

## Exempel Köln: 150-jähriges Jubiläum des Provinzialkonzils

### *Wegweisungen zur Gotteserkenntnis*

*Von Johannes Stöhr*

Die großen ökumenischen Konzilien sind bekanntlich maßgebende Fundorte für verbindliche theologische Glaubenserkenntnis. Es hat jedoch auch Provinzialkonzilien gegeben, denen fast dieselbe hohe theologische Qualifikation und gesamtkirchliche Bedeutung zukommt (Rom 382, Orange 529; Toledo 400, 675). Von den zahlreichen Synoden im Laufe der Kirchengeschichte waren allerdings keineswegs alle bemerkenswert oder segensreich; manche befassten sich vorwiegend mit zeitbedingten disziplinarischen oder auch kirchenpolitischen Problemen und sind heute nur noch für Historiker von Interesse. Einige haben sogar ernste Probleme für die Kirche mit sich gebracht, zum Beispiel die von Kaiser Theodosius II. veranstaltete und gewaltsam verlaufene sogenannte »Räubersynode« vom Jahr 449, deren Beschlüsse durch das ökumenische Konzil von Chalkedon (451) aufgehoben bzw. überwunden worden sind, – oder auch die Pseudosynode von Pistoia, deren weitreichende Glaubensirrtümer im einzelnen von Papst Pius VI. verurteilt werden mussten (1794)<sup>1</sup>, oder die berüchtigte holländische Synode von Nordwijkerhout 1969–1970<sup>2</sup>. Manchmal hatten sogar engherzige nationalistische Tendenzen wie beim Gallikanismus oder Josephinismus schädlichen Einfluss. Auch bei uns gab es ebenso aufwendige wie problematische nationale Kirchenkonferenzen, die den Namen Synode beanspruchten, ohne dass die kirchenrechtlichen Voraussetzungen gegeben waren – so etwa auch die »gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland«, 1971–1975 in Würzburg<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Pius VI., Const. *Auctorem fidei* (1794): *Errores synodi Pistoriensis* (DS 2600–2700)

<sup>2</sup> Vgl. M. SCHMAUS, L. SCHEFFCZYK, J. GIERS (Hrsg.), *Exempel Holland. Theologische Analyse und Kritik des Niederländischen Pastoralkonzils*, Berlin 1973. Kardinal L. SCHEFFCZYK sagte von diesem »Pastoralkonzil« u. a. in einem Vortrag vor der Pontificia Accademia Teologica Romana am 14. Dezember 2000 aus Anlass der Verleihung des Ehrendiploms (*»Erfahrung der Theologie in der Zeit«*), dass es »mit seinem Pathos der Erneuerung der Kirche in Wirklichkeit eine radikale Abkehr vom Zweiten Vatikanum darstellte, welches sich ja für eine neue Öffnung und eine Durchdringung der Welt durch die Kirche einsetzte, nicht aber für einen unterschiedslosen Anschluss und Einschluss in die Welt«. Es wurde dort auch eine Art lehramtliche Kompetenz für die Bischofskonferenz supponiert.

<sup>3</sup> Die dort vorgelegten Papiere wurden von 8 Sachkommissionen mit je bis zu 80 Sitzungen erarbeitet. In einer Vorlage hieß es, Christus habe keine Gebote, sondern nur Ratschläge gegeben! Es wurde damals auch eine Art lehramtliche Kompetenz für die Bischofskonferenz supponiert. Vgl. W. AYMANS, *Synode 1092. Strukturprobleme eines Nationalkonzils*, ArchkathKR 138 (1969) 363–388; L. SCHEFFCZYK, *Einheit ohne Wahrheit? Theologisches zur Synodenvorlage über »Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen«*, Rheinischer Merkur, 29.12.1973, Nr. 52, S. 21; Th. LEMMER, *Die Synode erstickt im Papier*, ebd., S. 20; *Kritische Anmerkungen des Münchener Kreises 68 zu den Vorlagen der Synodenkommissionen I, VIII und IX*, Deutsche Tagespost 10. 5. 1972 S. 5; K. M. BECKER, *Es geht um mehr als die »Laienpredigt«*, Rheinischer Merkur, Nr. 15, 14. 4. 1972, S. 20.

Die Vorgeschichte des Ersten Vatikanischen Konzils jedoch ist geprägt von einer Vielzahl bedeutender Synoden, die allerdings bisher noch kaum und hauptsächlich nur im Rahmen biographisch orientierter Darstellungen<sup>4</sup> erforscht sind. Das Provinzialkonzil von Köln vom Jahre 1860<sup>5</sup> gehört zu den Synoden im eigentlichen Sinne<sup>6</sup>; es nimmt unter ihnen einen hervorragenden Platz ein und hat nicht nur für unsere Heimat eine überragende und zukunftsorientierte Bedeutung gewonnen. So veranstaltete z. B. Bischof *Konrad Martin* von Paderborn (1812–1879), später ein einflussreicher Teilnehmer des Ersten Vatikanischen Konzils, vom 8. bis 10. Oktober 1867 eigens eine Diözesansynode, um die Beschlüsse des Kölner Provinzialkonzils von 1860 zu rezipieren. Auch häufig aufgelegte neuere Handbücher zitieren die Verlautbarungen zum Geheimnischarakter der Dreifaltigkeit<sup>7</sup>. Eine umfassende monographische Behandlung steht noch aus<sup>8</sup>; doch sind einige Teilaspekte bereits in hervorragender Weise untersucht worden: so z. B. die Berücksichtigung der Quellen, insbesondere des hl. Thomas, durch *H. Schauf*<sup>9</sup> und die ekklesiologischen und kanonistischen Aspekte durch *S. Cüppers*<sup>10</sup> und *M. Bernards*<sup>11</sup>. Viele der lehramtlichen Aussagen sind unvermindert aktuell.

### *Beispielhafte Vorbereitung und Leitung*<sup>12</sup>

Große Versammlungen können erfahrungsgemäß leicht bei fehlender Führungsstärke wegen der Profilierungs- und Debattiersucht mancher Geltungssüchtiger und Besserwisser völlig ergebnislos bleiben. Neid, Eifersucht und Inkompetenz haben

<sup>4</sup> Näheres bei M. BERNARDS, *Zum Anteil der Provinzialkonzile am Ausbau der Ekklesiologie*, in: F. Groner, *Die Kirche im Wandel der Zeit*, Festschrift Kardinal J. Höffner, Köln 1971, S. 149 f. Vgl. OTTO PFÜLF SJ, *Cardinal Geissel. Aus seinem handschriftlichen Nachlaß geschildert*, Bd. 1, Freiburg 1895, Bd. 2, Freiburg 1896.

<sup>5</sup> *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis, Friburgi Brisgoviae 1870–90*, V, 959 ff., VII, 1005–1009; CONCILIUM PROVINCIALE COLONIENSE 1860, *Acta et decreta Concilii Provinciae Coloniensis: in civitate Coloniensi anno Domini MDCCCLX pontificatus Pii PP. IX. decimoquarto celebrati*, Köln, Verlag Bachem, 1862, 256 S. [= Acta]; J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* t. 48, Paris 1915, 25–166. Die Texte sind auch im Internet zugänglich (<http://books.google.com/>).

<sup>6</sup> M. BERNARDS, ebd., S. 149–167 [151–163]

<sup>7</sup> POHLE / GIERENS / GUMMERSBACH, *Lehrbuch der Dogmatik*, Bd 1, <sup>10</sup>1952, 431; J. BRINKTRINE, *Die Lehre von Gott*, II, Paderborn 1954; *Die Lehre von der Schöpfung*, Paderborn 1956; *Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung*, Paderborn 1964; J. SAGUES, *Sacrae theologiae summa*, II, Madrid <sup>3</sup>1958; H. SIMAR, *Lehrbuch der Dogmatik*, Freiburg <sup>4</sup>1899 (erwähnt die Synode oft).

<sup>8</sup> Vgl. M. BERNARDS, [Anm. 4], S. 150

<sup>9</sup> HERIBERT SCHAUF, *Thomas als theologischer Kronzeuge auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860*, in: Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d' Aquino (ed.), *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero* (Studi tomistici, 1; ed. A. Piolanti), Città Nuova, Roma 1975), 307–324.

<sup>10</sup> SEBASTIAN M. M. CÜPPERS, *Das Kölner Provinzialkonzil von 1860. Kanonistische Struktur und Kirchenbild einer Provinzialsynode im 19. Jahrhundert*, Augsburg 1992 [=Diss Gregoriana, Romae 1990], 232 S. Der Autor behandelt sehr sorgfältig und in bewusster Beschränkung die Kirchendekrete des Konzils. Sie waren ja für die weitere Lehr- und Rechtsentwicklung von herausragender Bedeutung und sind auch heute in ihren entscheidenden Aussagen nicht überholt.

<sup>11</sup> M. BERNARDS, [Anm. 4]

<sup>12</sup> Ausführlich bei O. PFÜLF SJ, [Anm. 4], Bd. II, Freiburg 1896, S. 438–459; S. CÜPPERS, ebd., S. 71–101

schon manchen Kongress scheitern lassen; trotz angeblicher Fortschrittlichkeit ist dann schließlich außer Verlautbarungen mit banalen Allgemeinplätzen, außer Talkshows von Selbstdarstellern und kostspieligen Arbeitssessen nichts gewesen. Im politischen und im universitären Bereich gibt es dafür viele peinliche Beispiele.

Bei der Kölner Synode gab es keine ähnlichen Probleme mit unwirksamen Gremien oder bürokratischem Blockieren; es fehlte nicht an zielgerechter fachlicher Planung und Führungskraft; klare kirchenrechtliche und administrative Vorgaben für Beratungen und Beschlüsse ließen viele Schwierigkeiten vermeiden, obwohl anfangs eine Unmenge undifferenzierter Vorschläge vorlagen. Der Erfolg ist zweifellos – wie auch Gegner anerkannten – in erster Linie dem Metropoliten zu verdanken.

**Johannes von Geissel** (\* 5. 2. 1796 in Gimmeldingen [Rheinpfalz] als Sohn eines Winzers, † 8. 9. 1864 in Köln; seit 1839 Erzbischof von Köln, 1850 Kardinal)<sup>13</sup> hatte als Lehrer und Oberhirte von Anfang an mit nicht geringen Hindernissen zu kämpfen; es gab Parteiungen und Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit dem vom Staat verbannten Bischof Clemens August zu Droste Vischering und mit den Hermesianern. Auch das allgemeine Klima war zunächst keineswegs günstig: Europa stand im Zeichen des Liberalismus und einer positivistischen Wissenschaftsgläubigkeit; Deutsches Bürgertum versammelte sich in »Lokalen, ... wo im Kreis der Liberalen man den Heiligen Vater hasst«<sup>14</sup>. Protestanten und Regierung stellten sich gern auf die Seite des »Deutschkatholizismus«.

1842 legte Erzbischof Geissel den Grundstein für den Weiterbau des Kölner Doms, der dann 1863 bis auf die Türme vollständig ausgebaut war. Er führte das »Ewige Gebet« ein und gründete die Knabenseminare in Neuss (1852) und Münster-eifel (1856). König Ludwig I. von Bayern verlieh ihm 1839 den persönlichen Adel und Friedrich Wilhelm IV. 1855 den höchsten Orden des Landes. Er errichtete eine von staatlichen Auflagen weitgehend befreite kirchliche Administration und erlangte das bisher in Preußen unbekannte Recht der *missio canonica* für Theologieprofessoren und Religionslehrer. 1854 verkündete Geissel das Dogma von der unbefleckten Empfängnis mit außerordentlicher Feierlichkeit und belebte die Verehrung der Mutter Gottes neu.

Schon als Administrator des Erzbistums Köln hat sich Bischof von Geissel besonders der theologischen Ausbildung angenommen und eine entschlossene Haltung in Bezug auf die heruntergekommene Bonner Fakultät gezeigt; er blieb zuvorkommend, besonnen und vorurteilslos, scheute sich aber nicht, mit viel Geduld unkirchliche Professoren zur Ordnung zu rufen, ja sogar mehrere zu entlassen (*Johann Wilhelm Josef Braun* und *Johann Heinrich Achterfeldt*) und – trotz der Schwierigkeiten mit staatlichen Stellen – Rechtgläubige zu berufen (*Franz Xaver Dieringer* auf den Lehrstuhl für Dogmatik und Homiletik)<sup>15</sup>. *Papst Gregor XVI.* hatte zwar schon am

<sup>13</sup> F. W. BAUTZ, BBKL, Bd. II (1990) Sp. 195–196

<sup>14</sup> WILHELM BUSCH in der »Frommen Helene«.

