G 6892

THEOLOGISCHES

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 34, Nr. 7 **Juli 2004**

INHALT

Joachim Kardinal Meisner
Über einige Aspekte des Katholikentages in Ulm 394

Josef Spindelböck
Von den Zielen des Menschseins 395

Ulrich Nersinger
Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche 403

Josef Overath
Mel Gibsons „Die Passion Christi" und Anna Katharina Emmerick .. 409

Uwe Michael Lang
„Ich will dich an mich ziehen" 419

Martin Walter O.P.
Ein betrachtendes Gebet aus dem Mittelalter 423

Walter Hoeres
Welt-Mythos und Schöpfungsglaube 435

BUCHBESPRECHUNGEN

Annelie Funke
W. Hoeres: Der Weg der Anschauung 441

P. Eberhard M. Löcher OFM Conv.
P. Zahner: Franz v. Assisi begegnen 442

Impressum 443

Alexander Desecar
B. Lang: Der biblische Gott 444

Reinhard Dörner
G. Riedl: Der Unterschied. Was Christen ausmacht 447
L. Gschwind: Das Kreuz. Zeichen Christi 449

Stefan Hartmann
R. Dörner: Ökumene wohin? 449

Josef Schmid
H.-P. Raddatz: Allahs Schleier 450

Kurzbesprechungen 452

PVSt. Deutsche Post AG, Entgelt bezahlt, G 6892

Adressenänderungen, Neu- u. Abbestellungen bitte an:
Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg (i. A. des Hrsg.)

JOACHIM KARDINAL MEISNER

Über einige Aspekte des Katholikentages in Ulm

Der Katholikentag in Ulm ist vorbei. In der Berichterstattung sowohl in den Printmedien, wie in den elektronischen, wurde und wird sehr unterschiedlich geurteilt. Jetzt ist auch Zeit, sich gewisse Vorgänge und Aussagen noch einmal vor Augen zu halten. Abstand bringt manche Dinge näher.

So sind beispielsweise die Reaktionen des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Kardinal Lehmann, und des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Professor Dr. Hans Joachim Meyer, auf die sachlich begründete Kritik am 95. Deutschen Katholikentag in Ulm durch den Erzbischof von Bamberg, Dr. Ludwig Schick, sehr aufschlussreich.

Die für den Katholikentag Verantwortlichen scheinen nicht einmal eine Nacht über das kritische Wort von Erzbischof Schick geschlafen zu haben, denn das würde ihnen geholfen haben, eine anständigere Antwort zu finden als die des Professors Meyer, dem Bamberger Erzbischof „eine Sehhilfe zu verschreiben".

Wenn dann noch der Vorsitzende der Bischofskonferenz, wie die Internet-Agentur „Kath.net" berichtet, zur Kritik seines bischöflichen Mitbruders meint, von Orientierungslosigkeit könne keine Rede sein, wer anderes behaupte, sei wahrscheinlich gar nicht da gewesen, fragt man sich, warum die beiden so gereizt reagieren?

Andererseits wird doch denen, welche die Teilnahme etwa der „Kirche von unten" oder der „Vom Zölibat geschädigten Frauen" kritisieren, immer entgegengehalten, der Katholikentag sei ein Dialogforum, wo auch gegenteilige Meinungen zu Wort kommen müssen. Kommt dann Kritik, welche dem Herrn Professor Meyer und anderen nicht passt, wird gleich die große Kanone geladen, um Kritiker mundtot zu machen.

Trägt nicht das Auftreten von Eugen Drewermann beim Katholikentag in Ulm zur Orientierungslosigkeit bei? Darf das nicht mehr kritisiert werden? Ist es so abwegig, sich vorzustellen, was diese offizielle Einladung beim Paderborner Erzbischof hervorrufen muss? Sein Vorgänger hat in jahrelangem, mühseligem Einsatz, bei dem er nicht viel Solidarität von deutschen Bischöfen bekam, sich um eine Klärung der unkirchlichen Lehräußerungen von Herrn Drewermann bemüht, ehe er sich durchsetzen konnte.

Die bedrückenden Demonstrationen gegen Erzbischof Degenhardt vor seinem Haus haben die Verantwortlichen für das Ulmer Programm anscheinend vergessen, als sie Eugen Drewermann einluden, um ihm dort ein offizielles Forum mit gewaltigem Medienecho zu bieten, auf dem er als gefeierter Redner unter anderem sagte: „Wir müssen die katholische Kirche überwinden, um gute Christen zu werden, und vielleicht das ganze Christentum."

Muss man sich nicht an den Kopf fassen und fragen, was eigentlich mit den Verantwortlichen des Katholikentages los ist? Man braucht auch die zweite Hand, die sich an den Kopf fasst, denn Ähnliches wie für Eugen Drewermann gilt für die Einladung des emeritierten, vom Amt enthobenen französischen Bischofs Jacques Galliot. Unter Beifall plädierte er für eine neue Art von Priestertum, unabhängig von Geschlecht und nur auf Zeit. Drewermann tat „Zölibat und Gehorsam" als skandalös ab. Prädestiniert Unkirchlichkeit dazu, zum Katholikentag eingeladen zu werden?

Zugegeben, das sind einige Aspekte. Aber Aspekte, die zu denken geben. Dazu gehört auch der Auftritt von Professor Hans Küng, der zusammen mit dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz ein Forum bestritt. Hans Küng, bekannt für seine Attacken und Aversionen gegen den Heiligen Vater, der in aller Welt überaus geschätzt ist, konnte sich in Ulm auf „hohem Niveau" mit seinen Thesen auslassen.

Er, dem die Lehrbefugnis vom kirchlichen Lehramt entzogen ist, bekam hier die Möglichkeit geboten, sich von Katholiken als theologische Autorität feiern zu lassen. Seine Schlussbemerkung, dass Kardinal Lehmann dafür sorgen solle, dass ein Papst Johannes XXIV. demnächst gewählt werde, drückt überdeutlich Küngs Geringschätzung für Papst Johannes Paul II. aus. Dass Kardinal Lehmann, der von diesem Papst ins Kardinalskollegium gerufen wurde, darauf keine Antwort fand, macht nachdenklich.

Auch wenn es gut besuchte Bibelarbeiten gab und Beter in Gottesdiensten, die diesen Namen verdienen – es gab auch Teilnehmer, die beklagten, am Herz-Jesu-Fest eine so genannte Ökologiemesse erleben zu müssen, weil das gerade für diesen Freitag vorgeplant war. Es hat den Anschein, als habe der Katholikentag seine Mitte verloren: die Kirche, in der Jesus Christus präsent ist.

Die Schatten über diesem Treffen sind nicht zu übersehen oder wegzudiskutieren. Kann und darf das in Zukunft so weitergehen? Die Frage ist durchaus realistisch.

Wir danken der Kirchenzeitung des Erzbistums Köln für die Abdruckerlaubnis des Textes (Ausgabe Nr. 27 vom 2. Juli 2004).

JOSEF SPINDELBÖCK

Von den Zielen des Menschseins

Anregungen zu einer Kriteriologie des Sittlichen im Rahmen der Sozialethik

Das Bedürfnis nach Orientierung im Hinblick auf geistig-religiöse Sinngebung und nach Entscheidungskriterien für sittliches Handeln, ist in der gegenwärtigen postmodernen Epoche entgegen allem Anschein besonders groß. Dort wo alle Verbindlichkeit schwindet und die Beliebigkeit des Unverbindlichen zum Programm erhoben wird, braucht es feste Grenzmarken, um den Menschen in seiner Würde und seinen Rechten zu schützen, die ihm von Gott seinem Schöpfer verliehen worden sind. Im Rahmen einer Neuorientierung liegt es nahe, sich auf einen bedeutenden Lehrer der Sozialethik und Naturrechtslehre zu besinnen: den aus der Tiroler Bergbaustadt Schwaz gebürtigen, lange Jahre als Professor in Wien tätigen Priester Johannes Messner (1891–1984).[1]

Die existentiellen Zwecke des Menschen nach Johannes Messner

Johannes Messner hat verschiedene „existentielle Zwecke" des Menschen erhoben und diese als Kriterium der Sittlichkeit herausgestellt.[2] Anhand ihrer können weitere normative Ableitungen und Anwendungen erfolgen.

Im folgenden wird versucht, die existentiellen Zwecke in einer Sprache zu formulieren, die nicht nur dem Ethiker vom Fach zugänglich ist. Die von Messner betonten Inhalte sollen in einer zeitgemäßen Form präsentiert werden.[3] Zuerst folgt jeweils eine Kurzformulierung, in den darauf bezogenen Anmerkungen die Originalformulierung Johannes Messners, dann eine Erläuterung. Schließlich werden zum Nachdenken und als Anregung für allfällige soziologische und sozialethische Untersuchungen in exemplarischer Weise Fragen angeführt, die sich auf die gegenwärtige gesellschaftliche Situation beziehen.

1. Würde und Schutz des menschlichen Lebens[4]

Das physische Leben des Menschen ist zwar nicht sein höchstes Gut, wohl aber grundlegend für jede weitere Entfaltung der Person. Es ist zu schützen von seinem Anfang (Empfängnis) bis zum natürlichen Ende (Tod). Dieser Schutz verlangt nicht nur die Erhaltung der leiblichen Unversehrtheit, sondern auch den Respekt vor der geistig-seelischen Sphäre des Menschen. Sowohl die Garantie seiner persönlichen Ehre wie auch die gesellschaftliche Achtung tragen dazu bei, den Menschen in seiner leib-seelischen Integrität zu bewahren.

Was gilt der Mensch in der heutigen Gesellschaft noch? Wie ist der

[1] Zur Biographie vgl. Rauscher Anton/Weiler Rudolf (Hg.), Professor Johannes Messner. Ein Leben im Dienst sozialer Gerechtigkeit. Gedenkschrift, Innsbruck 2003. Zur Einführung und inhaltlichen Orientierung vgl. Rudolf Weiler, Naturrecht in Anwendung. „Johannes-Messner-Vorlesungen" 1996–2001, Graz 2001. Siehe auch die Homepage der Johannes-Messner-Gesellschaft unter http://www.univie.ac.at/messner-gesellschaft.

[2] Vgl. Johannes Messner, Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik, Berlin 1984[7], 42; ders., Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik, Nachdruck der Ausgabe von 1954, Wien 2001, 152–164.

[3] Dass jede „Relecture" und Übersetzung zugleich Interpretation ist, soll uns bewusst sein. Es geht jedoch nicht um die einfache Wiederholung altbekannter Formeln, sondern um lebendige Fortschreibung dessen, was der bedeutende Ethiker Johannes Messner in gültiger Weise zum Ausdruck gebracht und formuliert hat.

[4] Messner, ebd.: „die Selbsterhaltung einschließlich der körperlichen Unversehrtheit und der gesellschaftlichen Achtung (persönliche Ehre)".

Stellenwert des Lebensschutzes am Lebensanfang und am Lebensende? Welche Probleme ergeben sich im Bereich der biomedizinischen Forschung und Anwendung? Wo geht es um konkrete Bedrohungen der leiblichen und geistig-seelischen Integrität des Menschen (z. B. durch Drogen und Süchte, sklavenähnliche Abhängigkeitsverhältnisse etc.)?

2. Fortschreitende Entwicklung und Entfaltung des Lebens[5]

Nur wer bereit ist, sein Leben in physischer und geistiger Hinsicht zu vervollkommnen, wird der Berufung und dem Auftrag gerecht, der uns von Gott gegeben ist. Jeder Stillstand wird zum Rückschritt. Neben der geistig-kulturellen darf auch die materielle und wirtschaftliche Dimension des Lebens nicht übersehen werden. Der Mensch trägt als einzelner und zusammen mit anderen Verantwortung dafür, dass seine Lebensbedingungen stets verbessert werden. Das Recht auf Eigentum und ein ausreichendes Einkommen, verbunden mit einer seiner Würde und seinen Begabungen entsprechenden Arbeit, sollen dazu beitragen.

Wie ist eine gerechte Teilnahme aller Menschen am Lebens- und Entwicklungsprozess der Gesellschaft zu sichern? Was sind die konkreten Probleme z. B. der Jugendarbeitslosigkeit? Welcher Stellenwert kommt den Bemühungen um einen globalen wirtschaftlichen Ausgleich im Hinblick auf die Entwicklungsländer zu?

3. Umfassende menschliche Fortbildung[6]

Es geht hier um den durch Erfahrung, Unterricht sowie eigenes Nachdenken möglichen Erwerb des praktischen und theoretischen Wissens sowie um eine bleibende Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen (Ästhetik).

Welchen Stellenwert haben Schule und Bildung in unserer Gesellschaft? Inwiefern ist ein ganzheitliches Bildungsziel gegeben und kommt es unter den gegenwärtigen Rahmenbedingungen zu einer Verwirklichung, die offen ist für humane und christliche Werte? Wie ist das Verhältnis von Freiheit und Grenzen der Kunst? Wie steht die Kirche zur Kunst?

4. Ehe und Familie[7]

Die Weitergabe des Lebens in der ausschließlich und unauflöslich zwischen Mann und Frau geschlossenen Ehe, sowie die familiäre Erziehung der Kinder, legt den Grundstein für die individuelle und soziale Entwicklung des Menschen. Die beiden Sinngehalte der ehelich-sexuellen Akte, nämlich liebende Vereinigung und Fortpflanzung, dürfen nicht eigenmächtig voneinander getrennt werden.

Wie steht es um den Schutz von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft sowie um ihre aktive Förderung? Welche konkreten Probleme stellen sich in der Pastoral der Kirche in bezug auf Ehevorbereitung, Begleitung von Ehen und Familien sowie bei gescheiterten Ehen? Wie kann die naturrechtlich begründete und durch das Lehramt der Kirche bestätigte Lehre von der alleinigen Erlaubtheit natürlicher Empfängnisregelung wirksam vermittelt und zur Anwendung gebracht werden? Welche speziellen Probleme stellen sich im Hinblick auf die In-Vitro-Fertilisation (IVF) und ähnliche Praktiken?

[5] Messner: „die Selbstvervollkommnung des Menschen in physischer und geistiger Hinsicht (Persönlichkeitsentfaltung) einschließlich der Ausbildung seiner Fähigkeiten zur Verbesserung seiner Lebensbedingungen sowie der Vorsorge für seine wirtschaftliche Wohlfahrt durch Sicherung des notwendigen Eigentums oder Einkommens".

[6] Messner: „die Ausweitung der Erfahrung, des Wissens und der Aufnahmefähigkeit für die Werte des Schönen".

[7] Messner: „die Fortpflanzung durch Paarung und die Erziehung der daraus entspringenden Kinder".

5. Wohlwollende Anteilnahme am Schicksal der anderen[8]

Für jeden Menschen stellt es eine Lebensaufgabe dar, seine Mitmenschen als gleichwertige menschliche Wesen zu respektieren und wohlwollend Anteil zu nehmen an ihrem Leben und an ihrem geistig-materiellen Wohlergehen.

Wie kann die Solidarität in unserer Gesellschaft wieder neu begründet werden? Wie steht es um den Dialog der Generationen miteinander? Wie weit reicht Solidarität in geographischer und politischer Hinsicht? Welche Formen kann und soll sie annehmen?

6. Gesellschaftliche Verbindung[9]

Als gemeinschaftsbezogenes Wesen soll jeder Mensch dazu beitragen, dass gemeinsame Werte und Anliegen gefördert werden und dem Gemeinwohl Rechnung getragen wird. Als Aufgaben stellen sich insbesondere die Herstellung und Sicherung des Friedens sowie die Sicherung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung auf lokaler, nationaler, regionaler und globaler Ebene. Die materiellen und geistig-kulturellen Güter der Gesellschaft sollen allen in gerechter Weise zuteil werden. Nur in der Verbindung mit anderen kann der einzelne seine eigene Lebensberufung erkennen und zur Entfaltung seiner Persönlichkeit gelangen.

Wie kann der innergesellschaftliche Friede gesichert werden? Welche Aufgaben stellen sich, um Recht und Ordnung auf der Basis naturrechtlich begründeter Menschenwürde und Menschenrechte überall wirksam zur Geltung zu bringen? Welche speziellen Probleme ergeben sich im internationalen Bereich im Hinblick auf Frieden, Gerechtigkeit und Entwicklung?

7. Welt- und Gottesbezug: Immanenz und Transzendenz[10]

Der Mensch strebt danach, seine Stellung und Aufgabe in der Welt und im Kosmos zu begreifen. Er fragt nach dem Woher und Wohin sowie nach dem Wozu seines Daseins auf Erden und gelangt unweigerlich zur Gottesfrage. Diese soll er positiv aufgreifen und so zur Kenntnis und Verehrung Gottes gelangen. Die eigentliche Bestimmung des Menschen findet ihre Erfüllung und ihr Ziel in der Vereinigung des Menschen mit Gott. Dabei ist die natürliche Erkenntnis des Menschen verwiesen auf die übernatürliche Offenbarung Gottes und auf seine Gnade, wie sie uns in Jesus Christus zuteil geworden ist.

Wie kann der Tatsache im individuellen, gesellschaftlichen und politischen Leben ausreichend Rechnung getragen werden, dass der Mensch immer auch ein religiöses Wesen ist? Welche Formen und Erklärungen des Atheismus gibt es? Inwieweit sind Christen hier mitschuldig? Welcher Zusammenhang besteht zwischen der Bekehrung des Herzens und einer Überwindung von „Strukturen der Sünde"? Wie kann die Kirche ihren Auftrag zur Verkündigung in der modernen säkularisierten Welt wahrnehmen?

Das Gut der Person in der Sicht von „Veritatis Splendor": eine bemerkenswerte Parallele zur ethischen Kriteriologie Johannes Messners

Die Enzyklika „Veritatis splendor" von Papst Johannes Paul II. „über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre" vom 6. August 1993, nimmt bei der Bestimmung des sittlich relevanten Gutes der Person eine Position ein, die

[8] Messner: „die wohlwollende Anteilnahme an der geistigen und materiellen Wohlfahrt der Mitmenschen als gleichwertiger menschlicher Wesen".

[9] Messner: „gesellschaftliche Verbindung zur Förderung des allgemeinen Nutzens, der in der Sicherung von Frieden und Ordnung sowie in der Ermöglichung des vollmenschlichen Seins für alle Glieder der Gesellschaft in verhältnismäßiger Anteilnahme an der ihr verfügbaren Güterfülle besteht".

[10] Messner: „die Kenntnis und Verehrung Gottes und die endgültige Erfüllung der Bestimmung des Menschen durch die Vereinigung mit ihm".

sowohl Bezug nimmt auf die Lehre von den „inclinationes naturales" nach Thomas von Aquin[11] wie auch auf neuere Bestrebungen, die im Menschsein vorgegebenen Zielrichtungen in ihrer umfassenden Dynamik zu würdigen und ihre sittliche Relevanz zu erkennen. So heißt es in Nr. 79 der Enzyklika:

„Das vorrangige und entscheidende Element für das moralische Urteil ist das Objekt der menschlichen Handlung, das darüber entscheidet, ob sie *auf das Gute und auf das letzte Ziel, das Gott ist,* hingeordnet werden kann. Ob dies so ist, erkennt die Vernunft im Sein des Menschen selbst, verstanden in seiner vollumfänglichen Wahrheit, und damit unter Berücksichtigung seiner natürlichen Neigungen, seiner Triebkräfte und seiner Zweckbestimmtheiten, die immer auch eine geistige Dimension besitzen: Genau das sind die Inhalte des Naturgesetzes und damit die geordnete Gesamtheit der ‚Güter für die menschliche Person', die sich in den Dienst des ‚Gutes der Person' stellen, des Gutes, das sie selbst und ihre Vollendung ist. Das sind die von den Geboten (des Dekalogs) geschützten Güter, der nach dem hl. Thomas das ganze Naturgesetz enthält."

Hier wird aufgezeigt, dass es bestimmte Wesenszwecke des Menschseins gibt, die eine sittliche Relevanz aufweisen: Von ihrer Verwirklichung hängt es ab, ob die Person zu ihrer sittlich geborenen Entfaltung kommt oder nicht. Sie stehen in einer perspektivischen Linie zum Endziel des Menschen, der Teilnahme am göttlichen Gut selbst in der „visio divina" der eschatologischen Vollendung des Himmelreiches.

Johannes Messner kommt das Verdienst zu, auf der Grundlage einer erfahrungsbezogenen Ethik die metaphysischen Einsichten des hl. Thomas von Aquin weitergeführt und für das heutige ethische Denken fruchtbar gemacht zu haben. Johannes Paul II., der selber vor seiner Wahl zum Papst als Ethikprofessor in Lublin tätig war, hat die personale Dimension des Menschseins besonders hervorgehoben, ohne freilich die physisch-naturale Komponente außer acht zu lassen. Insofern gelangt er zu einer Formulierung wie in VS 79, welche sowohl die sinnlich-physische Dynamik der Triebkräfte wie auch deren geistig-kulturelle Komponente einbezieht. Einem Physizismus ist damit eine radikale Absage erteilt. Auf diese Weise verbindet sich die traditionelle Lehre vom sittlichen Naturgesetz mit einer personalen Sicht des Humanum in seiner geschichtlichen Kontingenz und Dynamik.

Der Weg zur konkreten Normativität sozialethischer Aussagen

Die Findung und Ableitung konkreter sittlicher Normen, die ja nicht einfach nur „Artefakte" sind, sondern im ewigen Gesetz Gottes (in der „lex aeterna") selbst wurzeln und durch die Ordnung der Schöpfung und des Heiles vermittelt werden, ist ein Prozess, der sich nicht immer geradlinig vollzieht und mancherlei Schwierigkeiten bereitet. Wesentliche Aspekte sollen hier skizziert werden, die dem Ordnungsbezug von „Offenbarung – natürliches Sittengesetz – Sachrichtigkeit" entsprechen, was jedoch keine zeitlich zwingende Reihenfolge bedingt.[12]

1. Der Offenbarungsbezug der christlichen Sozialethik

Der Mensch ist sowohl in seiner individualethischen wie auch in seiner sozialethischen Dimension *verantwortlich gegenüber Gott,* dessen Abbild er als Mann und Frau darstellt. Den Imperativ, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, erkennt er als Willen Gottes, der in seinen Geboten das Wohl und Heil des Menschen will.

