen in Christus, nämlich einmal, wie etwa die Eigenschaft der Veränderlichkeit, von der menschlichen Natur und das andere Mal, wie etwa die Eigenschaft der Unveränderlichkeit, von der göttlichen Natur Christi, ausgesagt werden, auch wenn sie auf Grund der sog. Idiomenkommunikation zwischen beiden Naturen in Christus von der Einheit der Person des Gottmenschen als ganzer ausgesagt werden können. Da die Person des Gottmenschen auf Grund der ihr einwohnenden göttlichen und damit aktuell unendlichen Natur aber nicht zur Welt endlicher Vielheit als dem Geltungsbereich des Kontradiktionsprinzips gehört, handelt es sich bei dem Gottmenschen – gegen den Einwand des Maimonides – um kein logisch unmögliches, sondern um ein logisch durchaus mögliches Wesen – womit allerdings die Realität des Gottmenschen in Jesus von Nazareth noch nicht bewiesen ist.

¹⁰ Hierzu vgl. C. Thoma, Jüdische Bewertungen der christlichen Gotteslehre und -Gottesverehrung, in: Ders./M. Wyschogrod (Hrsg.), Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen (Judaica et Christiana 7), Bern etc. 1984, 49–90, ders., Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1982; als Grund für die Entfremdung zwischen dem Christus des christlichen Glaubens und dem jüdischen Verständnis Jesu Christi identifiziert Dietrich Wiederkehr, Christusglaube und Glaube an den Einen Gott. Zum Spannungsverhältnis zwischen dem Monotheismus und Trinitätslehre, in: Clemens Thoma/Michael Wyschgorod (Hrsg.), Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen (Judaica et Christiana, Bd. 7), Bern/Frankfurt a.M./New York 1984, 131–155, hier: 139: „... die systematische Trennung der beiden dogmatischen Traktate (Trinitätslehre und Christologie) sowie die Überspielung der biblischen Zeugnisse des Glaubens und Gehorsams, sowie des Gebetes Jesu ...“. Zu den Einwänden von jüdischer Seite gegen die Christologie vgl. auch H. Sonnemans, Der einzige und drei-eine Gott. Trinität im Disput mit Judentum und Islam, in: Zion. Ort der Begegnung, Festschrift für Laurentius Klein zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 90), Bodenheim 1993, 272–294, hier: 276–284.

Zweiter Einwand: Die schlechten Früchte des christlichen Glaubens an die Menschwerdung Gottes in Christus im Leben von Christen

Ein weiterer häufiger Einwand von jüdischer Seite ist der folgende: Die von den Christen behauptete Menschwerdung habe schlechte Früchte hervorgebracht. Immerhin seien doch im Namen der angeblichen Menschwerdung Gottes jüdenfeindliche Pogrome und Zwangstaufer durchgeführt worden. Juden wurden zur Preisgabe ihres Glaubens gezwungen. Das widerlege aber die Behauptung, die Christen hätten Anteil am Volk und an der Wahrheit Gottes. Denn eine Religionsgemeinschaft, die ein Herd des Antisemitismus ist, könne keinen Anteil am Volk Gottes und damit auch nicht an der Wahrheit von Gott haben.¹¹

Dieses zuletzt genannte Argument *ex effectibus*, dass man an seinen schlechten Früchten in der Lebenspraxis von Christen die Unwahrheit des christlichen Inkarnations- und folglich auch Trinitätsglaubens erkennen soll, überzeugt nicht. Denn die empirische Lebenspraxis von religiös Gläubigen ist grundsätzlich kein sicherer und verlässlicher Maßstab für die objektive Wahrheit oder Unwahrheit ihrer religiösen Glaubensüberzeugung.

Dritter Einwand: Die christliche Verfälschung des Monotheismus durch den Abfall in eine „Mischverehrung“ („shittuf“) von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi

Ein dritter jüdischer Einwand gegen den christlichen Trinitätsglauben stellt sich wie folgt dar: Der Trinitätsglaube habe die wahre Gottesoffenbarung des einen und einzigen Gottes am Sinai mit hellenistischen und heidnischen Zusätzen verbunden und so die monotheistische und monolatrische Gottesverehrung des Judentums verfälscht. Vor allem die rabbinischen Traditionen haben vor der Gefahr einer Abschwächung der reinen monotheistischen Gottesverehrung durch die Vermischung von Wahrem mit Falschem, Widergöttlichen gewarnt. Diese sog. Mischverehrung, vor der die jüdische Kritik am Christentum warnt, wird hebräisch „shittuf“ genannt. Dabei handelt es sich um eine die ganze jüdische Geschichte durchziehende Warnung nicht nur an die Christen, sondern auch und vielleicht sogar mehr noch an die Juden selber, den Glauben an den Einen Gott nicht mit anderen Bezugsgegenständen der religiösen Verehrung zu vermischen. Immerhin wird der Glaube an die Einzigkeit Gottes in seinem Wesen und in seiner Herrschaft, d. h. in seinem Wirken, als die wichtigste und kostbarste jüdische Glaubenstradition angesehen, für die berühmte jüdische Gläubige wie etwa der große Rabbi Akiba (im Jahr 135 n. Chr.) den Märtyrertod auf sich zu nehmen bereit waren. Allerdings wird auch gesagt, dass man den Nichtjuden wegen dieser Mischverehrung keinen Vorwurf machen

¹¹ Vgl. hierzu C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit, 91.

könne. Immerhin waren sie nicht dabei, als Gott seine Gebote am Sinai gegeben habe.¹²

Dieser Vorwurf des christlichen Abfalls von der wahren monotheistischen Gottesverehrung zu einer Mischverehrung von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi besitzt jedoch argumentationslogisch gesehen den Charakter einer *petitio principii*, d. h. eines vitiösen Zirkelschlusses. Denn er setzt die Wahrheit des eigenen, jüdischen Monotheismus und die Falschheit des christlichen Monotheismus bereits unbewiesen voraus, anstatt diese mit Argumenten zu erweisen.

Vierter Einwand: Die christliche Verfälschung des Gottesgedankens durch die Einführung einer körperlichen Bestimmung Gottes im Inkarnationsglauben

Ein weiterer, vierter jüdischer Einwand gegen die christliche Trinitätslehre lautet nach Clemens Thoma wie folgt: Das Christentum habe durch die Trinitätstheologie, insbesondere durch die Theologie der Inkarnation, eine physische, körperliche Komponente in den Gottesgedanken eingetragen. Dadurch aber werde der rein geistige, freie, unabhängige Gott beschränkt. Denn Körperlichkeit schließe Veränderung, Beschränktheit und Vielheit ein. Ein solcher Gott wäre nicht mehr der wirkmächtige Gott der hebräischen Bibel. Dies führte in den zunehmend kämpferischer werdenden Auseinandersetzungen gelegentlich zu der jüdischen Polemik, den Sohn Gottes als „Verführer“ und den Heiligen Geist als „Geist der Unreinheit“ zu verhöhnen, weil sie Zeichen der körperlichen Gottesverfälschung der Christen seien.¹³

Auch diese Kritik am christlichen Trinitarismus lässt sich sachlich leicht widerlegen und zurückweisen. Denn der christliche Inkarnationsglaube verunreinigt und verfälscht nicht den Gottesgedanken, weil eine Mensch- bzw. Fleischwerdung Gottes nicht dessen Vermischung mit der körperlichen, vergänglichen, beschränkten und vielheitlichen Natur eines Menschen bedeutet. Vielmehr vereinigen sich beide Naturen, die göttliche und die menschliche Natur, in der einen Hypostase des Gottmenschen Jesus von Nazareth nach der christologischen Formel von Chalcedon in unvermischter und ungetrennter Weise, so dass die körperlose Geistnatur Gottes auch in ihrer hypostatischen Union mit der körperlichen menschlichen Natur Jesu gänzlich gewahrt und erhalten bleibt.

Fünfter Einwand: Der christliche Unglaube zeigt sich in der christlichen Trinitätsspekulation

Der fünfte und letzte Einwand von Seiten des Judentums gegen das Christentum lautet wie folgt: Gott ist ein Gott der Geschichte, wie er sich besonders im Exodus und am Sinai gezeigt hat. Diese Geschichte des göttlichen Wirkens läuft darauf

¹² Hierzu vgl. C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit, 92.

¹³ Vgl. hierzu C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit, 92.

hinaus, dass Gott sich am Ende der Geschichte „unverfälscht und unverstellt“ als der eine und einzige Gott Israels offenbaren wird. Jüdische Tradition hat gegen gnostische Gottesspekulationen festgehalten, dass ohne eine Offenbarung Gottes nichts von Gott ausgesagt werden könne. Bei den Rabbinern heißt es, dass Gott nach seinen Taten genannt werde. Jehuda Hallevi schreibt entsprechend in seinem *Kushari* (I,77): „Du darfst es überhaupt nicht für unwahrscheinlich halten, dass erhabene göttliche Spuren in dieser niederen Welt sichtbar werden, wenn diese Stoffe imstande sind, sie aufzunehmen. Hier ist die Wurzel des Glaubens und des Unglaubens“. Denn Unglaube liegt dort vor, wo der Mensch sich in Spekulationen über Gottes inneres Wesen ergeht. Dies aber liege auch im christlichen Trinitätsglauben vor.¹⁴

Dieser Vorwurf, das Christentum würde sich in seinem Trinitätsglauben ein Wissen über Gottes innere Seinsweise anmaßen, das es nicht aus der göttlichen Offenbarung, sondern nur aus menschlichen Vernunft-Spekulation gewonnen habe könne und das deshalb falsch sei, weil wir über Gottes immanente Seinsweise nur das wissen können, was Gott von sich selbst geoffenbart habe, wiegt deutlich schwerer als die drei vorangegangenen Einwände. Denn von diesem Vorwurf wird die christliche Apologetik indirekt dazu aufgefordert, den Nachweis dafür zu liefern, dass die Wurzeln und Quellen des christlichen Trinitätsglaubens sich in der christlich geglaubten Offenbarung, d. h. in der Person Jesu Christi, identifizieren lassen, die von der Bibel als der ersten und nach protestantischer Überzeugung auch einzigen Offenbarungsquelle zugänglich gemacht wird. Darüber hinaus aber stellt sich die Frage, ob wir von Gottes eigener Seinsweise wirklich nur das wissen können, was er selbst uns darüber geoffenbart hat. Denn die jüdische Religionsphilosophie, allen voran ihr bedeutendster Vertreter Moses Maimonides, hat vieles über Gott mit rationalen Beweisgründen ausgesagt, was sich in der jüdisch geglaubten Offenbarung Gottes nicht finden lässt.

Auf dem Hintergrund dieser jüdischen Kritik am christlichen Trinitätsgedanken verwundert es nicht, wenn jüdische Gelehrte wie etwa Pinchas Lapide die Christen dazu auffordern, „von dem philosophischen Trinitarismus der ersten Kirchenkonzile“¹⁵ abzurücken. Und es verwundert ebensowenig, wenn jüdische Gelehrte wie etwa der Jerusalemer Rabbiner A. Steinsaltz eine Verständigung des Judentums mit dem Islam für wahrscheinlicher halten als mit dem Christentum, weil der Trinitätsglaube des Christentums als eine Aufweichung des strengen Monotheismus be- und verurteilt wird.¹⁶

¹⁴ Vgl. hierzu C. Thoma, Art. Dreifaltigkeit, 92f.