<sup>15</sup> Zum ganzen vgl. O. PFÜLF SJ, [Anm 4], Bd. 1, Freiburg 1895, S. 199–272, 430 ff. Unter 19 Professoren der allgemeinen wissenschaftlichen Fakultät gab es 1842 nur einen Katholiken! (ebd. 208). Viele Theologiestudenten waren nach München ausgewichen, um den Hermesianern zu entgehen, die auch im Priesterseminar maßgebenden Einfluss hatten.

26. 9. 1835 die Irrtümer von *Hermes* (1775–1831) zurückgewiesen, doch anfangs ohne Erfolg. Dessen Anhänger hatten größten Einfluss behalten und die Fakultät geprägt; die Wortführer der Fakultät stellten sich gegen Rom, versuchten viele intrigante Manöver, wollten eine Revision dieser Urteile erreichen, gaben sich als unschuldig Verfolgte, zeigten aber keine Spur von Entgegenkommen oder gar Gehorsamsbereitschaft. Es gelang dem Administrator jedoch, Seminar und Fakultät ähnlich wie auch das Domkapitel mit pastoraler Klugheit und Geduld durch neue Berufungen in erstaunlicher Weise zu erneuern. 1843 waren die hermesianischen Wirren weitgehend überwunden<sup>16</sup>.

Erzbischof Geissel leitete im Oktober 1848 erfolgreich und mit kluger Mäßigung auch gegenüber schwierigen Amtsbrüdern die von ihm erstmalig einberufene Versammlung der deutschen Bischöfe in Würzburg; diese wollte die unzertrennbare Einheit mit Rom zum Ausdruck bringen, wandte sich gegen staatliche Bevormundungen und forderte einhellig das Recht ein, mit dem apostolischen Stuhl, dem Klerus und dem Volk frei zu verkehren sowie auch die päpstlichen und bischöflichen Verordnungen und Hirtenbriefe ohne landesherrliches Placet zu veröffentlichen<sup>17</sup>. Er konnte mutig die letzten Reste staatskirchlicher Hoheit in Preußen zu Fall bringen und erreichte es 1850, den unmittelbaren Verkehr der preußischen Bischöfe mit dem Vatikan unter Ausschaltung der Staatsbehörden durchzusetzen.

1860 berief Kardinal Geissel nach mehr als 300jähriger Unterbrechung wieder ein Provinzialkonzil der Kölner Kirchenprovinz – die letzte Diözesansynode hatte 1662, das letzte Provinzialkonzil 1549 stattgefunden. An sich gaben der romfeindliche Konziliarismus und episkopalistische Strömungen des 18. Jahrhunderts Anlass zur Vorsicht<sup>18</sup>. So hatte *Pius IX.* gegen die Abhaltung von Nationalkonzilien begründete Bedenken; die Abhaltung von Provinzialkonzilien hat er jedoch – ebenso wie Kardinal Geissel<sup>19</sup> – ausdrücklich gewünscht und angeregt, ganz im Sinne des Trienter Konzils<sup>20</sup>. Anstöße gaben wohl auch die Provinzialkonzilien von Paris (1849), Wien (1858), Gran (1858) und Prag (1860) oder amerikanische Synoden<sup>21</sup> (z. B. Baltimore). Nicht wenige Biographen sehen darin den Höhepunkt des ganzen bisherigen Wirkens und Schaffens des Erzbischofs von Köln<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Ausführliche Dokumentation bei O. PFÜLF SJ [Anm. 4], Bd. I, Freiburg 1895, S. 199–272

<sup>17</sup> Ebd., S. 591–640

<sup>18</sup> EDUARD HEGEL, *Das Erzbistum Köln zwischen der Restauration des 19. Jahrhunderts und der Restauration des 20. Jahrhunderts, 1815–1962*, Köln, Bachem, 1987, 672 S. (S. 178)

<sup>19</sup> Kardinal Geissel sprach sich in Würzburg für den Vorrang von Provinzialkonzilien gegenüber Diözesansynoden aus; auch Nationalsynoden seien im Gegensatz zu Provinzialsynoden nicht de iure geboten (vgl. O. PFÜLF SJ, ebd. I, S. 615. f.). Papst Pius IX. warnte damals auch »vor Diözesansynoden, da ihre Berufung von Priestern betrieben werde, welche die bischöfliche Autorität beschränken, allerlei Neuerungen einführen und die hermesische und andere Lehrmeinungen auffrischen möchten«. (zitiert nach S. CÜPPERS, [Anm. 10], S. 81)

<sup>20</sup> Vgl. TRIDENTINUM, Sess. 24, *De ref.*, can. 2 (*Conciliorum oeconomicorum decreta*, ed. J. Alberigo, Bologna 1973, 761)

<sup>21</sup> J. HENNESEY SJ, *A prelude to Vatican I: American bishops and the definition of the Immaculate Conception*, Theological Studies 25 (1964) 411–413.

<sup>22</sup> Belege bei S. CÜPPERS, ebd. [Anm. 10], 81

Die eingereichten Vorschläge umfassten fast das ganze kirchliche Leben der damaligen Zeit und zwar vorwiegend diszipliniere Fragen. Die mühsame Vorarbeit und entscheidende Konzentration auf die erstrangigen und zentralen Themen geschah durch hervorragende Fachleute mit zahlreichen Einzelanweisungen des Kardinals und in ständiger Verbindung mit ihm.

Das Provinzialkonzil von Köln im Jahr 1860 ist bemerkenswerterweise in seinem Hauptteil ein lehramtliches Dokument und fasst die damals erreichten allgemeinen theologischen Überzeugungen der Kirche in vierzig Kapiteln des ersten Dogmatischen Teils (*De doctrina catholica*) besonders klar zusammen<sup>23</sup>. Ausführlich und doch konzentriert sind alle zentralen Fragen des Glaubens behandelt, an denen sich die aktuelle Verkündigung zu orientieren hatte – angefangen von der Gotteslehre bis zur Eschatologie. Wir finden darin z. B. eine ausführliche Zurückweisung des Pantheismus und übrigens auch eine erste lehramtliche Stellungnahme zur Deszendenztheorie<sup>24</sup>. Im ersten Titel des dogmatischen Teils (*de fide et religione generatim*<sup>25</sup>) sind die Irrlehren von Günther und Hermes überwunden, ohne dass man sich in bloße Apologetik oder gar Polemiken verloren hat. Die Darstellungen der Gotteslehre, Schöpfungs- und Gnadenlehre erforderten keinerlei nachträgliche Korrektur durch die Konzilskongregation<sup>26</sup>. Daneben förderte die Synode u. a. auch Orgelmusik und Choralgesang. Kardinal Geissel und seine Mitbischöfe haben nicht nur ihr Leitungsamt ausgeübt, sondern auch von ihrem Lehramt in vorbildlicher Weise Gebrauch gemacht – und nicht einfach alles den Kommissionen überlassen. Die Rechte und Pflichten des Erzbischofs und der übrigen stimmberechtigten Mitglieder sind von verschiedenen Gruppen der Berater klar unterschieden<sup>27</sup> und der Ablauf genau festgelegt worden.

Das Kölner Konzil kann nach heutigem Forschungsstand nicht mehr einseitig im Rahmen kirchenpolitischer Ziele des Erzbischofs und – ebenso wenig wie die anderen zeitgenössischen Provinzialkonzilien – schon gar nicht als Auftragsarbeit von Rom oder Instrument der Kurie angesehen werden<sup>28</sup>, wie es den Ideologen eines Feindbildes des römischen Zentralismus genehm wäre. Es stellt den Höhepunkt ei-

<sup>23</sup> Über die Trinitätslehre: CONCILIVM PROV. COLONIENSIS a. 1860, *Decreta*, Tit. 2 c. 9–10 (Coll. Lac., t. 5 (Fr 1879), col. 285a-287d; Acta, ed. Köln 1862, p. 19–24)

<sup>24</sup> Deutlich hat das Provinzial-Konzil zu Köln bereits 1860 irrtümliche Vorstellungen einer Evolution des menschlichen Leibes zurückgewiesen: »Unsere ersten Eltern wurden unmittelbar von Gott erschaffen. Deshalb erklären wir, dass die Meinung derjenigen, die nicht davor zurückschrecken, zu erklären, dass dieser Mensch, was seinen Körper betrifft, letztendlich aus der spontanen kontinuierlichen Umwandlung unvollkommener Natur zur vollkommeneren hervorging, klar der Heiligen Schrift und dem Glauben entgegengesetzt ist.« (Ibid., Tit. 14 c. 14; Acta, ed. Köln 1862, p. 30–31) Vgl. zum Thema auch die Ansprache von Papst *Johannes Paul II.* an die Teilnehmer des internationalen wissenschaftlichen Symposiums »Christlicher Glaube und Evolutionstheorie« vom 26. 4. 1985. Die Unvereinbarkeit der von materialistischer Philosophie geprägten Evolutionstheorien mit der Wahrheit vom Menschen und der Würde der Person hat Papst *Johannes Paul II.* auch in einer Botschaft an die Päpstliche Akademie der Wissenschaften am 22. 10. 1996 erwähnt. Vgl. auch die Ansprache von Benedikt XVI. vom 31. 10. 2008 vor der päpstlichen Akademie der Wissenschaften.

<sup>25</sup> Acta, ed. Köln 1862, p. 2–19

<sup>26</sup> M. BERNARDS, [Anm. 4], S. 166

<sup>27</sup> Näheres ausführlich bei S. CÜPPERS, [Anm. 10], S. 84–95

<sup>28</sup> Vgl. S. CÜPPERS, [Anm. 10], S. 189 f., 218; M. BERNARDS, [Anm. 4], S. 149

ner viele Länder umfassenden und weit über Europa hinausgreifenden Welle von Synoden vor dem Ersten Vatikanum dar<sup>29</sup>. Rom hat seine Lehraussagen weder korrigiert noch nachträglich Hinzufügungen verlangt<sup>30</sup>. Kennzeichnend ist vor allem seine theozentrische Grundausrichtung: Als vorrangige Aufgaben sah es nicht sozial- und kirchenpolitische Anliegen oder Meinungsaustausch, sondern die authentische Vermittlung der Glaubenslehre und die entsprechende Ausbildung des Klerus. Es gab keine unfruchtbare Diskussion über Strukturfragen, keine einseitige sozialkritische Polemik oder provinzielle Kirchenpolitik.

Die Synode bringt im Vergleich zu anderen Provinzialkonzilien vor dem Ersten Vatikanum »die beste Darlegung über die Kirche«<sup>31</sup>; ihr Kirchenbild ist »umfassender und ganzheitlicher als das des Ersten Vatikanums«<sup>32</sup>. Lehr- und Jurisdiktionsprimat des Papstes, der dann auf dem Vatikanischen Konzil von 1870 dogmatisiert wurde, ist bereits mit aller Klarheit behandelt („per se«, zur vorsorglichen Abwehr gallikanischer Forderungen nach Zustimmung der Kirche), – aber eingeordnet in eine umfassendere Sicht der Kirche. Schon ein Jahrhundert vor dem II. Vatikanischen Konzil ist die Kirche als Volk Gottes gekennzeichnet und mit den reichen biblischen Analogien nicht nur als Leib Christi, sondern auch als Braut, Herde und Arche erklärt<sup>33</sup>. Mehrere Bischöfe, die am Provinzialkonzil mitgewirkt hatten, waren auch auf dem Ersten Vatikanum präsent (Konrad Martin von Paderborn, P. Melchers von Osnabrück, E. J. Wedekind von Hildesheim, Heinrich Förster von Breslau) und nahmen darauf Bezug, obwohl dann auch etwas unterschiedliche Positionen vertreten worden sind; ebenso auch der Bischof von Treviso, der selbst nicht am Kölner Konzil teilgenommen hatte. Im Kirchenschema des Ersten Vatikanum finden sich eine Reihe von inhaltlichen Parallelen<sup>34</sup>.