In der biblischen Botschaft finden sich *nicht viele direkt umsetzbare konkrete Handlungsanweisungen* für den sozialen Bereich. Jedoch bringt die Heilige Schrift *grundlegende Gewissheiten* über den Bezug des Menschen zu Gott in den Blick, was auch auf die soziale Dimension des Menschseins zutrifft – so vor allem auf seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Kirche, zur politischen Gemeinschaft und zur natürlichen Gemeinschaft der Familie sowie auf das Verhältnis und den Umgang mit den Verwandten, Freunden und Bekannten, ja selbst mit den Feinden. Diese aus der Offenbarung stammenden und zugleich in wesentlichen Teilen bereits im natürlichen Sittengesetz verankerten Gewissheiten sind gleichsam die *Grundlage für die Formulierung von Kriterien,* nach denen Christen die Wirklichkeit des Sozialen zu beurteilen haben. Aufgrund der biblischen Motive können Optionen und Zielvorgaben für das sittliche Handeln aufgezeigt werden:

- die universale *Anerkennung der Würde des Menschen* und seiner Rechte, insbesondere das Recht auf Leben sowie auf eine mit dem Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens in der Lehrverkündigung der katholischen Kirche zu verbindende Gewissens- und Religionsfreiheit;
- die angemessene *Wertschätzung der menschlichen Freiheit,* die stets in ihrem Verantwortungszusammenhang zu sehen ist, gerade auch in sozialer Hinsicht;
- der *Einsatz für Arme und Notleidende,* sowohl im Hinblick auf die materielle wie auch im Hinblick auf geistige Dimensionen des Daseins, wobei hier die (Tod-)Sünde als bewusste und freiwillige Trennung des Menschen von Gott zweifellos das größte Übel darstellt;
- der *Einsatz für ein friedliches Zusammenleben* in den kleinen Gemeinschaften wie auf staatlicher und internationaler Ebene;
- der *Einsatz für die Gerechtigkeit* überall dort, wo Menschen benachteiligt und diskriminiert werden;
- sowie der *Schutz* und die bewahrende Förderung *der Umwelt als Schöpfung Gottes.*

Um diese prinzipielle Orientierung in bestimmten Handlungsfeldern zu konkretisieren, ist es nötig, sich in den betreffenden *Sachbereichen kompetent* zu machen. Genau hier ist der Beitrag der Einzelwissenschaften anzusetzen, mit denen das philosophische und theologische Denken in ein Gespräch eintreten muss. Dabei geht es um die Wahrung der Eigenart jeder Wissenschaft, um die Anerkennung ihrer Ziele und Methoden, aber auch ihrer Grenzen.

2. Der philosophische Aspekt der christlichen Sozialethik

Nur durch eine *philosophische Differenzierung* können die von der christlichen Offenbarung vorgegebenen Ziele und Leitmotive entfaltet und auf das konkrete Leben angewandt werden. Insofern trägt jede Theologie ein philosophisches Moment in sich, dessen sie sich gemäß dem Grundsatz einer „fides quaerens intellectum"[13] bedienen muss. Eben hier ist der Ort auch des naturrechtlichen Denkens anzusetzen, wie es exemplarisch von Johannes Messner in der Lehre von den

[11] Vgl. besonders: Thomas von Aquin, STh I-II q.94; q.100, a. 1.

[12] Zur Methodik der christlichen Sozialethik vgl. insbesondere die grundlegende Studie von Clemens Breuer, Christliche Sozialethik und Moraltheologie. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlagen zweiter Disziplinen und die Frage ihrer Eigenständigkeit (Abhandlungen zur Sozialethik, hg. v. A. Rauscher und L. Roos, Bd 46), Paderborn 2003.

[13] Dies ist der alternative Titel des „Proslogion" von Anselm von Canterbury.

existentiellen Zwecken entfaltet worden ist. Dabei erweisen sich sozialethisch die in biblischem Kontext gewonnenen, jedoch theologisch und philosophisch zu differenzierenden Begriffe der menschlichen Würde, der Gerechtigkeit, der Freiheit und der Befreiung, des bevorzugen Eintretens für die Armen und Leidenden sowie der Verantwortung für die Schöpfung als besonders relevant. „Christliche Sozialethik hat also die Aufgabe, die soziale Zielbestimmung, die sich theologisch aus den biblischen Motiven ergibt, im sozialphilosophischen Diskurs zu differenzieren."[14]

In diesem philosophischen Diskurs darf die christliche Sozialethik ihr eigenes *Vorverständnis* nicht verleugnen, sondern wird es kritisch einzubeziehen haben in die aktuelle philosophische Kontroverse. Ein Vorverständnis einzubringen besagt nicht intellektuelle Unredlichkeit, da es voraussetzungslose Philosophie nicht gibt, wie die Hermeneutik aufzuzeigen vermag. Es ist nötig, sich Rechenschaft über die eigene Position und das eingebrachte Vorverständnis zu geben und dieses möglichst transparent darzustellen und im philosophischen Diskurs offen zu legen.

Dabei wird die christliche Sozialethik *nicht als religiös-partikuläres Denken* verstanden, das einer objektiv-universellen Rationalität gegenübersteht, sondern es ist ihr innerster Anspruch (jedenfalls im Sinne einer leitenden Zielvorgabe, die ihre Wirkkraft auch dann entfaltet, wenn sie vielfach nur als Idealgestalt vorliegt), dass sich ihre eigenen Anliegen, welche vom christlichen Glauben gedeckt sind, zugleich in universaler Kommunikation mit allen Menschen guten Willens argumentativ erschließen und vermitteln lassen.[15]

3. Die Notwendigkeit einzelwissenschaftlicher Konkretisierung

Um zu konkreten Ergebnissen in den verschiedenen sozialethischen Bezugsfeldern zu gelangen, die eine Anwendung normativer Ansprüche möglich machen, ist es unerlässlich, die *„Natur der Sache"* (Sachrichtigkeit) kennen zu lernen. Dabei leisten die *empirischen Wissenschaften,* welche auf die soziale Natur des Menschen bezogen sind, einen bedeutenden Beitrag: Soziologie, Politologie, Rechts- und Wirtschaftswissenschaften etc. Auf diesem Hintergrund ist *interdisziplinäre Zusammenarbeit* von Theologen und Philosophen mit den Vertretern der empirischen Disziplinen angesagt. Einer recht verstandenen *Autonomie der irdischen Wirklichkeitsbereiche* und der auf sie bezogenen wissenschaftlichen Disziplinen ist dabei Rechnung zu tragen.[16]

Dabei handelt es sich um eine Autonomie der Sachbereiche, *nicht* um eine *absolut gesetzte sittliche Autonomie* im Sinn einer Emanzipation von Gut und Böse. Diese falsch verstandene Autonomie wird durch den Hinweis auf ein methodisches Vorgehen „gemäß den Normen der Sittlichkeit" sowie auf die bleibende Abhängigkeit aller Dinge von Gott ausdrücklich zurückgewiesen.

Jede Einzelwissenschaft muss notwendigerweise eine *thematische Abstraktion* im Hinblick auf ihren Gegenstand vornehmen.[17] Ebenso findet eine Eingrenzung statt im Hinblick auf die angewandte *Methode*, wobei es oft Kontroversen auch innerhalb der einzelnen Disziplinen gibt.[18] Zugleich ist es nötig, den *Bezug zum Ganzen der Wirklichkeit* herzustellen. Dies ist eine Aufgabe, mit der die Einzelwissenschaften aus ihrer Binnenperspektive heraus überfordert sind. Dies kann nur geschehen in Einbeziehung von Philosophie und Theologie, d. h. in einem auch für die Geisteswissenschaften offenen interdisziplinären Gespräch und Austausch.

Empirische Theorien und Modelle sind stets methodische Vereinfachungen aufgrund von Abstraktion und Reduktion, die zwar Aspekte der Wirklichkeit erklären können, diese jedoch keineswegs erschöpfend beschreiben und zur Darstellung bringen. In jeder Theorie ist ein „begrifflicher Überhang" enthalten, was besagt, dass in sie gewisse Annahmen und Voraussetzungen eingehen und es keine „wertfreie" Theoriebildung gibt. Insbesondere die Humanwissenschaften müssen das hermeneutische Problem zur Kenntnis nehmen, dass der Mensch, den sie untersuchen, nie bloß „Objekt" einer Theorie sein kann, sondern immer auch „Subjekt" jener theoretischen Erfassung ist, was bei der Formulierung und Interpretation einer humanwissenschaftlichen Theorie Beachtung finden sollte.

Die christliche und insbesondere die katholische Soziallehre ist bestrebt, ihre eigenen Voraussetzungen, die im christlichen Menschenbild gründen, offen zu legen. Dies ist die Voraussetzung für einen fruchtbaren interdisziplinären Dialog, der die Kompetenzen und Grenzen einzelwissenschaftlicher Disziplinen achtet. Zugleich wird darauf bedacht genommen, die Wertedimension des Menschen mit einzubeziehen und auf diese Weise das „material Unverfügbare des Menschseins" zur Sprache zu bringen und dauerhaft zu sichern.

Ausblick

Der Ansatz des Sozialphilosophen und Naturrechtsethikers *Johannes Messner* kann sich neu als fruchtbar erweisen, um ein primäres Kriterium der Sittlichkeit zu finden und zu begründen. Messner hat die so genannten „existentiellen

[14] Arno Anzenbacher, Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, Paderborn u. a. 1997, 32. Auch die folgenden Überlegungen verstehen sich als interpretierende Weiterführung wichtiger Anliegen, wie sie von Anzenbacher zum Ausdruck gebracht werden.

[15] Der universale Anspruch der katholischen Ethik und insbesondere der christlichen Sozialethik ist zweifach motiviert: „Erstens versteht sich die katholische Sittenlehre, sofern sie den Dekalog zur Grundlage hat, als Interpret des natürlichen Sittengesetzes, das ins Herz jedes Menschen eingeschrieben ist. Weil sie ihre Quelle im Evangelium hat, nimmt sie zudem an der universalen Dynamik teil, die der Heilige Geist dem Wort Christi zukommen lässt." – Servais Pinckaers, Christus und das Glück. Grundriss der christlichen Ethik, Göttingen 2004, IX.

[16] Dies hat das 2. Vatikanische Konzil in GS 36 so formuliert: „Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, dass durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werde. Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. Vorausgesetzt, dass die methodische Forschung in allen Wissensbereichen in einer wirklich wissenschaftlichen Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, wird sie niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen, weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben. … Wird aber mit den Worten „Autonomie der zeitlichen Dinge" gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts. Zudem haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen. Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich."

[17] Z. B.: Wirtschaftswissenschaftler betrachten primär oder ausschließlich die ökonomische Seite bestimmter sozialer Realitäten.

[18] Z. B. gibt es in der Soziologie Vertreter qualitativer und quantitativer Untersuchungsmethoden.

Zwecke" ins Spiel gebracht, um einerseits einem starren metaphysischen Denken zu entgehen, das aufgrund seiner Abstraktheit in die Gefahr gerät, lebensfern zu sein, und andererseits der konkret-geschichtlichen Erfahrung des Menschseins in der bleibenden Verbundenheit gemeinsamer „natürlicher" Bezüge Rechnung zu tragen.

Zwar ist mit der Benennung existentieller Zwecke des Menschseins noch keine „Zauberformel" gefunden, mit der alle strittigen Fragen individuellen und gemeinsamen sittlichen Handelns zweifelsfrei und von vornherein entschieden wären. Es werden aber doch gewisse Eckpfeiler aufgestellt, an denen man sich orientieren kann. Die Benennung dieser Zwecke verweist auf jene innere Teleologie der „natura humana", die einer rein biologischen und statistisch-soziologischen Betrachtungsweise nicht zugänglich ist. Dem Menschen als vernünftiges und freies Wesen ist es aufgegeben, die Ziele seines Daseins selber zu erkennen und sich darauf hin zu leiten.[19] Mit dieser Art von Autonomie ist es zu vereinbaren, dass sich der Mensch an jenen Gegebenheiten des Menschseins orientiert, die ihm als sittlich bedeutsame Ziele der Verwirklichung vor- und aufgegeben sind. Auf diese Weise wird die Ableitung des Normativen aus dem Faktischen vermieden; einem „naturalistischen Fehlschluss" wird ausgewichen.

Wenn man sich über die grundlegenden Ziele des Menschseins verständigt hat (dies ist, wie anhand der „existentiellen Zwecke" gezeigt wurde, auf einer sowohl für die Vernunft wie auch für die Erfahrung offenen Ebene philosophischer und theologischer Anthropologie zu leisten), kann und soll unter Einbeziehung der „Natur der Sache" weitergefragt werden nach näheren Konkretisierungen sittlicher Verbindlichkeiten. Diese Aufgabe erscheint dann als sinnvoll und lohnenswert, wenn Klarheit über die grundlegenden sittlichen Verbindlichkeiten besteht, wie sie aus dem Menschsein als solchen in seinem Schöpfungs- und Offenbarungsbezug folgen.

Anschrift des Autors: Dr. Josef Spindelböck
Kleinhain 6, A-3107 St. Pölten

[19] Vgl. auch Josef Spindelböck, Sinnfrage und Grundentscheidung. Zur finalen Struktur sittlicher Erkenntnis und Entscheidung, in: Studia Moralia 42 (2003) 209 f. (Abstract) und 421–435 (Volltext).

ULRICH NERSINGER

Zu den Selig- und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche

Am 25. Januar 1983 erließ der Hl. Vater die Apostolische Konstitution *Divinus perfectionis Magister*[1], durch die er die Selig- und Heiligsprechungsverfahren neu ordnete.

Die nachfolgenden Informationen möchten einen Einblick in diese kirchliche Rechtsmaterie ermöglichen, um dieses wichtige Tun der Kirche ein wenig zu verdeutlichen.

Die bischöflichen Erhebungen

Wer in unseren Tagen einen vorbildlichen, heiligmäßigen Katholiken zur Ehre der Altäre erhoben sehen möchte, wendet sich an den Oberhirten, in dessen Diözese der Kandidat bzw. die Kandidatin verstarb.

Die Bitte um Einleitung eines Verfahrens kann fünf Jahre nach dem Tod des betreffenden Dieners Gottes vorgebracht werden; wer aber erst nach dreißig Jahren einen Antrag bei der kirchlichen Behörde stellt, muss hierfür schon gewichtige Gründe vorlegen.

Aktor, d. h. Antragsteller eines Selig- oder Heiligsprechungsverfahrens (in der Fachsprache „Causa" genannt), kann jedes Mitglied des Gottesvolkes sein, ebenso alle Vereinigungen von Gläubigen, die von der kirchlichen Obrigkeit zugelassen sind.

Der Bischof wird natürlich darauf achten, dass der Aktor auch fähig ist, die Finanzierung eines Prozesses zu garantieren. Von daher dürfte er juristischen Personen in der Kirche (wie beispielsweise Pfarreien, Ordensverbänden oder kirchlichen Organisationen) den Vorzug geben.

Der Aktor wird während der ganzen Dauer des Verfahrens durch einen Prozessbevollmächtigten, den Postulator, vertreten. Als Postulatoren sind alle Laien, Ordensleute und Kleriker zugelassen, die eine entsprechende theologische und kirchenrechtliche Ausbildung vorweisen können; auch sollen sie mit der Rechtspraxis der römischen Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren vertraut sein (hierzu wurde bei der Kongregation ein eigenes Studium eingerichtet[2]).

Im Rahmen von Voruntersuchungen erbittet der Bischof vom Postulator eine Lebensbeschreibung des Kandidaten, einen Bericht über die exemplarische Befolgung der christlichen Tugenden und den Nachweis der *fama sanctitatis*, des Rufes der Heiligkeit, desweiteren alle vom Diener Gottes veröffentlichten Schriften (Bücher, Zeitschriftenartikel u. ä.) und eine Auflistung in Frage kommender Zeugen.

In einem weiteren Schritt setzt der Bischof die Gläubigen seiner Diözese von dem Gesuch um Eröffnung des Prozesses in Kenntnis, und lädt ein, ihm mitzuteilen, was sie über das Leben und Sterben des Dieners Gottes berichten können, sowie Schriften des Kandidaten, soweit sie in ihrem Besitz sind, vorzulegen.

Bei den Oberhirten der Nachbarbistümer fragt er nach, ob ihnen die Einleitung eines Verfahren sinnvoll und nützlich erscheint. Die publizierten Schriften des Dieners Gottes übergibt der Bischof theologischen Gutachtern. Fällt deren Votum zustimmend aus, ordnet er die Sammlung der nicht veröffentlichen Schriften (Tagebücher, Briefe usw.) an und lässt auch diese einer gründlichen Prüfung unterziehen. Dann informiert der Bischof den Hl. Stuhl über den Stand der Causa und bittet um Mitteilung, ob seitens der römischen Behörden Einwände gegen eine Fortführung des Verfahrens bestehen.

Erst jetzt errichtet er ein Tribunal, dessen Hauptaufgabe es sein wird, die Zeugen zu vernehmen. Der Gesetzgeber kennt Zeugen *de visu* (jene, die den Kandidaten persönlich gekannt haben) und *de auditu a videntibus* (solche, die ihr Wissen direkt von den Vorgenannten erhalten haben); ausdrücklich bestimmen die Vorschriften, sowohl Befürworter als auch

[1] Ioannes Paulus PP II, Constitutio Apostolica «*Divinus perfectionis Magister*», in: AAS 75(1983), 349–355.

[2] Am 2. Juni 1984 in der dem Kardinalpräfekten der Kongregation gewährten Audienz (AAS, 76 [1984], 1089–1900).

Gegner der Causa vorzuladen. Für Zeugen, die außerhalb der Diözese wohnen und nicht ohne größere Schwierigkeiten erscheinen können, besteht die Möglichkeit, in ihrem Heimatbistum durch einen kirchlichen Untersuchungsrichter vernommen zu werden.

Nach Abschluss der Zeugeneinvernahme muss sich der Bischof davon überzeugen, dass am Grab oder Sterbeort des Dieners Gottes kein unerlaubter Kult entstanden ist, also keine Verehrung stattfindet, die nur einem Seligen oder Heiligen zustände. Sollte er dort eine verbotene Form der Verehrung antreffen, so hat er diese unverzüglich zu untersagen, da sonst ein unüberwindliches Hindernis für eine Seligsprechung vorliegt.

Wenn es sinnvoll oder nötig erscheint, kann der Bischof zu diesem Zeitpunkt auch eine Exhumierung der sterblichen Überreste des Dieners Gottes anordnen. Gründe hierfür können verschiedener Natur sein: Der betreffende Friedhof wird baulich verändert, die staatlichen Gesetze sehen eine zeitlich begrenzte Nutzung des Grabes vor oder es droht eine sonstige Profanierung der Grabstätte. Auch wenn Zweifel an der Identität des Leichnams bestehen oder die Feststellung der Todesursache für den Prozess bedeutsam ist, kann eine Exhumierung angeraten erscheinen. Wann immer sich der Bischof für die Öffnung eines Grabes und die Übertragung des Leichnams an einen anderen Ort entscheidet, muss er hierüber dem Hl. Stuhl einen Bericht zusenden.

Von sämtlichen Prozessakten der bischöflichen Untersuchungen werden notariell beglaubigte Abschriften in zweifacher Ausführung angefertigt. Die Orginalunterlagen und die beiden Kopien werden in Anwesenheit von Bischof, Tribunal, Aktor, Postulator und an der Causa interessierten Gläubigen feierlich versiegelt. Die Orginaldokumente kommen in das Archiv der Diözese, die beiden Abschriften, *transumptum* genannt, werden nach Rom übersandt oder durch den Postulator persönlich in die Ewige Stadt gebracht.

Da bei der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren zur Zeit nur Latein, Italienisch, Französisch, Spanisch und Englisch als offizielle Arbeitssprachen zugelassen sind, bedürfen die Prozessakten aus dem deutschen Sprachraum[3] bislang noch einer amtlichen Übersetzung.

Die Fortführung des Prozesses in Rom

In der Ewigen Stadt unterstützen Kongregationen den Hl. Vater in seinem Dienst für die Weltkirche; sie sind Versammlungen (lateinisch: *congregationes*) von Kardinälen und Bischöfen aus aller Welt, die den Papst in den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens beraten[4].

Als Leiter einer solchen Institution fungiert ein Kardinalpräfekt, ihm zur Seite stehen ein Sekretär im Erzbischofsrang und ein Untersekretär.

In der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren finden wir ferner die Relatoren (sie betreuen die einzelnen Verfahren), den Glaubensanwalt (den *promotor fidei,* auch *praelatus theologus* genannt), Konsultoren (Theologen und Historiker), Sachverständige, Anwälte, Notare und Büropersonal. Eine römische Kongregation kann als eine Behörde für die Weltkirche angesehen und mit einem Ministerium im weltlichen Bereich verglichen werden.

Sind die Prozessunterlagen – das *transumptum* – in Rom eingetroffen, prüft der Untersekretär mit seinen Mitarbeitern, ob bei den bischöflichen Erhebungen alle gesetzlichen Bestimmungen eingehalten wurden.

Der Untersekretär informiert daraufhin den *congressus ordinarius*, ein Gremium der Kongregation, das zu beschließen hat, ob die Causa einem Relator übertragen wird.

Der Relator, ein hoher Beamter der Kongregation, der als Sachbearbeiter fungiert, erstellt dann unter Mitwirkung des Postulators eine *positio super virtutibus*, im Falle eines Märtyrers eine *positio super martyrio*. Der Postulator kann für diese Aufgabe einen bei den Gerichtshöfen des Hl. Stuhls zugelassenen Advokaten, einen auswärtigen Mitarbeiter oder eine Equipe von Experten heranziehen.

Bei den *positiones* handelt es sich um wissenschaftliche Dokumentationen, die das Leben, Wirken und Sterben des Kandidaten aufgrund der Prozessunterlagen ausführlich behandeln, aber auch das gesamte Umfeld des künftigen Seligen oder Heiligen miteinbeziehen. Besondere Beachtung finden die in heroischer Weise ausgeübten Tugenden. Bei einem Blutzeugen wird auf eine detaillierte Schilderung des Warum und Wie des Martyriums wert gelegt.

Die jeweilige *positio* wird dem Glaubensanwalt der Kongregation übergeben. Zusammen mit acht weiteren theologischen Experten, den Konsultoren, überprüft er sie auf mögliche Ungereimtheiten, Widersprüche und dem Glauben Entgegenstehendes. Die Konsultoren sollen nach eingehendem Studium der *positio* zu schriftlich formulierten Urteilen, den *vota*, kommen.

In einer Sitzung geben die Konsultoren ihre Voten ab. Entsteht eine Zweidrittel-Mehrheit zugunsten der Causa, wird der Fall dem Plenarkongress, der Vollversammlung der zur Kongregation gehörenden Kardinäle und Bischöfe, vorgelegt. Kommen auch diese Würdenträger zu einem mehrheitlich positiven Votum, wird hierüber ein Bericht verfasst und dem Hl. Vater vorgelegt.

Der Papst allein entscheidet dann über die Veröffentlichung des Dekretes *de heroicitate virtutum* (über den heroischen Tugendgrad) oder eines Dekretes *de martyrio* („über das Martyrium"). Nach der Publizierung eines dieser Dekrete steht dem Diener Gottes der Titel *Venerabilis* („Verehrungswürdiger") zu.

Die Bedeutung von Wundern im Prozess

Für den Fortgang des Verfahrens sind die *fama signorum* und – in einem eigenen Prozess – ein Wunder nachzuweisen.

Die *fama signorum*, der Ruf der Wundertätigkeit, entsteht durch Gebetserhörungen und Gnadenerweise, die man der Fürbitte des Dieners Gottes zuschreibt, bei denen man aber im Gegensatz zum Wunder natürliche Erklärungen nicht unbedingt ausschließen kann[5].

[3] Für Märtyrerprozesse aus der NS-Zeit hatte der Hl. Vater zunächst von der Übersetzung des *transumptum* dispensiert und sogar die Beibehaltung der deutschen Sprache gewünscht, dann jedoch mußten die Akten – ohne Angabe von Gründen – wieder übersetzt werden.

[4] Selbstdarstellung der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren auf der Internetseite des Vatikans (http://www.vatican.va): „Die Tätigkeit der Heiligsprechungskongregation steht ganz im Dienst am Petrusamt, nach dem vom kirchlichen Recht geforderten Vorarbeiten im Verfahren kann der Heilige Vater deren Ergebnisse bestätigen und mit den Selig- und Heiligsprechungen, die er jedes Jahr vornimmt, einer Ortskirche bzw. der Gesamtkirche neue herausragende Beispiele christlicher Heiligkeit vorstellen."