¹⁵ P. Lapide, in: P. Lapide/J. Moltmann (Hrsg.), *Jüdischer Monotheismus – christliche Trinitätslehre*, 55.

¹⁶ A. Steinsaltz, *Jüdische Fragen an Jesus Christus*, in: *Sonntagsblatt* vom 15.01. 1961.

Die islamische Kritik am christlichen Trinitätsglauben

Das biologische Missverständnis der innergöttlichen Zeugung des Sohnes durch den Vater

Wie aber sieht es mit der islamischen Kritik am christlichen Trinitätsglauben aus? Diese hat bekanntermaßen bereits ein starkes Fundament im Koran, und zwar auch in Verbindung mit einer Ablehnung der Göttlichkeit Jesu. So fragt etwa in der Sure 5,116 Allah Jesus:

„Oh Jesus, Sohn der Maria, hast Du gesagt zu den Menschen: ‚Nehmt mich und meine Mutter als zwei Götter außer Gott?‘“¹⁷ Hier wird von Gott, Maria und Jesus als einer Dreiheit von Göttern gesprochen, die in Bezug auf Maria jedoch auch das Christentum ablehnt. Im geschichtlichen Hintergrund dieser falschen Zuschreibung der Göttlichkeit an die Mutter Jesu dürften die geschichtlichen Auseinandersetzungen um den „Theotokos-, d. h. Gottesgebälerin,-Titel Marias stehen. Der Antwort Jesu auf die Frage Allahs wird der islamische Monotheismus gleichsam in den Mund gelegt:

„Nichts sagte ich zu ihnen als was Du mir befehlost: ‚Dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn‘“¹⁸ (Sure 5,117).

Jesu ist nach dem Koran nicht Gottes Sohn, weil Gott keine Kinder braucht¹⁹ (Sure 2,116) und weil er keine Gefährtin hat, mit der er Kinder zeugen könnte, vgl. Sure 6,101:

„Schöpfer der Himmel und der Erde, woher sollte er ein Kind haben, wo Er keine Gefährtin hat?“²⁰

Das hier dokumentierte biologische Verständnis der innergöttlichen Zeugung des Sohnes durch den Vater wird aber auch vom Christentum nicht vertreten. Zeugung bedeutet innerhalb der christlichen Trinitätstheologie vielmehr einen rein geistigen Hervorgang des göttlichen Logos aus seinem innergöttlichen Ursprung, d. h. von relational Verschiedenem, aber Wesensidentischem, weil dieser Hervorgang bzw. diese Geburt des göttlichen Sohnes aus dem göttlichen Vater innerhalb derselben, göttlichen Natur stattfindet.

Zur Gottessohnschaft Jesu lesen wir im Koran weiterhin (Sure 9,30): „Und die Juden sagen: ‚Esra ist Gottes Sohn‘, und die Christen sagen: ‚Der Messias ist Gottes Sohn‘“²¹. Der Koran weiß also um die christliche Glaubensüberzeugung der Gottessohnschaft Jesu, auch wenn er diese, wie wir sahen, im Sinne einer biologischen Sohnschaft missversteht. Gleichwohl weiß der Koran um den christlichen Glauben an die göttliche Natur in Christus und lehnt ihn dezidiert ab.

¹⁷ Der Koran, 102.

¹⁸ Der Koran, 102.

¹⁹ Vgl. Der Koran, 16 (Sure 2, 116).

²⁰ Der Koran, 113.

²¹ Der Koran, 154.

Der christliche Glaube an die Göttlichkeit Jesu als polytheistischer Unglaube

Diese Ablehnung der göttlichen Natur Jesu Christi spricht der Koran unmissverständlich in Sure 5,17 aus:

„Wahrlich die, welche leugnen, sagen: ‚Gott, Er ist der Messias, der Sohn der Maria‘. Sag: Wer vermag wohl etwas gegen Gott, wenn er vernichten will den Messias, den Sohn der Maria, seine Mutter und auf der Erde alle? Gottes ist die Herrschaft dem Himmel und der Erde und was zwischen beiden. Er erschafft, was er will. Und Gott ist aller Dinge mächtig.“²²

Denjenigen, die an die Göttlichkeit Jesu glauben und sich damit des sog. *shirk*, d. h. wörtlich der Beigesellung zu Gott, mithin des Polytheismus, schuldig machen, gelten dem Koran durch ihren Abfall vom Monotheismus als Ungläubige; ihnen werde Gott daher den Zugang zum Paradies verwehren und sie in die Hölle führen, wie der Koran in Sure 5,72 sagt:

„Geleugnet (sc. den wahren, monotheistischen Glauben) haben die, die sagen: ‚Gott, Er ist der Messias, der Sohn der Maria‘, während der Messias aber selbst sagte: ‚O ihr Kinder Israels, dient Gott, meinem Herrn und eurem Herrn. Wer neben Gott Anderes stellt (= shirk begeht), dem hat Gott verwehrt den Garten (sc. des Paradieses). Das Feuer (sc. der Hölle) ist seine Lagerstätte. Die tun Übles, haben keine Helfer.“²³

Hier wird also der christliche Glaube an die göttliche Natur in Christus als polytheistischer Unglaube gebrandmarkt. Diese Wertung aber widerspricht dem christlichen Selbstverständnis als einer monotheistischen Religion, welche die Einheit und Einzigkeit Gottes bekennt.

Menschliche Bedürfnisse Jesu als Indiz seiner (ausschließlich) menschlichen Natur

Der Koran sieht in Jesus ausschließlich einen von Gott wunderbar erschaffenen Menschen, der von der Jungfrau Maria geboren worden ist.²⁴ Deshalb wird Jesus im Koran fast durchgängig als ‚Sohn Marias‘ bezeichnet, der ein Prophet, d. h. ein Gesandter Gottes, sei und wie seine Mutter eine rein menschliche Natur besitze, vgl. Sure 5,75:

„Der Messias, der Sohn der Maria, ist ein Gesandter nur. Vorausgegangen sind vor ihm Gesandte. Seine Mutter: eine Wahrhaftige. Zu speisen pflegten beide.“²⁵

Das menschliche Bedürfnis der Nahrungsaufnahme wird hier als ein Erweis der rein menschlichen Natur Jesu gedeutet – ein in der islamischen Kritik an der Christologie wiederholtes, etwa auch von dem großen ashairitischen Theologen Al-

²² Der Koran, 89.

²³ Der Koran, 96.

²⁴ Vgl. Sure 19,20ff., in: Der Koran, 250.

²⁵ Der Koran, 96.

Ghazzāli, verwendetes Argument.²⁶ Es ist jedoch nicht dazu geeignet, das gleichzeitige Vorhandensein einer göttlichen Natur in Jesus, die nicht dem Zwang zur Nahrungsaufnahme unterliegt, zu widerlegen.

Zur koranischen Überzeugung von einer Jungfrauengeburt Jesu

Ferner: Dass der Koran den Glauben an die jungfräuliche Geburt Jesu durch Maria bezeugt (vgl. Sure 19,19–22), Jesu göttliche Herkunft aber zugleich ablehnt, ist sachlich inkonsequent: Denn in der Religionsgeschichte der Menschheit wird eine jungfräuliche Geburt, d. h. eine Geburt ohne Zeugung durch einen menschlichen, aber mit Zeugung durch einen göttlichen Vater, sonst nur bei einzigartig herausragenden Persönlichkeiten bzw. Vertretern ihrer Art – seien dies nun weltliche Herrscher wie etwa dem jeweiligen König in den Hochkulturen des Alten Orients bzw. dem Pharao im Alten Ägypten (aus dem Samen eines Gottes, im Alten Ägypten dem des Gottes Amun-Re) oder im antiken Griechenland bei Alexander dem Großen (mit Zeus als seinem göttlichen Vater), seien es einzigartige Geistesgrößen wie etwa bei Platon (als Sohn seiner menschlichen Mutter und des Gottes Apoll als seinem Vater) – angenommen. Mit anderen Worten: Wenn der Koran bekennt, dass Jesus durch eine jungfräuliche Geburt seiner Mutter Maria auf die Welt gekommen ist, dann müsste er ihn auch als den größten Propheten bekennen. Es ist dem Verfasser bewusst, dass dies kein Argument mit zwingender Beweiskraft darstellt, wohl aber ein sog. Konvenienzargument, d. h. ein Argument, das einen sachlichen Angemessenheitsgrund, aber keinen zwingenden, notwendigen Beweisgrund, benennt. Der jüdische Glaube ist hier konsequenter als der Islam: Er lehnt die Jungfrauengeburt Jesu – wie überhaupt jede Jungfrauengeburt von Menschen – von Anfang an kategorisch ab. Daher bestritten die Rabbiner die Gottessohnschaft Jesu und die Jungfräulichkeit Marias, indem sie seit etwa 100 n. Chr. Jesus polemisch als uneheliches Kind darstellten, gezeugt von einem römischen Legionär namens Panthera (die sog. Panthera-Legende).²⁷ Im Frühmittelalter wurde diese Talmudpolemik in den *Toledot Jeschu*, einer vermutlich bereits vor dem 8. Jahrhundert entstandenen jüdischen Sagensammlung über das Leben Jesu, auf eine Unreinheit Marias ausgedehnt.²⁸

²⁶ Hierzu vgl. Vf., Exkurs: Al-Ghazzālis Kritik an der Christologie und der christlichen Trinitätslehre, in: Ders., Gott der Eine oder Gott der Dreieine? Philosophische Begründungsformen für die Inkarnation und die Trinität Gottes im christlichen Mittelalter als Antwort auf die Herausforderung des islamischen Monotheismus, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd. 31 (2012), 49–72, hier: 60–63.

²⁷ Vgl. babylonischer Talmud, Schabbat XIV,4 und Tosefta Chullin II,22–24.

²⁸ Hierzu vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Jungfrauengeburt#Judentum> vom 05.04.2017.

Ablehnung des christlichen Trinitätsglaubens als Polytheismus durch den Koran

Der christliche Trinitätsglaube wird vom Koran bekanntermaßen kategorisch abgelehnt, und zwar am deutlichsten an den beiden Stellen, die im Folgenden zitiert seien, zuerst in der Sure 5,73:

„Geleugnet haben die, die sagen: ‚Gott ist der Dritte von Dreien‘. Kein Gott außer Gott, dem Einzigen. Und wenn sie nicht ablassen von dem, was sie sagen, erwartet die unter ihnen, die leugnen, eine Strafe, eine schmerzliche.“²⁹

An dieser Stelle wird der christliche Trinitätsglaube erneut als Polytheismus be- und verurteilt, dem der strikte Monotheismus des islamischen Glaubens entgegengesetzt wird.