Kardinal Geissel hatte selbst die Bearbeitung des dogmatischen Teils übernommen. Mit den ihm vorgelegten dogmatischen Passagen war der Kardinal zunächst noch nicht ganz zufrieden; mit der Überarbeitung beauftragte er dann den hervorragenden Theologen Prof. *W. Wilmers SJ*<sup>35</sup>, der später auch als Konzilstheologe auf dem Ersten Vatikanum mitwirkte. Teilnehmer waren auch der Paderborner Dogmatiker *H. Oswald* und der Münsteraner Dogmatiker *A. Berlage*; zu den Notaren gehörte der Gesellenvater *A. Kolping* und als Zuhörer bei den öffentlichen Sitzungen *M. J. Scheeben*, der gerade erst zum Professor am Kölner Priesterseminar ernannt worden war.

<sup>29</sup> Vgl. M. BERNARDS, [Anm. 4], S. 152; S. CÜPPERS, ebd., S. 218 f.

<sup>30</sup> Vgl. M. BERNARDS, ebd., S. 166

<sup>31</sup> FIDELIS VAN DER HORST, *Das Schema über die Kirche auf dem I. Vatikanischen Konzil*, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1963, 348 S. [S. 42]

<sup>32</sup> S. CÜPPERS, [Anm. 10], S. 196; *Annuario historiae conciliorum. Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung*, 22 (1990) 466.

<sup>33</sup> Vgl. M. BERNARDS, ebd., S. 157

<sup>34</sup> Vgl. J. BEUMER, *Pater Wilhelm Wilmers SJ und seine Tätigkeit auf dem Kölner Provinzialkonzil von 1860 und auf dem Ersten Vatikanum*, *Annuario Hist. Conc.* 3 (1971) 144 f.

<sup>35</sup> J. BEUMER, ebd., S. 137–155; H. SCHAUF, [Anm. 9], S. 310

*Christlicher Glaube als rational verantwortete Bejahung eines  
geoffenbarten Mysteriums*

Das Provinzialkonzil wollte nicht nur einzelne Irrtümer zurückweisen, sondern die allgemeine Ungläubigkeit zu überwinden suchen<sup>36</sup>. Aus dem umfangreichen Themenspektrum der Synode bedeuteten insbesondere die Darlegungen über das Verhältnis von Glauben und Vernunft, über den Begriff der Offenbarung, die Möglichkeit einer sicheren natürlichen Gotteserkenntnis, über den Mysteriencharakter der Zentralwahrheiten und über den Atheismus und Pantheismus eine wichtige Vorarbeit für die dogmatische Konstitution *de fide catholica* des Ersten Vatikanischen Konzils. Eindringlich wird eine nicht nur philologische, sondern theologische Schriftinterpretation gefordert und die genaue Beachtung der unterschiedlichen theologischen Qualifikationen eingeschärft<sup>37</sup> – ein bis heute dringendes Desiderat.

Im Folgenden seien nur einige Aspekte der dargelegten Lehre von Gott dem Dreieinigen hervorgehoben. Sie sind auch heute noch unvermindert aktuell, etwa wenn man bedenkt, dass die Glaubenskongregation in jüngster Zeit verschiedene trinitätstheologische Irrtümer zurückweisen musste<sup>38</sup>. Sogar der kurze und manchen vielleicht als allzu selbstverständlich erscheinende Hinweis, dass die Trinität die Quaternität ausschließt<sup>39</sup>, ist durchaus bedeutsam geblieben: Erinnerung sei nur an die absurden Thesen von *C. G. Jung*<sup>40</sup>. Die Dreifaltigkeit Gottes ist ein geoffenbartes Geheimnis, das nicht einfach in vernünftelnde Denkschablonen eingeordnet werden kann.

Es gibt zwar keine expliziten Definitionen des feierlichen außerordentlichen Lehramtes eigens bezüglich des Mysteriencharakters der Trinität, zumal ja das Leben der Kirche keineswegs primär von bloßen Reaktionen gegenüber Angriffen und Irrwegen geprägt ist. Doch finden sich auch schon vor dem Ersten Vatikanum, das allgemein die Existenz von geoffenbarten Mysterien definiert hat, päpstliche Lehraussagen, z. B. in der Enzyklika *Qui pluribus* (9. 11. 1846)<sup>41</sup> oder in den Verurteilun-

<sup>36</sup> Acta, ed. Köln 1862, p. 2

<sup>37</sup> »Sacrae Scripturae libros ita interpretentur, ut non criticorum, grammaticorum, philologorum tantum, sed et theologorum imprimis partes agant. Curandum semper est, ut alumni probe distinguant, quid tamquam dogma definitum, quid cum fidei veritate connexum sit, quid opinionis fines, non excedat. Quoniam philosophia multis in partibus cohaeret theologiae, et haec philosophicis quaestionibus saepissime faecal praefert: qui philosophiam tradunt, a revelationis lumina nantqua in oculos avertant necesse est, ne, nimium sibi sapientes, a veritate aberrant«. (Acta, p. 137 s.). Cf. Acta, p. 17–18.

<sup>38</sup> SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Declaratio ad fidem tuendam in mysterio incarnationis et ss. trinitatis a quibusdam recentibus erroribus*, AAS 64 (1972) 237–241

<sup>39</sup> Acta, ed. Köln 1862, c. 9, p. 20

<sup>40</sup> *C. G. Jung* hält die christliche Vorstellung für unvollkommen, denn der eigentliche Archetyp sei die Quaternität: Vater-Christus/Sohn-Teufel/Sohn-Geist; das christliche Schema laute: Gott-Sohn-Geist-Maria. Ausführlich handelt er über »Das Problem des Vierten« (Eranos-Jahrb., 1940/41 (Z 1942) S. 51 ff.). Vgl. U. MANN, *Quaternität bei C. G. Jung*: Theol. Lit. Ztg. 92 (1967) Sp. 331–336. Vgl. auch HEGEL: [Anm. 55]

<sup>41</sup> Glaube und Vernunft können sich nicht widersprechen, da beide aus derselben Quelle schöpfen. Die christliche Religion sei nicht von der menschlichen Vernunft erfunden oder Ergebnis unserer Reflexion, sondern ein rationabile obsequium und habe ihre Kraft von der Autorität des offenbarenden Gottes (DS 2775–2780).

gen von *G. Hermes* (durch Gregor XVI. im Breve *Dum acerbissimas*, 26. 9. 1835)<sup>42</sup>, von *A. Günther* (Pius IX. im Breve *Eximiam tuam* vom 15. 6. 1857 an den Kardinal von Köln<sup>43</sup>) und von *J. Frohschammer*<sup>44</sup>. Es fehlt auch nicht an klaren und ausführlichen theologischen Darlegungen des *magisterium ordinarium* in den wichtigen Bischofsversammlungen auf den Provinzialkonzilien von *Paris* (1849), *Bordeaux* (1850), *Lyon* (1850) und *Köln* (1860). Die *Synode von Paris* erklärte, sie bedauere den Irrtum gewisser Philosophen, die zwar weiterhin am Namen der Heiligsten Dreifaltigkeit festhielten, jedoch die unaussprechliche Einheit der göttlichen Natur in drei Personen so erklärten, dass der Schöpfer mit der Kreatur, bzw. das Unendliche mit dem Endlichen in unzulässiger Weise verbunden werde<sup>45</sup>. Das Provinzialkonzil von *Bordeaux* verurteilte den sakrilegischen Irrtum derjenigen, die das Mysterium der Hl. Dreifaltigkeit durch das Unendliche und das Endliche in ihrer gegenseitigen Beziehung mit der Vernunft begründen wollten<sup>46</sup>. Dabei ist zunächst der Rationalismus allgemein verurteilt; aber diese Verurteilung schließt auch die Feststellung der Unbeweisbarkeit der Trinität durch die Bischöfe mit ein.

*M. J. Scheeben* hielt nun aber die Erklärungen des Kölner Konzils für »weit größerartig als im Wiener Konzil«; »Manche Sachen sind ausgesprochen, die sonst noch nie so öffentlich und förmlich dargelegt sind, wie z. B. die Indemonstrabilität der Trinität«<sup>47</sup>. Wie wichtig die lehramtlichen Klarstellungen waren, zeigt die spätere Entwicklung (vgl. den Syllabus von *Pius IX.* vom 8. 12. 1864) mit allen fortdauernden Kontroversen bis über das Erste Vatikanische Konzil hinaus<sup>48</sup>.

Das Konzil von Köln verweist darauf, dass an sich bereits die Lehre der Kirchenväter und Kirchenlehrer dafür genügt, verfälschende pantheistische Interpretationen zurückzuweisen: Sie lehrten ja, Gottes Sein und der allgemeine Seinsbegriff seien nicht dasselbe und unterschieden prägnant göttliches und kreatürliches Sein durch

<sup>42</sup> DS 2738 s.; HERMAN H. SCHWEDT, *Das römische Urteil über Georg Hermes*, Freiburg 1980, 621 S.

<sup>43</sup> PIUS IX.: »Itemque noscimus, in iisdem libris ea inter alia non pauca legi, quae a catholica fide sinceraque explicatione de unitate divinae substantiae in tribus distinctis sempiternisque personis non minimum aberrant« (DS 2828–2831); Breve *Haud mediocri* 20. 4. 1860, gegen die Günthersche Anthropologie; P. WENZEL, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus: ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, Ludgerus-Verlag H. Wingens, 1961, 254 S.

<sup>44</sup> DS 2850–2861

<sup>45</sup> »Tandem detestatur Concilium hunc nonnullorum philosophorum errorem, qui sanctissimae Trinitatis nomen usurpantes et iactitantes, ineffabilem illam in tribus personis divinae naturae unitatem, veluti quamdam Creatoris et creaturae, seu infiniti et finiti eorumque relationis compaginem indigestam explicant« (Conc. prov. *Parisien.*, a. 1849, Tit. 2 n. 4; Coll. Lac., t. 4, Fr 1873, col. 16 b)

<sup>46</sup> »Damnamus ergo ac reprobamus sacrilegum errorem quo dogma catholicum de Sanctissima Trinitate traducitur per infinitum, finitum, et mutuam utriusque relationem. Cum autem summe venerandum illud dogma ab ipso Deo revelante teneat Ecclesia Catholica, errorem illorum damnamus qui ipsum, non a divina revelatione, sed a variis philosophiis et traditionibus originem ducere, et, decurrentibus saeculis, etiam post religionis christianae propagationem, ratione ac philosophorum meditatione elucubratum successive, ac tandem elaboratum et perfectum fuisse, contendunt« (Conc. prov. *Burdigalen.*, a. 1850, Tit. 1 c 2 n. 3; Coll. Lac., t. 4, (Fr 1873), col. 550 cd)

<sup>47</sup> M. J. SCHEEBEN, *Briefe nach Rom*, hrsg. von H. Schauff und A. Eröb, Freiburg 1969, 64 (zitiert nach J. Beumer, [Anm. 35], S. 141)

<sup>48</sup> AUGUST FRANZEN, <http://books.google.de/books?sitesec=reviews&id=Z7YAAAAAMAAJ> *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil*, Böhlau, 1974, 358 S.



ständige negative Abgrenzungen<sup>49</sup>. Sie haben sich zwar bemüht, Bilder und Vergleiche zur Unterrichtung der Gläubigen für das Geheimnis der Trinität zu suchen, wollten es jedoch keineswegs rein rational erklären<sup>50</sup>. Zur Widerlegung rationalistischer Beweisversuche wird auf die thomistische Argumentation zurückgegriffen; gegenüber den akuten Tendenzen zur Sinnentstellung oder -entleerung grenzte die Synode methodisch präzise definierend die Bedeutung des schon in der Bibel grundgelegten