[5] *„Essa esiste nel complesso di tutte le grazie, ricevute per intercessione del Servo di Dio, che non hanno lo stesso valore come un presunto miracolo. Ci sono tutti i fatti mircolosi, dove non si può fare un'inchiesta giuridica super miro, dove mancano i mezzi per escludere un fenomeno non soprannaturale"* (Ulrich Nersinger, *La „fama signorum" del Venerabile Servo di Dio Frà Egidio Laurent (1884–1941)*, Klosterneuburg-Vienna 1996).

Für den gläubigen Christen ist ein Wunder kein Zauberstück. Als Heilszeichen verweist es auf die Liebe Gottes zu den Menschen. Bei Selig- und Heiligsprechungsprozessen sieht die Kirche im Wunder auch den *digitus Dei*, den Finger Gottes, die Bekräftigung der Christusnachfolge des betreffenden Kandidaten durch Gott selbst.

Auch der Wunderprozess beginnt mit bischöflichen Erhebungen, und zwar in der Diözese, in der auf die Fürbitte des Kandidaten Gott sein übernatürliches Eingreifen vollzogen haben soll. In diesen Untersuchungen gewinnen Dokumente (im Falle von Heilungen: Arztprotokolle, Röntgenbilder, Laborberichte u. ä.) meist mehr an Bedeutung als Zeugenaussagen.

In Rom wird aus dem *transumptum* der diözesanen Erhebungen eine *positio super miraculo*[6] erstellt. Dort entscheidet eine fünfköpfige Expertenkommission (da es sich in beinahe allen Fällen um Heilungen handelt, besteht diese aus hochqualifizierten Medizinern) über das behauptete Wunder, dann die theologischen Konsultoren und der Plenarkongress.

Dem Papst allein kommt es zu, ein abschließendes Urteil zu fällen. Bei Märtyrern dispensiert der Papst zumeist vom erforderlichen Wundernachweis: ihr Sterben ist schon Zeugnis genug für einen uneingeschränkten Glaubensvollzug.

Die Selig- oder Heiligsprechung durch den Papst

Sind die Dekrete über den heroischen Tugendgrad und das erwiesene Wunder bzw. über das Martyrium promulgiert worden, steht einer Seligsprechung durch den Hl. Vater nichts mehr entgegen[7].

Der Ritus dieser Feierlichkeit war im Laufe der Jahrhunderte immer wieder Veränderungen unterworfen.

Heute ist er eingebettet in die Liturgie eines festlichen Papsthochamtes. Nach dem Schuldbekenntnis der Hl. Messe tritt der jeweilige Diözesanbischof, begleitet vom Postulator der Causa, vor die päpstliche Kathedra und bittet, den Kandidaten in das Verzeichnis der Seligen aufzunehmen. Der Papst entspricht dann der Bitte und setzt zugleich die Modalitäten und den Tag des künftigen liturgischen Gedenkens fest.

Papst Johannes Paul II. nahm solche Feiern auch *extra urbem*, außerhalb der Ewigen Stadt, vor – so beispielsweise in Deutschland die Seligsprechungen von Edith Stein und P. Rupert Mayer SJ.

Vor einer Heiligsprechung holt der Papst gemäß alter Tradition in einem Konsistorium die Meinung der in Rom anwesenden Kardinäle ein; er ist aber nicht an deren Zustimmung gebunden.

Bei einer Heiligsprechung wird der liturgische Ablauf der Feier durch die Allerheiligenlitanei erweitert; die Worte, mit denen der Papst der Bitte um Aufnahme des Kandidaten in den Kanon der Heiligen (daher: Kanonisation) entspricht sind feierlicher formuliert.

Was unterscheidet die Seligsprechung von einer Heiligsprechung?

Die neue Gesetzgebung kennt diese Differenzierung offiziell nicht mehr, sie spricht nur noch von der Heiligsprechung (Kanonisation). Dennoch werden bis auf den heutigen Tag Selig- und Heiligsprechungen vorgenommen.

[6] Als gleichberechtigte Bezeichnung wird auch verwendet: *positio super miro*

[7] In bestimmten Fällen kann es vorkommen, dass diese aus (kirchen-)politischen Gründen zurückgestellt wird (hierzu: *Seligsprechung – Politische Opportunität beachten. Gespräch mit dem römischen Relator P. Peter Gumpel SJ*, In: Kathpress, Nr. 256, 8. November 1994, 4–5).

Den Unterschied darf man wohl so formulieren, dass nach einer Seligsprechung die Verehrung auf einen Orden, eine Region oder ein Land begrenzt bleibt. Auch dürfen in der Regel Altäre und Kirche nicht zu Ehren eines Seligen errichtet werden, außer der Hl. Stuhl erteilt hierzu eine besondere Genehmigung[8].

Eine Heiligsprechung jedoch erlaubt einen weltweiten Kult, der keiner Beschränkung mehr unterliegt. Zudem wird für eine Kanonisation ein weiteres Wunder verlangt, das sich nach der bereits erfolgten Seligsprechung ereignet haben muss. Ferner kommt der Heiligsprechung eine andere dogmatische Gewichtung und Verbindlichkeit zu.

Der Papst kann einen Diener Gottes aber auch ohne vorhergegangene Seligsprechung in das Verzeichnis der Heiligen aufnehmen[9].

Wieviel kostet eine Selig- oder Heiligsprechung?

Auf diese Frage eine allgemein gültige Antwort zu geben, ist nicht möglich.

Die Dauer des Verfahrens, die Auslagen des Postulators, Aufwandentschädigungen und Reisespesen der Zeugen, Honorare für Experten und Übersetzer, Druckkosten der Positiones, der Vota und Dekrete – all dies ist von Prozess zu Prozess verschieden. Nicht außer acht gelassen werden dürfen die Faktoren, die von außen Einfluss auf die Kosten eines Verfahrens nehmen (z. B. Devisenbestimmungen und Inflation). Hinzu rechnen muss man ferner die mit der Selig- oder Heiligsprechungsfeier verbundenen finanziellen Lasten, die durch Pilgerbetreuung, Druck der Texthefte für den Papstgottesdienst, Schmuck des Gotteshauses, Entlohnung für diverse Dienste bei der Messfeier u. ä. entstehen.

Im Falle der 1988 seliggesprochenen amerikanischen Ordensgründerin Katharina Maria Drexel gab der Aktor die Gesamtkosten (Verfahren und Feier der Beatifikation) mit 333.250 US Dollar an[10].

Damit aussichtsreiche und für das Leben der Kirche bedeutsam erscheinende Prozesse aus ärmeren Diözesen und Ländern nicht an finanziellem Unvermögen scheitern, wurde 1983 bei der Kongregation ein Fonds errichtet, in den die Aktoren der Causen, die in die römische Phase des Verfahrens eingetreten sind, festgesetzte Beiträge einzahlen müssen[11].

Anschrift des Autors: Ulrich Nersinger
Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten

[8] Ausnahmen wurden erteilt bei Maximilian Kolbe, Edith Stein und dem Gründer des „Opus Dei".

[9] Dies kommt bisweilen bei einer *confirmatio cultus* (Kultbestätigung) vor.

[10] Kenneth L. Woodward, *Die Helfer Gottes*, München 1990, 137–138 (Die Angaben wurden mir vom Postulator des Verfahrens bestätigt).

[11] *Norme sull'amministrazione dei beni delle cause di canonizzazione*, Roma 1983.

Ein gewisser „Panchristismus" scheint mir wenig angebracht. Ein theologisches System, das die ganze Realität in Christus absorbiert, macht Christus letztendlich zu einer Art metaphysischem Postulat der Anerkennung menschlicher Werte. Und macht uns zu einem ernsthaften Dialog unfähig, auch auf der Ebene der Menschenrechte. Und schließlich wissen wir, dass zu sagen, dass alle bereits zu Christus gehören, ob sie es nun wissen oder nicht, die Mission überflüssig machen kann.

Georges Kardinal Cottier O.P.

JOSEPH OVERATH

Mel Gibsons „Die Passion Christi" und das „Bittere Leiden" der Anna Katharina Emmerick

Das Frühjahr 2004 war weitgehend bestimmt durch den Film „Die Passion Christi" des amerikanischen Filmproduzenten Mel Gibson. Schon lange bevor dieser Film in deutsche Kinos kam, schieden sich die Geister an diesem Streifen.

Der „Rheinische Merkur" vermutete, das Mittelalter komme zurück[1], die liberale „Zeit" unterstellte dem Film, er bediene sich kalifornischer Splatter-Movies und sei ansonsten „... nur Blut, Schmerzen und Hass ..."[2].

Die „Tagespost" äußerte sich gemäßigt; das „Komma"-Magazin aus Aachen sah bereits kommen, dass man nun Beichtstühle vor die Kinos aufstellen müsse – so sehr würden sich die Menschen nach dem Film bekehren[3].

Der „Spiegel" aus Hamburg unterstellte der „Passion Christi" Gnosis[4], wohl, weil der Teufel dort dargestellt ist.

Die Kirchenzeitung von Köln bemängelte, dass der Ostermorgen nur wenige Sekunden berücksichtigt worden sei[5] und meinte ansonsten, man sehe diesen Film mit „gemischten Gefühlen".

Wenn ein Film dermaßen in die Kritik gerät, so stellt sich die Frage nach der Wirklichkeit. Denn es fällt auf, dass die Pressekampagne vor der ersten Filmaufführung gestartet wurde. Worum geht es bei dem Film „Die Passion Christi"? Ist er gar geeignet, antisemitische Gefühle zu fördern?

Unter I. werden wir den Film analysieren und fragen, wie er den vorliegenden Stoff, das Leiden und Sterben Jesu Christi filmisch umsetzt; dann stellt sich die Frage nach den Quellen, d. h. besonders nach seinen Anlehnungen an „Das Bittere Leiden unseres Herrn Jesus Christus", das der Dichter Clemens Brentano nach den Visionen der Dülmener Ordensfrau Anna Katharina Emmerick herausgegeben hat.

III. dann müssen wir fragen, warum Gibson gerade diese Visionen aufgegriffen hat.

I.

Während der Dreharbeiten in der Toskana hat Abbé Michel Debourges täglich eine hl. Messe gefeiert. Mel Gibson, der intensive Kontakte mit dem „Institut Christus König und Hoherpriester" hat, hat dies so gewünscht.

Diese 1990 kanonisch errichtete Gesellschaft von Priestern pflegt die lateinische Liturgie nach der Ausgabe des Missale Romanum von 1962 und hat als erstes Ziel die Ehre Gottes und die Heiligung der Priester[6].

Die tägliche hl. Messe am Drehort erinnert aber auch an die Spiritualität des Martin von Cochem[7]. In dessen „Erklärung des heiligen Messopfers" wird im 24. Kapitel auf die Beziehung von täglicher Arbeit und der hl. Messe hingewiesen[8].

Auf diesem Hintergrund ist es zu verstehen, dass die „Passion Christi" auch als Messerklärung verstanden werden kann, was ihr nicht wenig an Kritik eingebracht hat[9]. Die Einzelheiten werden im Folgenden noch deutlicher werden.

Schon hier sei bemerkt, dass der theologische Ductus des Filmes als „hostia" bezeichnet werden darf. Der Film verbindet das Abendmahl sehr gut mit dem Opfertod Christi am Kreuz. Und er erschließt dem katholischen Betrachter den Opfercharakter der hl. Messe neu. Jesus ist nicht etwa zusammengebrochen unter seiner Passion, wie manche neuere Theologen es deuten möchten[10], sondern er vollbringt freiwillig das Werk der Erlösung am Kreuz.

Auch bezüglich der Sprachenfrage klingt an, dass der Film letztlich die hl. Messe erklären möchte. Es ist keine lebende Sprache zu hören – dies würde den Film mit der jeweiligen Kultur verbinden. Stattdessen ist aramäisch und lateinisch zu hören. Man wird mitgenommen in die Zeit Jesu. Das Latein ist überdies die klassische Sprache der Liturgie. Und das Latein – von vielen geradezu aus der Kirche vertrieben – kommt hier in einem Triumphzug zurück, den manch einer für nicht möglich gehalten hätte.

Jesus wird durch die alten Sprachen in der Tat ein „Weltbürger"; jeder Zuschauer steht in unmittelbarer Nähe zum Geschehen – auch durch das Audibile des Films.

Bevor wir nun einige Details des Filmes vorstellen, sei zunächst ein Blick geworfen auf dessen „Einblendungen".

Wenn gesagt worden ist, der Film sei nur „Blut und Wunden"[11], so ist diese Beobachtung falsch.

Die Einblendungen im Film, die Jesus als Lehrer und Heiland zeigen, „wischen das Blut weg", d. h. sie unterbrechen die blutige Realität der Passion Jesu und stellen das Geschehen in einen neuen Zusammenhang. So entwickelt Gibson ein Jesusbild über die Passion und das Sterben Jesu hinaus.

Die „Passion Christi" ist durch die Einblendungen durchaus mit dem Passionsspiel von Oberammergau zu vergleichen. Dort sind es die „Lebenden Bilder", die den Fortgang der Passion kommentieren[12].

In Oberammergau kommentieren diese Stilmittel mehr die Passion aus den Schriften des Alten Bundes heraus; Gibson stellt durch die Einblendungen Bezüge zum Leben Jesu her.

Einige dieser Einblendungen seien nun vorgestellt:

1. Als der Kreuzweg im Film geschildert wird und Jesus unter dem Kreuz fällt, da ist seine Mutter Maria zur Stelle.

---

[1] Rheinischer Merkur Nr. 11 (11. 3. 04) Das Mittelalter kommt zurück (23).
[2] Die Zeit Nr. 11 (4. 3. 04) Keine Gnade (46).
[3] Komma Nr. 21 (2004) 48–51.
[4] Der Spiegel Nr. 16 (10. 4. 04) 155.
[5] KiZ Nr. 11 (12. 3. 04) Gemischte Gefühle (17).
[6] Prospekt des Institutes Christus König und Hoherpriester vom Frühjahr 2004; die deutsche Niederlassung befindet sich in Bayerisch Gmain. In dem Seminar in Griciglina bei Florenz bereiten sich ca. 50 junge Männer auf die Priesterweihe vor.
[7] Martin von Cochem (mit Familienname: Linius), geb. 1634, gestorben 1712 in Waghäusel, ist einer der wichtigsten Erbauungschriftsteller der Neuzeit; seine Messerklärung erlebte fast 400 Auflagen und hat die Anfeindungen der Aufklärung überstanden.
[8] Erklärung des heiligen Messopfers. Einsiedeln, Waldshut und Köln 1895, 292 ff. (24. Kapitel): Dass das Messehören die Arbeit nicht verhindere, sondern fördere.
[9] Rheinischer Merkur Nr. 11 (11. 3. 04) Nein, die Gewalt erschlägt alles (23–24).
[10] Vgl. Leo Scheffczyk: Die Heilszeichen von Brot und Wein. Eucharistie als Mitte christlichen Lebens. München 1973, der vor allem 32 ff. die falschen Thesen über das Opfer Christi zurückweist.
[11] Kölner Rundschau Nr. 65 (17. 3. 04) 22; hier wird bewusst(?) auf das Lied „O Haupt voll Blut und Wunden" angespielt. Der Film wird hier aber nicht nach theologischen Kriterien hin untersucht und vorgestellt. Der Kommentar beißt sich an dem „Blut" fest, das aber lediglich die grausame Realität einer Kreuzigung wiederspiegelt.
[12] Oberammergauer Passionsspiel 2000. Gemeinde Oberammergau 2000.

Die Einblendung zeigt dann, wie das Jesuskind in Nazareth spielt und fällt. Es schreit laut, seine Mutter hebt es auf und tröstet mit Worten, sie sei ja bei ihm.

2. Im Gibson-Film sitzen die Jünger beim Abendmahl und liegen nicht zu Tische, wie es historisch richtig wäre. Hier mag die berühmte Darstellung des Letzten Abendmahles von Leonardo da Vinci Pate gestanden haben. Ein Film darf solche Akzente setzen.

In der Einblendung sehen wir Jesus, den Zimmermann von Nazareth. Er zimmert einen Tisch und Maria fragt sich skeptisch, ob sich diese neue Art durchsetzen wird.

3. Auch der Gedanke, dass zwischen dem Palmsonntag und dem Karfreitag nur wenig Zeit liegt kann der Film durch eine Einblendung vermitteln. Jesus strecken sich auf dem Kreuzweg Fäuste entgegen; einmal wird er gezeigt, wie er im Staub der Straße liegend, auf die wütenden Menschen schaut.

Die Einblendung zeigt eine andere Perspektive. Jesus schaut auf dem Esel sitzend, auf die vielen Hände, die ihm zujubeln und Palmenzweige schwenken.

4. In einer weiteren Einblendung ist der Verleugnung Petri deren Weissagung durch Jesus gegenübergestellt.

5. Eine Einblendung besonderer Art liegt vor bei der Geißelung Jesu. Die Ehebrecherin aus Joh 8 liegt zunächst zu Jesu Füßen und alle, die den ersten Stein werfen wollten, ziehen sich zurück. Nach der Geißelung liegt diese Frau auf ihren Knien und sammelt Jesu Blut mit Tüchern auf. Hier hat die Einblendung schon „eucharistischen" Charakter. Der Zuschauer wird über das Fließen von Blut – das einige so sehr kritisieren – hinausgeführt auf eine neue Ebene hin, auf der das Blut zu einem Zeichen für die Erlösung wird.

Der Film versucht mit seinen Mitteln, das Blut Jesu von dem Blut der übrigen Menschen zu trennen. Das Sammeln des Blutes mit Tüchern erinnert schon an das Reinigen des Kelches bei der hl. Messe.

Die nächsten Einblendungen sind ganz dem eucharistischen Gedanken gewidmet.

6. Als Jesus seiner Kleider beraubt wird, zeigt eine Einblendung, wie im Abendmahl die eucharistischen Gestalten von Brot und Wein durch das Wegnehmen eines Tuches sichtbar werden. Auch hier wieder die Erinnerung an den Messritus: bei der Gabenbereitung wird das Kelchvelum weggenommen.

7. Der Film zeigt das mühevolle Hinaufsteigen Jesu auf den Kalvarienberg. Der Berg, der in der Bibel auch mit dem Prädikat „heilig" versehen ist, wird durch eine weitere Einblendung aus dem grausamen Geschehen hinausgenommen.

Die Einblendung bringt nun die Bergpredigt. Dort legt Jesus seinen Zuhörern ans Herz, sie sollten ihre Feinde lieben.

8. Die Annagelung Jesu ans Kreuz wird historisch exakt wiedergegeben. Aber auch dieses grausame Tun der Henker belässt der Film nicht auf der vordergründigen Ebene. Die Einblendung weist daraufhin, dass dies der Leib ist, der für das Leben der Welt hingegeben wurde. Es wird kurz in den Abendmahlssaal hineingeblickt: Jesus zeigt den Jüngern das Brot als seinen Leib.

9. Bei der Aufrichtung des Kreuzes wird die Szene eingespielt, in der Jesus seinen Leib an die Jünger weitergibt – die erste hl. Kommunion.

10. Das Blut am Kreuz ist wiederum nicht Selbstzweck im Film, nicht etwa eine „Blutorgie", wie manche Kritiker vermuteten. Sondern hier zeigt die Einblendung Jesu Wort über den Kelch: „Mein Blut".

11. Aber auch das Sterben Jesu am Kreuz wird durch eine Einblendung in einen größeren Zusammenhang gehoben. Nach dem Tod Jesu wird kurz wieder der Satan in der Gestalt der Verführerin gezeigt – aber die Einblendung verdeutlicht, dass der Teufel nun in den Abgrund fährt. Die Einblendungen zeigen deutlich, dass der Begriff der „hostia" hinter dem Film steht.

Die Hostie ist der geopferte Leib Christi; oft ist die Hostie geschmückt gewesen mit dem Bildnis des gekreuzigten Erlösers. Durch die Einblendungen wird der Film zu einer Messerklärung, die sich ganz an die kirchliche Lehre über die Eucharistie und das Messopfer hält[13].

Nachdem der Ductus, die theologische Leitlinie, des Filmes gefunden wurde, muss nun nach einigen Szenen und Figuren der „Passion Christi" gefragt werden. Steht der Film in der Linie des Neuen Testamentes? Liest er etwas in den Text hinein, das nicht in der Heiligen Schrift steht? Ist er der Gnosis verfallen, weil er der Jesus-Figur die Teufelsgestalt gegenüberstellt?

Ölberg

Der Film beginnt nicht wie die Passionsgeschichten des Neuen Testamentes mit dem Einzug nach Jerusalem und dem Letzten Abendmahl, sondern mit der Ölbergsszene.

So wird das Drama der Erlösung der Menschheit durch Jesus Christus sehr gut eingeführt und kann mit filmischen Mitteln verdeutlicht werden. Da der Film von seinen Einblendungen lebt, konnte Gibson die Auswahl so treffen und doch das Ganze der Passion Christi seinen Zuschauern vor Augen führen.

Im Ölgarten erscheint eine Frauengestalt, die Verführerin, die immer wieder im Film von Zeit zu Zeit ihren Teil zu spielen hat. Die Realität des Bösen, ja des Bösen in Person, des Satans, ist fester Bestandteil des Neuen Testamentes. Nach Lk 22, 31–34 möchte der Teufel die Jünger Jesu in seine Gewalt bekommen; nach Joh 13,27 fährt der Satan in den Verräter Judas Iskariot.

Der Teufel ist im Film als Person dargestellt; die Verführerin schickt zu Jesus die Schlange, der Jesus aber mit letzter Kraftanstrengung den Kopf zertritt.

Damit nimmt der Film ein Motiv der christlichen Kunst auf – wenn wir einmal von der Paradiesesschlange absehen.

Es gibt Darstellungen, die das Jesuskind mit der Teufelsschlange zeigen oder auch den auferstandenen Herrn wie er über die Schlange triumphiert[14]. Der Satan stellt Jesus die teuflische Frage, wer er ist? Und er fragt auch, wer denn sein Vater sei. Und: wie kann denn ein Mensch die Sünden aller Menschen tragen wollen?

Auch der bibelferne Zuschauer des Filmes wird bereits hier fragen: Ist dieser Jesus nur ein Mensch? Wer ist das? Ist er mit Gott verbunden? Aber der Zuschauer, der die biblische Heilsgeschichte kennt, wird in der Schlange die Paradiesesschlange erkennen. Und er wird Parallelen ziehen können zwischen dem ersten Adam des Todes und dem zweiten Adam des Lebens (vgl.1 Kor 15)[15].

---

[13] Dies kann zumindestens der katholische Zuschauer so erkennen, wenngleich es auch den übrigen christlichen Zuschauern nicht verborgen bleibt.

[14] Hierzu: W. Kemp (LCI 4, 78) (Abbildung 1 und 2)

[15] Unter dem Golgatafelsen wird das Grab des Adam verehrt; Gibson greift hier auf eine alte Jerusalemer Tradition zurück. Vgl. auch meine Ausführungen in: Sein ist die Zeit und die Ewigkeit. Versuch einer heilsrealistischen Geschichtsdeutung. Abensberg 1999, 76ff.: Erster Adam – Zweiter Adam.