Noch bekannter ist die Ablehnung der christlichen Trinität in Sure 4,171:

„O ihr Leute der Schrift, nicht übertreibt in eurer Religion und sagt nichts von Gott als die Wahrheit! Wahrlich, der Messias, Jesus, Sohn der Maria, ist der Gesandte Gottes und sein Wort, das er hat Maria entboten, und Geist von ihm. So glaubt an Gott und seine Gesandten! Und sagt nicht: Drei! Hört auf, das ist besser für euch! Wahrlich, Gott ist Gott, der Eine! Preis ihm! Dass ihm sei ein Kind! Sein ist, was auf den Himmeln und was auf der Erde. Und Gott genügt als Sachwalter.“³⁰

Zu den kuranischen Jesus-Prädikationen als „Wort Gottes“ und als „Geist Gottes“

Dieser vielzitierte Vers zeigt erstens ein tritheistisches Missverständnis der christlichen Trinität, m. a. W.: Ein Missverständnis der Trinität als eines polytheistischen Glaubens an drei verschiedene Götter („Und sagt nicht: Drei!“). Zweitens werden in diesem Vers interessanterweise die Prädikationen „Wort Gottes“ und „Geist Gottes“ – wie auch an mehreren anderen Stellen im Koran (vgl. Koran 3,39; 40; 45) – von Jesus bejaht und behauptet, obwohl seine Göttlichkeit und infolge dessen auch die trinitarische Seinsweise Gottes unter Berufung auf den strengen Monotheismus zugleich abgelehnt wird. In diesem Umstand hat die christliche Kontroversapologetik im Mittelalter gegenüber dem Islam seit Johannes Damascenus³¹

²⁹ Der Koran, 96.

³⁰ Der Koran, 84f.

³¹ Vgl. Vf., Gott der Eine oder Gott der Dreieine?, 57: „Wie schon in seiner Häresiologie versucht Johannes auch hier die koranische Prädikation Christi als des Wortes und des Geistes Gottes (Koran 3,34; 3,40; 4,169) zum Ansatz- und Ausgangspunkt einer rationalen Widerlegung der islamischen Bestreitung der göttlichen Natur Jesu Christi zu machen, indem er die islamische Annahme der Geschaffenheit des Wortes Gottes in den Selbstwiderspruch zu führen versucht: Denn wenn der Muslim auf die Frage des Christen, ob das Wort Gottes geschaffen oder ungeschaffen ist, antworte, es sei ungeschaffen, dann habe er implizit die Göttlichkeit dieses Wortes und damit Christi anerkannt. Antworte er jedoch, es sei geschaffen, dann behaupte er, Gott sei vor seiner Schöpfung ohne Geist und ohne Wort und damit ohne seine göttlichen Wesensattribute gewesen,

über Petrus Abaelardus, Thomas von Aquin, Raimundus Lullus bis hin zu Cusanus daher auch einen Widerspruch identifiziert: Denn wie kann Jesus widerspruchsfrei als ‚Wort Gottes‘ und sogar als ‚Geist Gottes‘ bezeichnet und zugleich als ein Geschöpf verstanden werden? Wie können das Wort und der Geist Gottes wesensverschieden sein von ihrer Trägersubstanz, d. h. von Gott selbst? Zu dieser Frage bemerkt der große Kenner der christlich-islamischen Kontroversliteratur im Mittelalter, Ludwig Hagemann, Folgendes:

„Christliche Herkunft (sc. der koranischen Prädikation Jesu als des Wortes Gottes) und nichtchristliche Deutung (sc. im Koran) schließen einander in keiner Weise aus. Darum kann diese Formulierung auch nicht als kur’anischer Beleg für die Göttlichkeit Jesu und damit für eine trinitarische Gottesvorstellung herangezogen werden. Mit Recht hebt darum Th. O’Shaughnessy hervor, daß >kalima< (sc. Wort) mit Bezug auf Jesus nichts Anderes besage, als daß Jesus durch das göttliche Schöpfungswort in die Existenz gerufen worden sei.“³²

Damit hat Hagemann zwar das islamische Verständnis der Wort-Gottes-Prädikation im Koran zutreffend wiedergegeben, ist aber nicht der sachlichen Frage gerecht geworden, wie es möglich sein soll, dass Gottes welterschöpfendes Wort und Gottes eigener Geist von Gott selbst im Wesen verschieden sein kann, wie es der Koran nach islamischer Lesart annimmt. Insbesondere Cusanus hat demgegenüber klar erkannt, dass es sich bei der Wort-Gottes- und bei der Geist-Gottes-Prädikation im Koran um Zuschreibungen an Jesus handelt, die seine Wesenseinheit mit Gott als seiner Trägersubstanz denknotwendigerweise voraussetzen; mit anderen Worten: Dass es sich dabei sachlich sehr wohl um kur’anische Belege gleichsam wider Willen für die Göttlichkeit Jesu handelt, auch wenn sie nach islamischer Lesart anders gedeutet werden.³³

Die christliche Trinitätslehre als (angeblicher) Verstoß gegen das Ökonomie-Prinzip - Verstandesdenken versus Vernunftwissen im Verständnis der Trinität

Schließlich können wir dem Zitat nach Sure 4,171 auch noch ein weiteres islamisches Argument gegen den christlichen Trinitätsgedanken entnehmen, das von späteren islamischen Theologen aufgenommen und vertieft worden ist: Es handelt sich dabei um ein Ökonomie-Argument, das im letzten Satz des zitierten koranischen Verses zumindest angedeutet wird: „Und Gott genügt als Sachwalter.“ Gemeint ist mit diesem Satz, dass der unitarische Monotheismus des Islams dem trini-

was auch nach islamischem Glauben eine häretische Position darstelle. Deshalb antwortet der Muslim in dieser dritten Kontroverse auf diese Fangfrage des Christen auch gar nicht und gesteht nach Johannes damit die objektive Wahrheit der Christologie unausgesprochen ein.“

³² L. Hagemann, *Der Kur’an in Verständnis und Kritik bei Nikolaus von Kues*, Frankfurt a.M. 1976, 127.

³³ Vgl. hierzu Cusanus, *Cribratio Alkorani*, Buch I, Kap. 12–18. Buch II, Kap. XI.

tarischen Monotheismus des Christentums schon allein deshalb überlegen und vorzuziehen sei, weil er das Sein und das Wirken Gottes – seine universale Lenkung der Schöpfung – einfacher zu erklären vermag als dieser. Und nach der Ökonomie-Regel ist diejenige Erklärung am wahrheitsfähigsten und vorzugswürdig, die sparsamer ist, d. h. die weniger und einfachere Annahmen benötigt. Dieses Argument ist für den natürlichen Verstand des Menschen prima facie einleuchtend. Nun geht es hier aber um eine unendliche, absolute Größe, nämlich um das Sein und das Wirken Gottes, die auf Grund ihrer wesenhaften Einfachheit nicht in den Geltungsbereich des natürlichen Verstandeswissens des Menschen – den der realen Vielheit und Differenz – fällt, so dass dessen Anwendung auf Gott nicht angemessen und nicht statthaft ist; vielmehr muss das natürliche Verstandeswissen einer höheren Form des Wissens, dem Vernunftwissen, weichen und untergeordnet werden, wie schon Cusanus in seiner Auseinandersetzung mit Johannes Wenck um seine „docta ignorantia“ wusste.³⁴ Der Islam aber versteht sich selbst als eine Religion des Verstandes, die sich daher bereits im Koran ausdrücklich an das natürliche Verstandeswissen des Menschen richtet und zum Gebrauch des menschlichen Verstandes in den Angelegenheiten der Religion auffordert.³⁵ Für das Wissen des menschlichen Verstandes, dem der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch³⁶ bestimmend zugrunde liegt, aber kann es keine Wesensidentität von numerisch Verschiedenem geben, kann also nicht Einfachheit des Wesens bei gleichzeitiger Dreiheit bzw. triadischer Verschiedenheit der Wesensmomente, Subsistenzweisen oder Existenzmodi in Gott gegeben sein. Mit anderen Worten: Der christliche Trinitäts-glaube muss dem menschlichen Verstandeswissen als ein Verstoß gegen das alles Verstandeswissen axiomatisch begründende Kontradiktionsprinzip, mithin als ein logischer Selbstwiderspruch erscheinen, so dass die christliche Überzeugung von drei distinkten Relationsgliedern in Gott, von einer immanenten Trinität also, der Verstandesreligion des Islams als ein Tritheismus, d. h. als Glaube an drei verschiedene Götter, und damit als Polytheismus, als blasphemische Vielgötterglaube also, erscheinen muss.³⁷ Damit Muslime die christliche Trinität überhaupt angemess-

³⁴ Hierzu vgl. Vf., Die Antwort des Cusanus in seiner *Apologiae doctae ignorantiae* (1449), in: Ders., Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus, in: Ders., Zum Begriff der Unendlichkeit im abendländischen Denken. Unendlichkeit Gottes und Unendlichkeit der Welt (Boethiana, Bd. 86), Hamburg 2009, 69–131, hier: 107–122.

³⁵ Auf diesen wichtigen Umstand hat B. Uhde, Zur Einführung, in: Der Koran (wie Anm. 1), 538–544, mit entsprechendem Belegmaterial entschieden hingewiesen, vgl. z. B. 539: „Der Islam versteht sich als eine Religion des Verstandes, eines Verstandeswissens, das jedem Menschen zugänglich ist, weil es sich um ein natürliches Prinzip handelt.“

³⁶ Zu dessen klassischer Fassung vgl. Aristoteles, *Metaphysik* 1005 b19f.

³⁷ In diesem Sinne vgl. auch B. Uhde, Zur Einführung, in: Der Koran, 542: „In beiden Fällen (sc. beim jüdischen Erwählungsgedanken, der nach islamischem Verständnis gegen die Universalität der Heilzuwendung Gottes verstößt, und bei der Christologie, die nach islamischem Verständnis gegen die Absolutheit Gottes verstößt) wird ein Selbstwider-

sen verstehen können, müssten sie sich einer anderen Wissensform als der ihrer Religion eigentümlichen Wissensform des Verstandes, und zwar der Wissensform der menschlichen Vernunft, bedienen, die einzusehen vermag, dass eine im Wesen absolut einfache Entität unter Wahrung ihrer Einfachheit genau drei dann notwendigerweise wesensidentische, wohl aber relational verschiedene Momente in sich enthalten kann.

Hierin liegt m. E. die grundsätzliche Schwierigkeit für das Verständnis der christlichen Trinität insbesondere für Muslime, aber ebenso, wenn auch in geringerem Maße, für Juden begründet; natürlich auch für die Christen selbst, die sich genauso wie Juden und Muslime in ihrem Alltag nahezu ausschließlich ihres natürlichen Verstandesdenkens bedienen und deshalb im Verständnis der bedeutendsten und erhabensten Gegenstände ihrer eigenen Religion meist ungeübt und infolgedessen auch entsprechend hilf- und orientierungslos sind.

Zu islamischen Beweisversuchen der inneren und der äußeren Einzigkeit Gottes

Doch kehren wir noch einmal zur islamischen Kritik am christlichen Trinitätsglauben zurück. Wir hatten eingangs schon die hierfür zentrale Sure 112 zitiert, welche lautet:

„Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers. Sag: ‚Er ist Gott, der Eine. Gott, der Vollkommene. Nicht hat er gezeugt‘ und nicht ist er gezeugt. Und nicht gleich ist ihm einer.“³⁸

Gegen die christliche Trinitätslehre dürfte sich dabei der Satz richten: „Nicht hat er gezeugt und nicht ist er gezeugt.“

Im Ausgang von diesem Satz haben zahlreiche muslimische Theologen die innere Einzigkeit Gottes gegen den christlichen Trinitätsglauben zu beweisen versucht. Dabei haben sie scharfsinnige Vernunftüberlegungen dafür angestrengt, diese innere Einzigkeit Gottes mit der Vielfalt der göttlichen Namen – den berühmten schönen bzw. neunundneunzig Namen Gottes nach islamischer Tradition – bzw. Eigenschaften, die mit dem Wesen Gottes identisch sind, widerspruchsfrei zu vereinbaren. In diesem Zusammenhang ist es dem Verfasser leider nicht möglich, auf diese subtilen spekulativen Überlegungen islamischer Theologen genauer und im Einzelnen einzugehen. Nur so viel sei hierzu allgemein bemerkt: Zwar können der einfachen Natur Gottes nur solche Eigenschaften zugesprochen werden, die mit ihr wesenhaft identisch und damit selbst untereinander eines Wesens sind. Durch diese ihre Wesensidentität werden die Eigenschaften Gottes wie etwa, um nur die drei zentralen Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit und der vollkommenen Güte des Willens zu nennen, aber nicht miteinander synonym bzw. inhaltlich völlig

spruch offenkundig: der universale Gott wendet sich nicht partikular den Menschen zu, der absolute Gott hat niemanden neben sich. Beides widerspricht dem Prinzip des Verstandes, widerspricht dem ‚Satz vom zu vermeidenden Widerspruch‘.