<sup>49</sup> »A sanctis Patribus et Ecclesiae Doctoribus, licet, eorum tempore lue ista nondum ut nunc grassante, vobis quandoque utantur, quas alii deinceps, in alium eas sensum trahentes, pantheismi veneno inficerunt, validissima tamen ad perniciosissimum hunc errorem impugnandum iam subministrata sunt tela. Constanter enim docent, *esse* divinum differere ab *esse* rerum creatarum, unde etiam in Dei consideratione utendum sit *via remotiois*, procedendumque non *per differentias affirmativas*, ut in rebus finitis, in quibus, quod commune est pluribus, notis positivis additis ab aliis distinguitur, sed *per differentias negativas*, cum nihil Deo rebusque finitis sit commune [S. THOMAS, *C. gent.*, I c. 14]. Docent, *esse* divinum non dici *esse* commune rerum omnium; Deum non contineri in eodem cum rebus creatis genere [S. THOMAS, *C. gent.*, I c. 25–26; *S. th.* I q 13 a 5 ad 3]. Et cum Scripturae vestigiis insistentes, res esse similes Deo dicunt, diserte tamen docent, non tantum hanc similitudinem ease imperfectam, sed tam etiam, quae sola analogia nitatur, unde etiam illa nomina, quae de Deo et rebus creatis pariter usurpantur, non quidem »aequivoce« adhibeantur, seu ita, ut eiusdem denominationis nulla sit ratio; nec tamen »univoce« seu ita, quasi id, quod iisdem nominibus designatur, eadem ratione in Deo sit et in rebus creatis; sed »analogice« seu per quamdam similitudinem et proportionem. (THOMAS, *S. th.* I q. 13 [!] a. 5) Demum cum complura et perfectiora Deum continuo creare posse ostendunt, simul tamen docent, non posse talem unquam rerum constitui seriem, ut ad Deum usque pertingant et Deus sit summus solum gradus in eadem velut scala; sed potius nulla unquam rerum multitudinem et perfectione illud, quod inter Deum et mundum interiacet quasi spatium, impleri posse. (THOMAS, *C. gent.* II, c. 26.)«. (*Decreta Concilii prov. Colon.* 1860, tit. 3 c. 11 (Coll. Lac., t. 5, col. 289abc; ed. Köln 1862, p. 26). Die Übereinstimmung mit den Thomastexten ist deutlich.

<sup>50</sup> »Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiaeque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint: tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et iure quidem merito. Etenim cum *Dei invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur* (Rom 1, 20), e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, cum actus ille, quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentiae, non vero personarum Trinitatem manifestet (THOMAS, *S. th.* I q 45 a 7). Verum quidem est, cum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri sancti Patres et Scripturis colligant, dici etiam hominem, intellectu et voluntate praeditum, non solum, ut res ceterae, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quandam, cum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens (ibid.). Sed haec similitudo ad illustrandam quidem aliquatenus, nequaquam tamen ad demonstrandam aut intelligendam personarum Trinitatem valere potest, cum admodum imperfecta sit (AUG., *De trin.*, 15, c. 10 n. 20), et quae in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intelligamus, multoque minus, si triplici mentis nostrae affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant igitur doctores et fideles, ne in se impleatur illud: *Qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria* (Prov 25, 27); satsique sibi esse existiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum«.

(Acta, ed. Köln 1862, p. 21–22; vgl. ausführlich auch p. 13–15; 26–27)

»c. 10. *De erroribus nonnullis in in Ss. Trinitatis explicatione vitandis.* – Si, quemadmodum sapienter monet Doctor angelicus (*S. th.* I q 32 a 1), illi, qui Trinitatem naturali ratione demonstrare nituntur, dupliciter fidei derogant, scilicet tum deprimendo eius dignitatem, qua quae rationem humanam excedunt complectitur, tum exponendo eam irrisioni infidelium, qui facile opinentur, nos ex argumentis non certis aliqua habere vera: longe gravius offendunt illi, qui non solum rationibus non certis demonstrare Trinitatem conantur, sed illis ipsis, quas temere dicunt demonstrationes, mysterium hoc sanctissimum deformant, in pravum detorquent sensum atque ita catholicam de SS. Trinitate doctrinam errore inficiunt. Et hanc quidem doctrinam errore inficiunt illi, qui processionem personarum et conscientiae processu repetentes dicunt, Deum ceu esse absolutum se sibi tamquam obiectum opponendo sui sibi fieri conscium, quo dein conscientiae processu constituatur Pater, Filius et Spiritus Sanctus«. (CONC. COLON., a. 1860, Tit. 2 c. 9; Coll. Lac., t. 5, Friburgi 1879, col. 285a; Mansi, 48, 85 C; Acta, ed. Köln 1862, 22)

analogen Sprachgebrauches gegenüber äquivoker oder univoker Begrifflichkeit ab<sup>51</sup>.

Als rationalistisch gekennzeichnet werden die Versuche, die göttlichen Hervorgänge als personkonstituierende Prozesse des göttlichen Selbstbewusstseins zu fassen oder auf irgendwelche innergöttliche Emanationen oder Veränderungen zurückzuführen<sup>52</sup>.

Wie aktuell dies immer noch ist, zeigt sich darin, dass *Hegel* noch immer von einigen als Trinitätstheologe angesehen wird und in der sog. Prozesstheologie nachwirkt. Trinitarische Bestimmungen wurden von Hegel<sup>53</sup> als Momente in der Subjektwerdung der Substanz des absoluten Geistes aufgefasst. Die Heilsökonomie wird bei Hegel in ideologischer Verfremdung als notwendige Entfaltung der immanenten Trinität und die Weltgeschichte als ein Prozess der Subjektwerdung Gottes dargestellt<sup>54</sup>. Die Heilsgeschichte sei nicht nur Geschichte der Subjektwerdung des Menschen, sondern Gottes selbst. In der Menschwerdung Gottes komme nicht nur der

<sup>51</sup> Anm. 49

<sup>52</sup> »Etenim, ceteris omissis, cum secundum Ecclesiae doctrinam Filius sit *Deus verus de Deo vero*, dici nequit, solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam seu cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui est esse, quod sapere, et ea essentia est, quae sapientia [AUGUSTINUS, *De trin.*, lib. 15 c. 7 n. 12], ut Deus verus sit, abesse non potest. Si generando Filium Pater fieret sapiens seu perfecte se intelligens, potius Pater, quod praeclare evoluit S. Augustinus [AUG., *De trin.* lib. 7 c. 1 n. 2], dicendus esset Deus de Filio, quod fides catholica vetat. Nec Pater sine Filio, nec Filius aliquando exstitit sine Patre; et tamen non sicut Filius de Patre, ita Pater de Filio ... Filius ergo Deus de Patre, Pater autem Deus, sed non de Filio [Conc. Toletanum, Symb. fidei (Hard. III, 1020 B)]. Praeterea, cum Pater ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dederit omniaque attributa, ac proinde sapientiam quoque et perfectam sui cognitionem, dici sane non potest, Patrem generando demum accepisse, quod ut communicare posset, habere iam debebat [AUG., *De trin.*, lib. 15 c. 14 n. 23].

Pariter doctrinam catholicam errore iidem inficiunt, dum substantiam unam numero personis inesse negantes docent, aut unam substantiam ter adesse, aut tres sibi immanentes substantias, aut tres substantialitates, aut tres substantias personales, aut tres essentias, aut substantiam ternariam adesse, aut Deum emanatione se duplicare vel triplicare, aut esse in Deo non unitatem, sed identitatem substantiae.

Error quidem inde suam ducit originem, quod qui secundum catholicam fidem personarum e persona est processus, substantiarum e substantia processus et emanatio perperam statuitur. Laeditur igitur imprimis haec Concilii Lateranensis IV [Conc. *Lateranense*, c. 2]. definitio: Illa res (substantia, essentia seu natura divina) non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater, qui generat, Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit. Laeditur illa Ecclesiae doctrina, qua substantiam inter et personam quamlibet realis distinctio negatur. Id, quod est Pater, est Filius, et Spiritus Sanctus idem omnino [Conc. *Lateranense*, c. 2 (Hard. VII, 18 C)]. Si autem substantia in Filio generatur et in Patre generat, substantia Filii utpote generata a substantia Patris utpote generante realiter distincta sit necesse est. Laeditur summa illa simplicitas, quam substantiae divinae fides catholica vindicat. Quod enim non est unum numero, sed ternarium, non est simplex omnino. Laeditur ipsum de unitate Dei dogma. Tot enim vere adsunt dii, quot adsunt essentiae realiter distinctae.

Demum errore doctrinam catholicam inficiunt, quicumque in personarum divinarum processione veram aliquam temporis successionem inducunt, quamvis tempus in hac successione infinitum statuunt [Conc. *Florentinum*, Decr. pro Jacob. (Hard. IX, 1023 C)]. Ordinem et processionem, non temporis successionem significamus, Patrem ante Filium, Patrem Filiumque ante Spiritum Sanctum nominando«. (CONCILIUM PROV. COLONIENSIS a. 1860, Tit. 2 c. 9–10 (Coll. Lac., t. 5, Friburgi Brig. 1879, col. 285a–287d; Acta, ed. Köln 1862, p. 22–23).

<sup>53</sup> HEGEL: »Das Lebendige ist so der Prozeß seines Zusammenschließens mit sich selbst, das sich durch drei Prozesse verläuft.« (*Enzyklopädie der phil. Wiss.*, § 217 (ed. F. Nicolin und O. Pöggeler, Hamburg 1969, S. 186)

<sup>54</sup> Vgl. P. KOSŁOWSKI, ebd., S. 116

Mensch, sondern auch Gott zu sich<sup>55</sup>. Den Sündenfall sieht er als notwendiges und unverschuldetes Stadium der Menschheitsgeschichte und auch der Gottesgeschichte, die deshalb nicht trinitarisch, sondern quaternarisch aufzufassen sei.

Der *Kölner Provinzialsynode von 1860* ist eine klare Abgrenzung gegenüber den semirationalistischen Lehren von *Anton Günther* (1783–1863) zu verdanken<sup>56</sup>: »Gegen die Lehre der Katholischen Kirche verfehlen sich, die einen Hervorgang der Personen aus einem Bewusstseinsprozess behaupten, in dem Gott oder das absolute Sein sich selbst als Objekt gegenüberstellt und sich seiner bewusst wird, durch welchen Prozess dann Vater, Sohn und Heiliger Geist konzipiert werden«<sup>57</sup>.

Nach Günther sind grundsätzlich überhaupt alle Glaubensmysterien der Vernunft durch die Ideenerkenntnis zugänglich<sup>58</sup> (vgl. u. a. *J. Kleutgen*<sup>59</sup>). Die wissenschaftliche Kritik hat festgestellt: Ein grundlegender Irrtum Günthers ist die Gleichsetzung von Person mit Selbstbewusstsein. Er erkannte nicht, dass Bewusstsein oder Selbsterkenntnis durch sich selbst ein Akt ist, der beim Menschen die vorherige Existenz des Seins voraussetzt, das durch den Akt erkannt wird: *Agere sequitur esse*. Das Ich geht seinem Bewusstsein voraus; sonst würde das Bewusstsein sein eigenes Objekt schaffen. Das Ich würde sogar letztlich sich selbst schaffen, was absurd ist. Alle, die seit *Descartes* Person und Selbstbewusstsein identifizierten, verwechselten das Ich mit der Icherfahrung (Phänomenismus). Tatsächlich setzt aber der phänomenologische und psychologische Begriff der Person den ontologischen Begriff voraus. Außerdem führt die Theorie der Bewusstseinspersonalität logisch zu unmöglichen Konsequenzen: Wie sollte man diese Theorie aufrechterhalten, ohne die Personwürde von Schlafenden, Kleinkindern oder Geisteskranken zu leugnen? Wie könnten sie Personen sein, wenn sie sich doch ihrer selbst nicht bewusst sind? Die Lehre Günthers führt letztlich dahin, Kinder, Schlafende oder Psychopathen mit irrationalen Lebewesen gleichzusetzen. Dagegen ist daran festzuhalten, dass sie durchaus Vernunft haben, die irgendwann einmal bewusster werden kann, und dass sie nicht ihre Vernunft von außen erhalten.