Maria

Man könnte Maria in Gibsons Film als Gegenpol der Verführerin ansehen. Sie versinnbildet das Gute, die andere „Frau" steht für das Böse. Maria stellt die Demut dar, die andere Figur den Hochmut.

Maria weiß um die Göttlichkeit ihres leidenden Sohnes. Sie sammelt mit den übrigen Frauen, die sie begleiten, sein Blut mittels der Tücher, die ihr die Frau des Pilatus geschenkt hat.

Als Jesus am Kreuz hängt, bekennt sie ausdrücklich, ihr Fleisch sei dort ans Kreuz geschlagen. Damit ist erinnert an einen alten Satz: Caro Christi, Caro Mariae. Jesus Christus hat sein Fleisch von der Jungfrau Maria geschenkt bekommen.

Hier klingt die Frömmigkeit des „Ave verum" an[16].

Die Mütterlichkeit Mariens zeigt sich auch daran, dass sie für ihr Kind da ist – wie eine Einblendung zeigt, ist Maria gegenwärtig in Nazareth und ebenso während des Kreuzweges.

Auch das aus dem Kreuzweg und der Passionsfrömmigkeit vertraute Motiv der Pieta fehlt nicht im Film und deutet wiederum auf die Gegenwärtigkeit Mariens im Drama der Passion hin.

Judas Iskariot

Der Film stellt die Judas-Geschichte nicht eng nach dem Neuen Testament dar, sondern er dramatisiert das Schicksal des Verräters Jesu. Das NT äußert sich knapp über diesen Apostel, etwa in Mt 27,3–10 und dann auch in Apg 1,15–20.

Judas zeigt Reue und wirft das Geld vor die Füße der Mitglieder des Hohen Rates. Dann zeigt ihn der Film verwirrt und schon fast geisteskrank. Die Kinder finden diesen seltsamen Menschen und treiben ihren Spott mit ihm. Sie sehen ihn wohl als bösen Geist an und treiben ihn aus der Stadt. Judas sieht dann einen Baum und ein verwesendes Tier, das aber noch einen Strick um den Hals trägt. Nun nimmt der Verräter den Strick und erhängt sich.

Die Frau des Pilatus

Auch bezüglich der Frau des Pilatus nimmt sich der Film künsterlische Freiheiten, die aber im Rahmen des gesamten Werkes zu vertreten sind. Nur Mt 27,19 spricht von der Frau des römischen Statthalters. Sie hatte, so sagt sie ihrem Mann, einen schrecklichen Traum bezüglich des Angeklagten Jesus von Nazareth. Das Mt-Evangelium, das an verschiedenen Stellen Träume als Medium der göttlichen Botschaft ansieht, möchte hier sagen: die Frau des Pilatus hat erkannt, dass hier ein „Gerechter" bestraft werden soll.

In dem Dialog zwischen Pilatus und seiner Frau wird sehr schön auf den „Pilatismus" angespielt. Pilatus vertritt die Meinung, dass es eine objektive Wahrheit nicht gibt. Er sieht in der Wahrheit die Realität der Macht. Er möchte wegen dieses Angeklagten nicht in Rom beim Kaiser Schwierigkeiten bekommen – das ist seine „Wahrheit".

Demgegenüber vertritt die Frau mehr die objektive Seite der Wahrheit. Sie hat erkannt, dass Jesus unschuldig ist. Und deswegen bringt sie nach der Geißelung den Frauen um Maria auch Tücher, damit sie das kostbare Blut Jesu verwahren können.

[16] Das Lied wurde im Mittelalter bei der Elevation der heiligen Gestalten gesungen.

Damit steht der Film in der Tradition der Kirchenväter. Die Frau des Pilatus wird in der Überlieferung oft Procula genannt und sie soll später für Christus ihr Leben hingegeben haben. Noch 1955 hat ihr Gertrud von Le Fort in der Novelle „Die Frau des Pilatus" ein Denkmal gesetzt.

Veronika

Eine weitere Figur ist ebenfalls nicht im NT zu finden. Es ist die aus dem Kreuzweg bekannte Veronika.

Nach Lk 23,27 hat es viele Frauen gegeben, die das Schicksal Jesu betrauert haben.

Der Film lässt Veronika mit einem Kind aufbrechen, um Jesus ein Schweißtuch und einen Krug mit Wein zu bringen. Aber die „Passion Christi" kennt nicht das Schweißtuch, das ein Christusbild hat. Der Krug wird reichlich brutal von einem Soldaten weggetreten, als Jesus gerade trinken möchte. Inmitten des brutalen Kreuzweges mit den vielen Menschen, die Jesus verachten, kommt durch diese Szene die Nächstenliebe kurz zum Aufleuchten.

Simon von Cyrene

Das NT kennt diesen Simon von Cyrene, der Jesus hilft, das Kreuz zu tragen.

Ebenso wie in Veronika wird auch mit Simon von Cyrene die Nächstenliebe inmitten der Brutalität des Kreuzweges dargestellt. Beide Figuren sind Juden und sie stehen für die Anteilnahme des Volkes Jesus gegenüber. Jesus und Simon verwachsen zu einer Einheit, während sie beide das überschwere Kreuz schleppen. Simon versucht nicht nur, Jesus die Last abzunehmen, sondern er schleppt Jesus ebenfalls mit.

Mit aller Gewalt wehrt er sich dagegen, dass die Zuschauer Jesus belästigen und droht damit, er werde das Kreuz nicht weiter tragen.

Ostern

Die „Passion Christi" als Film hat sicherlich nicht die Aufgabe, ausführlich über Ostern zu berichten. Auch im Oberammergauer Passionsspiel ist die Auferstehung gleichsam nur der Schluss – der Tod hat nicht das letzte Wort. Ebenso ist auch der Film komponiert. Die Kamera zeigt – aus der Perspektive des Grabesinnern – wie der Stein weggewälzt wird. Dann zeigt sie die Leichentücher, die langsam zusammenfallen – das Grab wird leer. Hier haben wohl die Forschungen über das Turiner Leichentuch den Film inspiriert[17].

Schließlich ist dann Jesus wieder als Lebender zu sehen, allerdings mit den Wundmalen. „Das leere Grab und die daliegenden Tücher bedeuten, dass der Leib Christi durch die Macht Gottes aus den Banden des Todes und der Verwesung befreit worden ist. Sie bereiten die Jünger auf die Begegnung mit dem Auferstandenen vor" (KKK 657).

Es zeigt sich, dass Gibson aus dem Neuen Testament schöpft; er zieht auch die Tradition der Kirche hinzu, z. B. den Kreuzweg und die Kirchenväter. Lassen sich noch weitere Quellen der „Passion Christi" ausfindig machen?

II.

Reinhold Zwick stellt die These auf: „Man kann mit Fug und Recht sagen, Gibsons Arbeit sei auf weiten Strecken eher

[17] Genannt sei aus der unübersehbaren Literatur: Walter Bulst: Betrug am Turiner Grabtuch. Der manipulierte Carbontest. Frankfurt 1990; mit großer Wahrscheinlichkeit ist der Mann auf dem Grabtuch Jesus von Nazareth; Gibson hat das leere Grab plausibel dargestellt.

eine Verfilmung von Emmerick/Brentano als der Evangelien“[18].

Der Verlag, in dem das „Bittere Leiden“ erschienen ist, wirbt sogar mit einer Anzeige für das Buch, das als „... Drehbuch ...“ ausgegeben wird. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, dass Gibson einige Parallelen mit Emmerick/Brentano hat. Er weicht aber auch in manchen wichtigen Fragen von den Visionen der Nonne aus Dülmen ab. So ist Mel Gibson nicht interessiert an dem Zeitpunkt des Todes Christi.

Emmerick/Brentano dagegen lassen das Hohngeschrei um wenige Minuten verstillen, als das Kreuz aufgerichtet wird und vom Tempel her die Posaunen erschallen, die das Schlachten der Osterlämmer begleiteten[19]. Es zeigen sich einige Parallelen zwischen dem „Bitteren Leiden“ und der „Passion Christi“:

– Sowohl der Film als auch das „Bittere Leiden“ lassen die Soldaten bereits kurz nach der Gefangennahme ihren Spott mit Jesus treiben. Sie lassen ihn an Ketten an der Brücke über das Kedrontal hinunter mit der Bemerkung, nun könne er genug trinken (115).

– Buch und Film stimmen in drastischen Bildern zur Beschreibung der Verspottung Jesu durch die Soldaten überein. Es ist die Rede von „der Rotte aller anwesenden bösen Buben“, die wie „... ein ergrimmter Wespenschwarm ...“ (144) über den gefangenen Jesus herfallen.

Was der Text der Phantasie seines Lesers überlässt, das allerdings muss der Film bildlich darstellen.

– Der Film geht intensiv auf die Geißelung Jesu ein. Er schildert diese Strafe vor dem Kreuzestod mit allen historischen Details. Viele Verurteilte starben bereits während der Geißelung.

Das Buch „Das Bittere Leiden“ schildert über viele Seiten den grausamen Vorgang. „Wie wütende Hunde tobten die Geißler mit ihren Hieben, und einer hatte eine schwere Rute in der linken Hand und zerpeitschte ihm sein Antlitz damit. Es war keine heile Stelle mehr am Leibe des Herrn, er sah die Geißler mit bluterfüllten Augen an und flehte um Erbarmen, aber sie wüteteten um so ärger, und Jesus jammerte immer leise „Wehe“ (194–195).

Aber Emmerick/Brentano können mit ihrem Text diesen Vorgang kommentieren. Sie nutzen die Gelegenheit, um Jesus gerade bei der Geißelung als „Herr und Heiland“ vorzustellen, als „... Sohn Gottes, wahrer Gott und wahrer Mensch ...“ (193).

Aber auch hier wieder sehen Emmerick/Brentano einen tiefen Zusammenhang zwischen Jesus und den Osterlämmern im Tempel: „Dieses hilflose Blöcken der Lämmerherden hatte etwas unbeschreiblich Rührendes, es waren die einzigen Stimmen, die sich mit dem Seufzen des Heilandes vereinigten“ (193). Jesus wird hier bereits als Lamm Gottes gesehen. – Die „Passion Christi“ und das „Bittere Leiden“ sehen die Frau des Pilatus mit der christlichen Überlieferung als eine Freundin der Menschen um Jesus.

Claudia Procula, wie Emmerick/Brentano die Frau des römischen Statthalters nennt, bringt Tücher zu den Frauen. Maria wischt dann mit den übrigen Frauen das Blut auf, das Jesus während der Geißelung verloren hat (196–197).

– Auch die Veronika-Szene ist in Film und Buch fast gleich. Das „Bittere Leiden“ nennt Veronika kurz Seraphia. Sie bereitet Wein für Jesus. Ein Mädchen ist bei ihr.

Aber anders als der Film kennt das Buch den Abdruck des Gesichtes Jesu im Schweißtuch der Veronika. Und Emmerick/Brentano weiß sogar vom weiteren Schicksal dieser Reliquie; nach dem Tode der Veronika sei das Tuch an Maria gekommen; diese habe es den Aposteln gegeben und so sei es der Kirche erhalten geblieben (241). – Das „Bittere Leiden“ schildert ein siebenmaliges Fallen Jesu unter dem Kreuz. Auch der Film kennt ein mehrmaliges Fallen Jesu unter dem Kreuz. Das Passionsspiel von Oberammergau lässt Jesus einmal fallen im Zusammenhang mit Simon von Cyrene und lehnt sich damit an das NT an. Der Kreuzweg kennt als Frömmigkeitsform der Passion das dreimalige Hinfallen Jesu auf dem Weg zum Kalvarienberg.

Ganz anders sieht es das Johannes-Evangelium: hier trägt Jesus sein Kreuz und es ist nicht die Rede vom Hinfallen.

– Manche Details stimmen in Film und Buch überein. So wird die Dornenkrone Jesu als ein „... Dornennest von Stacheln ...“ beschrieben (264). Der Film zeigt die Nägel und die Krone nach der Kreuzesabnahme fast schon so wie man eine Reliquie zeigt.

– Parallel in der Aussageabsicht, wenn auch etwas im Darstellerischen abweichend, ist die Aufrichtung des Kreuzes bei Gibson und Emmerick/Brentano.

Der Teufel wird bei Gibson nach dem Tode Jesu besiegt – eine Einblendung macht dies deutlich. Das „Bittere Leiden“ sieht die Hölle in Panik, als das Kreuz Jesu in den Boden gestemmt wird. „Selbst die Hölle fühlte den Stoß des sinkenden Kreuzes mit Schrecken und bäumte sich nochmals in ihren Werkzeugen mit Hohn und Fluch gegen dasselbe; bei den armen Seelen aber und in der Vorhölle war eine bang harrende Freude, sie horchten auf jenen Stoß mit sehnsüchtiger Hoffnung, er tönte ihnen wie das Pochen des nahenden Siegers an den Toren der Erlösung“ (260–261). – Auch bezüglich des Motives „Erster Adam – Zweiter Adam“ besteht Übereinstimmung zwischen Film und Visionen.

Während der Film dieses Motiv bereits im Ölgarten anklingen lässt, verbindet das Buch den Baum des Paradieses mit dem Kreuz. „Das heilige Kreuz stand zum erstenmal inmitten der Erde aufgerichtet wie ein anderer Baum des Lebens im Paradiese, und aus den erweiterten Wunden Jesu träufelten vier heilige Ströme auf die Erde nieder, ihren Fluch zu sühnen und sie ihm, dem neuen Adam, zu einem Paradiese zu befruchten“ (261). Das Buch kann kommentieren, was der Film nicht ganz so leicht bildlich umsetzen kann. Aber eine Parallele ergibt sich in der Sicht des neuen Adam Jesus Christus, der den ersten Adam des Todes ablöst.

– Eine weitere Parallele ergibt sich im Bekenntnis zu Jesus Christus, der bei Gibson und bei Emmerick/Brentano der Gottmensch ist.

Bereits in der Ölberg-Szene kommt im Film deutlich heraus, dass Jesus nicht nur ein gewöhnlicher Mensch ist. Der Teufel stellt Fragen nach der Identität Jesu. Man wird sehr stark an die Versuchungsgeschichten des NT erinnert. Dann arbeitet der Film auch beim Verhör Jesu heraus, dass Jesus das „Brot des Lebens“ ist, wie ein Zeuge spöttisch ausführt, und damit die Wirklichkeit trifft.

Auch die Frau des Pilatus kennt im Film Jesus nicht nur als einfachen Menschen, sondern sie sieht in ihm die Wahrheit.

Das „Bittere Leiden“ nun lässt immer wieder einfließen, dass es der Gottmensch ist, der diese Leiden für alle Menschen (zumal für den Leser) auf sich genommen hat.

[18] Zitat nach „Tagespost“ Nr. 47 (20. 4. 04) 4.

[19] Das Bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi. Nach den Betrachtungen der gottseligen Anna Katharina Emmerick (!). Nebst einem Lebensumriss diese Begnadigten herausgegeben von Clemens Brentano. Regensburg 1912, 261.

Die Visionen überliefern folgende Worte Jesu am Kreuz: „Man solle doch ja lehren, dass er dieses Leiden der Verlassenheit bitterer, als ein Mensch es vermag, gelitten habe, weil er ganz mit der Gottheit vereint, weil er ganz Gott und Mensch war, und nun im Gefühle der von Gott verlassenen Menschheit als Gottmensch das Leiden der Verlassenheit vollkommen in seinem ganzen Maße fühlend erschöpfte" (281).

Maria wird angesichts des Todes Christi an dessen göttlichen Ursprung erinnert. Sie sieht „... Fleisch von ihrem Fleisch ... den vom heiligen Geist rein empfangenen Leib ihres Sohnes ..." (286). – Sowohl im Buch als auch im Film Gibsons ist der Teufel der Hintergrund des Dramas. Der Film benutzt die Figur der Verführerin, die z. B. bei der Geißelung Jesu ein hässliches, teuflisches Kind in Armen trägt. Emmerick/Brentano sehen überall bei den Beleidigungen Jesu durch die Schergen Teufel als Hintergrund.

Dass aber das „Bittere Leiden" nicht das „Drehbuch" des Filmes ist, zeigt sich etwa an folgender Stelle: „Ich sah nämlich große furchtbare Teufelsgestalten zwischen allen diesen grausamen Menschen tätig, als reichten sie ihnen alles, als rieten und hülften sie zu allem, und unzählige kleine grässliche Erscheinungen aller Gestalten von Kröten, Schlangen und Drachen mit vielen Klauen, und aller Arten greulichen, giftigen Ungeziefers sah ich um die Umgebung wie verfinsternd schwärmen." (252). Das Buch ist an vielen Stellen viel drastischer als der Film.

– Bezüglich der Darstellung des leeren Grabes herrscht Übereinstimmung zwischen den Visionen Emmericks und dem Film Gibsons.

Emmerick/Brentano beschreiben die Leichentücher als „... hohl und zusammengesunken ..." (362).

Das stellt der Film ebenso dar und kann damit sehr gut verdeutlichen, dass Jesus in eine neue Wirklichkeit hinübergegangen ist.

III.

Nun stellt sich die Frage, warum Mel Gibson gerade zu unserer Zeit auf die Spiritualität der Emmerick/Brentano-Schriften zurückgegriffen hat? Ist es möglich, dass er zwischen der Lage der Kirche, als Anna Katharina Emmerick lebte, und der Lage der Kirche heute Bezugspunkte sieht?

Denn es gibt ja viele Visionen über das Leiden und Sterben Jesu Christi. Es muss etwas bedeuten, wenn gerade die Visionen des „Bitteren Leiden" in dem Film verarbeitet worden sind.

Der Dichter Clemens von Brentano hatte 1833 die erste Auflage der Visionen Emmericks über die Passion erscheinen lassen. In den folgenden Jahrzehnten war dieses Betrachtungsbuch in fast jedem katholischen Haushalt zu finden – bis in die Zeit des 1. Weltkrieges (1914–1918) war das „Bittere Leiden" ein Bestseller.

Dabei ist bis heute nicht geklärt, ob diese Betrachtungen alle so von der Dülmener Nonne gesehen worden sind, oder aber ob Brentano die Visionen mit eigenen Ansichten vermischt hat.

Anna Katharina Emmerick war 1774 in der Nähe der westfälischen Stadt Coesfeld zur Welt gekommen[20]. Sie tritt 1802 in das Kloster Agnetenberg der Augustinerinnen in Dülmen ein. Im Jahr 1812 stellt man zum erstenmal bei ihr die Wundmale Christi fest, nachdem 1811 das Kloster im Rahmen der Säkularisation aufgehoben worden war. 1819 lässt der preußische Staat die Stigmata untersuchen; deren Echtheit kann nicht in Frage gezogen werden.

Die Ordensfrau muss dann, wie viele ihrer Mitschwestern, außerhalb des Klosters ihr Dasein fristen. 1824 stirbt sie in Dülmen. Ihre Seligsprechung steht bevor.

Clemens von Brentano hatte viele Jahre in Dülmen verbracht und hatte sich viele Notizen am Bett der visionären Nonne gemacht.

Er gehört zu den wichtigen romantischen Dichtern deutscher Sprache; und seine kirchenpolitische Position lässt sich mit dem Oberbegriff „antiaufklärerisch" beschreiben.

Auf jeden Fall gehören Brentano und auch Emmerick zu der antiaufklärerischen Partei, die damals den Theologen der Aufklärung gegenüberstand.

Die Aufklärung, die hier nicht umfassend dargestellt werden kann, zeigte sich am augenfälligsten in der „Zurückdrängung volksnahen Brauchtums" (Eduard Hegel).

So wurden z. B. Passionspiele kurzerhand verboten. Die Barockfrömmigkeit hatte solche Spiele gefördert. Nun entsteht eine neue Art der Bibelauslegung. Man will die Bibel mit kritischen Augen sehen, d. h. nicht selten ist der Deismus die Leitlinie der Exegese. Wunderberichte und Heilungsgeschichten werden ebenso mit einem Fragezeichen versehen wie auch die Glaubwürdigkeit der Evangelien im Allgemeinen.

Damals überlebte das Passionspiel von Oberammergau „... den Vernichtungskampf der Aufklärung ..."[21].

Die aufklärerischen Ideen wurden durch Erbauungsbücher wie etwa das „Deutsche Brevier" Thaddäus Antonius Deresers unter das Volk gebracht[22]. Wenn man einmal dessen Ausführungen über den Ölberg mit denen des „Bitteren Leidens" vergleicht, wird deutlicher, wie damals die Grenzen verliefen.

Dereser kann das Leiden Jesu nur verstehen als Schule für den gläubigen Christen. Er macht aus seiner Betrachtung über den Ölberg eine Schulstunde über die Wichtigkeit des Betens im Allgemeinen[23].

Die heilsgeschichtliche Seite blendet der Aufklärer Dereser aus; er kennt auch kein Einfühlen ins Leiden des Gottmenschen Jesus Christus. Ganz anders dagegen die Emmerick/Brentano-Schriften: Die Heilsgeschichte seit dem Paradies ist jetzt mit dem Geschehen in Getsamani verbunden. Die Visionen zeigen alles an Bosheiten gegenüber Gott, Christus und der Kirche auf[24]. Und sie machen deutlich, dass es die sündigen Menschen sind, die Jesus das alles erleiden lassen.

Albert Schweitzer hat in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung" all die vielen verschiedenen Jesus-Bilder auch der Aufklärung vorgestellt. Er kommt auch auf Emmerick zu sprechen; er sieht die Bedeutung deren Visionen vor allem in der Überwindung der Aufklärung[25].

---

[20] Zum Leben vgl. neuestens: Günter Scholz: Anna Katharina Emmerick. Kötterstochter und Mystikerin. Münster 2003.

[21] LTHK² Bd., 1078 (St. Schaller).

[22] Deutsches Brevier für Stiftsdamen, Klosterfrauen und jeden guten Christen. Zweiter Band, der den Frühling enthält (hrsg. von Thaddäus Antonius Dereser) Rothenburg ob der Tauber 1809; es fällt auf, dass die einzelnen Bände nach den Jahreszeiten aufgeteilt sind und nicht nach dem Kirchenjahr. Dereser übernimmt damit die Ideen der Französischen Revolution; dort waren ja die kirchlichen Feste zugunsten anderer Inhalte umbenannt worden. Sein „Brevier" hatte allerdings die Approbation verschiedener Bistümer – ein Zeichen auch dafür, dass die Aufklärung nicht vor den Ordinariaten haltgemacht hatte.

[23] Dereser 2, 72.

[24] Bitteres Leiden 77 ff.

[25] Band 1. Hamburg 1972, 145.

Johann Michael Sailer brachte damals auf den Punkt, worum es bei den Auseinandersetzungen um die Aufklärung ging: „Mögen andere Jesum auf der Kanzel reden lassen, als wenn er bei Wolff in Halle oder bei Kant in Königsberg oder bei Fichte in Jena philosophischen Kurs mitgemacht hätte: ich will ihn vor meinem Volke reden lassen, was ihm die alten Evangelien und Apostel in den Mund legen“[26].

Die Evangelien waren damals „... Objekte des Misstrauens ...“ und diese Einschätzung der Lage ist auch heute wieder gültig[27].

Anna Katharina Emmerick hat im Kloster sehr gelitten. Sie beklagt sich darüber, dass die deutschen Gesänge des Stundengebetes „... zu matt und schwerfällig ...“ waren[28]. Dagegen war sie erfreut, wenn die lateinische Sprache wieder zum Zuge kam: „Mir war dann das ganze Fest lebendiger und ich sah alles, was ich sang“[29].