³⁸ Der Koran, 522.

kongruent. Obwohl sie sich wechselseitig implizieren, kommt ihnen vielmehr eine je eigene, unterschiedliche Bedeutung zu, die es rechtfertigt, jeweils von einer bestimmten Eigenschaft Gottes zu sprechen. Damit aber ist in Gott zumindest ein relationaler Unterschied bereits durch seine und in seinen perfekten Eigenschaften in ihrem Verhältnis zueinander und zu dem ihnen gemeinsamen Wesen gegeben, der allerdings das einfache Wesen der Gottheit weder aufhebt noch einschränkt.

Schließlich sei in diesem Zusammenhang auch darauf verwiesen, dass die islamische Theologie nicht nur die innere, sondern auch die äußere, gleichsam heilsökonomische Einzigkeit Gottes zu beweisen versucht hat. Im Zentrum dieses Bemühens steht die Koranologie, d. h. die theologische Bewertung des Korans als der vollkommenen und daher auch endgültigen Offenbarungsweise Gottes in dieser Welt. Zu diesem Zweck wird vor allem versucht, die einzigartige, d. h. in ihrer Art unübertreffliche, inhaltliche und formale Qualität des Korans aufzuweisen.³⁹

Zur Frage nach der Vereinbarkeit des christlichen Trinitätsglaubens mit einem monotheistischen Gottesverständnis anhand eines Textes von Karl Rahner

In diesem Kapitel wollen wir den christlichen Trinitätsglauben hinsichtlich der Frage näher betrachten und untersuchen, ob und inwiefern er mit einem streng monotheistischen Gottesverständnis vereinbar ist. Hierfür soll ein Text des bedeutenden katholischen Theologen Karl Rahner zu dieser Thematik vorgestellt und ausgewertet werden, den er in Band XIII seiner Schriften zur Theologie unter dem Titel „Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam“⁴⁰ und inhaltlich gleichlautend unter dem Titel „Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes“ in einem Tagungsband der Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg⁴¹ im Jahre 1983 veröffentlicht hat.

In diesem Beitrag sucht Karl Rahner die Frage zu klären, warum die christliche Trinitätslehre „das wirkliche Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes nicht aufhebe oder bedrohe“⁴². Damit erhofft sich Karl Rahner einen Beitrag leisten zu können, der für

³⁹ Hierzu vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön*, München 1999, 197ff.

⁴⁰ Vgl. K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam*, in: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. XIII: *Gott und Offenbarung*. Bearbeitet von Paul Imhof SJ, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978, 129–147.

⁴¹ Vgl. K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes*, in: Dietmar Bader (Hg.), *Der eine und der dreieine Gott. Das Gottesverständnis bei Christen, Juden und Muslimen* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München/Zürich 1983, 141–160 (im Folgenden zitiert: K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes*).

⁴² K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes* (wie Anm. 41), 142.

das explizite Gespräch zwischen dem islamischen und dem christlichen Monotheismus von Nutzen sein könnte.⁴³

Das Christentum als konkreter und universaler (religiöser) Monotheismus

Rahners Ausführungen setzen ein mit der feststellenden Behauptung, dass das Christentum „eine primär und nicht nur sekundär monotheistische Religion“ (Rahner, 143) sei. Er bezeichnet das christliche Bekenntnis zur Einzigkeit Gottes als „das wirkliche Grunddogma des Christentums schlechthin“ (ebd.). Bei diesem Bekenntnis aber handele es sich nicht primär um eine metaphysische Aussage, wenn auch eine solche in diesem Bekenntnis notwendig impliziert sei. Es handele sich bei diesem Bekenntnis vielmehr „um einen Satz, der innerhalb der Heils- und Offenbarungsgeschichte gehört und bekannt werden muß“ (ebd.). Die Aussage des christlichen Bekenntnisses zur Einzigkeit Gottes beziehe sich daher nicht auf ein abstraktes Absolutum, sondern „auf den konkret in seinem Handeln an uns erfahrenen Gott, auf den Gott Abrahams, Isaaks, auf den Gott der Propheten, den Gott Jesu.“ (Rahner, 144) Damit gehe der christliche Satz von der Einzigkeit Gottes „auf ein *concretum absolutum*.“ (ebd.) Damit aber sei der christliche Monotheismus genauso wie derjenige des Judentums und des Islams sowohl ein konkreter als auch ein universaler Monotheismus, „weil der konkrete Gott, der in einer legitimen Religion handelnd auftritt, als dieser der einzige und absolute ist und weil eben dieser Gott wegen seiner Absolutheit und Einzigkeit der Gott aller Welt ist und wegen seines allgemeinen Heilswillens überall in seiner Welt am Werke ist“ (Rahner, 145)

Rahners Grundthese: Die christliche Trinitätslehre als Radikalisierung des konkreten Monotheismus

In einem nächsten Gedankenschritt fragt Rahner nach der Vereinbarkeit dieses konkreten und zugleich universalen Monotheismus mit der christlichen Lehre von der Trinität Gottes. Als Antwort auf diese Frage formuliert er die Grundthese, „daß die Trinitätslehre nicht als Zusatz oder Abschwächung des christlichen Monotheismus, sondern als dessen Radikalisierung verstanden werden kann und muß, vorausgesetzt nur, daß dieser Monotheismus selbst wieder als konkreter Monotheismus heilsgeschichtlicher Erfahrung wirklich ernst genommen wird“ (Rahner, 146). Die christliche Trinitätslehre als Radikalisierung des konkreten heilsgeschichtlichen christlichen Monotheismus – das ist eine starke These, die Rahner der jüdischen und vor allem der islamischen Kritik an der christlichen Trinitätslehre als Abschwächung und Auflösung des Monotheismus zumindest implizit entgegensetzt.

⁴³ Vgl. K. Rahner, Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes, 143; einfache Seitenzahlen beziehen sich im Folgenden auf diesen Text.

Zur weiten Verbreitung eines missverständlichen und irreführenden Gebrauchs des Person-Begriffs in Bezug auf die göttliche Trinität

Als naheliegenden Grund für dieses nicht nur in Judentum und Islam gängige, sondern auch und sogar in christlichen Kreisen weit verbreitete Missverständnis der christlichen Trinitätslehre diagnostiziert Rahner den weitgehend missverständlichen und sogar irreführenden faktischen Gebrauch des Person-Begriffs in Bezug auf die Trinität. Richtig verstanden, stelle der Satz, dass der eine Gott in seiner einzigen Wesenheit in drei Personen subsistiere, eine lehramtlich definierte und verbindliche Glaubenswahrheit dar. Der heutige Mensch innerhalb und außerhalb des Christentums denke jedoch, wenn er den Satz höre, dass in Gott drei Personen seien, unwillkürlich an drei Subjekte, „deren Subjektivität, Erkenntnis und Freiheit voneinander verschieden sind, und fragt sich dann in einer gewissen logischen Verwirrtheit, wie denn drei so verstandene Personen gleichzeitig ein und derselbe Gott sein könnten.“ (Rahner, 147) Und Rahner fährt fort:

„Auch wenn dieser heutige Mensch mit der amtlichen Schultheologie definiert, Personalität sei die Subsistenz einer rationalen Natur, und wenn ihm gesagt wird, daß sich die rationale Natur zahlenmäßig nicht vermehren müsse durch die Mehrheit von Subsistenzen, dann ist er dennoch immer in der Gefahr, die Rationalität dieser Subsistenzen mit ihnen als plural zu denken, drei aufeinander bezogene geistige Aktzentren zu denken, die als solche aufeinander bezogen sind.“ (Rahner, 148)

Und Rahner fügt dieser eindringlichen Warnung vor einer unbedachten, irreführenden, den Monotheismus auflösenden Verwendung des Person-Begriffs in Bezug auf die Trinität Gottes noch hinzu:

„Oder umgekehrt: Wenn dieser Hörer des Trinitätsdogmas diese logischen Schwierigkeiten nicht empfindet und mehr oder weniger den Satz von der Einzigkeit des göttlichen Wesens vergißt, wenn er von den drei göttlichen Personen zu sprechen beginnt, dann stellt er sich unter den drei von einander verschiedenen Personen drei Wirklichkeiten vor, die solche gegenseitigen Beziehungen haben, die in ihrer Verschiedenheit mindestens mitbegründet sind oder mitkonstituiert gedacht werden durch Momente, die in Wirklichkeit nach dem christlichen Trinitätsdogma gar nicht verschieden sind, sondern zum essentialen Bereich Gottes gehören, den es in strenger Identität nur einmal gibt, was aber eben in dieser Vorstellung von drei Personen (besonders unter dem stillschweigenden, aber wirksamen Einfluß des modernen Personbegriffs) mehr oder weniger vergessen wird.“ (ebd.)

Diesen schwierigen Sachverhalt verdeutlicht Rahner dankenswerterweise an dem folgenden Beispiel:

„Wenn z.B. gesagt wird, zwischen den göttlichen Personen bestehe eine gegenseitige Erkenntnis und Liebe, so sollen solche Sätze zwar nicht als heterodox verworfen werden, aber man kann sich doch fragen, was solche Sätze genauer bedeuten sollen, wenn Erkenntnis und Liebe auf jeden Fall zunächst in den Bereich des einen Wesens Gottes gehören, wenn nicht deutlich bleibt, was man sich unter

einem dreifach personalen Relativen bei Erkenntnis und Liebe denken soll, wenn und insofern diese Relationalität klar (wenn auch nur begrifflich) von der Essentialität des Erkennens und Liebens unterschieden wird, [...]“ (Rahner, 149)

Rahners Warnung vor der „Problematik einer indiskreten Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätslehre“ (Rahner, 150) ist heute aktueller denn je. Angesichts der von Rahner diagnostizierten vulgären Missverständnisse bei der Verwendung des Person-Begriffs für die Bezeichnung der göttlichen Trinität kann man sich seinem Plädoyer für eine vermehrte Verwendung des Begriffs von drei Hypostasen in Gott, d. h. von drei Subsistenzweisen des einen Gottes in seiner einzigen Wesenheit, im trinitätstheologischen Sprachgebrauch nur anschließen, weil „der Begriff der Hypostase oder Subsistenzweise einerseits durchaus geeignet ist, die wirkliche Substanz des Trinitätsdogmas auszusagen und festzuhalten, und andererseits doch weniger Gefahren eines im letzten tritheistischen Mißverständnisses des trinitarischen Dogmas heraufzubeschwören.“ (Rahner, 150f.) Genau dieses tritheistische Missverständnis des christlichen Trinitätsglaubens aber teilen, wie wir gesehen haben, dessen jüdische und vor allem dessen islamische Kritik.