Aber auch schon seine Vorstellung vom Selbstbewusstsein ist zu anthropomorph auf Gott übertragen. Nach Günthers Auffassung kommt Selbstbewusstsein dadurch zustande, dass man sich selbst im Geiste objektiv begegnet und sich so geistig erfasst; es schließt seiner Natur nach die Scheidung des Vorstellenden vom Vorgestellten ein und die reale Gleichsetzung beider in der Vorstellung. Doch es ist eine will-

<sup>55</sup> Vgl. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie*, hrsg. von H. Glockner (St 1951–1959) Bd. 2, S. 592–598

<sup>56</sup> VGL. CONCILIUM PROV. COLONIENSIS a. 1860, Tit. 2 c. 9 (Coll. Lac., t. 5, Friburgi Brisg. 1879, col. 285a)

<sup>57</sup> Acta, ed. Köln 1862, p. 22

<sup>58</sup> Vgl. F. LAKNER, *Die »Idee« bei A. Günther*: ZkTh 59 (1935) 236

<sup>59</sup> J. KLEUTGEN, *Propositiones Güntheri censura dignae de relatione inter fidem et scientiam pro S. Congregatione Indicis exhibitae*: »Iam vero Güntherus sic statuit: cum semel animus humanus se tamquam principium cogitationum, volitionum etc. suarum cognoverit, ab iis ut causam ab effectibus distinxerit, ex hac sui plena conscientia, ad eam Dei, mundi et hominis ipsius cognitionem pervenire potest, ut omnia quae divinitus revelata sunt, ex principiis, per quae sunt, intelligat, etsi modum, quo sint, non perspiciat«. (Zitiert bei L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum. Inquisitio historico-dogmatica de re Güntheriana iuxta vota inedita consultoris J. Schwetz actaque Concilii Vaticani exarata* (Analecta Gregoriana, 50), Romae 1950, t. 2, 145)

kürliche Behauptung, dass Gott seine Substanz verdoppeln müsse, um sich selbst zu erkennen. Aus einer gewissen Verdoppelung im menschlichen Selbstbewusstsein folgt noch nicht dasselbe für das göttliche Urbild. Die Annahme einer mehrfachen Setzung der Substanz führt zum Tritheismus, andernfalls – wenn man nur eine selbstbewusste Person annehmen würde – fällt man in den Unitarismus. Die sog. Prozesstheologie scheint heute immer noch von ähnlichen Irrtümern infiziert.

Offensichtlich abwegig sind auch neuere rationalistische Versuche, die Trinität als natürliches Gedankenprodukt vorchristlicher Religionen hinzustellen oder sie von der Theosophie oder ägyptischen, persischen, bzw. auch den indischen Trimurti herleiten zu wollen – es gab schließlich auch vier- und mehrköpfige Gruppierungen.

Der Schlüsselbegriff der **Analogie**<sup>60</sup> ist von entscheidender Bedeutung, um den Extremen des Anthropomorphismus und existentialistischen Symbolismus zu entgegen. Stellt man sich Gott allzu menschlich vor und überträgt die Bildaussagen einfach univok, dann gelangt man schließlich zu einer Vorstellung von drei menschlichen Personen, d. h. zum Tritheismus. Weil Gott die vollkommene Liebe ist und zur Gemeinschaft mehrere Personen gehören, werden soziale Beziehungen, wie etwa die Familie herangezogen, – nicht nur um Konvenienzgründe für den Gläubigen zu finden (wie bei den *rationes necessariae* von Richard von St. Viktor, Anselm, Lullus oder Bonaventura), sondern um die Trinität philosophisch-rationalistisch zu beweisen. Die innergöttlichen Hervorgänge schließen im Übrigen auch keinerlei zeitliches Nacheinander ein, auch wenn man dafür eine unendliche Zeit annimmt<sup>61</sup>. Augustinus und Thomas bevorzugen eindeutig die Analogien des geistigen Lebens im Menschen und warnen davor, voreilig biologisch-soziale Kategorien heranzuziehen<sup>62</sup>.

Werden dagegen die Offenbarungsaussagen nur als Symbole für das eigene Existenzverständnis gesehen, bleibt Gott der »ganz andere« und man gerät in theologischen Agnostizismus. Dreifach ist dann nur die Selbstaussage Gottes zu uns bzw. seine Erscheinungsweise.

Auf der einen Seite geht man einseitig von einer Homogenität des Seins aus und nivelliert die Unterschiede anthropomorphistisch; auf der anderen Seite behauptet man, Gott sei der ‚ganz‘ andere und es gebe überhaupt nichts Gemeinsames zwischen Schöpfer und Geschöpf. Die erste Tendenz ist so einseitig anthropologisch orientiert, dass das Bild des trinitarischen Gottes allzu sehr vermenschlicht wird, die zweite entgeht nicht der Gefahr, die Trinitätslehre rationalistischen philosophischen bzw. gnostischen Denkmodellen unterzuordnen.

Der Zugang zum Verständnis des **Analogiebegriffes** ist auch heute noch weithin erschwert (dazu *J. M. Alonso CMF*<sup>63</sup>) – seit *Kant* mit seiner Behauptung der Un-

<sup>60</sup> Ausführlich darüber z. B. in tit. 3 c. 11; Acta, ed. Köln 1862, p.26–27.

<sup>61</sup> Acta, ed. Köln 1862, p. 23

<sup>62</sup> J. STÖHR, *La preponderancia de la analogía psicológica para la Santísima Trinidad*, in: Izquierdo, C.; Alviar, J. J.; Balaguer, V.; González-Alió, J. L.; Pons, J. M.; Zumaquero, J. M. (Hrsg.), *Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993*, 411–421.

<sup>63</sup> J. M. ALONSO CMF, *La Reflexión teológico-trinitaria, hoy*: Secretariado trinitario, Semana de Estudios trinitarios, 5 (Sal 1971) 166–202 [176]

möglichkeit einer Erkenntnis der transzendenten Trinität und seit *E. Le Roy*, der als Modernist die Gültigkeit einer analogen Begründung leugnete. Auch *X. Zubiri* bezweifelte die Analogie; *Dumery* leugnete sie, korrigierte sich jedoch später. Die analytische Philosophie sah keinen Sinn in der Analogie<sup>64</sup>. Viele folgten *J. Maréchal*, welcher unter Analogie eine »transzendente Dynamik« des Subjektes und nicht etwas Objektives verstehen wollte. So wandte sich auch *P. Schoonenberg*<sup>65</sup> schroff gegen die traditionelle Trinitätsauffassung und meinte, Gott werde trinitarisch in Christus und im Geist<sup>66</sup>; Gott sei für uns Vater, Sohn und Geist. Er spricht von »... Gott, der [...] dreifaltig geworden ist, einem göttlichen Werden, indem er sich selbst an seinen Geschöpfen ändert, indem er mehr unser Gott wird«; es müsse auch »Wandel, Entstehen und Werden in Gott anerkannt werden«<sup>67</sup>, wenn sie auch auf göttliche Weise geschehen. Ähnliche Formulierungen zeigen die Abhängigkeit von den entsprechenden philosophischen Vorurteilen; sie führten zu vielen Widersprüchlichkeiten und Unklarheiten. Die Frage nach der Analogie wird aber nun auch im *nichtkatholischen* Bereich wieder neu aufgerollt. *J. McIntyre* erklärte: »Eine der wesentlichen Entdeckungen – vielleicht handelt es sich auch bloß um eine Wiederentdeckung – der neueren Theologie war die Erkenntnis der zentralen Stelle, die die Analogie in theologischen Untersuchungen aller Art einnimmt«<sup>68</sup>.

In der neueren Geschichte der Trinitätslehre zeigte sich die Problematik z. B., wenn es um das Verständnis von schon in der Hl. Schrift zu findenden Grundbegriffen ging, wie Zeugung, Sendung, Hervorgang oder Person. Das anthropomorphe Denken tendierte dazu, alles univok auf die Offenbarungswirklichkeit zu übertragen, um dann letztlich zum Tritheismus zu führen, d. h. um in Gott schließlich nur eine kollektive Einheit mehrerer Personen zu sehen. Das symbolistische Denken, das auch bei Gott zuerst die Einheit betonen will, endete dagegen immer irgendwie beim Modalismus: Die drei Personen werden nur als verschiedene Erscheinungsweisen Gottes verstanden. Um die These vom totalen Anderssein Gottes aufrechtzuerhalten, musste man auch den Worten der Hl. Schrift ihren eigentlichen Sinn nehmen, sie abschwächen oder entmythologisieren; man musste annehmen, dass die Worte im Munde Christi ihren Sinn wechseln. Die Bezeichnung Person bedeutet schließlich nur noch eine Chiffre für bestimmte Weisen des Verhaltens Gottes. So wurden schließlich auch in jüngerer Zeit die alten Irrtümer der Unitarier wieder virulent; schon der Marxismus war ein materialistischer Neo-Unitarismus.

Die Kölner Synode stellte seinerzeit klar, dass sowohl die absolute Einfachheit der göttlichen Substanz wie auch die Unterscheidung der Personen zu wahren sei. Dabei warnen die Bischöfe vor allem vor einem Sabellianismus bzw. **Modalismus**, der beim Heilswirken Gottes nur jeweils verschieden benannte göttliche Wirkweisen im

<sup>64</sup> Vgl. L. ELDERS, in: *Doctor Communis* 35 (1932) 312 ff.

<sup>65</sup> P. SCHOONENBERG, *Ein Gott der Menschen* (Zürich 1969) 79; dazu: J. M. ALONSO, ebd. (1971) 181–184, 198–200

<sup>66</sup> P. SCHOONENBERG, ebd., S. 89 f.

<sup>67</sup> Ebd., S. 88–89. Das »Trinitarischwerden« Gottes geschehe aber nicht von außen, sondern als »Weiterentwicklung göttlicher Hypostasen in Gottes eigenem Wesen«.

<sup>68</sup> J. MCINTYRE, *Scottish Journal of Theology* 12 (1949) 1 f.

Bereich der Kreatur und nicht eigentliche göttliche Personen unterscheidet<sup>69</sup>. Dieser Irrweg scheint heutzutage nicht weniger gefährlich zu sein: *K. Barth* tendierte dahin (drei Seinsweisen) und – nach dem Urteil von Protestanten – auch *K. Rahner* (drei Subsistenzweisen).

Unitarismus, Modalismus und Hegelsche Philosophie haben die Formulierungen vieler evangelischer Theologen stark geprägt – deutlich z. B. bei *J. A. Dörner*<sup>70</sup> oder *R. Seeberg*<sup>71</sup>; es gibt sogar ausdrückliche Apologeten des sabellianischen Modalismus<sup>72</sup>, z. B. die Erklärung, dass die »Dreiheit [...] nur etwas in Bezug auf verschiedene Wirkungsarten und Wirkungsweisen der Gottheit« sei<sup>73</sup>. Oder: »Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen«<sup>74</sup>. Bei seiner Bezweiflung der Präexistenz Christi und dem Unverständnis für die Person des Hl. Geistes als Liebe wäre es konsequenter gewesen, mit *A. Ritschl* auf den Begriff der Trinität überhaupt zu verzichten.

Für *K. Barth* ist Gott ganz im altlutherischen Sinne der »ganz andere«<sup>75</sup>. Die Seinsanalogie lehnt er im Vorwort seiner Dogmatik sogar als Erfindung des Antichrist ab<sup>76</sup>. Die Trinität sei die durch eine gewisse Ordnung (*disquisitio, oeconomia*) innerlich unterschiedene Einheit (*distinctio, discretio*) ein und desselben persönlichen Gottes. Er verwandte den Personbegriff des 19. Jahrhunderts im Sinne einer selbstbewussten Persönlichkeit und setzt ihn mit Gottes Wesen gleich<sup>77</sup>. Es gehe nicht um die Unterscheidung von drei Personen wie in der alten Trinitätslehre, sondern um Absonderung von drei Seinsweisen Gottes<sup>78</sup>. »Der, den die christliche Kirche Gott nennt und als Gott verkündigt, also der Gott, der sich nach dem Zeugnis der Schrift offenbart hat, ist in unzerstörter Verschiedenheit dreimal anders derselbe«<sup>79</sup>.