Sie wendet sich auch gegen das Anfassen der hl. Hostie und leidet unter der Lauheit vieler Priester[30].

Die wenigen Anmerkungen zum antiaufklärerischen Kirchenbild der Emmerick/Brentano-Schriften können zeigen, dass Mel Gibson bewusst einen Rückgriff auf diese Frömmigkeitsform gemacht hat.

Denn all seine Anliegen, die in der „Passion Christi“ verschlüsselt oder auch offen vermittelt werden, decken sich mit der Spiritualität der Visionärin aus Westfalen.

Er stimmt überein in der Überwindung eines halbierten Jesus-Bildes. Emmerick und Gibson stellen den Sohn Gottes dar; für sie ist die Passion Christologie und nicht „Jesuanismus“.

Beide stimmen überein in der Realität des Teufels und kommen von hier aus auch zu einer richtigen Soteriologie, zu einer richtigen Sicht der Erlösung der Welt durch Jesus, den Christus. Damit hängt auch die richtige Sicht auf das Messopfer zusammen. Sie sehen in der hl. Messe die sakramentale Gegenwärtigsetzung des Kreuzesopfers Christi – im Film deuten die Einblendungen auf diesen Zusammenhang hin.

Und auch die lateinische Sprache erhält durchaus ihren Stellenwert im Drama der Passion.

Indessen nimmt Mel Gibson auch manches nicht auf, was für Emmerick/Brentano einen großen Stellenwert besitzt. So blendet der Film gleichsam die Wirklichkeit der Kirche aus; das „Bittere Leiden“ erwähnt die Stiftung Christi an vielen Stellen. Am deutlichsten wird dies in den Visionen, wenn dort Jesus nach der Fußwaschung Petrus und Johannes zu Bischöfen weiht (59ff.) Solche Aspekte fehlen bei Gibson.

Sicher, Mel Gibson wollte einen Film für alle Christen drehen. Waren es fiskalische Erwägungen, die maßgeblich waren, die „Vorlage“ zu verlassen?

Aber wir hatten gesehen, dass die Emmerick/Brentano-Schriften nicht das „Drehbuch“ des Filmes sind oder sein wollen, sondern lediglich schöpft Gibson aus ihnen und bekennt sich nicht zum Gesamtentwurf.

*

Mel Gibsons Film „Die Passion Christi“ ist ein gültiger Zugang zum Leiden und Sterben Jesu Christi wie es viele gültige Wege gibt, das, was die Evangelien berichten, immer wieder neu für das eigene Leben zu entdecken.

Der Film steht durch die aramäische und lateinische Sprache „über“ allen Nationen; der Zuschauer wird in die Welt von damals hineinversetzt. Und er erlebt, dass das, was damals geschehen ist, für ihn heute gilt und wirkt.

Damit kommt dem gläubigen Zuschauer wieder vor Augen, was der hl. Franziskus von Assisi einmal so ausdrückte: „Dämonen sind nicht die, die ihn gekreuzigt haben, sondern du, der du ihn zusammen mit ihnen gekreuzigt hast und noch immer kreuzigst, indem du dich in Lastern und Sünden vergnügst“ (vgl. KKK Nr. 598).

Wer so in den Film geht und ihn mit den „Augen“ des hl. Franz anschaut, kommt auch nicht auf den Gedanken, „die“ Juden oder „die“ Römer seien schuldig an Jesu Tod.

Wer mit gläubigen Augen auf Gibsons Konzept der Passion blickt und die Einblendungen auf sich wirken lässt, der wird erkennen, dass die „Hostia“, der Opfertod Christi, der sich in jeder hl. Messe sakramental vergegenwärtigt, letztes Ziel dieses Filmes ist.

Und er kann sich der Liturgie anschließen und mit dem Vesperhymnus der Osterzeit bekennen:

O vera, digna hostia,
per quam franguntur tartara,
captiva plebs redimitur,
redduntur vitae praemia

Anschrift des Autors: Dr. theol. Joseph Overath
Hauptstr. 54, 51789 Lindlar

[26] Priester des Herrn. München 1926, 160–161; vgl. hierzu meine: Kirchengeschichte. Orientierungshilfen, Standpunkte, Impulse für heute. Frankfurt/Bern/New York/Paris 1987, 45ff. und 93ff.

[27] Carsten Peter Thiede/Matthew d'Ancona: Der Jesus-Papyrus. Die Entdeckung einer Evangelien-Handschrift aus der Zeit der Augenzeugen. Reinbeck 1997, 226ff.

[28] Nachweise in meinem Aufsatz: Das Bild von der Kirche in den Emmerich-Brentano-Schriften. Ein Beitrag zur Erforschung antiaufklärerischer Kirchenfrömmigkeit in der ersten Hälfte des 19.Jahrhunderts, in: MüThZ 32 (1981) 33–45.

[29] So zitiert Schmöger in seiner Emmerick-Biographie die Nonne.

[30] Visionen über Engel, die Armen Seelen im Fegefeuer, die Streitende Kirche u. a. Aschaffenburg 1979, 200–201.

UWE MICHAEL LANG

„Ich will dich an mich ziehen“

Jonathan Robinson war viele Jahre Praepositus des von ihm mitbegründeten Oratoriums des hl. Philipp Neri in Toronto und Regens des von dieser Gemeinschaft geführten Priesterseminars. Zuvor lehrte der ausgewiesene Hegelkenner als Professor für Philosophie an der McGill-Universität von Montreal. Robinsons Schriften zur spirituellen Theologie zeichnen sich aus durch Treue zum überlieferten Glauben der Kirche, intellektuellen Anspruch sowie Klarheit in der Diktion und sind durchzogen von seiner eigenen Erfahrung im geistlichen Leben und in der Seelenführung.

In deutscher Sprache ist jetzt von ihm erschienen:

Jonathan Robinson, Ich will dich an mich ziehen. Wege der Gotteserfahrung. Adamas Verlag: Köln, 2003. 252 S. ISBN 3-925746-87–0. 13,90 €.

Ich will dich an mich ziehen handelt vom persönlichen Gebet in der Tradition der katholischen Kirche. Dabei teilt sich das Buch in zwei recht unterschiedliche Teile, deren erster, kürzerer den Titel „Eine Theorie der Tradition“ trägt (S. 19–64). Die Überlieferung der Kirche stellt den Kontext

für das Gebet des einzelnen her, sie nährt es durch ihre Lehre und trägt es in der Gemeinschaft der Gläubigen, der Lebenden und der Toten. Zurecht sieht Robinson die Notwendigkeit für eine Neubesinnung auf den Traditionsbegriff, der für den katholischen Glauben unverzichtbar ist, heute jedoch in Lehre und Praxis in Frage gestellt, wenn nicht gar als irrelevant übergangen wird. Der Autor wirft Schlaglichter auf die theologische Diskussion und ist entgegen Yves-Marie Congars Reduktion von Tradition auf die Tätigkeit des Überlieferns („*id quod traditum est, id quod traditur*") um die inhaltliche Füllung des *traditum* bemüht. Ohne ein Materialobjekt verliert die Tradition ihre normative Kraft, so dass die Gläubigen auf Gedeih und Verderb einer schrankenlosen Kreativität ausgeliefert sind, wodurch die lebendige Verbindung zu den gegebenen Grundelementen des Christentum verloren geht. Maßgebliche Quelle für den Inhalt des *traditum* ist für Robinson der *Katechismus der Katholischen Kirche*.

Dabei kommt das aktive und erlebnishafte Moment der Tradition keineswegs zu kurz. In Anlehnung an John Henry Newmans *Entwurf einer Zustimmungslehre* macht der Autor deutlich, dass der Glaube als Zustimmung zu der Wahrheit der Offenbarung sowohl begrifflich (*notional*) als auch wirklich (*real*) sein muss. Glaube als wirkliche Zustimmung erfasst die ganze Person und zeigt sich in einem von den christlichen Tugenden geformten Leben. Robinson schlägt vor, die Aneignung der Tradition in Analogie zur benediktinischen *lectio divina*, dem meditativen Lesen der Heiligen Schrift, zu sehen. Durch sorgfältige und betrachtende Lektüre der geistlichen Klassiker wird das überlieferte Glaubenserbe in jeder Generation weitergegeben und kann seine prägende Kraft im Leben der Gläubigen entfalten. Dies ist nicht weniger als die Schule der Heiligen, und es liegt für den Oratorianer Robinson nahe, diese Methode am Beispiel des hl. Philipp Neri (1515–1595) zu veranschaulichen. Wie Platon in seinem *Siebten Brief*, so zeigte auch Philipp Misstrauen gegenüber dem geschriebenen Wort als Mittel zur Weitergabe der lebendigen Wahrheit. Statt dessen wählte er das vertraute Gespräch mit seinen Anhängern, um diese mit Herz und Verstand zu Gott und so zu einem guten Leben zu führen. Schon von Zeitgenossen wurde er daher mit Sokrates verglichen. Unter Philipps Führung entstand im Oratorium das „Sprechen über das Buch" (*il ragionamento sopra il libro*), ein improvisiertes Gespräch, das sich aus der Lektüre eines inspirierenden Textes ergab. Die *Laudi* des Franziskaners Jacopone da Todi (1230–1306) gehörten zu den Lieblingsschriften Philipps, die er in diesen Gesprächen zur geistlichen Unterweisung seiner Gefährten benutzte. Die Lobgesänge Jacopones sind durchwirkt von der franziskanischen Liebe zum gekreuzigten Herrn, vereint mit der Liebe zur Kirche als dem lebendigen, aber verwundeten Mystischen Leib Christi. Trotz der offensichtlichen Gegensätze zwischen beiden Persönlichkeiten teilte Philipp die Sehnsucht des mittelalterlichen Bettelmönches nach Reform in der Kirche; nicht zuletzt nahm er wesentlichen Anteil an der Erneuerung der Catholica in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts und gilt als zweiter Apostel Roms.

Robinson greift im zweiten, umfangreicheren Teil seines Buches „Wege der Gotteserfahrung" (S. 67–223) auf die *Laude* mit dem Titel „Fünf Weisen, in denen Gott sich zeigt" zurück, um die Grundzüge des geistlichen Lebens zu entfalten. Jacopone erzählt, wie Gott sich ihm in Liebe mitteilt und im Zusammenspiel mit der Erwiderung des Beters zu immer größerer Innigkeit und Gemeinschaft mit ihm führt. Als *Befreier* sucht Gott die sündige Seele auf und rührt sie zu

Reue und Zerknirschung. Die Antwort darauf ist das Bittgebet, durch das sich allmählich unser Verständnis von der Herrlichkeit Gottes vertieft. In den Sakramenten schenkt Gott als *Heiler* der wiedererweckten, aber noch fragilen Seele Genesung und Stärkung. In diesem Stadium führt uns das meditative Gebet dazu, dass wir uns die Wahrheiten des Glaubens tiefer bewusst machen. Es folgt eine Phase, in der Licht und Dunkelheit abwechseln und in der die Tugenden sich bewähren, mit denen Gott als *Freund* die Seele beschenkt. Die Antwort darauf ist das Dankgebet, das uns die Liebe Gottes recht ermessen lässt. Jedoch enden der Friede und die Ruhe des Dankgebets abrupt, wenn wir Gott als *Vater* gegenüberstehen, der uns vor harte, ja unergründliche Prüfungen stellt. Das einzig mögliche Gebet in diesen Zeiten innerer Dunkelheit besteht darin, nichts anderes zu wollen, als was Gott uns zu erleiden aufgetragen hat, und darin Wirklichkeitssinn und Standhaftigkeit zu zeigen. Schließlich nähert sich Gott uns als der *Geliebte* der Seele, der uns den Frieden der Vereinigung, das Gebet des Herzens bringt.

Die Ausdeutung der fünf Stadien in Jacopones *Laude* ist reich an Bezügen und Verweisen auf Klassiker der Theologie und des geistlichen Lebens wie Augustinus, Thomas von Aquin, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz, Franz von Sales, John Henry Newman und Edith Stein. Bei aller Belesenheit betont Robinson, dass Beten vertrauter Umgang mit Gott ist, der jedem Getauften zugänglich ist. Die Fähigkeit dazu erfordert keine bestimmte Technik, sondern lediglich ein Sich-Einlassen auf das Beten der Kirche. Die Ressourcen der christlichen Überlieferung sind weiter und tiefer als jede Art von Theorie, die gerade in Mode sein mag. Nach Jacopone stellt sich das Gebet als doppelte Bewegung dar: Offenbarwerden des Herrn und geistlicher Fortschritt des einzelnen. Der Originaltitel des Werkes *On the Lord's Appearing. An Essay on Prayer and Tradition* legt den Akzent auf die alles übersteigende Wirklichkeit Gottes und das Ergriffensein durch den anderen, der uns dennoch, um mit Augustinus zu sprechen, näher ist als wir uns selbst. Der Titel der deutschen Übersetzung *Ich will dich an mich ziehen. Wege der Gotteserfahrung* überrascht zunächst, doch seine innigere Note geht nicht fehlt, da das Buch von den Weisen handelt, wie Gott dem Gläubigen im persönlichen Gebet begegnet und ihn so im geistlichen Leben voranschreiten lässt.

Ich will dich an mich ziehen erfüllt sein Ziel, wenn es gleich dem *ragionamento sopra il libro* Philipp Neris Menschen zu einer lebendigen, durch den Reichtum der Tradition vermittelten Gottesbegegnung führt. Dem Adamas-Verlag gebührt das Verdienst, dieses schöne Werk einer deutschsprachigen Leserschaft zugänglich gemacht zu haben. Stefan Schmidts Übersetzung ist gelungen und gibt den klaren Stil des Autors gut wieder. Es ist zu wünschen, dass auch Robinsons jüngstes Werk *Spiritual Combat Revisited* (San Francisco: Ignatius Press, 2003) in deutscher Übersetzung erscheinen wird.

Anschrift des Autors: *Dr. Uwe Michael Lang*
The Oratory, Brompton Road,
London SW 7 2 RP, UnitedKingdom

Vom Autor der Buchbesprechung, der am 11. September in London die hl. Priesterweihe empfangen wird, ist vor einigen Monaten das sehr empfehlenswerte Buch erschienen:

Uwe Michael Lang: ***Conversi ad Dominum. Zur Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Vorwort von Joseph Kardinal Ratzinger,*** Johannes-Verlag: Einsiedeln 2003, ISBN 3-89411-384-7, 13,– €.

MARTIN WALTER O.P.

Ein betrachtendes Gebet aus dem Mittelalter – das Paternoster der seligen Margareta Ebner im Kontext zu ihrem mystischen Leben

Theologie und deutsche Mystik oder „Theologia mystica":

Im Orden der Dominikaner fand man seit seiner Gründung bis in die jüngste Zeit hinein eine große Anzahl von Brüdern und Schwestern, welche durch die Beschauung göttlicher Geheimnisse schon hier auf dieser Welt größte Gnadenwirkungen unseres Herrn, eine Vorahnung des kommenden Gottesreiches, erhielten. Als besonders beindruckendes Beispiel sei angeführt, dass eine beachtenswert große Schar der nachweislich von der Kirche als echt stigmatisiert anerkannten Personen diesem Orden angehörten[1]. Wie tief der Geist Gottes in einzelnen Menschen wirkte und wie fruchtbar ihr heiliges Leben und Schaffen noch gegenwärtig in der Kirche Einfluss übt, erkennen wir an der hl. Catherina von Siena[2] und dem hl. Thomas von Aquin[3]. Steht Thomas für die Entfaltung der „Heiligkeit der Intelligenz" (J. Maritain), so Catherina, die anfänglich nicht schreiben und nur wenig lesen konnte, für die gnadenreiche Erhebung der eingegossenen Gottesschau. Beides ist ein Weg, die Wahrheit zu erkennen, immer aber eng miteinander verbunden. So greift Catherina auf die Lehre des Thomas zurück[4]. Thomas ist wie seine Biographen zu berichten wissen und seine Schriften zeugen mit der mystischen Beschauung beschenkt[5]. Was vom Prinzip her, selbst in der einzelnen Person, nicht zu trennen ist, vereint die Kirche auch zum äußeren Zeichen, indem sie beiden Heiligen den Titel „Doctor Ecclesiae" verleiht.

Wie sehr die kirchliche Lehre, als Wahrheit Gottes, durch die mystische Beschauung bestätigt wird, findet in den Werken vieler Heiliger und Seliger Ausdruck. Aus der Fundgrube der deutschen Mystik sei dieses an der Seligen Margareta Ebner dargelegt.

Religiöse Schriften in mittelhochdeutschen Dialekten sind zahlreich erhalten. Die bekanntesten Vertreter deutschsprachiger Dominikanerspiritualität des Mittelalters sind Meister Eckhart, der sel. Heinrich Seuse und Johannes Tauler. Aufs Engste verbunden waren ihr schriftstellerisches Wirken und ihr Predigen immer durch die „cura monialium", die Seelsorge und religiöse Unterweisung der Schwestern und Nonnen des Dominikanerordens, mit eben diesen Frauen. So nimmt es nicht Wunder, dass auch zahlreiche schriftliche Zeugnisse des religiösen Lebens in Klöstern der Dominikanerinnen entstanden. Erwähnt seien Colmar, Engeltal und Adelshausen bei Freiburg mit ihren sog. Schwesternviten. Vorher schon zeugen die Werke der hl. Hildegard, einer Beatrix von Nazareth oder einer Mechtilde von Magdeburg von bedeutenden Einflüssen in der Theologie, welche von Frauen ausgingen.

Gegenwärtig neigt man dazu die Schriften der deutschen Mystik des Mittelalters, va. die der Schwestern unter soziologischen, historischen und philologischen Gesichtspunkten auszudeuten. Der theologische Aspekt erfährt allzu oft eine Verkürzung; die religiöse Interpretation wird unterlassen. Verständlicherweise sind diese Hilfswissenschaften beachtenswert und verdienstvoll, aber das Thema der Autorinnen ist Gott, somit handelt es sich in seiner Bedeutung um Theologie[6], welche die spezifischen Formen von Spiritualität und Mystik annimmt.

Weltoffene Weite der Abgeschiedenheit in Gott:

Hauptquellen für die Biographie Margaretas (ca. 1291 bis 1351) sind zum einen ihre Offenbarungen, bzw. ihre Tagebücher, die sie auf anraten Heinrichs von Nördlingen ab 1344 schriftlich niederlegt, zum andern der erhaltene Briefverkehr[7]. Das Augenmerk vieler Forscher richtete sich auf Margareta besonders wegen dieses Schriftwechsels, der für sich genommen ein seltenes ganzheitliches Zeugnis mittelalterlicher Lebensstrukturen ergibt.

Die wichtigsten überkommenen Briefe sind die von Heinrich an Margareta Ebner. Das Leben der Begnadeten ist sicherlich, trotz heftiger Krankheit und langen Zeiten des Schweigens[8], keines, das die Wirklichkeit unwahrgenommen an sich vorbei ziehen lässt. Vielmehr trifft Gegenteiliges zu. Über die Ereignisse um Ludwig den Bayern[9], das Interdikt und das aus diesem folgende Exil der beiden Gottesfreunde Heinrich von Nördlingen, ihrem Seelenführer und Johannes Tauler[10] ist sie wohl unterrichtet. Sehr betroffen macht sie die Hinrichtung einer Frau, die zu Lauingen der Hostienschän-

[1] vgl. J. M. Höcht: Träger der Wundmale Christi (Stein am Rhein, 1970)

[2] „An conditionis requisitae ad concedentum Sanctae Catherinae Senensi Ecclesiae Doctoris titulum concurrant, in casu et ad effectum de quo agitur." [s. AAS 1969]

[3] Die Bedeutung des Thomas von Aquin in der Gegenwart wird von der lat. Kirche manifestiert, wenn sie beispielsweise in ihrem Recht empfiehlt: „Lectionis habeantur theologiae dogmaticae, ..., s. Thoma praesertim magistro, intimus penetrare addiscant, ..." [s. can. 252 § 3 lib. II CIC (Rom 1983)]

[4] z. B.: „Se poti ti volgi di Agostino, *al glorioso Tommaso*, a Girolamo e agli altri, vedrai quanta luce hanno gettato in questa sposa..." [s. Catharina Senensis: Dialaogo, 119, aus „Il messagio di Santa Caterina da Siena – dottore della Chiesa", p 587 (Roma 1970)]

[5] Einen systematischen Überblick über die Mystik und ihre Bedeutung bei Thomas von Aquin gibt Reginald Garrigou-Lagrange OP in seinem Werk „Mystik und christliche Vollendung" [vgl. ds, zweiter Teil/ Mystik und Thomas von Aquin, p 36–71 (Augsburg 1927)].

[6] STh Ia Q 1, a 7 (Deus est subiectum huius scientiae.)

[7] im weiteren Verlauf werden die Werke der Margareta Ebner und die Briefe Heinrichs von Nördlingen aus der kritischen Edition Strauchs entnommen. [Philipp Strauch (sign ff: St): Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen – ein Beitrag zu Geschichte der deutschen Mystik (Freiburg i B u Tübingen 1882/ Neudruck: Amsterdam 1966)]

[8] vgl. zu Krankheit in der biografischen Einleitung Strauchs: „Auch die Folgezeit ihres Lebens gestaltete sich zu einer fast ununterbrochenen Leidensgeschichte. Langwierige Krankheiten, ... In den Jahren 1324–1326 war sie mehr als die Hälfte des Jahres bettlägerig." (s. St, p XXXII); desgleichen zum Schweigen: „ ...und beschränkte ihre Rede: die swige spielt in den Aufzeichnungen eine besonders große Rolle." (s. St, p XXXV)

[9] Margareta betet für Verstorbene und erfragt deren jenseitiges Schicksal, desgleichen auch für den Kaiser Ludwig den Baiern: „Item ich het begirde aber aines tages über die sel kaiser Ludwiges von Baiern. do wart mir geantwurt, er wer in grosser wisse, aber er sol des ewigen lebens nit als lange mangeln nach der grössin der wisse." (s. St, p 158)
Heinrich und Tauler standen fest auf der Seite des Papstes Johannes XII, weshalb sie sich nach dem Interdikt ins Basler Exil begeben mussten, dagegen Margareta verehrte den Kaiser sehr. Das Kloster Medingen hatte durch den Kaiser Privilegien und größere Autonomie zu erwarten. Der Gegenstand scheint aber kein Grund für ein Zerwürfnis zwischen Heinrich, der den Kaiser nur „Baier" nennt, und Margareta gewesen zu sein.

[10] Der einzige nachweislich echt von Johannes Tauler (ca. 1300–1361) herrührende Brief (datiert auf 1346) ist an Elsbeth Scheppach, die Priorin Medingens und Margareta gerichtet [vgl. Gnädinger: Johannes Tauler – Lebenswelt und mystische Lehre (München 1993), p 40]

Abb 1 Portrait der Margareta Ebner aus der Lebensbeschreibung Sebastian Schlettstetters OP von 1662

dung angeklagt war[11], aber auch die Schicksale ihrer Mitschwestern lassen die Selige nicht unberührt[12]. Ähnlich wie es vom Ordensgründer, dem hl. Dominikus berichtet wird, betet auch Margareta Nächte durch, das Seelenheil anderer zu erflehen. Ob sie ihr als arme Seele erschienen oder im Leben bekannt werden, bei Gott sucht sie deren Rettung zu erwirken. Folglich ist ihr Gebet als ein wahrhafter Akt der Gottes- und Nächstenliebe zu bezeichnen. Gegenwärtig noch zeugt das ausliegende Bittbuch in der Margaretenkapelle von den Gnadenwirkungen, auf die viele Gläubige durch die Fürsprache der Ebnerin hoffen.