Ausgang vom trinitätstheologischen Grundsatz: Die (heils-) ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt

Zur Begründung seiner These, dass die christliche Trinitätslehre nicht Zusatz und Abschwächung, sondern Radikalisierung des christlichen Monotheismus ist, geht Rahner von dem trinitätstheologischen Grundsatz aus, dass die ökonomische Trinität die immanente Trinität ist und umgekehrt. Dieser abstrakt formulierte Grundsatz besagt inhaltlich, dass in der christlich geglaubten Offenbarungs- und Heilsgeschichte der in sich dreifaltige Gott als Vater, d. h. als das ursprunglose, unaussprechliche göttliche Geheimnis, das sich selbst der Kreatur mitteilt, ferner als Sohn, d. h. als die „endgültige und uneinholbare Selbstzusage dieses einen Gottes in der Geschichte“ (Rahner, 152), und als Heiliger Geist, d. h. als die Selbstmitteilung des einen und einzigen Gottes an die innerste Mitte der menschlichen Existenz zu deren Vollendung und Heil, aus sich hervorgetreten ist (vgl. ebd.). Es gebe also für den christlichen Glauben genau zwei „endgültige und unüberbietbare Gegebenheiten, Daseinsweisen des einen Gottes in der Welt, die das frei von Gott gewährte endgültige Heil der Welt sind, in Geschichte und Transzendenz“ (ebd.); diese beiden göttlichen Gegebenheitsweisen in der Selbstmitteilung Gottes an die Welt konstituieren zusammen mit ihrem selbst ursprunglosen göttlichen Ursprung die heilsökonomische Trinität:

„In dieser heilsökonomischen Trinität heißt der ursprunglos und souverän bleibende Gott Vater, in seiner Selbstmitteilung in die Geschichte Logos, in seiner Selbstmitteilung an die Transzendentalität des Menschen Heiliger Geist.“ (Rahner, 153)

Die Göttlichkeit der Gegebenheitsweisen bzw. Offenbarungsgestalten Gottes – die Radikalisierung des konkreten Monotheismus durch die christliche Trinitätslehre

Es ist nun entscheidend, darauf zu achten, dass „durch die Zweiheit der Gegebenheiten Gottes für uns die Gegebenheit Gottes in sich selbst nicht verstellt oder durch etwas vermittelt wäre, was nicht Gott selbst ist. Logos und Heiliger Geist dürfen nicht als vermittelnde Modalitäten gedacht werden, die von dem einen Gott verschieden sind.“ (ebd.)

Vielmehr müsse „bei der radikal verstandenen *Selbstmitteilung* Gottes an die Kreatur ... die Vermittlung selbst Gott sein und kann keine kreatürliche Vermittlung bedeuten.“ (Rahner, 153f.)

Die beiden Modalitäten der doppelten Selbstmitteilung Gottes in Einheit und Verschiedenheit, d. h. der Logos bzw. der Sohn Gottes und der Heilige Geist, sind daher in ihrem Wesen selbst göttlich und Gott. Mit dieser Einsicht aber sei „zunächst einmal in der Dimension der heilsökonomischen Trinität gegeben, daß die Aussage: Der Logos und der Heilige Geist sind Gott selbst, nicht eine Abschwächung oder Verdunkelung des richtig verstandenen Monotheismus ist, sondern seine Radikalisierung.“ (Rahner, 154) Denn der richtig verstandene, d. h. nach Rahner der konkrete, heilsökonomisch begründete Monotheismus erkennt im Christentum, dass die beiden Gegebenheitsweisen einer im eigentlichen Sinne des Wortes gewährten *Selbstmitteilung* Gottes selbst göttlich sein müssen und nicht kreatürliche Vermittlungsinstanzen sein können, wenn Gott sich in seiner Offenbarung an die Menschheit wirklich selbst mitgeteilt hat. Insofern stellt die christliche Trinitätslehre eine Radikalisierung des konkreten Monotheismus dar, weil sie die Offenbarung des einen, einzigen Gottes in der Geschichte als dessen radikale Selbstoffenbarung bestimmt. Wie also die Selbstoffenbarung den äußersten Fall einer Radikalisierung von Offenbarung darstellt, so stellt der heilsökonomisch begründete, mithin konkrete trinitarische Monotheismus des Christentums eine Radikalisierung des ebenfalls heilsökonomisch begründeten, konkreten Monotheismus des Judentums und des Islams dar. Denn eine zwei- bzw. genauer eine dreifache heilsökonomische, monotheistische Konkretion ist radikaler als eine jeweils nur einmalige.

Dabei stehe der konkrete, offenbarungsgeschichtlich begründete Monotheismus gleichsam zwischen einem abstrakten, theoretischen Monotheismus theistischer Prägung, der den einen Gott in eine unendliche Ferne zu seiner Schöpfung und damit auch zu den Menschen rückt, und einem „verhohlenen Polytheismus, der jene geschöpflichen Wirklichkeiten faktisch doch absolut setzt, die ihm Gott vermitteln sollen, obwohl sie endlich sind.“ (Rahner, 155f.)

Demgegenüber besitze der religiöse Monotheist – genauer müsste man hier allerdings vom christlichen Monotheisten sprechen – „getragen von Gottes Gnade selbst, die absolute Zuversicht, daß der absolute Gott an sich selbst ihm unbedingt nahegekommen ist. Dann aber muß er die vermittelnden Gegebenheitsweisen (sc.

des Sohnes und des Heiligen Geistes) selbst für göttlich im strengen Sinn des Wortes erachten.“ (Rahner, 156) Wenn der religiöse Monotheismus der konkreten Heilsgeschichte den uns Menschen nahe gekommenen Gott bekennt, dann vollendet sich dieser konkrete Monotheismus zweifellos darin, sich selbst den Menschen geoffenbart zu haben, selbst zu den Menschen gekommen zu sein; dann muss Gott in der Tat „durch sich selbst zu sich selbst vermitteln“ (156), dann müssen die beiden christlich bezeugten fundamentalen Gegebenheitsweisen Gottes in der Welt – der Sohn Gottes und der Heilige Geist – selbst göttlich sein. Dann aber kommen diese beiden Gegebenheitsweisen Gottes in der Welt zusammen mit ihrem innergöttlichen Ursprung, dem göttlichen Vater, Gott selbst immer schon und von Ewigkeit her zu, und zwar als seine Subsistenzweisen, d. h. als Modi des ihm eigentümlichen Seins. Genau das besagt der von Rahner in Anspruch genommene Grundsatz der Identität zwischen der heilsökonomischen und der immanenten Trinität.

Zur Gefahr eines irreführenden Gebrauchs des Person-Begriffs in Bezug auf die göttliche Trinität

Abschließend weist Rahner in geradezu beschwörendem Tonfall noch einmal auf die Gefahr eines irreführenden Gebrauchs des Person-Begriffs in Bezug auf die göttliche Trinität hin: „Wir Christen reden“ (Rahner, 158), so Rahner, „meist etwas zu unbefangen von *drei* göttlichen Personen“ (ebd.) und „sagen dann, daß jede dieser drei Gott seien und (das sollen wir uns ruhig eingestehen) beschwören so die Gefahr herauf, als Tritheisten mißverstanden zu werden. In der normalen Sprachlogik des Alltags aber kann man mit Zahlen nur das zusammenzählen, was als das gleiche mehrmals gegeben ist, nicht aber das Verschiedene streng in seiner Verschiedenheit als solcher selbst. Wenn man somit von drei Personen in Gott spricht, insinuiert man unwillkürlich einen Personbegriff, der dem Vater, dem Logos und dem Geist in streng gleicher Weise zukommt und der in dieser Gleichheit dreimal gegeben ist. Aber dies widerspricht der dogmatischen Trinitätslehre, weil in dem, worin Vater, Logos und Geist gleich sind (sc. ihrem göttlichen Wesen), sie schlechthin identisch sind, so daß dieses Gleiche streng nur einmal gegeben ist, und weil in dem, worin sie sich unterscheiden (sc. ihrer personal-relationalen Eigentümlichkeit), sie sich *nur* unterscheiden und darum nicht eigentlich durch eine Zahl zusammengezählt werden können.“ (ebd.)

Rahner gibt diese Schwierigkeit in der sprachlichen Aussage der Trinität gerade denjenigen christlichen Theologen zu bedenken, die „vom Geheimnis der Trinität vor strengen Monotheisten“ (Rahner, 156f.) wie etwa islamischen oder jüdischen Theologen sprechen.

Fassen wir zusammen: Neben seiner wohl begründeten, eindringlichen Warnung vor einem missverständlichen oder gar irreführenden Gebrauch des Person-Begriffs in seiner Anwendung auf die göttliche Trinität zeigt Karl Rahner in seinem Beitrag überzeugend auf, dass und inwiefern der konkrete, heils- bzw. offenbarungsgeschichtlich begründete trinitarische Monotheismus des Christentums eine

vollendende Radikalisierung des ebenfalls konkreten, d. h. heilsökonomisch begründeten, jüdischen und islamischen Monotheismus darstellt. Damit aber dürfte das stärkste Argument der jüdischen und der islamischen Kritik an der christlichen Trinitätslehre, sie schwäche oder sie verfälsche gar den Monotheismus, entkräftet und widerlegt sein. Es bleibt also gültig, dass der christliche Glaube an einen dreifaltigen Gott ein streng monotheistischer Gottesglaube ist: *Deus est unus et trinus*.

Die Relevanz des christlichen Trinitätsglaubens für das christliche Gespräch mit dem Judentum und dem Islam: Ansätze im jüdischen und im islamischen Glauben für einen trinitarischen Monotheismus

Damit kommen wir zum dritten und letzten Teil unserer Überlegungen, der Ansätze im jüdischen und im islamischen Glauben benennen soll, die, wenn man sie systematisch gleichsam zu Ende denken wollte, zu einem trinitarischen Gottesverständnis führen könnten. Es soll also zumindest in einigen wenigen Aspekten die positive Relevanz des christlichen trinitarischen Gottesverständnisses für das christliche Gespräch mit dem Judentum und dem Islam aufgezeigt werden. Dadurch soll das Verständnis auf jüdischer und auf islamischer Seite für die Wahrheitsfähigkeit und damit sowohl für die logische als auch für die reale Möglichkeit eines trinitarischen Gottesverständnisses geweckt und gefördert werden.