<sup>69</sup> »Quemadmodum substantiae simplicissimae unitas, ita etiam personarum realis inter se distinctio ne tolleretur cavendum est. Hanc tollunt et negant illi, qui Deum ab operibus tantum, quae in mundo creando hominumque salute procuranda operatus sit, modo Patrem, modo Filium, modo Spiritum Sanctum vocari Sabelliano errore asserunt«. (*Decreta Concilii prov. Coloniensis a. 1860*, tit. 2 c. 10 (ib., p. 287); ed. Köln 1862, p. 24)

<sup>70</sup> J. A. DÖRNER: »Das ewige Resultat des trinitarischen Prozesses ist ewige Gegenwart der göttlichen Persönlichkeit in den verschiedenen Seinsweisen. [...] So weiß und will sich Gott in jeder der drei Existenzweisen, die er sich ewig gibt als Gott, aber nie in Isoliertheit von den anderen«. (J. A. DÖRNER, 1809–1884, *System der christlichen Glaubenslehre* (1879; <sup>2</sup>1886, S. 396, 431, 433).

<sup>71</sup> R. SEEBERG: »Das ist der eine Gott, den die Christenheit kennt, eine Person, die sich als dreifaltige Person offenbart«. (*Die Grundwahrheiten der christlichen Religion* (1. Aufl. 1902, <sup>7</sup>1921, zit. nach <sup>5</sup>1910) S. 123)

<sup>72</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität* (1822), Werke, Berlin 1836, S. 485–574.

<sup>73</sup> Vgl. I. GARCÍA TATO, *Fundamentos para una doctrina trinitaria segun K. Barth*, *RevEspTeol* 36 (1976) 174

<sup>74</sup> F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1, § 50 (ed. M. Redeker, <sup>7</sup>Berlin 1960, S. 255)

<sup>75</sup> »Zwischen Gott und Mensch wie zwischen Gott und Geschöpf überhaupt besteht unauffindbare Andersheit ... darum können wir Gott von uns aus nicht begreifen«. (K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II, 1, Zürich 1975, S. 212)

<sup>76</sup> Ebd., KD I, 1, S. VIII

<sup>77</sup> Ebd., KD IV, 2, S. 46

<sup>78</sup> K. BARTH, KD I, 1 (1947) 370, 374, 379

<sup>79</sup> Ebd., S. 324

»Das Personsein Gottes ist das Sein in den Seinsweisen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«<sup>80</sup>. Die drei Personen werden zu »Momenten« des »Gottseins Gottes«<sup>81</sup>, in denen sich das »eine göttliche Subjekt«<sup>82</sup> als eine Person konstituiert. Z. Trtík<sup>83</sup> meint, noch konsequenter als K. Barth, Gott als den einpersönlichen in drei verschiedenen Modi auffassen zu müssen<sup>84</sup>.

Die Vertreter eines rein funktionalen Trinitätsverständnisses meinten, Gott sei nicht in sich selbst, sondern nur in seiner Funktion zu uns dreifaltig (*Fr. Buri, P. Tillich*).

Das Gottesverständnis geht bei H. Küng in die Formel ein: »Gott in dieser Welt und diese Welt in Gott«<sup>85</sup> – was theologisch nichts anderes ist als Panentheismus: »Gott ist ausgerichtet auf die Welt, kein Gott ohne Welt«<sup>86</sup>. Gottes Eigenschaften könnten nur als tätige Eigenschaften für Mensch und Welt verstanden werden<sup>87</sup>. Danach gehört Gott zum Weltprozess und gewinnt dadurch angeblich etwas<sup>88</sup>. Dreifaltigkeit bedeute Gott (für den der Vatername in dem Buch »Christ sein« nur ungern gebraucht wird), der vom Kreuz erhöhte Mensch Jesus und die von beiden ausgehende Kraft des Geistes. So gehe es in der »Trinität« nur um das »eine Handeln Gottes selbst«<sup>89</sup>. Er spricht nur von einer Verschiedenheit der Rollen von Vater, Sohn und Geist. Damit ist offensichtlich die Lehre des Modalismus bzw. Sabellianismus wieder aufgenommen und im Grunde nur eine Scheintrinität akzeptiert, insofern das Verhältnis Gottes zur Welt als geschichtliche Dynamik begriffen wird. Besonders eigenartig für einen angeblichen Theologen ist die Behauptung, dass er den Trinitätsglauben nicht für spezifisch christlich hält<sup>90</sup>.

Bei diesen Vorstellungen wird nicht nur ein christlicher Trinitätsglaube unhaltbar, sondern auch der Glaube an die Gottessohnschaft Jesu Christi. Im Trinitätsgeheimnis ist ja auch die Wahrheit von der Präexistenz Christi grundgelegt. Diesen Gedanken greift Küng<sup>91</sup> daher als mythisch und überholt an. Nach der Leugnung des trinitarischen Geheimnisses bleibt auch Christus nur noch Vertrauter oder persönlicher Botschafter und Stellvertreter Gottes<sup>92</sup>. Letztlich geht es Küng gar nicht um drei göttliche Personen, sondern »um Aussagen über die Art und Weise der Offenbarung

<sup>80</sup> K. BARTH, KD II, 1 (3Z 1948, 5Z 1975) S. 305

<sup>81</sup> K. BARTH, KD I, S. 401 f.

<sup>82</sup> Ebd., S. 492 f.

<sup>83</sup> Z. TRTÍK, *Der Personbegriff im dogmatischen Denken Karl Barths*, Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 5 (1963) 263–295

<sup>84</sup> »Wenn Barth nur die Gottesnatur (*natura, essentia*) als Persönlichkeit auffasst, so kann er die drei Seinsweisen Gottes nicht mehr als Persönlichkeiten definieren, da in der traditionellen dogmatischen Begrifflichkeit eine solche Auffassung notwendig eine Häresie bedeuten würde. Indem wir Gott aber konsequent als den einpersönlichen in drei verschiedenen Modi auffassen, haben wir in jedem Modus denselben einpersönlichen Gott, mit anderen Worten: jeder Modus ist mit einem und demselben Gott identisch«. (Ebd., S. 275–276)

<sup>85</sup> H. KÜNG, *Existiert Gott?*, S. 216

<sup>86</sup> Ebd., S. 734

<sup>87</sup> Ebd., S. 734

<sup>88</sup> Ebd., S. 710; dazu L. SCHEFFCZYK, ebd., S. 50

<sup>89</sup> Ebd., 766. Vgl. L. SCHEFFCZYK, ebd., S. 51

<sup>90</sup> H. KÜNG, *Christ sein*, S. 465

<sup>91</sup> Ebd., S. 435

<sup>92</sup> *Christ sein*, S. 440; vgl. L. SCHEFFCZYK, S. 54

Gottes, um sein dynamisches Wirken in der Geschichte, um das Verhältnis Gottes zum Menschen und das Menschenverhältnis zu Gott<sup>93</sup>. Schließlich läuft alles hinaus auf einen auf die Geschichte angewiesenen und in der Geschichte zu sich selbst kommenden Gott, wie es ähnlich auch *Hegel* gedacht hat: »Gott ist ausgerichtet auf die Welt, kein Gott ohne Welt« und die Welt ist ganz bezogen auf Gott, »keine Welt ohne Gott«<sup>94</sup>.

Die Lehre von der göttlichen Trinität ist in *K. Rahners* »Grundkurs<sup>95</sup>« auffällig kurz gefasst; sie erscheint nur als Unterabschnitt der »Selbstmitteilung Gottes«<sup>96</sup>. Besondere Schwierigkeiten hatte er mit dem Personbegriff und zog den Ausdruck ›Subsistenzweisen‹ vor<sup>97</sup>. Kennzeichnend ist, dass er nicht selten die Begriffe »Natur« und »Person« vertauscht<sup>98</sup>. »Es handelt sich bei Rahner immer um einen einpersönlichen Gott, der ›sich selbst‹ als den einen und selben, wie er immer wieder betont, dem Menschen Jesus (und allen Menschen) zusagt«<sup>99</sup>. Er bekennt offen, dass er Schwierigkeiten habe, den Logos als eine Person zu bezeichnen<sup>100</sup>. »Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als sagend konzipiert werden darf.«<sup>101</sup> Gegenüber der Christologie der Konzilien zeigt er deutliche Reserve<sup>102</sup>. Infolgedessen kennt er nur »eine Dreifaltigkeit der Zugewandtheit [...] des Antlitzes Gottes« und spricht von »drei Gegebenheitsweisen des einen und selben Gottes für uns [...] als Geist, Sohn und Vater«<sup>103</sup>. *Th. Schneider* versteigt sich in seiner Rahner-Gefolgschaft sogar dazu, die immanente bzw. absolute Trinität zu relativieren und ihren Mysteriencharakter als kaum mehr ›zumutbar‹ einzustufen<sup>104</sup>.

Bei der Suche nach Analogien musste man sich immer deutlicher darüber klar werden, dass letztlich die Wahl der Bilder und Begriffe für das Trinitätsgeheimnis auf den offenbarenden Gott selbst zurückgeht. Für alle Analogien zur Trinität gilt daher, dass die Unähnlichkeiten größer sind als die Übereinstimmungen<sup>105</sup>: andernfalls wäre ein In-den-Griff-Bekommen und Demonstrieren des Mysteriums möglich. Sie können keine zwingenden Vernunftbeweise erbringen, sondern allenfalls wertvolle Hilfsbegriffe zum tieferen Verständnis des bereits geglaubten Dogmas<sup>106</sup>.

<sup>93</sup> *Christ sein*, S. 466

<sup>94</sup> H. KÜNG, *Existiert Gott*, S. 734

<sup>95</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (2<sup>Fr</sup> 1976) (vgl. H. J. VOGELS, *Personen oder Weisen? Zur Trinitätslehre K. Rahners*, *Rheinischer Merkur*, 18. 8. 1978; DERS., *Erreicht K. Rahners Theologie den kirchlichen Glauben?*, *WiWei* 52 (1989) 21–62)

<sup>96</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, ebd., Nr. 4, S. 139–142

<sup>97</sup> K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott*, 389–392; *MySal* II, S. 1967

<sup>98</sup> Vgl. J. VOGELS: *WiWei* 52 (1989) 27

<sup>99</sup> Ebd., S. 28

<sup>100</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, S. 41, 81 ff.

<sup>101</sup> *Mysterium Salutis* II, 366, Anm. 29; *WiWei* 52 (1989) 22

<sup>102</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, S. 279

<sup>103</sup> Ebd., S. 141 f.

<sup>104</sup> TH. SCHNEIDER, *Was wir glauben. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses* (Düsseldorf 1985) (vgl. die Rez. in: *Forum kath. Theol.* 3 (1987) 63–65; J. AUDA)

<sup>105</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 15, c. 20, 39 (CChr 50A, 517); LATERANENSE IV (1215), c. 2 (DS 806; Denz. 432)

<sup>106</sup> THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I q 45, a 7 c; q 93 a 8; Kölner Synode von 1860, tit. 1 c. 6; Coll. Lac V, 280)



Die Kölner Synode hat mit gutem Grund auch vor anthropomorphen Fehldeutungen des Gottesbegriffes gewarnt und beruft sich auch dafür vor allem auf Augustinus und Thomas. Zwar kann überall in der Kreatur eine Spur der Trinität gefunden werden (z. B. *causa et principium*, – *forma et species* – *ordo*), doch sah schon *Augustinus* die beste Analogie für die Trinität im geistigen Leben des Menschen (*mens-notitia-amor*<sup>107</sup>) – nicht nur ein *vestigium*<sup>108</sup>, sondern das Bild (*imago*) des dreifaltigen Gottes (*Thomas*), denn im Intellekt und Willen spiegele sich das *Verbum conceptum* und die notionale Liebe (*amor procedens*)<sup>109</sup>.

Der fragwürdige Mystizismus von *N. L. Zinzendorf* (1700–1760), dem Begründer der Herrnhuter Brüdergemeine, versuchte eine außerordentlich extravagante Trinitätslehre zu verbreiten. Im Rahmen seines Programmes einer »Herzenreligion« wandte er sich gegen jede Verbindung mit metaphysischer Reflexion und abstrakten Begriffen und wollte eine »Sozialisierung« des Gottesbegriffes: Die Trinität sei als Familie, d. h. als Mann, Frau und Kind vorzustellen<sup>110</sup>. Der Hl. Geist sei die Mutter. Er lehrte auch eine Vaterschaft des Sohnes: Der Sohn allein sei direkt unser Vater<sup>111</sup>; an ihn richte sich das Vaterunser. Der Vater Jesu Christi sei das, was man in der Welt einen Großvater nenne<sup>112</sup>.