Durch dieses Gebet für andere wird Margaretas schweres Leiden, ihre Krankheit noch deutlicher in die Verbindung mit der Teilnahme am Heilswerk Jesu gestellt[13]. Voraussetzend für diesen Glaubensakt, für die Aufnahme des eigenen Kreuzes, sind die Erkenntnis Gottes und die damit verbundene Liebe zu Gott. Wie tief diese Gotteserkenntnis ist, welche sie aus dem Leben Jesu schöpft, versinnbildlicht die Ikonographie. Zeigen die bekanntesten und ältesten Darstellungen sie doch immer mit Kreuz sowie häufig dem Jesusknaben[14].

Die Erkenntnis Gottes bei Margareta, welche Quellen sie auch habe, lässt sie konsequent in dieser stehen und handeln. Bevor wir auf das innere Lebensbild der Seligen näher eingehen, nehmen wir zunächst die Quellen in Augenschein, aus denen sie sich ihre Gottesschau allmählich herleitet, und die hilfreich zur Heiligung ihres Lebens waren.

Margareta trat als fünfzehnjährige in das Kloster Maria Medingen ein[15]. Das liturgische Leben im Kloster ist der Bereich aus dem sich die hauptsächliche Bekanntheit mit einer kirchlichen Theologie ergibt. Die Geheimnisse des Lebens Jesu, als Ursprung der Kirche und der Sakramente werden an diesem Orte im Verlauf des Kirchenjahres dargelegt, ebenfalls die Schriftlesung ist hier anzumerken[16]. Später mag dazu kommen, dass Margareta durch Heinrich von Nördlingen, vielleicht auch Johannes Tauler sowie anderer in Medingen tätiger Dominikaner indirekt oder in einzelnen Sachverhalten explizit mit der Lehre des hl. Thomas von Aquin[17], anderen mystischen Schriften und gegebenenfalls mit (neu-)platonischen Theologumen[18] vertraut gemacht wurde.

Alles das ist erfüllt mit einer tiefgewachsenen Liebe zu Gott und ihren Mitmenschen. Diese Wesenstiefe ist es die ihr die Autorität der Seligkeit verlieh.

Über äußere Lebenserscheinungen lässt sich wenig berichten, vielmehr ist es ihr innerer Weg der trotz aller Statik des

[11] Von diesem Vorfall, welcher auf das Jahr 1346 datiert wird, schreibt sie in den Offenbarungen folgendes: „Ez geschach da vor in dem summer ain kleglich ding. Ein frowe von dem dorf Medingen von dem rat des bösen vindez und einem verkerten cristenlichen herzen kom in ain unser kirchen, da unser fowe sunderlich genedig ist, und haisset ze Steten, und nam zu der bühse zwo ungesegnot oblata und truog si in ain stat nahen bi uuserm closter, diu haisset Lougingen, und bot si vail den juden oder daz si dar uf gelihen heten phennig. und daz sach ain cristen frawe und do der jude nihtz da zuo tuon wolt, do rüeget si sie dem gerihte und daz fieng sie. und do si verurtailet wart zem tode, do snaide man ain kint vor von ir, daz wart getaufet, und verbrant si do. dar umb wart ich so voller (71b) grosser trurket umb die unere gotez, ...“ (s. St, p 116 u und 117 o)

[12] Margareta hält Fürsprache für eine sterbende Schwester, die sie um Gebet bittet: „dar nach kurczlichen kom min swester der tode an und ich sach und bekannt, daz siu sterben muost. Da wer ich vil gern für sie tot. Do bat siu mich, daz ich von ir gienge und min paternoster sprech, wan siu west wol, wan ich sie gesprech, daz mir dan ringer wart, waz mir an lag. Also gieng ich von ir mit grosser trurechait und sprach min paternoster und emphalh mich und sie, so ich aller girlichest moht, in diu minnenwerk unseres lieben herren.“ (s. St, p11 u und 12 o)

[13] Der Katechismus über das Sakrament der Krankensalbung: „1521 Die Vereinigung mit dem Leiden Christi. Durch die Gnade dieses Sakramentes erhält der Kranke die Gabe, sich mit dem Leiden des Herrn noch inniger zu vereinen. Er wird gewissermaßen dazu geweiht, durch die Gleichgestaltung mit dem erlösenden Leiden des Heilandes Frucht zu tragen. Das Leiden, Folge der Erbsünde, erhält einen neuen Sinn: es wird zur Teilnahme am Heilswerk Jesu.“ [s. Katechismus der katholischen Kirche (München 1993)] – Als Begründung zur Potenz des Menschen mit Christus für die Sündensühne zu leiden, der Compassio.

[14] vgl. Artium monumenta cultum servae Die manifestantia in: Sacra rituum congregatio sectio historica [...] Confirmationis Cultus [...] Margaritae Ebner [...] (Romae 1963), Apendix I p 269 ff.

[15] Das Kloster Maria Medingen liegt bei Dillingen/ Bayern. Erstmals wurde es 1239 urkundlich erwähnt. [vgl. Sr M Adelgart Gartenmaier OSF: Klosterkirche Maria Medingen (Regensburg 1994)]

[16] Die Zeitangaben im Tagebuch folgen dem Liturgischen Jahr und den Tagzeiten des Offiziums. Vor allem die Lesungen der Matutin aus Schrift, Vätern und Heiligenviten, bilden eine wichtige Quelle für das Wissen einer Chornonne. Des Lateinischen war Margareta zumindest in Ansätzen mächtig. Hierfür exemplarisch die Anführung eines Gebetes, von der seligen Schwester dem Paternoster nachgestellt: „... nu han ich gewonhait, daz ich ze allen paternoster sprich: Jhesu via veritatis,/fons inmense pietatis,/ per quem vivunt omnia,/ tibi laus et gloria.“ (s. St, p 85)

[17] Thomas von Aquin, bzw. die Summa ist im Zusammenhang mit Margareta in drei Briefen Heinrichs (vgl. St: Briefe mit den Nummern XL, XLIII, LXV) an sie erwähnt. Es handelt sich um die Beschaffung der Summa contra gentiles; „Auf das dringenste endlich befürwortet Heinrich in einem Brief aus Basel (1345) den Ankauf der in Augsburg zum Verkauf angebotenen drei Theile der Summa des Thomas v. Aquin, ...“ (s. St, p LXVII).

[18] Tauler verweist in vier Predigten auf Proclus [vgl. Vetter: Die Predigten Taulers (Berlin 1910), Predigt- Nummern: 60b, 61, 64 und 65]. Überhaupt waren damals platonische Schriften, wie der „Timaios“ oder „Phaidon“ in lateinischen Übersetzungen vorhanden [vgl. zum Thema umfassend im Corpus Platonicum Medii Aevi. Plato latinus (London 1950ff)].

physischen Lebens, bedingt durch klösterliche Klausur und verstärkt durch schwere Krankheit, eine Fülle von Ereignissen bietet. Vom historischen Umfeld her betrachtet, ist neben der Bekanntschaft mit va. Tauler und die Tangierung durch die Ereignisse des Streites zwischen Papsttum und Ludwig dem Bayern, den sie im Gebet einschließt, was äußerlich im Gegensatz zu Heinrich und Johannes Tauler, die vom Interdikt persönlich getroffen waren, steht.

Im Tagebuch der Seligen ist ihr innerer Weg zu Gott hin geschildert. Er wird begleitet von zahlreichen Erscheinungen des Gekreuzigten, der Muttergottes und anderer Gnadenerweise. Phasen der Trostlosigkeit, der Gottesferne, dies sei angemerkt, sind ihr ebenso wenig fremd. Umso tiefer aber empfindet sie die Tröstungen, welche sie dann empfangen darf.

Margaretas Mystik ist stark christologisch geprägt[19]. Die Erwähnung des hl. Bernhard und des hl. Franziskus[20], in der Offenbarung sind unter dem Betrachtungspunkt der Christuserfahrungen dieser beiden Heiligen wert, sie in einen Vergleich mit den Christuserfahrungen Margaretas zu stellen. Hervorzuheben ist, dass Margareta besonderer mystischer Gaben teilhaft wird, die als Phänomen in der Geschichte, jeweils bei Bernhard und Franziskus eines zentrales Geschehen in deren Leben sind. Hauptaspekte im mystischen Leben beider beeinflussen Margaretas eigene Mystik.

Ähnlich wie an Franziskus finden sich die Compassio an ihr in der physischen Expression der Stigmatisierung[21] und der Krankheit wieder. Die Zyklen des auftretenden Leidens laufen kongruent zum liturgischen Kalender. Verdeutlicht sich doch die Graduierung der Compassio der Seligen besonders an der Verstärkung dieses Leidens korrespondierend mit verschiedenen liturgischen Texten, wie der Passionsgeschichte oder dem im Tagebuch erwähnten Hymnus „Vexila regis prodeunt“[22]. Texte die den Leidensweg Jesu zur Aussage haben. Bonaventura erklärt im Prolog seiner Schrift „Itinerarium menits in Deum“: „Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad tertium caelum raptum (2 Cor 12,2) transformavit in Christum, ut diceret: *Christo confixus sum cruci, vivo autem, iam non ego, vivit vero in me Christus* (Gal 2,19 seq); qui etiam adeo mentem Francisci absorbuit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit.“[23] Diese Exposition des Stigmatisierungsereignisses im Zusammenhag mit der Paulusstelle zeigt, ebenso auf unseren Fall anwendbar, die volle Ausmessung der Christusbeziehung, welche Margareta lebte. Die ikonographische Umsetzung verdeutlicht uns die Christozentrik des Ebnerschen Lebens hervorgehoben. Wird sie nicht mit den Wundmalen dargestellt, so doch immer mit Crucifix als Attribut. Als älteste Darstellung Margaretas ist das Hochgrab im Kloster Maria Medingen[24] anzusehen. Den hervorzuhebenden Aspekt der Christus-Äquivalenz, der „Transformatio in Christum“, wie oben bei Bonaventura angegeben, verdeutlicht im Epitaph dieser Abbildung des Heilands am Kreuz in zentrierter Position auf der Brust Margaretas, die mit dem Finger darauf zeigt. Weiter ist ein Spruchband mit der Inschrift „JHESVS CRISTVS“ in den Stein eingearbeitet. Thomas von Aquin erläutert zu Paulus (Gal 2,19 seq) folgendes, um auf die zentralbezügliche Schriftstelle bei Bonaventura zurückzukommen: „Quia ergo Apostolus proprium affectus depossuerat per crucem Christi, dicebat se mortuum proprio affectu, dicens *Christo confixus sum cruci,* id est, per crucem Christi remotus est a me proprius affectus sive priva-

Abb 2 Epitaph der sel. Margareta Ebner im Kloster Medingen

[19] In den Untersuchungen der Ritenkongregation werden besonders hervorgehoben die verschiedenen auf das Leben Christi ausgerichteten mystischen Lebenserscheinungen der Margareta: Mystische Vermählung, Visionen von Christus als Kind sowie Passionsmystik. [vgl. ebd, wie in Fußnote 13 ang.: III – De vita mystica servae Dei, p XXXVI ff]. Alles dies sind Ausrichtungen auf Jesus Christus, wobei sich die Selige im Selbst Christus anzugleichen sucht.

[20] In der Offenbarung wird von Franziskus einmal, Bernhard von Clairvaux dreimal geschrieben (hierzu an anderer Stelle).

[21] „nu ward sich diu begirde an mir mernde, daz mir daz geben wurde, daz sin hailiges liden mich durchserti und in mich getrucket wurde mit dem hochgelopten herren san Francissen zem as waren minnenzaichen, az ez kainem sinen fruind geben wer.“ (s. St, p 45 u und p 46 o). Eine ähnliche Initiierung des Stigmatisationsprozesses, durch die Betrachtung des Franziskus auf dem Berge Alverna, wo er die Wundmale empfängt, ergibt sich auch bei Katherina von Siena, deren Anleitung zur Betrachtung das Werk des Franziskanischen Spirituals Ubertino de Casale, „Arbor vitae crucifixae Jesu“ von 1305 war.

[22] „…, und do man die vesper sank und den ymnum anfienk Vexilla regis etc., den maht ich nit gesingen. azo kom mir aber ain smercze und ain serin in daz hertze, …“ (s. St, p 46). Vexilla regis ist ein Hymnus zum Leiden des Herrn: Vexila Regis prodeunt, Fulget Crucis mysterium, Quo carne carnis Conditor, Suspensus est patibulo. Quo vulneratus insuper Mucrone diro lanceae, Ut lavaret crimine, Manavit unda et sanguine. Impleta sunt quae concino David fideli carmine, Dicens: In nationibus Regnavit a ligno Deus. Arbor decora et fulgida, Ornata Regis purpura, Electa digno stipite Tam sancta membra tangere. O crux ave, spes unica, Hoc Passionis tempore Auge piis iustitiam, Reisque dona veniam. Te summa Deus Trinitas Colaudet omnis spiritus: Quos per Crucis mysterium Salvas, rege per saecula. Amen. [s. Ecclesiaticum officium iuxta ritum s. O.P. auct. apost. appr. Triduo ante Pascha et Dominica Resurectionis (Romae 1927), p 206 ff].

[23] Zitiert nach Bonaventura: Itinarium mentis in Deum/ lat. –dtsch. (München 1961), p 47

[24] s. Abb 2 und Literaturhinweis Fußnote 13

tus."[25] Mit seiner Auslegung den Grund angebend für die besondere Gnade der Wundmale des Franziskus, gleichwie auf die Ebnerin transferiert, zeigt Bonaventura den Weg der Christusnachfolge in der Angleichung an Christus auf. Teleologisch konotiert ist der Weg der Selbstaufgabe im Kommentar des Thomas. Die Kreuzesnachfolge als heilsökonomisches Anteilhaftwerden des Menschen am Erlösungswerk Christi in der Buße der eigenen Sünden und derer anderer Menschen wird verdeutlicht. Um den Grundgedanken des Dialogs zwischen menschlichem Leiden und dem Leiden der Menschheit Christi als Weg (itinerarium) des Menschen zu Gott noch genauer festzustellen, sei noch hinführend der Anschluß an den oben zitierten Kommentar des Thomas zu Paulus eingebracht: „Unde dicebat infra ult. [vi. 14]: Mihi absit gloriari nisi in cruce domini nostri, etc, 2 Cor 14 seq: Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Et pro omnibus mortuus est Christus, ut et qui vivant iam non sibi vivant, sed ei, etc – *Vivo autem*, id est, *iam non vivo ego,* quasi in affectu habens proprium bonum, *sed vivit in me Christus,* id est tantum Christum habeo in affectu et ipse Christus est vita mea. Phil 1,21: Mihi vivere Christus est, et mori lucrum."[26]

Einerseits zeigt Gesagtes die Abgeschiedenheit der Mystikerin im Leiden an, andererseits führt die Beziehung des Leidens im Beten und Angottbringen für andere Menschen zu der Weltoffenheit.

Abgeschiedenheit der Christusbeziehung im Selbst signifiziert sich durch das Schweigen bei Margareta Ebner. Alleine der redundante Begriff Schweigen (swige), die immer wieder eintretende Sprachlosigkeit, ist eine kontinuierliche Erfahrung der Begnadeten, wie sie an vielen Stellen des Tagebuches beschrieben ist, einhergehend mit dem Leiden[27]. Verstummen im Angesicht der Passion wiederum, verbirgt als äußerlichen Akt gleichfalls die Christuserfahrung in sich. Die Ereignisse als eine solche zu interpretieren, gibt das Selbstzeugnis der seligen Dominikanerin vor. Zum Schweigen als Element der Passion Christi sagt die Exegese zu der Evangelienstelle Joh 19, 9 „Et ingressus est praetorium iterum et dicit (Pilatus) ad Iesum: Unde es tu? *Jesus autem responsum non dedit ei.*" von Augustinus, durch Thomas in die Catena Aurea eingefügt, folgendes: „Hoc autem *silentium* Domini nostri Jesu Christi non semel factum, collatis omnium Evangelistarum narrationibus, reperitur: et apud principem Sacerdotum, et apud Herodem, et apud ipsum Pilatum, ut non frustra de illo prophetia (Isai 53) processerit: Sicut agnus coram tondente fuit *sine voce*, sic non aperuit os suum, tunc utique quando interrogantibus non respondit: quamvis enimquibusdam interrogantibus saepe responderit, tamen propter illa in quibus noluit respondere, ad hoc data est de agno similitudo, ut in suo *silentio* non reus, sed innocens haberetur; idest, non sicut male sibi conscius, qui de peccatis immolabatur *alienis*."[28] Schweigen in Krankheit und Leid, die Unfähigkeit zu sprechen, die Abgeschiedenheit, geben hier Zeugnis von der unaussprechlichen Größe des Erlösungswerkes. Deren Umfang und Hinwendung von Gott an den Menschen findet wiederum spezifische Erinnerung an die Liebe Gottes zu den Menschen im Sakrament dieser Liebe, der hl. Eucharistie. Zwei mystische Erfahrungen die diesen sakramentalen Inhalt symbolisieren bilden „Amplexus" und „Lactatio". In Margaretas Mystik finden wir beide Bilder wieder.[29]

Als Analogie zu Bernhard von Clairvaux[30] kann man bezeichnenderweise die Lactatio aus der Seitenwunde und den Amplexus, die Umarmung durch den sich herabbeugenden Gekreuzigten, sehen. Margareta nimmt ja auch direkt Bezug auf die mystischen Erfahrungen beider Heiliger. Wie das Tagebuch berichtet gestalten sich analog zu diesen die mystischen Erfahrungen der Ebner. Mit Franziskus von Assisi fällt, wie oben erörtert, die Stigmatsierung zusammen, mit Bernhard Lactatio[31] und Amplexus[32]. Dergleichen, für den Erlebenden vollziehbare, für den Rezipienten sprachlich erfassbare, sogleich nachvollziehbar werdende, Gottesereignisse am Selbst des Mystikers, welche in der Hagiographie oder im festgehalten Selbstzeugnis der Person, sich an Hand von Ereignis- und zunächst Empfindungsähnlichkeiten zuordnen lassen und mit Begriffen, wie eben bspw. Lactatio belegt werden sind wohl der moderneren Forschung, linguistischer und historischer Phänomenbeschreibung viele zugegangen. Ohne weiteres ist jedoch nicht feststellbar, dass ein Gotteserleben, eine Versprachlichung dessen ist die deutsche Mystik, der theologischen Interpretation zugänglich gemacht wird. Die Germanistik erforscht allenthalben noch die soziolinguistische Kontextualität, jedoch aber immer die Sprachlichkeit, die dem Wesen, da sie nur ein Accident darstellt, des Gegenstandes nicht gerecht wird. Selbst wenn sich die an der anthropologischen Induktion interessierten Geisteswissenschaften mit dem Phänomen der Gottesschau befassen und in ihrer Interpretation richtige Zusammenhänge zwischen geschichtlichen Ereignissen, sozialen Zuständen und psychologischen Beobachtungen in den verschiedensten Permutationen liefern, so ist doch vom Katholischen her auch ein transzendierender Ansatz berechtigt. Gott als kybernetisches Grundprinzip des Menschen vorgestellt, ergibt die Wirkung aller empirischen Phänomene in ihren möglichen Kombinationen durchaus eine Aussage des mystischen Erlebens. Der sich mitteilende und schöpfende Gott lässt ohne weiteres zeitliche und materielle Seinsverhalte an der Genese der Got-

[25] S. Thomae Aquinatis Super epistolas s. Pauli lectura (Romae 1953), vol I, Lectio VI, p 587ff

[26] ebd.

[27] „Nun haun ich gewonhait, sider min swester starb, daz ich swigen heilt, von der dornstag naht bis an den suntag und alle advent und von dem daz man alleluia let biz ostern. Nun zam mir swigen als wol, daz ich sundern frid geseczt wart wan ich swiget, in dem ich mit gnaudalliu ding überwant. nun wart geben in ainer vasten, daz ich grozzen lust und kreftig gnaud got ze dienen, und enphant auch wol, daz diu minnewerk unseres herren crefteclichen an mir zou namen, und het die begird, daz aller min lib voller zaichen wär des hailigen criuczes, als vil mir an meht gesin, und daz mir ieglichs mit allem sinen liden und smertzn (10b) geben würd an allem minem libe."(s. St, p 19)

[28] S. Thomae Aquinatis Catena Aurea in quatuor Evangelica (Augustae Taurinorum 1902), vol II, Expositionem in Lucam et Ioannem, p 623

[29] Beispielsweise an einer Stelle Amplexus und Lactatio als Elemente kombiniert in einer Erfahrung: „…, so naigt sich min herr Jhesus Cristus her ab von dem criucz znd liezz mich küzzen in sin offen hercz und und trankt mich mit sinem bluot dar uzze, …" (s. St, p 21)

[30] Bernhard von Clairvaux wird dreimal im Tagebuch genannt (vgl. St, p 21f, p 104,p 124)

[31] Die Christusmystik von Bernhard von Clairvaux weist wesenähnliche Elemente zu der Christusmystik Margaretas auf. Für die Lactatio ist bei Bernhard entweder das Trinken der Milch aus der Brust der Gottesmutter oder das Trinken des Blutes aus der Seitenwunde Christi, leider sind dem Verfasser derzeit keine Quellen verfügbar. Eine umfassende Erörterung zur Mystik Bernhards gibt Kurt Ruh in seinem Werk, Geschichte der Abendländischen Mystik [vgl. K. Ruh: Geschichte der Abendländischen Mystik (München 1990), vol 1, p 226 – p 275]. Die Elemente wie Compassio und Imitatio des Leidens, die Imago- Anthropologie Bernhards und mystische Anschauung werden in diesem Werk klar geschildert.

[32] Über Bernhard und dessen Christusumarmung äußert sich Margareta folgendermaßen: „ ich het grozzen lust und begird, daz ich den kus enphieng mit minem herren sant Bernhart und umbvangen würde mit der minne siner arme, und daz er mir ein grif in daz hertz tät." (s. St, p 21 und p 22)

teserkenntnis der Einzelnen wirken. Genannt sei nur das Bild vom brennenden Dornbusch in dem sich Gott dem Moses offenbart. Somit schließt Gott solche Seinsverhalte in das Werden seiner Anschauung mit ein, um den Menschen in dessen Wesen dialogfähig zu machen. Diese Anschauung ist eine Errichtung Gottes in der Welt der menschlichen Wahrnehmung, die dem ereigniseinbezogenen Individuum eine unmittelbare Erkenntnis göttlicher Wahrheiten gibt. Was sich bis zum Ereigniseintritt ebenfalls aus den aus der Stofflichkeit heraus wahrnehmungsfähigen Daseinsverhalten initiieren und vollenden kann. Gleichzeitig ist der Informationscharakter einer Gottesschau des verkörperlichten Menschen in der Übernatürlichkeit, weil der Selbstoffenbarung Gottes teilhabende, ein Wesensmoment. Transzendentales bildet also, dieses ist damit gemeint, keinen Ausschluss des Immanenten, sondern schafft eine Theophanie im Welthaften durch das Erkennen Gottes.