Ansätze für eine immanente Selbstunterscheidung Gottes im jüdischen Glauben: Das Wort Gottes, die Thora, die Gestalt der Weisheit, die Schechināh (Einwohnung, Gegenwart Gottes), die Sefiroth (Emanationen Gottes) nach der Kabbalah

Beginnen wir, wobei wir uns auf ganz wenige Hinweise beschränken müssen, mit dem Judentum, das dem Christentum auch diesbezüglich viel näher steht als der Islam:

Ansätze für eine Selbstunterscheidung Gottes in sich und in seinem Wirken nach außen, d. h. auf die bzw. in der Schöpfung, finden wir bekanntlich bereits in alttestamentlicher Zeit, und zwar erstens im sog. „Wort Gottes“. Das Wort Gottes „ist das maßgebliche Instrument seiner Weltherrschaft, beginnend mit der Schöpfung, die als Einheit von Wort und Tat (Gen 1) oder reine Wortschöpfung (Pss. 33,6.9; 148,5; Jdt 16,14; Weish 9,1; Sir 42,15) konzipiert“⁴⁴ wird. Mit seinem Wort regiert Gott die Natur (Ijob 37,1–13; Ps 147,15.18) und offenbart er sich in der Geschichte, insbesondere seinem auserwählten Volk Israel. Daher werden auch die göttlichen Gesetze als Wort Gottes stilisiert, wie etwa der Dekalog oder ganze Ge-

⁴⁴ Hermann Josef Stipp, Art. Wort Gottes I. Biblisch-theologisch, in: LThK (= Lexikon für Theologie und Kirche), Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/Wien, 2001³, Spp. 1295–1297, hier: Sp. 1296.

setzeskorpora wie das Bundesbuch oder das deuteronomische Gesetz.⁴⁵ Das Wort Gottes wird in der Thora, der Weisung Jahwes, als der Gesamtheit seiner Willensoffenbarung für Israel zusammengefasst, deren Charakter als geoffenbartes religiöses Gesetz normiert und später mit dem Pentateuch, d. h. den 5 Büchern des Mose, identifiziert wird.⁴⁶ Die im Buch Deuteronomium und in der späten Weisheitsliteratur gegebene Betonung der Zentralität der (schriftlichen) Thora wird im frühen, nachbiblischen Judentum noch wesentlich forciert. Das gilt sowohl für das Qumran-Judentum, das die Thora als Lebensregel und als Objekt des Studiums exponiert, als auch und mehr noch für das hellenistische Judentum insbesondere eines Philon von Alexandrien, der die von Gott am Sinai Moses übergebene Thora mit dem Schöpfungsplan Gottes als Ganzem identifiziert und deshalb als ewig und präexistent auffasst. Diese Hypostasierung der Thora entkleidet sie ihrer Geschöpflichkeit und rückt sie in den Rang einer göttlichen Wesenheit.

Im rabbinischen Judentum gewinnt die Thora eine noch herausragendere Stellung. Auch hier wird sie als Schöpfungsinstrument und Schöpfungsplan Gottes verstanden, in dem Gott wie in einem Spiegel sich selbst, genauer seinen welt schöpferischen Willen, vor aller Schöpfung betrachtet und studiert. Dabei ist die personifizierte Thora nicht nur die erste, ungeschaffene Willenserklärung Gottes vor aller Zeit, sondern sogar seine Reflexionsform, da sich die Thora ihrerseits Gott zuwendet:

„Dieses Reflexionsverhältnis findet seinen Ausdruck in Gottes Studium der Thora und im Zeugnis der Thora über Gott als jeweils erstlicher und vornehmster Tätigkeit, weshalb das Studium der Thora erstliche und vornehmste Tätigkeit Israels ist. In dieser ‚Imitatio Dei‘ erkennt sich Israel selbst: und in diesem Reflexionsverhältnis ist die innigste Beziehung Gottes zu seinem Volk verwahrt – ‚Er unser Gott‘⁴⁷.

Nun ist zwar ein Reflexionsverhältnis zwischen Gott und der Thora noch kein wesensidentisches Selbstreflexionsverhältnis wie dasjenige zwischen dem göttlichen Vater und seinem präexistenten Logos im Christentum, aber die unmittelbare Vorstufe dazu. Denn zu Ende gedacht müssen beide Seiten eines präexistenten, ungeschaffenen Reflexionsverhältnisses miteinander wesensidentisch sein und somit ein selbstreflexives Verhältnis zueinander besitzen.

Ähnliches gilt für die alttestamentliche Figur der Weisheit,⁴⁸ die ihrerseits personifiziert (in Spr 8, als Erstling der Schöpfung und wichtigste Gabe Gottes an den Menschen), ferner auch als vollkommen reiner Geisthauch Gottes hypostasiert (in

⁴⁵ Hierzu vgl. Hermann Josef Stipp, Art. Wort Gottes (wie Anm. 44), Sp. 1296.

⁴⁶ Zu diesen Ausführungen zum jüdischen Verständnis der Thora vgl. Georg Steins, Art. Tora, 1. Altes Testament, in: LThk, Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2001³.Spp.110–113, insb. Sp. 112.

⁴⁷ B. Uhde, Gott der Eine – Dreieinig?. Christliche Überlegungen und Anregungen im Gespräch mit Juden und Muslimen, in: Lebendige Seelsorge 1 (2002), 19–23, hier: 19.

⁴⁸ Hierzu vgl. Johannes Marböck, Art. Weisheit II. Biblisch, 1. Altes Testament. W. und W.-Literatur, in: LThk, Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/Wien, 2001³.Spp.1034–1036.

Weish 7,22 – 8,1) und schließlich mit der Thora selbst identifiziert wird (vgl. Jesus Sirach 24,8). Diese Gleichsetzung von Weisheit und Thora wird für das frühe Judentum im Allgemeinen und die Hypostasierung der Weisheit wird für das hellenistische Judentum, insb. für Philon v. Alexandrien, im Besonderen kennzeichnend.⁴⁹ Die Hypostasierung der Weisheit, d. h. ihre Erhebung zu einer eigenständigen Geist-Wirklichkeit, aber stellt eine unmittelbare Vorstufe zu ihrer Divinisierung, d. h. zu ihrer Vergöttlichung, im Trinitätsglauben des Christentums dar.

Schließlich soll für das Judentum noch die Figur der sog. „Schechināh“ Erwähnung finden. Diese bedeutet in der talmudischen Literatur „die Personifikation und Hypostasierung der ‚Einwohnung‘ oder ‚Anwesenheit‘ Gottes in der Welt.“⁵⁰ Dabei kann sich die Gegenwart Gottes „in einem überirdischen Lichtglanz manifestieren oder auch unter Bildern dargestellt werden“⁵¹. Grundsätzlich „fungiert die Vorstellung von der Schechināh – wie bereits die biblischen Kabod- bzw. Schem-Konzeptionen“⁵² – als Vermittlungsgestalt zwischen der Transzendenz und der Immanenz Gottes. In Bezug auf die Schechināh unterscheidet das rabbinische Judentum zwischen einer sog. Gegenwarts-Schechināh, für die die Überzeugung von einer kontinuierlichen Gegenwart Gottes im Heiligtum Ausgangspunkt war, und einer Erscheinungs-Schechināh durch Übertragung dieser Gegenwart Gottes in andere Bereiche wie etwa im Garten Eden, im brennenden Dornbusch, beim Auszug aus Ägypten usw.⁵³

Zwar wird über eine Konsubstanzialität zwischen Schechināh und Gott im Judentum nicht spekuliert, aber streng genommen müsste eine radikale, eine reale Gegenwart bzw. Anwesenheit Gottes in dieser Welt mit Gott selbst im Wesen identisch, müsste eine selbst göttliche Erscheinungsweise Gottes sein.

In der mittelalterlichen Kabbalāh ist die Schechināh der Name für die zehnte und unterste Sefirah, d. h. Emanation, des En Soph, der unendlichen Gottheit, „über die der Kontakt zwischen der Gottheit und der geschaffenen Welt erfolgt.“⁵⁴ Die Sefiroth-Spekulation der jüdischen Kabbalāh stellt überhaupt ein interessantes Analogon mystischer jüdischer Spiritualität zur christlichen Trinitätsspekulation dar, dem hier allerdings nicht mehr nachgegangen werden kann.

⁴⁹ Hierzu vgl. Johann Maier, Art. Weisheit, II. Biblisch, 2. Frühjudentum, in: LThk, Bd. 10, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2001³, Sp. 1036.

⁵⁰ E.L. Ehrlich, Art. Schekina, in: LThk, Bd. 9, Freiburg im Breisgau 1064², 382f., hier: Sp. 382.

⁵¹ E.L. Ehrlich, Art. Schekina (wie Anm. 50), Sp. 382.

⁵² Beate Ego, Art. Schechina, in: LThk, Bd. 9, Freiburg/Basel/Rom/Wien 2000³, Sp. 115.

⁵³ Vgl. Beate Ego, Art. Schechina (wie Anm. 52), Sp. 115.

⁵⁴ Beate Ego, Art. Schechina (wie Anm. 52), Sp. 115.

Ansätze zu einem trinitarischen Monotheismus im Islam: Die koranischen Prädikationen Jesu als Wort und Geist Gottes, das Verständnis des Korans als ungeschaffene, präexistente Selbstprädikation Gottes

Ansätze für einen trinitarischen Monotheismus gibt es auch im Islam: Von den beiden koranischen Prädikationen Jesu als des Wortes und des Geistes Gottes war bereits die Rede. Der Koran als ganzer ist nach islamischem Verständnis eine ungeschaffene, präexistente „Selbstprädikation Gottes, die er allen mitteilt Dabei bleibt Er (sc. Gott) als vollkommene Einheit unzugänglich, weil wir nur in der Vielheit der erscheinenden Welt Unterschiedliches erkennen können, Er aber darüber erhaben ist.“⁵⁵ Als ungeschaffene Rede Gottes über sich selbst ist der Koran präexistent, d. h. er existiert schon von Ewigkeit her und damit außerhalb und gleichsam vor aller Zeit. Wie aber kann ‚vor‘ der Schöpfung etwas anderes als Gott selbst existieren, da das zu Gott Andere, das von ihm Wesensverschiedene erst durch die Schöpfung überhaupt zur Existenz gelangt? Mit anderen Worten: Ungeschaffenheit ist notwendigerweise ein Alleinstellungsmerkmal Gottes, so dass der Koran vom Islam streng und genau genommen als wesensidentische Subsistenzweise Gottes, als göttliche „Person“ oder besser Hypostase, und damit ganz analog zum göttlichen Logos im Christentum verstanden werden müsste – wie auch die Thora im rabbinischen Judentum, die dort ebenfalls als ungeschaffen und als präexistent gilt, wie wir gesehen haben. Dem ist gemäß islamischem und jüdischem Selbstverständnis aber nicht so, weil beide Religionen das Verhältnis zwischen der von ihnen jeweils geglaubten Offenbarungsgestalt – der Thora bzw. dem Koran – und dem Offenbarungssubjekt, d. h. Gott selbst, nicht zu Ende denken.