Auch in der Moderne ist es manchmal sogar zu mehr oder weniger expliziten Beweisversuchen gekommen; z. B. zum eigenartigen Versuch, mit Analogien aus dem Bereich der Mengenlehre die Trinität aufweisen zu wollen (bei *A. Menne*<sup>113</sup>), oder zur allzu anthropomorphen Übertragung der Familienanalogie für das Miteinander im Leben des trinitarischen Gottes<sup>114</sup>. Gewiss ist an der Parallele zur mitmenschlichen Liebe etwas Richtiges, denn schon *Augustinus* sagt<sup>115</sup>: »Vides trinitatem, si caritatem vides«. Aber das Problem liegt eben darin, dass nur allzu leicht die größeren Unähnlichkeiten übersehen werden und ein tritheistisches Missverständnis angebahnt wird. So meint *F. K. Mayr*<sup>116</sup>, Vaterschaft, Mutterschaft und Kindschaft seien das geschöpfliche Analogat für das trinitarische Leben Gottes; die Frau sei parallel zur dritten göttlichen Person zu sehen.

<sup>107</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 9, c. 12, 18 (PL 42, 972)

<sup>108</sup> THOMAS VON AQUIN, ebd.

<sup>109</sup> THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I q 45, a 7 c; vgl. *Contra gent.* IV c. 26

<sup>110</sup> N. L. VON ZINZENDORF, *A. G. Spangenberg's Apologetische Schlußschrift*, Leipzig 1752, 141; = Hauptschriften, Erg. Bd. 3, Hildesheim 1964, S. 574 (E. BRITO, *Evang. Theol.* 51 (1991) 234)

<sup>111</sup> »Als Schöpfer ist er [Christus] unser eigentlicher Vater« (N. L. VON ZINZENDORF, *Pennsylvanische Reden*, 2. Teil, Büdingen 1746, 180; Hauptschriften, Hildesheim 1963, Bd. 2 (PR 2); E. Brito, *Evang. Theol.* 51 (1991) 229)

<sup>112</sup> Vgl. N. L. VON ZINZENDORF, *Naturelle Reflexionen ...* (Büdingen 1742; repr. Hildesheim 1964): Hauptschriften, Bd. IV. Vgl. M. MEYER, *Das »Mutter-Amt« des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs*, *Evang. Theol.* 43 (1983) 415–430; P. ZIMMERLING, *Zinzendorfs Trinitätslehre*, *Evang. Theol.* 51 (1991) 224–245

<sup>113</sup> Vgl. A. MENNE, *Mengenlehre und Trinität*: *MThZ* 8 (1957) 180–188

<sup>114</sup> Vgl. B. DE MARGERIE SJ, *L'analogie familiale de la Trinité*: *ScEccI* 24 (1972) 77–92

<sup>115</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 8 c. 8 n. 12 (PL 42, 958)

<sup>116</sup> F. K. MAYR, *Trinitätstheologie und theologische Anthropologie*, *ZThK* 68 (1971) 427–477 [453]; *Trinität und Familie*, *RevÉAug* 18 (1972) 51–86; *Die Einseitigkeit der traditionellen Gotteslehre*, in: C. Heitmann/H. Mühlen (Hrsg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, H 1974, S. 239–252 (245)

Im Zusammenhang mit seiner trinitarischen Interpretation von Gen 1, 27 kam schon *Augustinus* zu der Frage, ob auch die menschliche Familie, nämlich Vater, Mutter und Kind, ein Bild der Dreifaltigkeit sei. Er beantwortet diese Frage strikt negativ<sup>117</sup>. Allenfalls unter Zuhilfenahme vieler restriktiver Erklärungen lässt er vielleicht noch eine mögliche positive Bedeutung gelten. Die von ihm eindeutig bevorzugte Analogie ist jedenfalls die Geistnatur des Menschen.

Die Grenzen einer Analogie Vater-Mutter-Kind sind in der christlichen Tradition immer deutlich gewesen. Die Beziehung zwischen Vater und Sohn kann nicht ohne weiteres zu einer Trinität Vater-Mutter-Kind entfaltet werden. Kritisch ablehnend fragt *Augustinus*<sup>118</sup>: Wie sollte denn der Hl. Geist Gattin des Vaters und Mutter des Gottessohnes sein? Der Hl. Geist kann nicht einfach als Mutter bezeichnet werden, auch wenn ihm manche analoge Prädikate zukommen. Er nährt zwar den Glauben, schenkt das Leben, ist den Werten des Gemütes und der Empfindung in besonderer Weise zugeordnet. Die Unähnlichkeiten sind jedoch trotz Sophia-Spekulation und psychoanalytischen Theorien allzu groß<sup>119</sup>. *Augustinus* distanziert sich daher immer betont von den biologisch bestimmten Metaphern: »*Imago Dei intus est, non in corpore*«<sup>120</sup>.

Für *Augustinus* liegt das Bild Gottes überhaupt nicht »in tribus hominibus«<sup>121</sup>. In der Ehe und Familie bzw. in der Gemeinschaft von Mann-Frau-Kind ein Bild der Trinität zu erblicken, hält *Augustinus* nicht einmal für wahrscheinlich, sondern für absurd und leicht zu widerlegen<sup>122</sup>. Er begründet seine Ablehnung<sup>123</sup>: Wenn die Ähnlichkeit der Trinität nicht schon in einem Menschen, sondern erst in drei Menschen, nämlich Vater, Mutter und Sohn, gegeben wäre, dann wäre der Mensch, d. h. Adam als erster Mensch, nicht nach dem Bild Gottes geschaffen, bevor nicht die Frau geschaffen war und bevor sie zusammen einem Sohn das Leben gegeben hätten<sup>124</sup>.

*Augustinus* sieht im menschlichen »Männlich-Weiblich-Sein« nur insofern ein Bild Gottes, als die menschliche Geschlechtlichkeit sich im Menschen in den übergeschlechtlichen »Geist« (*mens*) aufhebt, der für Mann und Frau derselbe ist<sup>125</sup>.

<sup>117</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 12 c. 5–13 (CChr 50, 359–368; PL 42, 1000–1005)

<sup>118</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 12 c. 5 (CChr 50, 359)

<sup>119</sup> Vgl. E. JONES, *Zur Psychoanalyse der christlichen Religion* (1970); darin: Eine psychologische Studie über den Hl. Geist (1923) 19–143

<sup>120</sup> AUGUSTINUS, *Enarr. In Psal. 48* (PL 36, 564). Vgl. Anm. 62

<sup>121</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 12, c. 7, 9 (CChr 50, 363–364; PL 42, 1003)

<sup>122</sup> Der dafür angeführte Grund, dass der Hl. Geist, insofern er vom Vater hervorgeht, aber nicht sein Sohn ist (Joh 15, 16), in einer gewissen Parallele zur Frau stehe, die nach der Bibel auch vom Manne hervorgehe, ohne seine Tochter zu sein (Gen 2, 22), beweise nichts. Denn die Unvollkommenheit des materiellen Bereiches müsse hier überwunden werden, ohne dabei die geschöpfliche Gutheit des materiellen Seins zu verneinen. *Augustinus* begründet dies ausdrücklich mit der Sapiencia (Sophia), die zwar grammatisch Femininum sei, aber im geistigen und göttlichen Bereich eine besondere Vollkommenheit habe und eine die Unvollkommenheit des zunächst mit dem »Weiblichen« Vorgegebenen ausschließende Seinsweise besitze.

<sup>123</sup> AUGUSTINUS, *De trinitate*, lib. 12 c. 6 (CChr 50, 360)

<sup>124</sup> Auf den Einwurf, im ersten Menschen sei die Frau und der Sohn als Abbild der Trinität immerhin doch schon potentiell oder virtuell enthalten, entgegnet er: In diesem Falle hätte bibeltheologisch gesehen auch schon der Sohn anfangs im Bericht genannt werden müssen, wenn auch die Frau erwähnt werde.

Auch *Thomas von Aquin* sieht die Gottebenbildlichkeit in der Geistnatur des Menschen mit seinem Erkennen und Lieben ausgeprägt<sup>126</sup>.

Die ursprüngliche Abbildhaftigkeit des Menschen auf Gott hin ist allein durch den menschengewordenen Heiland wiederhergestellt worden, und zwar so, dass es keinerlei nebengeordnete oder gleichrangige Miterlöser gibt – auch kein spezifisch »weibliches Prinzip«. Das Bild Gottes im denkbar vollkommensten Sinne ist Christus<sup>127</sup>, nach dem wir geschaffen sind (Kol 1, 13–15) – nicht erst die heilige Familie.

Schließlich gilt nur von Eigennamen wie Vater, Verbum, Sohn, Donum, usw. dass sie von der Kirche eigens als »*propria et exacta appellatio*« anerkannt sind<sup>128</sup>.

### *Exemplarische Bedeutung*

Als beispielhaft bei der Kölner Synode lässt sich festhalten:

1. Die Konzentration auf das Wesentliche: Eine unverkürzte Darlegung des Glaubens – mit entsprechenden Konsequenzen für die Ausbildung des Klerus<sup>129</sup> – und kein weitschweifiges Problematisieren, endloses Diskutieren und keine bloße Vermittlung von Meinungen.
2. Die primär theozentrische und nicht einseitig anthropologische oder praktizistische Orientierung: Hauptanliegen ist die in der Gebetsspiritualität verwurzelte gesicherte Glaubensverkündigung und nicht soziologische Analysen; Maßstab sind die gesicherten Tatsachen der Offenbarung und nicht modische Meinungen. Für die Theologie gilt ja: Die Vermittlung *praktischer Fertigkeiten* kann nicht ihre erste Aufgabe sein. Seit *Thomas von Aquin* gilt als Prinzip: Die Liebe zur Wahrheit hat in der Theologie den Vorrang vor dem Aufstellen von Regeln für das praktische Handeln (*Theologia est magis speculativa quam practica*)<sup>130</sup>. Die einseitige Bevorzugung von Anwendungswissenschaften ist daher sinnwidrig; desorientierter Aktivismus in der Pastoral bedeutet Leerlauf. Denn Irrtümer in der Pastoral haben ihre Wurzel in theologischen Irrtümern.
3. Die Liebe zur geoffenbarten und in der Kirche mit Gewissheit bewahrten Wahrheit lässt alle rhetorischen Imperative, Schulmeinungen und persönliche Polemiken ganz zurücktreten. Grundlage sind verbindliche Aussagen des Lehramtes und anerkannte Theologen wie vor allem Augustinus und Thomas.

<sup>125</sup> Vgl. F. K. MAYR, [Anm. 116], S. 57

<sup>126</sup> THOMAS, *S. th.* I q 93 a 4–6

<sup>127</sup> THOMAS, *S. th.* I q 93 a 1

<sup>128</sup> Vgl. Papst PIUS VI., DS 2698; DS 501, 503

<sup>129</sup> Näheres bei J. STÖHR, *Anmerkungen zur Reform der theologischen Studien*, Theologisches 39 (2008, Jan./Feb.) 9–38

<sup>130</sup> Vgl. J. STÖHR, *Theologie, Glaube, Kirche. Zu den Grundlagen ihrer Verhältnisbestimmung*, in: *Theologie in der Universität. Festschrift zum Jubiläum: 350 Jahre Theologie in Bamberg*, hrsg. von G. Kraus, Frankfurt/M.-Berlin 1998, 53–73

4. Beispiel auch für heute ist nicht zuletzt: Die persönliche Wahrnehmung der Verantwortung des Bischofs als Hirte und besonders auch als oberster Lehrer der Diözese, d. h. keine Verlagerung des Hirtenamtes in Pastoralämter (wie kürzlich in Wien), kein uferloser Dialog in Gremien und Ausschüssen und kein kollektives Nationalkirchentum einer Konferenz. Tatsache ist, dass wir »heute einer Auflösung der personalen Verantwortung des Bischofs ins Anonyme kirchlicher Entscheidungen beiwohnen, die in der Geschichte wohl ohne Beispiel ist«, obwohl es doch eine der Hauptintentionen des Konzils war, »dem Amt des Bischofs wieder sein ganzes Gewicht zurückzugeben« (so nach *Kardinal J. Ratzinger*<sup>131</sup>).