Mystische Gnadenereignisse, die nach der Vorsehung Gottes an Einzelne ergehen, dienen dem Zwecke den Glauben zu vertiefen, die Hoffnung zu heben und somit die Erkenntnis des wahren Gottes zu festigen oder zu erwirken. Wiederum diese Erkenntnis ist die Entstehkraft und die Nahrung zur Gottesliebe. Da wo die poetische Sprache der Mystik ein Ende hat, weil sie das ungewordene Sein, durch einen aus dem Menschen gewordenen Ausdruck nicht mehr fassen kann, hört auch unser Verstandesschaffen auf und übergibt sich einer weiteren Dimension des Erkennens durch Gott allein. Das eintretende Schweigen, die Wortlosigkeit, ist eine Mitteilung der Margareta, die sie an den Leser macht, weil die Überfülle des Gottes der Fassung des Menschen ein Ende setzt[33]. Neben der Schönheit des Wortes ist dieses wohl jener Moment der uns die Heiligkeit Gottes faszinierend anzeigt. Das Loslassen der Sprache und die Zuwendung zu dem Wort das der Vater spricht, der Mensch aber nicht in vielen Wörtern in seinem ganzen Wesen zu beschreiben vermag. Schweigen als Antwort auf die Schau Gottes zeigt den Zeitpunkt an, der den Mensch erschöpft macht. Selbst Thomas verstummt am Ende seines Lebens und lässt das Wort der Beschreibung Gottes, den er verkündet und lehrt, nun unfähig geworden, der Aussage des Schweigens weichen.

„Hie hebet sich an der Ebnerin paternoster" – Das Vaterunser-Gebet der seligen Margareta Ebener[34]

In einer besonderen Weise teilen sich uns die Mystiker mit in ihren Gebeten. Lassen sie den Leser doch teilhaben an ihren Gesprächen mit Gott.

Von Margareta Ebner ist uns ihr Paternostergebet überliefert. Dabei handelt es sich um eine Betrachtung die dem biblischen Vaterunsergebet frei nachempfunden ist und dieses auch bei weitem an Umfang übersteigt. Im Folgenden seien kurz einige Gedanken zu diesem Gebet, auch Bezug nehmend auf das vorher geschriebene, dargelegt.

Einmal ist an dieser Stelle die Christusmystik Margareta zu erwähnen, denn die Anlehnung an das Paternostergebet bedeutet auch gleichzeitig die Verwendung einer Gebetsweise, welche in einer besonders nahen Beziehung zum

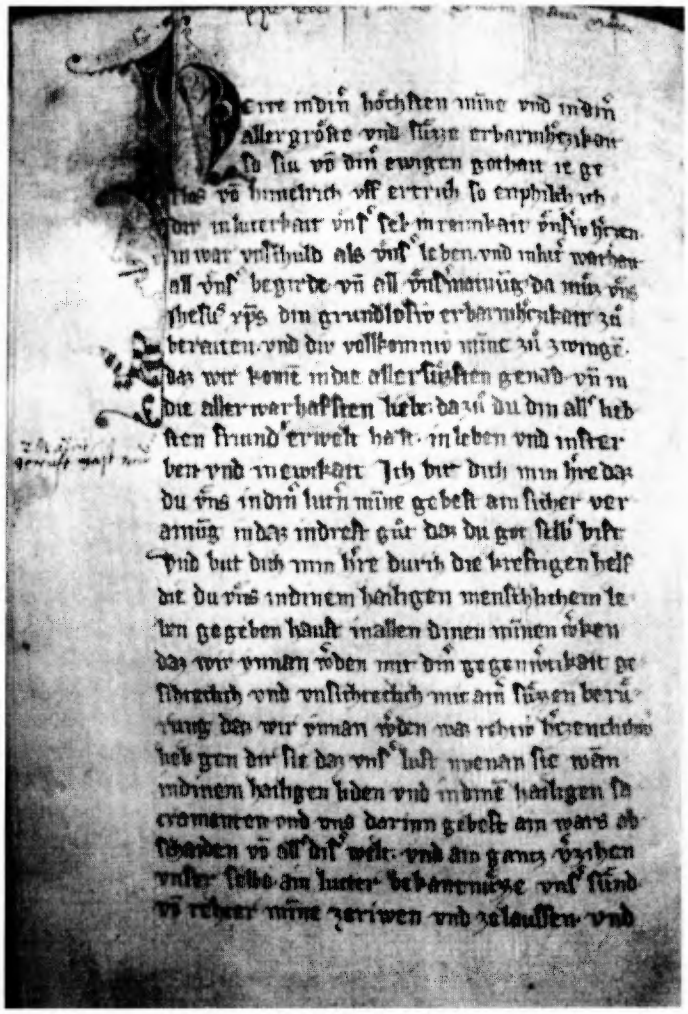

Abb 3 Anfang des Paternosters aus der Hs. M von 1353

Herrn Jesus Christus steht. Ist dies nicht das Gebet welches der Herr selbst uns lehrt.

Im Matthäusevangelium finden sich weiterhin in Cap. VI neben dem Gebetstext selbst diesem vorangestellt Ausführungen zum Gebet im Allgemeinen. Eine Stelle greift hier besonders eine Art des Betens auf die sich als Typik in vielen Biographien von Mystikern findet, angefangen von Antonius dem Großen bis hin zu den Mystikern des Spätmittelalters. „Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora Ptrem tuum in absconditio, reddet tibi" (Math VI,6), bedeutet in der hier herangezogenen Vulgatapassage, sich in seine Kammer zurückzuziehen um zu beten. Nur der Vater im Himmel sei zugegen. Einem intimen Dialog zwischen dem Selbst des Beters und Gott wird somit der Raum geschaffen. Überhaupt ist „Selbsterkenntnis" ein Schlagwort der Mystik. Die Verbindung zwischen dem Evangelienvers und der Selbsterkenntnis kann man bei Catherina von Siena interpretieren, wenn sie ganz zu Beginn im Dialogo von der Zelle der Selbsterkenntnis spricht, um zur Liebe Gottes zu gelangen. Auch Margareta schafft sich zum Beten einen Raum der Abgeschiedenheit, der bei ihr durch das Schweigen errichtet wird.

Ihr Paternoster stellt somit also einen Ausdruck der besonderen Nähe zu Jesus dar.

Weiterhin ist noch der Aspekt der eucharistischen Frömmigkeit der in ihrem Gebet hervortritt zu berücksichtigen. Eine Konnotation zum Paternoster der Vulgata ist ebenfalls

[33] Angeführt sei folgende Stelle: „Item an dem phingstag do ich ze metin in den cor kom, do wart ich aber gebunden und sazze da in grosser süezzer genade, von der ich et gecriben kann" (s. St, p156)

[34] zitiert ist das Gebet nach der kritischen Edition Strauchs (s. St, p 161 ff.); Abb 3 zeigt den Beginn des Gebetes aus der ältesten Handschrift (M) von 1353 abphotographiert

hier impliziert. Wird nicht der Vers „Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie“ (Math VI, 11) von vielen Vätern, wie Cyprian, Augustinus u. va. Hieronymus auf das Altarsakrament, auf das eucharistische Brot bezogen.

Nachdem die kritische Ausgabe der Schriften Margaretas lange Zeit vergriffen ist soll hier wenigstens wieder das Paternoster der Margareta Ebner erscheinen. Nach der erwähnten Ausgabe von Philipp Strauch sei es hier in der mittelhochdeutschen Fassung zitiert:

(98[b]). Hie hebet sich an der Ebnerin paternoster.

Herre in diner höchsten minne und in diner aller grösten und süezzen erbarmherczikait, so siu von diner ewigen gothait ie geflos von himelrich uf ertrich, so enphilch ich dir in luterkait unser sel, in rainikait unseriu herzen, in war unschuld alz unser leben und in luter warhait all unser begirde und all unser mainung. da müez uns, Jhesus Cristus, din grundlosiu erbarmherczikait zuo beraiten und din volkomniu minne zuo zwingen, daz wir komen in die allersüezsten genad und in die aller warhafsten liebe, da zuo du din aller liebsten friund erwelt hast in leben und in sterben und in ewikait.

Ich bitt dich, min herre, daz du uns in diner lutern minne gebest ain sicher verainung in daz indrest guot daz du got selber bist. und bitt dich, min herre, durch die kreftigen helf, die du uns in dinem hailigen menschlichem leben gegeben haust in allen dinen minnenwerken, daz wir innan werden mit diner gegenwertikait gesihteclich und unsichteclich mit ainer süezzen berüerung – daz wir innan werden, waz rehtiu herzenclichiu lieb gen dir sie, daz unser lust nienau sie wann in dinem hailigen liden und in dinen hailigen sacramenten, und uns dar inn gebest ain warz abschaiden von aller diser welt und ain ganz verzihen unser selbs, ain lutter bekantnüzze unser sünd von rehter minne ze riwen und ze laussen und (99[a]) ain bitter lait umb all unser verlorn zit in gedanken in worten in werken und in aller saumsalin diner süezzen gnaude.

Gib uns, min herr, ain emsigiu warnung unser selbs in diner hertzenclichen lieb und ain kreftigiu signus wider alz übel. und gib uns, min herre, die lutern warhait, in der wir dich kennen und minnen werden, und auch din grundlos erbarmherczikait, in der wir gelutert und geraingot werden von allen unsern schulden, daz wir als luter scheinen vor dem lieht des spiegels dins götlichen antlücz als da unser sel in unsern lip gegossen wart und unser lip uss dem tauff genomen ward.

Ich bitt dich, min herre Jhesu Criste, durch din volkomen genaud, daz du uns helfest, daz wir nauch allem dinem willen gezogen werden, ez geschehe uns mit lieb oder mit lait, daz uns din starker gewalt da zuo binde und din süezze minn da zuo zwinge, daz wir kain natiurlich leben an uns haben, wann daz du, Jhesus Cristus, in uns lebest mit aller diner genaud und daz wir dir allein leben in der rehten warhait, – und daz du crefticlichen in uns würkest die aller süezsten werk, die du von inderm lust in dinen uzz erwelten friunden gewürket haust, bis daz wir innan werden, waz rehtiu lieb gen dir sie, bis daz wir komen uff den jungsten puncten unsers endes, daz wir denn innan werden ze den himelischen fräuden, waz ain rainiu verainung sie zwischen din und ainer dürftigen sel, die du mit diner gothait gezieret (99[b]) haust und dich clärlichen in sie gesenket haust nach allem götlichem adel und minneclich getruket haust in götlicher kraft, daz siu uz dir nihtz ist wan daz an ir scheint daz bild diner hailigen drivaltikait in götlicher clarhait.

Ich bitt dich, min herre, daz du uns durchserest mit den smerczen dins herczen, daz ez in uns getrüket werde ze ainem als waren minnenzaichen diner herczenclichen lieb, als du ez von rehtem minnenden lust chainem warhaftem herczen ie gegeben haust.

Gib uns, min herr, ainen indern süezzen lust uz ainem rainen herczen nach diser lebenden spis dins hailigen lichnams und ainen minnenden turst, in dem wir dich dürren enpfahen, in die indresten diner erbarmherczikait. und nim ain barmherczigez werk in uns mit süezzekait und mit vollen gnauden, daz wir der verborgen craft in dinen hailigen sacramenten warlichen an uns enpfinden werden mit vollkomenden tugenden und mit zuo nemenden gnauden.

Und bitt dich, min herre, daz du uns hiut spisest mit dem aller wirdigosten priester, der dich uff ertrich hiut enphahet, daz wir aller diner gnauden in dem hailigen sacrament als warlich hiut erfült werden, als ob wir dich gegenwärticlich von sinen henden enphiengen und in der wirdikait aller siner girde; und daz wir von diner gegenwärtigen gnaude des gebrestes in der cristenhait din kainen mangel nimer gewinnen; und daz wir dar zuo kainen schaden (100[a]) kains übels nimmer bringen für die lutern warhait, di du got selber bist, da elliu warhait geschawet wirt; und daz wir nu vor dinem götlichen antlucz unschuldig erschinen der schulde und aller schulde und wol geczieret mit allen volkomen gnauden; und daz wir mit diner lebenden spis creftigot werden ze ainer zuo nemenden infiurinn minne und daz wir denn mit dir umgeben werden mit diner grundlosen erbarmherczikait wider alz übel und umvangen mit diner lutern warhait; daz uns beschliezze alliu din gnaud und sie nuo alle zit in uns gemeret werden und uns nimmer me benomen werden bis in daz ewig leben, daz si uns da sien vor dir ain ewiger lon und ain ewigiu fräud und ain ewiger lust in dir ewiclich. und hilf uns, min herre, daz wir von lutern minne sterben und daz uns geben werd uss der minne, diu dich durch unser minne tött an dem hailigen criucz, an der wil so wir wenen daz wir in dem leben sien, daz wir denn in den ewigen fräuden sien bi dir. und hilf uns, daz wir dicz ellend mit rehten fräuden ramen, und daz unser sel nach disem ellend kainer truorkait nimmer enphinden noch kains schreken, und daz wir din kainen mangel nimmer gewinnen und uns von der indresten güete diner grundlosen erbarmherczikait nit anders bi dir mügent werden ain ewiger lust in dir und ain ewigiu fräud bi dir und ewiger lon, mit dem wir geziert werden ze niezzen din hailig gothait in der (100[b]) aller lutersten clarhait, als du dich dinen aller liebsten friunden gist.

Nu bitt ich dich, min herre, durch die creftigen helf, die du uns in diner hailigen menschait und in dinem hailigen creftigen liden geben haust, daz du dich minneclich und erbarmherczichlich allen unsern begirden gebest.

Ich bitt dich, min herr, daz du dich uns gebest mit der aller süezzesten genaud, in der du dich dinen liebsten freuinden geben haust, und uns mit dir benemest alz übel. waz ist übel? min herre, swaz du aller nit bist.

Und gib uns den kus dins ewigen frides durch das hercze in die sel mit der aller süezsten enphindung, da din lutriu sel kain rainez hercz in rehtem minnendem lust des aller suzsten kus ie enphunden oder enphangen haut, ze einer süenung diner furinnen minne, ze ainer helf diner grundlosen erbarmherczikait, ze ainer sterk der lutern warhet, ze ainer ler den warn cristenlichen gelauben in leben und in sterben, ze ainer vestnunge rehten warn gedingen.

Min herr, din durchclariu wol gecziertiu menschait Jhesus Cristus diu müez min indrestiu craft sin und ain rainung als

mins lebens und ain durchliuhter aller miner sinne zuo der bechantnüz der rehten lutern warhait. min nehster weg müez uns, min herr, zuo dir sin in dem weg der rehten warhait daz war lieht dins lutern lebens driu und drizzig jar (101[a]) uf ertrich, diniu diemüetigen werk, din senftmüetiger wandel, din creftigez liden, din minnender tod, diniu warhaften wort.

Min herr, gib mir ain süez bewarnung mit vollen gnauden, ain minneclichz end mit richen sinnen, von luter minne ain ewiges niessen, min herre, da du allain ain herr bist und nieman me, da din er unser ewigiu spis ist und din gewalt unser ewigiu fräud ist, da din clarer amplik unser ewigiu fuor ist, da elliu trurkait ain end haut und elliu fräud versichert ist uz dem urspring des lebenden brunnen. wannan ist er geflossen? uz vater herczen daz ewig wort von minne durch uns beschlozzen in ainer jungfrawen lip in ain lutriu rainkait. Maria, gocz muoter, din rainkait und din rain geburt müez uns raingen, din muoterlichiu helf müez uns mit der helf aller diner hailigen und aller diner engel entschliezzen uff den brunnen aller erbarmherczikait, uz dem kainem menschen nie verczigen wart, – daz du dich, min herr, giessest in uns und über uns mit richen gauben in vollen gnauden! und rainig uns und wäsch uns uz dinen hailigen wunden mit dinem hailigen bluot von allen unsern schulden und trenk uns, min herre, mit dem wasser von dem diu, ewigiu wizhait und warhait, geret haust, swer sin getrinket, daz den nimmer me gedürstet; da müez unser sel schier mit clarhait uz getrenket werden. daz din minnender (101[b]) lust an uns erfült werde, din lob mit uns gemeret, min herr, in dinen ewigen fräuden: daz gib uns Jhesus uz der kraft diner indresten minne, uz der uns alliu unser ewigiu sälikait geflossen ist. uz der überflüzzigen craft dins hailigen lidens uns geben werde din grundlos erbarmherczikait, in der du uns beraitest zu dinem liebsten willen mit aller diner genaud, sunderlichen daz du uns zierest mit gnauden rehter lutern rainkait und der lutern blossen warhait, mit starken brennenden minne, mit ainem warn frid inwendiclichen und uzwendiclichen, mit warer diemüetikait, mit ainem warn liuhtenden schin des warn cristenlichen glaubens.

Und gib uns, min herre, ain warz zuonemen in allen dinen gnauden, biz wir da zuo komen, daz uns din götlichiu genaud si ain ewigiu fräud und ain ewiger lon. AMEN Deo GRACIAS

Anschrift des Autors: Dominikanerkloster Hl. Kreuz
Hl.-Kreuz-Str. 3, 86152 Augsburg

WALTER HOERES

Welt-Mythos und Schöpfungsglaube

– Konservative Neuheiden und ihre Kritik –

> Infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit.
> Unglücklich ist der Mensch, der all jenes andere kennt, nur von Dir, o Gott, nichts weiß.
>
> Augustinus, Conf. 5,4; PL 32, 708

Die „Junge Freiheit" hat sich die Verteidigung der konservativen Werte zur Herzensangelegenheit gemacht und wird gerade deshalb im geistigen Klima einer political correctness, für die die Wohlanständigkeit schon in der linken Mitte endet, erbarmungslos boykottiert, schikaniert und von den Gralshütern der veröffentlichten Meinung unbedenklich als politisch bedenklich verteufelt. Sie teilt dieses Schicksal mit anderen konservativen Periodica wie etwa dem „Criticon", das vor allem zu Zeiten des legendären Herausgebers Caspar von Schrenck-Notzing das Flagschiff der konservativen Bestrebungen war.

Aus diesen und anderen Organen aber können wir entnehmen, dass der neue Konservatismus dem Christentum und damit auch der Kirche keineswegs immer gewogen ist. Das hat nicht nur den einleuchtenden und überzeugenden Grund, dass sich die nachkonziliare Theologie und Verkündigung weithin mit allen politischen und wirtschaftspolitischen Konsequenzen dem linken Fortschrittsglauben, ja der Kulturrevolution geöffnet hat. Vielmehr gibt es auch tiefere Gründe oder auch Missverständnisse, die zur Herausbildung eines neuen, bewusst heidnischen Konservatismus geführt haben, wie er in Frankreich etwa durch Alain de Benoist und seine „Nouvelle École" und in Deutschland nicht ohne durchschlagende Wirkung von Armin Mohler und – vor seiner Konversion – zeitweise auch von Ernst Jünger vertreten wurde und wird.

Eine Reihe dieser Gründe hat jetzt der Verleger und Schriftsteller Baal Müller (sic!) in einem großen Forums-Artikel der „Jungen Freiheit" mit dem Titel: „Das Christentum ist zu schwach" zusammengefasst (JF 21–5–04). Es lohnt sich, darauf einzugehen, weil an manchen dieser Missverständnisse eine verkürzte und oberflächliche Philosophie und Theologie schuld ist, so dass hier auch die traditionellen Theologen veranlasst sein könnten, an die eigene Brust zu klopfen.

Es sind vor allem drei zusammenhängende Vorwürfe, die Müller dem Christentum macht und der erste ist schon von Armin Mohler in der „Konservativen Revolution" begründet worden[1]. Danach hat das Christentum die zyklische Geschichtsauffassung der Antike durch die lineare ersetzt, die sich dann trotz aller Verschiebung der Inhalte angeblich bruchlos in den Fortschrittsglauben der Aufklärung und aller linken utopischen Endzeiterwartungen fortsetzte. Zyklisch hingegen, so Baal Müller, sei jene „Zeitkonzeption der Antike, die vom Einzelnen ein Einschwingen in die kosmischen Rhythmen verlangt".

In der Tat scheint das Bild vom Zyklus oder Kreis den typisch konservativen Gedanken des semper idem (immer das Gleiche!) wiederzugeben, nach dem unter der Sonne trotz aller stets möglichen geschichtlichen Veränderungen doch nichts prinzipiell Neues sich ereignet. Es ist dies der Gedanke, der in Friedrich Nietzsches (1844–1900) Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen seine schärfste Ausprägung erfährt, aber schon in der Frühzeit der abendländischen Philosophie bei Heraklit, dem Dunklen (544–483 v. Chr.)

[1] Armin Mohler: Konservative Revolution in Deutschland. Darmstadt 1989.

anklingt, wenn er sagt, dass alles, was fließt, immer wieder an seinen Ursprung zurückkehrt.

Nun kann man durchaus sagen, dass dieser Gedanke, nach dem es nichts prinzipiell Neues unter der Sonne gibt, der übrigens auch in ungeheurer Eindringlichkeit und dichterischer Schönheit in der Hl. Schrift und hier vor allem im Liber Ecclesiastes aufscheint, durchaus auch dem genuinen Selbstverständnis des Christentums entspricht! Danach bleibt der Mensch in diesem seinem irdischen Zustand wesenhaft und notwendig seiner kreatürlichen und auch erbsündlichen Bedingtheit und Unvollkommenheit, der conditio humana unterworfen, so dass von seiner grenzenlosen Vervollkommnung, die doch die Bedingung radikalen Fortschritts wäre, gar keine Rede sein kann. Hinzu kommt seine Willensfreiheit, die alle Voraussagen über angeblich eherne Gesetze des Fortschritts, wie sie Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) und Karl Marx (1818–1883) postulieren oder über einen endgültigen Sieg der Vernunft im Sinne von Auguste Comte (1798–1857) von vorneherein illusorisch macht. Und auch deshalb kann von einer linearen Geschichtsauffassung des Christentums keine Rede sein, weil hier die Geschichte ihren Endpunkt, die Parusie Christi am Jüngsten Tag, nicht aus eigener Machtvollkommenheit und immanenter Notwendigkeit hervorbringt, sondern weil Gott selber dieses Ende aller bisherigen Dinge souverän und gewissermaßen von außen bestimmt!

Ob dies auch die heutigen Theologien der Gesellschaft, der Zukunft und der Befreiung so sehen, wagen wir freilich zu bezweifeln. Aber sie können sich auch nicht auf die traditionelle Eschatologie der Kirche, ja des Christentums berufen: selbst wenn sie mit der Aura und Autorität von Rahner-Schülern einherkommen[2]!

Die genannten Neokonservativen werden sich jedoch mit dieser Auskunft nicht zufriedengeben, sondern mit unserem Autor Baal Müller nachsetzen! Und damit stehen wir bereits bei ihrem zweiten Vorwurf gegen das Christentum! Danach habe man die schöne, bunte Welt zu einer bloßen Durchgangsstation gemacht und auf diese Weise entleert und entwertet. „Das Göttliche", so B. Müller, „wird nicht mehr ... in Erscheinungsweisen der Welt wie in der apollinischen Gestalthaftigkeit, dem dionysischen Rausch, der olympischen Erhabenheit oder der demetrischen Fruchtbarkeit erkannt, sondern auf einen einmaligen Einbruch des ganz Anderen in der Offenbarung reduziert". Der Vorwurf könnte auch in ähnlicher Weise von Friedrich Hölderlin (1770–1843) oder Martin Heidegger (1889–1976) stammen, die von der Wiederkehr der Götter oder des Göttlichen in der Welt alles Heil und die Überwindung der eiskalten technischen Rationalität der Neuzeit und Gegenwart erwarten!