Zur Relevanz des christlichen Trinitätsglaubens für das christliche Gespräch mit der jüdischen und der islamischen Religion

Die jüdische und die islamische Religion haben schon relativ früh in ihrer geschichtlichen Entfaltung eingesehen, dass die von ihnen jeweils geglaubte Offenbarungsgestalt – die Thora bzw. der Koran – als solche in Gott selbst schon von Ewigkeit her präexistieren muss, weil die göttliche Offenbarung keine kontingente Wirkweise Gottes darstellen kann. Dieser Einsicht trägt auf Seiten des Christentums der von Rahner zitierte Grundsatz der Identität zwischen der ökonomischen und der immanenten Trinität Rechnung. Darüber hinaus aber sollten die jüdische und die islamische Religion auch einsehen, dass alles, was in Gott ungeschaffen existiert, nicht von Gott selbst im Wesen verschieden sein kann. Denn, wie ein altes, gültiges Axiom der philosophischen Gotteslehre sagt, alles, was in Gott ist, ist Gott selbst. Der trinitarische Monotheismus des Christentums ist daher nichts anderes als der zu Ende gedachte konkrete, d. h. heilsgeschichtlich begründete, religiö-

⁵⁵ B. Uhde, *Gott der Eine – Dreieinig?* (wie Anm. 47), 20.

se Monotheismus. Solange aber die jüdische und die islamische Religion zu dieser Einsicht nicht gelangt sind, beten wir, Christen, Juden und Muslime, nicht zu demselben Gott, wie man heute fälschlicherweise oft hören und lesen kann,⁵⁶ weil die drei monotheistischen Weltreligionen sich ihren jeweiligen Gott zumindest teilweise unterschiedlich vorstellen: Gemeinsam ist ihrer Gottesvorstellung zwar der Glaube an die Einzigkeit und wesenhafte Einfachheit, d. h. Einheit, Gottes; verschieden aber ist ihre Überzeugung von der Offenbarungsgestalt dieses Gottes in der von ihm geschaffenen Welt der erscheinenden Vielheit und folglich auch von Gottes immanenter Seinsweise, die von seiner Offenbarungsgestalt gleichsam gespiegelt wird. Denn der jüdische Gott betrachtet in sich seinen ewigen Heilswillen für die Menschheit in der und als die Thora, die sich ihm in einem einheitlichen Reflexionsverhältnis zuwendet. Der islamische Gott spricht über sich zu unserem Heil von Ewigkeit her im und als der Koran. Der christliche Gott erkennt und liebt sich selbst und darin eingeschlossen zugleich auch die ganze Schöpfung von Ewigkeit her in seinen drei Subsistenzweisen von Vater, Sohn und Geist. Damit Christen, Juden und Muslime, auch wirklich zu demselben Gott beten können, müssten die jüdische und die islamische Religion der trinitarischen Konsequenz ihres je eigenen Offenbarungsverständnisses folgen.⁵⁷ Ob sie das allerdings gegen den Wortlaut ihrer heiligen Schriften und Traditionen und damit gegen ihr für sie normatives Selbstverständnis niemals tun werden, ist zugegebenermaßen höchst unwahrscheinlich.

⁵⁶ Vgl. z. B. Andreas Renz, *Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben*, München 2011; auch nach J. Hicks pluralistischer Religionsphilosophie beten Christen, Juden und Muslime angeblich zu demselben Gott, weil er nicht das faktische Selbstverständnis dieser Religionen, sondern seine Konstruktion eines höchsten Wesens jenseits dieses Selbstverständnisses als wahr zugrunde legt, vgl. ders., *Juden, Christen, Muslime: Verehren wir alle denselben Gott?*, in: Reinhard Kirste/Paul Schwarzenau/Udo Tworuschka (Hrsg.), *Wertewandel und religiöse Umbrüche (Religionen im Gespräch, Bd. 4)*, Balve 1996, 189–207.

⁵⁷ Ansätze im Judentum und Islam für eine Christologie werden auch thematisiert in dem interessanten Aufsatz von Paolo Gamberini, *Incarnation at the Crossroad: The Doctrine of the Pre-existence of Jesus Christ in Dialogue with Judaism and Islam*, in: *Irish Theological Quarterly* 73 (2008), 99–112.

M. FAUSTINA NIESTROJ

GEISTLICHE ABENDMUSIK AUF DER LIEBFRAUENHÖHE

Entstehung und Anliegen einer Konzert-Reihe

Seit 2010 findet in der Krönungskirche des Schönstatt – Zentrums Liebfrauenhöhe, die musikalische Reihe „Geistliche Abendmusik“ statt. Die besteht aus sechs bis sieben Abendveranstaltungen pro Jahr. Uhrzeit und Wochentag bleiben konstant, jeweils am Sonntag: 19.00 Uhr – in gewisser Weise an der Schnittstelle zwischen Wochenende und Alltag. Für manche Besucher ist das ein willkommener Übergang in die neue Woche.

Für die „Geistliche Abendmusik“ hat sich in etwa ein konstanter Ablauf herausgebildet: Auf einen Willkommensgruß folgt ein erster Teil des musikalischen Programms von ca. 20 Minuten Dauer, abgelöst von einem meditativen Einschub; anschließend: zweiter musikalischer Hauptteil, danach wieder ein kurzer meditativer Impuls und musikalischer Schlussteil, dem oft eine Zugabe folgt. Nach Abschluss des Programms ergeben sich oft kürzere Gespräche im Foyer der Kirche. Die Künstler sind zumeist zu einem gemütlichen Ausklang im kleineren Kreis eingeladen.

Die mitwirkenden Musiker sind teilweise jedes Jahr engagiert dabei, andere erstmalig; manche kommen aus dem Umfeld der Liebfrauenhöhe, andere aus anderen Teilen Deutschlands und dem Ausland.

Die „Geistliche Abendmusik“ hat sich aus einem zunächst privaten Rahmen entwickelt.

Mit-Studierende der heutigen Projektleiterin wollten die „Glanz“ – Stücke ihrer Schlussexamina einander und einem etwas erweiterten Publikum darbieten. Daraus resultierte das Vorhaben, einen solchen, eher kulturellen Veranstaltungstyp auf der Liebfrauenhöhe auf Dauer zu beheimaten. Es erwies sich schon bald als eine Bereicherung und eine weitere Möglichkeit zur spirituellen Einkehr und apostolischen Inspiration für die Besucher.

Dadurch fanden sich nach und nach andere Personengruppen im Zentrum der schwäbischen Schönstatt-Bewegung ein. Unter den im Durchschnitt ca. 100 Besuchern der Abendmusik handelt es sich um Christen verschiedener Bekenntnisse, aber auch um Muslime und weltanschaulich nicht gebundene Kreise. Manche der TeilnehmerInnen kannten die Liebfrauenhöhe und ihre Krönungskirche nur von der Autobahn. Insgesamt gab es in den vergangenen Jahren ca. 40 gelungene Veranstaltungen, durch die sich nicht wenige auf spezielle Weise bereichert erlebten – sowohl die Zuhörer/innen, wie die an der Vorführung aktiv Beteiligten.

„Geistliche Abendmusik“ - eine kulturelle und doch nicht rein kulturelle Veranstaltung

Der skizzierte Verlauf der Veranstaltung geht zurück auf den Mut zu einem Experiment, ein geistliches Konzert anzubieten, welches im Spannungsfeld zwischen dem Geistlichen und der reinen Kunst angesiedelt ist und beides miteinander zu verbinden sucht. Es geht um mehr als um ein Konzert im herkömmlichen Sinn oder eine „rein“ kulturelle Veranstaltung. Jeweils zwei meditative Texte sollen anregen, Musik transparent werden zu lassen auf den Ursprung hin, der sich gerade auch als Synthese zwischen dem rein geistigen und dem sinnhaften Erleben, dem Klang und dem Wort, dem Göttlichen und dem Menschlichen offenbart.

Das Wagnis des Veranstaltungstyps bestand unter anderem darin, dass mitten im musikalischen Ablauf geistliche Impulse als weiter verweisende Texte nicht wie ein Fremdkörper im musikalischen Kontext wirken würden. Die Kontinuität der musikalischen Reihe „Geistliche Abendmusik“ zeigt, dass dieses Element der existentiellen Verdeutlichung von den Besuchern als wertvoll empfunden wird.

In einem seiner meditativen Beiträge führte Weihbischof Dr. Johannes Kreidler, ohnehin ein geübter Interpret von Musik in Sprache, dazu u. a. aus:

„Wenn Gott die Liebe ist, dann ist alles, was uns in seiner Schöpfung anspricht, Botschaft dieser Liebe, sie grüßt uns. Auch wenn, was sie uns sagen will, unser Begreifen übersteigt, unser Herz ist erreicht.

So haben bestimmte Vorgänge in der Natur, Bilder und Laute wie die Saiten einer Harfe oder Geige, einen mitschwingenden Resonanzboden. Schon in der Vorstellung denken wir ihn mit: Blaubeeren im Moos unter Tannen, das Murmeln einer Quelle zwischen Felsgeröll und überhängendem Buschwerk, das Zirpen einer Grille im trockenen Gras einer Wiese am heißen Mittag, das schwere Rauschen des Windes in alten Eichbäumen unter dunklem Himmel vor einem nahen Gewitter.

Einen ähnlichen Resonanzboden bildet jeweils die menschliche Seele für alles, was in ihr etwas zum Erklingen bringt. Sie gleicht ja selbst einem Instrument mit unendlich vielen Stimmen und möglichen Gestimmtheiten; und ihre Resonanzfähigkeit ist unermesslich reich. Wenn eine Stimme in ihr zum Klingen kommen soll, so braucht es dafür jeweils einen bestimmten Zusammenhang, eine Stunde, ein Umfeld, eine Geschichte. Das Erklingen geschieht dann in der Regel wie beim Wind, von dem man nicht weiß, woher er kommt und wohin er geht.

Unwillkürlich wird aus meinem Hören ein Lauschen, das Innere ist berührt – von einem noch unerkannten wie fernen und unbestimmten liebenden Du, und mit der einen Saite der Seele sind zugleich viele andere in Schwingung gekommen.“

Die „Geistliche Abendmusik“ und ihr Ort – die Krönungskirche auf der Liebfrauenhöhe

Was zum Veranstaltungstyp einer geistlichen Abendmusik führte, war nicht zuletzt ihr *genius loci*, die Liebfrauenhöhe als Geistliches Zentrum und ihre sakrale Mitte, Marienheiligtum und die Krönungskirche. Letztere ein Zentralbau in Form einer Krone, lädt ihre Besucher immer neu ein, nach der Mitte von Leben und Welt zu suchen und diese gegebenenfalls letztlich in Gottes Unendlichkeit zu finden. Die „Kronen-Kirche“, wie sie der Gründer auch nannte – ist ein sprechendes Symbol letztlich für das Königtum Gottes und die Krone auf dem Haupt Mariens, „der allzeit großmütigen Gefährtin Christi“. Die Architektonik atmet in ihrer Gesamtgestalt den Geist einer Sakralität, welche die Freiheit des Menschen und seine Öffnung für das Geheimnis ausdrücklich mit einbezieht.

Was in einem Schreiben der Bischofskonferenz als wünschenswert für ein Gotteshaus beschrieben wird, ist hier exemplarisch eingehalten:

„Wir Christen stehen unter einem hohen Anspruch, den Kirchenraum offen zu halten und so zu gestalten, dass Menschen einerseits vor dem Unbegreiflichen still werden und schweigen können. Andererseits soll es gelingen, zur rechten Zeit vom Mensch gewordenen Gott zu sprechen.“¹

Stillwerden vor dem Unbegreiflichen ereignet sich durch die Klang-Sprache der Musik gleichsam von selbst. Durch die Verbindung von Musik und meditativem Impuls wird die Brücke zum Geheimnis auf unterschiedliche Weise ermöglicht – in einem fruchtbaren Zusammenspiel zwischen der sinnenhaften Wahrnehmung und der seelischen Empfänglichkeit für das göttliche Geheimnis.

*„Musik ist die ideale „Mystagogin“ (griech. *myst'agogein* – zum Geheimnis hinführen). Als Mittlerin zwischen Sinnlichkeit und Geist kann sie helfen, dass sich die Hörenden vom Geheimnis des Glaubens ergreifen lassen. „Mystagogie“ aber setzt die Kunst des Deutens, auf Griechisch „Hermeneutiké“, voraus. Je nach Kontext kann es hilfreich sein, die Menschen „hermeneutisch“ zum Hören anzuleiten und ihnen den Zusammenhang zwischen Musik und Spiritualität zu erschließen.“²*

Von dieser Ausrichtung her ist es von Bedeutung die Art der Musik in den Blick zu nehmen, die im Rahmen der Veranstaltung erklingt. Grundsätzlich ist der Radius nicht auf die speziell geistliche Musik eingeschränkt. Es wird jedoch darauf geachtet, dass die Musik einen gewissen Anspruch sowohl ästhetischer wie künstlerischer Art nicht unterschreitet. Es geht somit um „qualitative Musik“, die mehr bietet als eine Wohlfühlatmosphäre. Es wird moderne Musik toleriert, die herausfordert, neue Impulse setzt, die aufrüttelt oder mitunter zu-mutet und doch nicht im rein Abstrakten mündet. Die Musik muss beim Zuhörer „ankommen“. Sie wird dann zu einem Erlebnis führen, wenn sie an Erfahrungen anknüpft, die im menschlichen

¹ Vgl. Arbeitshilfe 194: Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie, 205, S. 21

² ebd. S. 25.