Offensichtlich besteht derzeit bei uns die Gefahr, dass die berufenen Inhaber des Lehr- und Hirtenamtes zu stark von ihren Behörden abhängig sind (5–10 mal größere Ordinariate bei nur noch einem Fünftel Kirchenbesucher gegenüber 1960); dass sie zu viel an Kommissionen übertragen, dass sie deren Beschlüsse dann meist nur abnicken und somit ihre persönliche Verantwortung kaum mehr sichtbar wahrnehmen.

Im staatlichen Bereich haben wir viele warnende Beispiele für überbordendes Kommissionswesen schon seit den 70er Jahren: Es gab universitäre Selbstverwaltungen mit ca. 232 Gremien (FU Berlin), die sich vor allem mit sich selbst, Protokollen und Papierversand beschäftigt haben und letztlich ineffektiv geblieben sind!<sup>132</sup> Bei Gremien, Kommissionen und Ausschüssen ist dann natürlich auch für Fehlentscheidungen kaum jemand persönlich verantwortlich zu machen.

Zweifellos gibt es heutzutage auch im kirchlichen Bereich Gremien, die sich zu Spielwiesen für Funktionäre, »Pastoral-Manager« und phantasievolle Experimentatoren entwickelt haben, in denen viele gern und lange reden und mitbestimmen wollen – ohne wirklich apostolische Ausstrahlung. Gewiss, dem Bischof zugeordnete Räte sind entsprechend der klassischen kirchlichen Tradition nicht nur sinnvoll, sondern unverzichtbar – doch können sie heute leicht entarten (vgl. *Kardinal Ratzinger*<sup>133</sup>). Gar nicht zu reden von den durch die neue Strukturreform verkomplizierten und vergrößerten untergeordneten Diskutierunden in den Pfarreien. Beachtet werden sollten die Erfahrungen verschiedener Diözesen bei Dialog-Experimenten, wie z. B. beim vier Jahre dauernden Bamberger »Pastoralgespräch auf allen Ebenen«: Ein großer Aufwand an Zeit, Energie, Papier und Geld mit nicht geringen Reibungsverlusten – und das Ergebnis: Die meisten der (aktenkundigen und hundertfach ver-

<sup>131</sup> J. RATZINGER, *Vorwort* zu Ph. Delhaye; J. Elders (Hrsg.), *Episcopale munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Exc. Mgr. J. Gijzen*, Assen 1982, XII

<sup>132</sup> Gründung einer Kommission bedeutet dann (oft): Einige **Unfähige** wählen einige **Unwillige**, um etwas **Unnötiges** zu tun, mit einem schwachen Vorsitzenden als »Vorzeigedioten« (so die Apo-Terminologie)! Das Ganze ist dann ein Huhn, das auf einem Porzellanei brütet.

<sup>133</sup> »Rat, der wirklich Rat zum Aufbau der Kirche sein will, muss in der Gemeinschaft des Betens wurzeln, sonst verflacht er zu gewöhnlicher Vereinsstrategie und eine Kirche, die im wesentlichen darauf setzt, kann noch mächtige Strukturen aufbauen, aber nicht mehr leben.« (J. RATZINGER, ebd. S. XIII). Genau so aber hat die kirchliche Überlieferung den Sinn von »Rat« gegenüber Amt und Bischof verstanden: Der Rat bindet den Bischof nicht durch das numerische Gewicht einer Mehrheit, sondern hilft ihm, durch Abwägen der Gründe und Klärung der einzelnen Inhalte, seine unabdingbare persönliche Verantwortung zu tragen. [...] Eine zeitbedingte Tendenz »drängt dazu, vor dem Gewissen in die Mehrheit, vor dem Kult in die Verwaltung zu fliehen. Das Ergebnis wäre der »mitratragende Bürokrat.« (ebd. S. XIV)

vielfältigen) Beschlüsse forderten – völlig unrealistisch – neue Stellen oder befassten sich mit Themen, für welche die Teilnehmer inkompetent oder doch weithin überfordert waren.

Die Einflussnahme der Bischöfe auf die Theologenausbildung ist an den staatlichen Fakultäten praktisch äußerst beschränkt; unkirchliche Professoren werden bei uns seit Jahren toleriert<sup>134</sup>. Eine gewisse Überforderung ist hier allerdings verständlich; man forderte z. B. gegen die Bischöfe Rechtsschutz gegen kirchliche Mitwirkung bei Bestellung von Professoren und öffentliche Transparenz. Die *Kongregation für das Bildungswesen* publizierte am 12. Juli 1988 Normen zum Einholen des »Nihil obstat«, von dem Art. 27 § 2 der Apostolischen Konstitution »*Sapientia Christiana*« handelt. Autonomiebewusste Professoren sind jedoch seit Jahren bemüht, diese Nihil-obstat-Regelung praktisch auszuhebeln. Jede auch nur angedeutete mögliche Verweigerung des *Nihil obstat* pflegt unqualifizierte öffentliche Polemik auszulösen<sup>135</sup>, und schließlich kann man sie auch umgehen<sup>136</sup>. Und wer legt sich schon gern mit dem einflussreichen Protestpotential gut ausgestatteter Lehrstühle an? Eine Verweigerung des Nihil obstat ist inzwischen an so viele Bedingungen geknüpft, dass hier eine konkrete Ausübung des Hirtenamtes praktisch kaum noch möglich scheint.

Um nationale Bischofskonferenzen, deren lehramtliche und hirtenamtliche Kompetenz sehr problematisch ist<sup>137</sup>, juristisch und theologisch recht zu bewerten, sollten die zahlreichen Provinzialkonzilien des 19. Jahrhunderts mehr Berücksichtigung finden, besonders das Kölner Provinzialkonzil von 1860. (Im einzelnen wird dies sehr gut begründet bei S. Cüppers<sup>138</sup>). Bei ihnen kommt ja die lehramtliche Verantwortung der Bischöfe, insbesondere des Metropoliten, mit aller Klarheit zum Ausdruck.

Und heute? Wie schon **Kardinal J. Ratzinger** festgestellt hat<sup>139</sup>: »Gerade die extreme Anonymisierung der Entscheidungsprozesse in der modernen Welt ruft jenes Gefühl der Beherrschung durch das Spinnennetz namenloser Gewalten hervor, das Kafka in seinen Romanen ›Das Schloss‹ und ›Der Prozess‹ so erregend beschrieben hat. Es gibt demgegenüber immer unmissverständlicher den Schrei nach einem Gesicht, nach einer Person, die als Person Verantwortung übernimmt und die Institution

<sup>134</sup> J. STÖHR, *Zur Zeit ziemlich zerzaust – Zum Zustand der Gotteslehre bei deutschen Staatstheologen*, Theologisches 39 (2009) 119–130; zu den Einzelheiten vgl. dort besonders auch Anm. 129, 143.

<sup>135</sup> Die *Süddeutsche Zeitung* vom 7. 3. 2000 brachte unter dem Titel: »Dummheit ohne Grenzen. Immer wieder verweigert der Vatikan Theologinnen die Lehrerlaubnis – zum Schaden der katholischen Kirche« die befremdliche Polemik von *Diethmar Mieth*, Tübingen, anlässlich der Nicht-Berufung von *Regina Ammicht-Quinn* an die Universität Augsburg. *Hans Maier*, Professor emeritus und Mitglied des sog. »Zentralkomitees« äußerte sich zu dieser – übrigens recht seltenen Tatsache – »[...] Ich finde es beschämend. [...] Das liegt auch daran, dass gewisse Elemente des Rechtsstaats in der Katholischen Kirche einfach fehlen«. In einem Unternehmen der freien Wirtschaft würde man kaum eine derartige Einmischung von Inkompetenten in Personalfragen finden.

<sup>136</sup> Z. B.: *Teresa Berger* ist heute Professorin für ökumenische Theologie an der Duke University Divinity School in Durham, North Carolina; ihr wurde das Nihil obstat in Freiburg und in Bochum verweigert. In Bern lehrt *Silvia Schroer*, der in Tübingen das Nihil obstat versagt werden musste; sie wurde gleich danach zu »Blockvorlesungen« von der Bamberger Fakultät bestellt.

<sup>137</sup> Vgl. unten

<sup>138</sup> Anm. 10

<sup>139</sup> Ebd., S. XIV f.

verpersönlicht, persönlich für sie haftet, sie greifbar, sichtbar, ansprechbar macht. [...] Die Institution stellt sich zuletzt nicht in einem Kollektiv, sondern in einer Person dar, die als Person für sie einsteht. Dieser Personalismus auch noch des Institutionellen gehört zum Kern des christlichen Personalismus; er darf gerade heute nicht verwischt und nicht verkleinert werden. Das gilt vor allem auch gegenüber der Bischofskonferenz: sie wäre kein Fortschritt in der kirchlichen Rechtsentwicklung, wenn sie die persönliche Letztverantwortung des Bischofs in seiner Diözese praktisch unterlaufen würde. Dass die Gefahr besteht, ist offenkundig. Man darf sie nicht wegreden, man muss ihr begegnen.«

Wie soll ein Tausendfüßler vorwärts kommen, wenn viele Beine hinken und andere für die Gegenrichtung programmiert sind? Wie sieht es bei den verschiedenen diözesanen Gremien und Räten aus? Zu denken geben sollte die Ineffektivität oder gar das Versagen von zahlreichen Kommissionen der deutschen Bischofskonferenz, bei denen das Kosten-Nutzenverhältnis fragwürdig ist, da auseinanderdriftende Meinungen sich neutralisieren und kaum Fortschritt erlauben. Die Glaubenskommission der deutschen Bischöfe ist sich nicht klar über einige grundlegende Fragen der Trinitätslehre<sup>140</sup>, sie scheint ohnmächtig gegenüber einigen Seilschaften von unkirchlichen Staatstheologen; so hat die liturgische Kommission und schließlich die Bischofskonferenz die am 17. 11. 2006<sup>141</sup> erfolgte päpstliche Aufforderung zur Revision liturgischer Fehlübersetzungen, z. B. der Wandlungsworte, ignoriert, um dann festzustellen, dass ihre gerügten Fehler bleiben sollen und man nicht zu gehorchen brauche, da die Gläubigen inzwischen daran gewöhnt seien<sup>142</sup>. Entscheidungsprozesse sind unübersichtlich geworden, hochwichtige Themen werden praktisch ausgeklammert, wie z. B. auch die langjährige Krise in den staatlichen theologischen Fakultäten mit allen Folgen für den Religionsunterricht<sup>143</sup>. »Dialogitis« oder »Gschäftlhuberei« kann ein akutes Symptom sein für tieferliegende Orientierungslosigkeit.

Inzwischen ist aber von der deutschen Bischofskonferenz wieder ein bundesweiter Dialog angekündigt. Doch kann ihr als solcher keine entsprechende höhere Lehrautorität zugesprochen werden – ganz abgesehen davon, dass die meisten ihrer Kommissionen und Strukturen in vieler Hinsicht ebenso aufwendig wie ineffektiv sind. Wenn eine Art »Zwischenglied« zwischen dem Papst und dem einzelnen Bischof als Beispiel kollegialer Ausübung des Lehramtes nützlich scheint, dann dürfte eine Provinzialsynode wie die Kölner Synode von 1860 viel besser dafür geeignet sein. Kardinal Geissel hat seinerzeit als einziger Metropolit in Deutschland darin den Beschluss der ersten Würzburger Konferenz und den Wunsch von Papst Pius IX. in vorbildlicher Weise verwirklicht. Seine theologischen Wegweisungen sind zweifellos weiterhin aktuell.

<sup>140</sup> Vgl. J. STÖHR, *Annäherungsversuche an das Trinitätsmysterium? – Zu einem Dokument der Glaubenskommission der deutschen Bischöfe*, Theologisches 36 (2006/11–12) 361–372

<sup>141</sup> Kardinal F. ARINZE, *An die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen*, Notitiae 481–482 (Sept./Okt.2006)

<sup>142</sup> Vgl. IK-Nachrichten 11 (Dez. 2010), Nr. 12, S. 1–3

<sup>143</sup> J. STÖHR, *Selbstdisqualifikationen? Zur Krise deutscher Staatstheologen*, Theologisches 39 (2009, Juli/August) 245–254. Vgl. Anm. 134.