Kontext stehen: Freude, Trauer, Verzweiflung, Harmonie etc. Sie muss stets den Weg in die Herzen der Zuhörer suchen.

„Musik als Gabe der Barmherzigkeit“

Eine originelle Rezeption des Heiligen Jahres wurde angezielt, indem die Reihe im Jahr 2016 unter das Leitwort „Musik als Gabe der Barmherzigkeit!“ gestellt wurde. Es zeigte sich, dass der Weg von Kunst und Musik zur Botschaft des Heiligen Jahres von der Barmherzigkeit Gottes nicht immer selbstverständlich und einfach ist. In den geistlichen Impulsen wurde immer wieder versucht, Verbindungslinien zu ziehen. So wurden an einem Abend Texte vom Kardinal Walter Kasper zum Thema „Barmherzigkeit“ zitiert. Bei einer anderen Veranstaltung versuchte die Projektleiterin eine Linie zu zeichnen zwischen dem Menschen und dem Schöpfer, dessen Freigebigkeit im Geschenk der Musik zum Ausdruck kommt und gerade dadurch ein Beweis seiner großen Barmherzigkeit und Liebe ist. „Barmherzigkeit“ kennt eine weitere Dimension als die geschenkte Vergebung einer konkreten Schuld oder als praktiziertes soziales Engagement im Sinne der „Werke der Barmherzigkeit“. Im Medium Musik geht es vielmehr um die fundamentale Kommunikationsebene zwischen dem Menschen und dem Schöpfer, dessen Freigebigkeit im Geschenk der Musik zum Ausdruck kommt und gerade in ihr zum Erweis seiner großen Liebe und Barmherzigkeit wird. In einem der Konzertabende führte sie aus:

„In diesem Jahr der Barmherzigkeit werden wir uns neu bewusst, dass wir „notorische“ Abonnenten der göttlichen Barmherzigkeit sind. Es ist ein Hinweis auf die Erhabenheit Gottes, dass Er uns zu jeder Zeit beschenkt...unauffällig, unaufdringlich, unentgeltlich, freigebig, aus einem inneren Drängen heraus. Er schenkt ganz unaufgefordert, fast ohne dass wir das merken. Er schenkt uns nicht nur das, was wir zum Leben brauchen, sondern ebenso Gaben, die uns über das Alltägliche hinausragen und uns mit staunenhaft Wunderbarem berühren. Durch die Kunst und die Musik können wir einen Schimmer seiner Schönheit entdecken. Musik schenkt uns ein Ahnen von der unsichtbaren, unbegreifbaren, alles Sinnenhafte übersteigenden Größe und Schönheit Gottes. Die Schönheit besteht in der Wahrheit. Alles, was uns ein Ahnen von der Wahrheit vermittelt, ist schön. Wahrheit ist, dass Gott die Liebe ist und diese auch in der Musik, in der Harmonie, der Bewegtheit und Leichtigkeit der Sopranstimmen, der Orgelregister und Instrumente einen Widerhall findet.“

Highlights der „Geistlichen Abendmusik“ 2017

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die musikalische Seite, welche ja den eigentlichen Hauptteil der Veranstaltungsreihe bildet. Die wechselnde Gestaltung wird sowohl von einzelnen Künstlern wie von Ensembles bestritten. Auf diese Weise entfaltet sich ein breites Spektrum an Klangerlebnissen – je nach Instrumenten

und Interpreten. Die Albiez Orgel der Liebfrauenhöhe eignet sich gut für Solo-Darbietungen wie auch als Begleit-Instrument.

Es gibt mitunter überraschende Erfahrungen, so zum Beispiel dass eine Stunde lang einer Violine zuzuhören nicht langweilig wird! - zumal wenn sie von einem so hoch qualifizierten Solisten wie Professor Michael Grube gespielt wird. Es ist ein Geschenk, dass die Liebfrauenhöhe eine feste Station seiner jährlichen Tournee bildet. Prof. Grube wurde in Überlingen am Bodensee geboren und lebt mit seiner Familie in Quito, Ecuador. Seine jährlichen Konzertreisen führen ihn durchweg durch ca. 10 Länder, in denen er etwa 100 Solo-Konzerte gibt. Seine dabei ihn begleitende, historisch wertvolle 350 jährige Amati-Violine, ist ein bedeutsamer Teil seiner musikalischen Karriere geworden. Sein Vater war ebenfalls Musiker und hat selbst Werke geschaffen, die zum Repertoire Michael Grubes gehören.

Zum Programm dieses Jahres zählen die Titel unter dem Thema: „Musikalische Träumereien aus vier Jahrhunderten“: Tanec (höfischer Tanz) in D-Dur von Joh. Stamitz (1745-1801); Caprice Nr. 8, von Pietro Rovelli (1793-1838), "Eugenie" von Gerhard Track (* 1934), Sonate Nr. 3 "Yanez-Sonante" von Ludwig Grube (1925-1994); Sonate a-Moll, BWV 1003 von J. S. Bach (1685-1750) und Sonaten von Antonio Vivaldi (1678-1741) mit Orgelbegleitung.

Im laufenden Jahr 2017 gastiert ferner ein junger, polnischer Künstler: Gedymin Grubba. Er wirkt als Organist, Arrangeur und Dirigent in Pelplin in Pommern. Dort ist er künstlerischer Leiter einer internationalen Konzertreihe. Sein Repertoire reicht von der Renaissancemusik bis zur zeitgenössischen Musik. Seine Kompositionen umfassen sowohl Literatur für Soloinstrumente wie Werke symphonischer Formen. (www.gedymin.org).

Auf seinem Programm stehen einige Werke von Johann Sebastian Bach: Concerto in a nach Vivaldi, BWV 593; das Choralvorspiel An Wasserflüssen Babylon, BWV 653 sowie Toccata, Adagio und Fuge in C, BWV 564. Es erklingt eine Ave Maria-Komposition des Polen Michal Lorenc` (*1955), die Sonata Nr.3 in A von Felix Mendelssohn-Bartholdy sowie Concert piece Opus52a von Flor Peeters (1903-1986).

Einer besonderen Beliebtheit erfreuen sich Konzerte, bei denen verschiedene Chöre auftreten. Wenn über 40 SängerInnen zum „großen Gesang“ vereint sind, ist das immer ein packendes Erlebnis.

Insgesamt kam in den vergangenen Jahren eine breite Vielfalt an instrumentaler und vokaler Musik zusammen, die bei der „Geistlichen Abendmusik“ erklingen ist: Werke aus dem Bereich der alten Musik (zum Beispiel mittelalterliche Gesänge von Hildegard von Bingen oder Kompositionen von Oswald von Wolkenstein (1376-1445) gespielt auf einer gotischen Wolkensteinharfe) bis hin zu Werken von John Rutter (*1945) oder Albert Frey (*1964). Darüber hinaus werden dissonante oder auch harte Klänge mitunter nicht gemieden. Nicht zuletzt auch sie bringen zum Ausdruck, was in der Seele lebt und gegenüber dem Göttlichen „Du“ artikuliert werden möchte und muss. Umso hilfreicher ist es, wenn gerade solche Stücke eine behutsam deutende Interpretation finden.

„Meine Seele preist die Größe des Herrn“

Die Verantwortlichen für die „Geistliche Abendmusik“ blicken nach acht Jahren dankbar auf die entstandene Reihe zurück, nicht zuletzt aufgrund zahlreicher anerkennender und dankbarer Echos von Mitwirkenden und Besuchern über die Reihe als solche, aber gerade auch im Blick auf die Gesamtatmosphäre, die sich nicht selten einstellte und mit dem ausgesprochen marianischen Klima zusammenhängen mag, das die Krönungskirche auf der Liebfrauenhöhe durchweht. Das Magnifikat Mariens als Lobpreis der von der Gnade des Unendlichen berührten, ganzheitlich vollendeten menschlichen Seele, möge jedes Jahr neu anklingen und die Abendmusik durchströmen.

Die diesjährigen Termine der Reihe finden Sie auf der Homepage unter:
<http://www.liebfrauenhoehe.de/content/kirchenmusik-geistliche-abendmusik>

Buchbesprechungen

Heike Bungert: Festkultur und Gedächtnis. Die Konstruktion einer deutschamerikanischen Ethnizität 1848-1914 (Studien zur historischen Migrationsforschung. Band 32), Paderborn: Schöningh 2016, 637 S.

Während seines 14 Jahre dauernden Aufenthalts in Milwaukee kam der Gründer der Schönstatt-Bewegung, nicht zuletzt durch seine Tätigkeit als Pfarrer der deutschsprachigen Gemeinde, mit Migranten nach Amerika in Kontakt.

Milwaukee wird von Heike Bungert als eines von vier Beispielen – neben New York, San Francisco und San Antonio – ausgewählt, weil es „eine von Deutschamerikanern dominierte Großstadt im stark Deutsch besiedelten Mittleren Westen“ (S. 38) ist. Der Mittlere Westen sei „eine gesunde Mischung aus diversen Nationalitäten mit einem großen deutschen Einfluss“ (S. 175). Bungert sieht die diversen Typen von Festen, etwa Revolutionsfeste, Schiller-, Humboldt-, Beethoven- und Steubenfeste, Sänger-, Turner- und Schützenfeste, „als Mittel zur Gemeinschaftsstiftung, zur Anerkennung vonseiten der Angloamerikaner und anderer ethnischer Gruppen, zum kulturellen Transfer, zur Erinnerung an Deutschland und zur Regeneration“ (S. 176). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

waren die Feste auch eine Gelegenheit, sich als Deutsche in der amerikanischen Gesellschaft zu emanzipieren und die eigenen Traditionen in den „Schmelztiegel“ einzubringen. Mit dem Aufstieg des deutschen Kaiserreichs wuchs einerseits das Selbstbewusstsein der Deutschamerikaner, andererseits das Interesse, an amerikanischen Festen teilzunehmen. Bleibende Spannungsfelder zu den überwiegend protestantisch dominierten Angloamerikanern waren die Situierung der Festfeiern auf den Sonntag mit ihrem Volksfestcharakter und den Umzügen sowie der gewöhnlich hohe Verbrauch an alkoholischen Getränken.

Heike Bungert konstatiert einen Niedergang der deutschamerikanischen Festkultur nach dem Ersten Weltkrieg und ihre Anpassung an Wohltätigkeitsveranstaltungen. Durch die Einwanderung nach dem Zweiten Weltkrieg kam es zwar noch einmal zu einer Renaissance, aber „die rituellen Erinnerungszereemonien stellten keine körperlichen Automatismen mehr dar“ (S. 535). „Germanfests“ und „Oktoberfests“ sind den Strategien von Kommerz und Vermarktung unterworfen.

Joachim Schmiedl