Nun kann man sich natürlich gerade hier die Sache leicht machen und darauf hinweisen, dass das Christentum Natur und Welt nicht im pantheistischen Sinne als Heimstatt Gottes, sondern als bloße geschöpfliche Wirklichkeit auffasse. Die Antwort würde es uns außerdem ersparen, auf die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes „Welt" in der kirchlichen Tradition und schon in der Hl. Schrift einzugehen, die wir immer wieder in der Auseinandersetzung mit dem Progressismus und auch mit der merkwürdigen Weltfreudigkeit des Opus Dei geltend gemacht haben[3]. Diese Bedeutungen werden von B. Müller unkritisch durcheinander geworfen, wenn er von „einer grundsätzlichen Unzufriedenheit (des Christentums: meine Anmerkung) mit der Welt" spricht!

Doch man sollte sich die Antwort mit der „bloßen Geschöpflichkeit" der Welt nicht zu leicht machen. Denn sie kann tatsächlich auf jene Entleerung von Natur und Welt hinauslaufen, die B. Müller und seine konservativen Mitstreiter mit Recht beklagen und zu Unrecht dem Christentum vorwerfen. Durchgangsstation und bloßes Mittel zum Zweck wird die Welt erst dann, wenn man sie rein anthropozentrisch und damit als Veranstaltung sieht, die für den Menschen da ist, wie das große Teile der Aufklärung und der nachkonziliaren Theologie nach der u. a. von J. B. Metz verkündeten anthropozentrischen Wende getan haben und noch tun[4]!

Wenn in der Tat alle anderen Dinge nur auf den Menschen hin konzentriert sind, dann sind sie schließlich nur Mittel zum Zweck und dies ganz unabhängig davon, ob man das Ziel des Menschen im irdischen Wohl, in der gerechten Gesellschaft der Zukunft oder im Lobpreis und in der Verherrlichung Gottes sieht. Fasst man aber die Dinge theozentrisch von Gott her und auf Gott hin auf, dann haben sie ihren eigenen Wert und ihre immanente Schönheit als ebensoviele Darstellungen der göttlichen Seinsfülle und Herrlichkeit in wenn auch begrenzter und endlicher Gestalt. Dann waltet auch hier der Unterschied zwischen Sein und Seiendem, den Heidegger so sehr urgiert, aber so, dass die einzelnen endlichen Seienden (Dinge) auf ihre jeweilige Weise die unendliche Fülle des göttlichen Seins reflektieren. Insofern könnte uns gerade ein tieferes Studium der Theologie und Philosophie der Vorzeit, der Hochscholastik und hier vor allem der Lehre von der Stufenordnung des Seins dazu führen, die Welt mit neuen Augen und in ihrer inneren Schönheit und symbolischen Leuchtkraft wahrzunehmen. Aber das geschieht ja nicht!

Würde man die tiefe Sicht der Schöpfung als einer in wohlzuverstehendem Sinne Teilhabe am göttlichen Sein, wie sie besonders der Neuthomismus weiter zu entfalten suchte, durchdenken, dann könnte man auch die Bedeutung des Paulus-Wortes wieder ermessen, dass Gott alles in allem ist. Aber auch das geschieht ja nicht, seitdem man „der Scholastik" den Kampf angesagt hat! Stattdessen scheint man die Schöpfung weithin als Fabrikationsvorgang zu begreifen, bei dem es auf das Fabrikat gar nicht so sehr ankommt. Vor allem verliert sie auf diese Weise allen Geheimnischarakter und die Natur ihren Zauber, der nicht so sehr in ihrer Schönheit, sondern in diesem ihrem metaphysischen Geheimnischarakter besteht[5]. Nur mit dieser verkürzten Sicht der Dinge, die frei-

[2] Vgl. dazu: Walter Hoeres: Angepasste Eschatologie.(In: Theologische Blütenlese (Respondeo 12). Siegburg 2001 S. 13 ff.

[3] Vgl. dazu Walter Hoeres: Die Welt: unsere Leidenschaft? In: Theologische Blütenlese a.a.O. S. 164 ff. und: Niemand kann zwei Herren dienen – die Sprengkraft der Öffnung zur Welt. In: Una Voce Korrespondenz 34. Jg. Heft 1 Jan./Febr. 2004.

[4] Johann B. Metz: Christliche Anthropozentrik. München 1962.

[5] Vgl. dazu Walter Hoeres: Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik. (Die Graue Edition) Kusterdingen 2004.

– Als Lehre von der Fleischwerdung ist der Katholizismus die Leidenschaft für das Konkrete. Die katholische Idee strebt immer nach plastischer Objektivität. –

Nicolás Gómez Dávila:
Auf verlorenem Posten. Wien 1962, S. 162

lich ganz modern ist, weil unser Denken sich heute ständig in den Kategorien von Produktion, Mittel und Zwecken bewegt, ist der schon kürzlich beklagte Umstand zu erklären, dass viele, auch junge Theologen so wenig Sinn für die Natur haben und dass es große Lyrik, die ihrem Wesen nach immer auch Naturlyrik ist, im kirchlichen Raume nur vereinzelt gibt!

Und damit stehen wir schon bei dem dritten Vorwurf, den Baal Müller dem Christentum macht, es sei mitverantwortlich für das moderne Arbeitsethos, das die Natur nur noch als Rohstoff und Gegenstand der Ausbeutung nutze! Auch dieser Vorwurf ist so neu nicht, wie er manchen vielleicht erscheinen mag. Er verbindet vielmehr grüne Umweltschützer, denen man ja auch ein gewisses konservatives Potential nicht absprechen kann, mit den hier vorzustellenden paganen Neokonservativen! Nach Müller finden wir dieses moderne Arbeits- und Ausbeutungsethos schon in den Klöstern: „Die Verbindung von Weltflucht und Anthropozentrismus kommt besonders deutlich im Klosterleben zum Ausdruck, das mit seinem Arbeitsethos und seiner Gliederung durch die abstrakte Uhrzeit ... bereits vor der Reformation die repressiven Züge des Kapitalismus antizipierte".

Das ist Unsinn, denn das kontemplative Lebensideal des Abendlandes und der Klöster, aus dem dann auch das benediktinische „ora et labora!" hervorging, stand nun wirklich im striktesten Gegensatz zur technisch-rationalen Arbeitswut des aufkommenden Kapitalismus und es war gerade dieser Gegensatz, der schließlich zur Aufhebung der beschaulichen Klöster am Ende des aufgeklärten 18. Jahrhunderts führte!

In diesem Sinne fallen die Ablösung des kontemplativen Heils-, Bildungs- und Erlösungswissens durch das Herrschaftswissen, wie es Max Scheler im Einklang mit der modernen Wissenssoziologie nennt und der Siegeszug der instrumentellen Vernunft mit der Heraufkunft der Philosophie der Neuzeit zusammen. Bei René Descartes (1596–1650), der nicht zufällig der „Vater der neuzeitlichen Philosophie" genannt wird, erscheint die äußere Natur nur noch als bloße berechenbare Masse und Materie, die bar jeden Lebens ist, so dass die organische Welt als eigenständige Region der Wirklichkeit bei ihm völlig unter den Tisch fällt. Das ist die Weltsicht, in der sich die Natur schließlich zum bloßen Rohstoff der Bearbeitung verfremdet. In diesem Sinne ist es zwar richtig, wenn unser Autor sagt: „Gemeinsam ist allen utopischen Großideologien der Moderne das instrumentelle und experimentelle Naturverhältnis, das der christliche Technikutopist Bacon in die Worte fasste, der Natur müssten ... von den Forschern ihre Geheimnisse auf der Folterbank abgepresst werden". Aber die Zuordnung ist falsch!

Denn es fragt sich, was Francis Bacon (1561–1626), der in seinem „Novum organum scientiarum" dem neuzeitlichen Wissenschaftsideal der Naturbeherrschung entschlossen Bahn gebrochen und den berühmten Satz geprägt hat: „tantum possumus quantum scimus", mit der Philosophie und Theologie des Abendlandes zu tun hat! Vielmehr ist gerade er schon der Vorläufer des Pragmatismus, jener Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, die nach dem Grundsatz: „Im Anfang war die Tat!" die Erkenntnis nur noch als Instrument des praktischen Handelns begreift und Wahrheit mit ihrem Erfolg gleichsetzt.

Allenfalls könnte man für den Zusammenhang des christlichen und des modernen kapitalistischen Arbeits-Ethos noch Max Webers (1864–1920) berühmte Abhandlung: „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" heranziehen[6]. Bekanntlich vertritt Johannes Calvin (1509–1564) in seiner 1536 erschienenen „Institutio religionis christianae" die absolute Prädestinationslehre in ihrem ganzen furchtbaren Ernst! Danach hat Gott die Menschen bereits im Mutterschoß („iam in utero") vorherbestimmt und zwar ohne Rücksicht auf ihre Verdienste („sine praevisa merita"): die einen zum ewigen Leben und die anderen zum Gericht! Nun ist es natürlich klar, dass eine solche Lehre keine Fastnachtstimmung aufkommen lässt und die Menschen zur Askese, zu Sparsamkeit und ernster Arbeit anhält. Wie von selbst verbindet sich diese Einstellung mit dem alttestamentarischen Gedanken, dass man eben doch, wenn auch nur unvollkommen und indirekt aus dem irdischen Erfolg ersehen könne, ob man zu den Auserwählten gehöre oder nicht! Und da den Calvinisten aus naheliegenden Gründen der Weg in die Politik zumeist versperrt war, suchten sie den wirtschaftlichen Erfolg.

So vereinigten sich Prädestinationslehre, religiös motiviertes Erfolgsstreben und Askese, die hier die Formen der Sparsamkeit und des Arbeitseifers annahm, zu jener Kumulation des Kapitals, die Max Weber im Sinn hat. Doch selbstverständlich war dieser große Pionier und Begründer der Sozialwissenschaften weit entfernt davon, in der Art jener monokausalen Betrachtungsweisen und Geschichtsklitterungen, wie sie für das heutige aufgehetzte Klima typisch sind, nur diesen einen Faktor, nämlich die protestantisch-calvinistische Ethik für die Genesis des Kapitalismus verantwortlich zu machen!

Bekanntlich weisen die konservativen und linken Grünen, die die Natur zum Kultgegenstand machen, immer wieder mit erhobenem Finger auf das Wort der Hl. Schrift hin: „Macht Euch die Erde untertan!" Schon damit seien die Weichen für jene Ausbeutung und Ausplünderung des Planeten gelegt, die heute ihren Höhepunkt erreicht habe. Aber das Wort kann auch so verstanden werden, dass der menschliche Geist die ungezähmte und ungebärdige Natur erst in einen blühenden Garten verwandeln und so erst der in ihr schlummernden Schönheit zum Ausdruck und Durchbruch verhelfen soll. Und in diesem Sinne ist jene Forderung der Genesis kein exklusives christliches oder untrennbar mit der Schöpfungslehre zusammenhängendes Vermächtnis!

Hätten die neokonservativen Natur-Verehrer ihren Hegel oder Schelling (1775–1854) gelesen, dann wüssten sie, dass auch für diese Vertreter des Deutschen Idealismus eines der großen Ziele der Weltgeschichte die Versöhnung von Geist und Natur ist. Diese wird nicht von jenem verschlungen und doch unbeschadet ihrer Eigenständigkeit und Andersartigkeit zum Garten, in dessen Schönheit und Ausdruck der Geist sich selbst wiederfindet. Und dieser Gedanke lässt sich umstandslos ins Christliche wenden!

Auch hier kann man allerdings der neokonservativen Kritik nicht jede Berechtigung absprechen. Sie trifft jedoch nicht das Christentum selbst und am wenigstens seine katholische Fassung, wohl aber seine heutige progressive Zerrform mit ihrer wuselnden Betriebsamkeit und ihren Genitiv-Theologien, die es immer noch nicht aufgegeben haben, aus dieser schönen, aber hinfälligen Welt die beste aller möglichen zu machen!

Anschrift des Autors: Prof. Dr. Walter Hoeres
Schönbornstr. 47, 60431 Frankfurt/M.

[6] Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (UTB 1488). Tübingen 1988.

BUCHBESPRECHUNGEN

Walter Hoeres: **Der Weg der Anschauung. Landschaft zwischen Ästhetik und Metaphysik.** *Die Graue Edition. 2004. 332 S.*

Mit seinem neuesten anspruchsvollen und recht umfangreichen Werk unternimmt Walter Hoeres den sicherlich für viele seiner Leser – auch die der Zeitschrift Theologisches – aufschlussreichen, wenn auch nicht immer leicht zu lesenden Versuch, seine eigene philosophische Schule, ihre Herkunft und schließlich ihr bleibendes Credo vorzustellen. Die Auseinandersetzung mit Heidegger, dessen Anregungen dankbar angenommen, dessen Irrtümer aber auch klar und entschieden aufgezeigt und abgelehnt werden, bildet quasi das perpetuum mobile der dreiteiligen philosophischen Monographie, die besonders von daher, also vom Werk Heideggers aus, nicht immer leicht verständlich ist. In strenger Konsequenz wird die neuzeitliche Psychologie bzw. wird Psychologisches überhaupt aus den Überlegungen herausgehalten, um das Geheimnis der Schöpfungswirklichkeit auf rein phänomenologischem Weg in den Blick kommen zu lassen, der in der Philosophiegeschichte mit Franz Brentano und Edmund Husserl „im Kampf gegen den Psychologismus" (W. Hoeres auf S. 24) mit der Wiederentdeckung der Intentionalität, einem Begriff, mit dem vor allem Franz Brentano das Erbe des hl. Thomas von Aquin bewusst wieder aufgreift, beginnt.

Heidegger, der von Husserl lernt, hat der Phänomenologie ein besonderes Thema eröffnet, welches Walter Hoeres, dem Adorno die Anregung gab, seine Doktorarbeit über Husserl zu schreiben, bis zum hier nun vorgelegten neuesten Werk nie mehr losließ: die Natur in ihren Stimmungen, die sie zur Landschaft werden lassen. „Die Bedeutung der Stimmungen, die so gar nichts ‚Psychologisches' an sich haben, weil sich in ihnen mit der Befindlichkeit des Seins zugleich sein Rätselcharakter offenbart, hat Heidegger mit unerhörter Eindringlichkeit herausgestellt" (W. Hoeres in der Einleitung zum Buch S. 14).

Walter Hoeres geht es darum, „die klassische, phänomenologische These, dass alle Erkenntnis Anschauung ist, zu stutzen, auszuweiten und zu radikalisieren" (S. 14) Im Unterschied zu Heideggers Ansatz „nach dem sich das Sein im Menschen lichtet und zwischen den beiden Momenten eine Verklammerung waltet, die den alten Subjekt-Objekt-Gegensatz als obsolet erscheinen lässt" (S. 14), geht es Hoeres also darum, den Vollzug von Erkenntnis als Anschauung zu begreifen und darzustellen, die die Intention hat, die Sache selbst, in ihrer leibhaften Gegenwart vorzustellen.

Rezeptivität und grenzenlose Offenheit des menschlichen Geistes von Wahrnehmung, Kontemplation, Verinnerlichung (Innewerden) und Staunen über anschauliche Erkenntnis, die in den Stimmungen der Landschaft vor das Geheimnis der Wirklichkeit führt und von dort aus Wege in die Metaphysik eröffnet, die beweisen, dass die von Heidegger totgesagte Metaphysik grundsätzlich auf diese Weise erfahrbar ist und erfahrbar bleibt, werden ausführlichst analysiert. Der Wert des neuen Buches von Walter Hoeres liegt ganz sicherlich besonders in diesem Nachweis „dass die Metaphysik trotz aller Versuche, ihre Undurchführbarkeit nachzuweisen, nicht erlöschen kann" (W. Hoeres S. 17).

Mit psychologischen Hinweisen, die aber in diesem Buch nun einmal nicht gestattet sind – dass eine Seelen-Substanz in keiner Denkkategorie aussagbar sei, war die folgenreiche Festlegung Immanuel Kants für die Philosophie seiner Zeit und ist in seinen Vorlesungen zur Metaphysik nachzulesen – hätte man sich im Verlauf der Lektüre besonders beim Zitat eines Eichendorff-Verses, sein Verständnis ein wenig erleichtern können:

Der zitierte Vers auf der Seite 198

„Es funkeln auf mich alle Sterne
Mit glühendem Liebesblick,
Es redet trunken die Ferne
Wie von künftigem großen Glück!"

veranschaulicht nach W. Hoeres das Über-sich-hinaus-Weisen der Landschaft, in dem das Fernweh begründet ist, das sich im Anblick der Landschaft dem „Zauber der geheimnisvollen, weil selbst in das Geheimnis weisenden Ferne" zuwendet.

Dieser Eichendorff-Vers ruft aber einen vielleicht noch schöneren auf den Plan:

Mondnacht

Es war, als hätt der Himmel
Die Erde still geküßt,
Daß sie im Blütenschimmer
Von ihm nur träumen müßt.

Die Luft ging durch die Felder,
Die Ähren wogten sacht,
Es rauschten leis die Wälder,
So sternklar war die Nacht.

Und meine Seele spannte
Weit ihre Flügel aus,
Flog durch die stillen Lande,
Als flöge sie nach Haus.

Ja, hätte Kant für die meisten Philosophen nach ihm nicht diese sie so sehr überzeugende Aussage über die philosophische Erfassbarkeit der Seele als Substanz bzw. ihre Nichterfassbarkeit formuliert, hätten wir es ohne Heidegger und im direkten Anschluss an den hl. Thomas so leicht, eine christliche Psychologie mit zu Rate zu ziehen, der auch Joseph v. Eichendorff sich noch verpflichtet weiß, aber Heidegger ist, sicherlich mehr als der Rationalist Kant, in der theologischen und philosophischen Diskussion der katholischen Kirche unserer Tage präsent, so dass wir kaum noch an ihm vorbeikommen und es für uns immer ein Verdienst ist und bleibt, seine entscheidenden Fehler nachdrücklich zu beweisen, damit sie endlich und endgültig bei uns ausgeräumt werden können. Und dies war sicherlich die hauptsächliche Absicht von Walter Hoeres in seinem neuen Buch, für das wir ihm aus diesem Grund von Herzen danken.

Anschrift des Autors: Dr. Annelie Funke
Hauptstr. 2a, 53604 Bad Honnef

Paul Zahner: **Franz v. Assisi begegnen,** *St. Ulrich Verlag: Augsburg 2004, ISBN 3-936484-27-9; 124 S., 11,90 €.*

Wieder ein Buch über Franz von Assisi! Wer kann die Biographien dieses Heiligen zählen? Anders gefragt: Was ist an ihm so attraktiv, dass zu allen Epochen immer wieder neu in der Literatur wie in der Kunst dieser Mann dargestellt wird? Was ist das Faszinierende?

Paul Zahner, selber Franziskaner, hat in einem Werk bescheidenen Umfangs seine Studien, oder noch mehr sein eigenes (Ordens-)Leben im Geist des Poverello reflektiert und seinen Zeitgenossen präsentiert.

Die Familie Bernadone ist zunächst nicht auffällig. Das Elternhaus des hl. Franz ist auf allen Gebieten der damaligen Welt mit den nötigen Gütern gut ausgestattet. Der junge Francesco will Ritter werden. Dies gehört wohl zum guten Ton einer solchen Familie. Doch die Gefangenschaft im nahen Perugia nach einer verlorenen Schlacht ist zur Wende für den Jungen geworden: Er besann sich auf sich ... und auf die Umwelt, Reichtum, guter Ruf: das kann nicht alles sein! Sein Gottesbild wird erneuert und gefestigt. Und er entdeckt das Evangelium.

Die Begegnung mit dem Aussätzigen verändert seinen Lebensstil. Dieser wird zur Brücke für sein neues Leben. Welch große Gegensätze: Ekel zunächst, dann Bejahung, Abscheu, Angst und Zuwendung. Ein totales Ja zu Armen und dann zur Armut.

Weiter geht die Spannung: die Familie und er, Vater und Sohn; Reichtum und Armut ... Es braucht seine Zeit, bis er sich in großer Sicherheit Christus anvertrauen kann. „In die Wirklichkeit der Welt hat er die Wirklichkeit Gottes hineingenommen." Allmählich entdeckt er neben der Aktivität, die im Evangelium begründet ist, seine große Liebe zur Kontemplation. Man kann sich großherzig der Darstellung des Autors anschließen, wie Franziskus sein Verhältnis zur Eucharistie aufbaut und vertritt. „Eucharistie ist das Sakrament der Armut und der Demut Gottes ...".

Es war in der Vergangenheit sicherlich ein Wagnis, wenn man in der Hagiographie Menschliches, allzu Menschliches zu behandeln suchte. Der Autor, P. Zahner, erläutert die großen Probleme des Poverello in der Annahme seines Leibes, auch die seiner Sexualität. Ob nicht die vielen Bußübungen, sein häufiges Fasten auch als Kompensation gesehen werden können: sein Leib war ihm zum „Bruder Esel" geworden! So stellt sich die Frage nach dem Spannungsverhältnis zwischen Lebensfreude und Askese; besser heißt die Frage vielleicht: „Wie kann die Nachfolge Christi" erkämpft werden?

Noch eine Eigenheit aus der Charakteristik des hl. Franz. Der Autor schreibt: „Er (Franziskus) war der durch die Welt tanzende ‚Bruder Immerfroh' und gleichzeitig gehört er wohl zu den ‚großen Depressiven' der Weltgeschichte." Gleichzeitig versucht Zahner die Therapie für die Franziskus-Depression zu entdecken: nicht Medikamente, sondern die lebendigste Fröhlichkeit, die aus der Christusliebe wächst.

Weltbekannt ist die Freundschaft des Heiligen mit Klara. Wie verhält es sich mit dem Gelübde der Jungfräulichkeit bei beiden? Franz hat Angst in der Beziehung zu Klara, sie nicht, so der Autor. Sie stehen in menschlicher Beziehung zueinander und doch ist das Gelübde kein Widerspruch! Wenn die Beziehung zu Gott (das ist der Sinn der Jungfräulichkeit im Orden) so innig ist, dann ist kein Raum mehr für Oberflächlichkeit und Egoismus.

Bleibt noch der Blick auf den Gehorsam, als dem dritten Gelübde des Ordenslebens. Manche Interpreten des Poverello reden gerne von „Kadavergehorsam": so wollen sie seine Vorschriften und „Befehle" verstanden wissen. Franz spricht sich anders aus: der von Liebe getragene Gehorsam führt in die wahre Freiheit. Und: das ist franziskanisch – die Grenze des Gehorsams ist das Gewissen.

Die vielen Fragen und Probleme um Franziskus werden beantwortet und gelöst in dem erhabenen „Gottesgeschenk" der Stigmatisation.

Gesamt gesehen ist die Publikation eine umfassende Darstellung von Leben und Werk des Ordensstifters Franziskus. Dabei werden Problemfelder des Mannes aus Assisi sehr mutig dargestellt und humanitäre wie auch religiöse Lösungen dargeboten. Das macht das Buch nicht nur lesenswert, sondern geradezu zur Grundlage für ein Nachgehen des „Geheimnisses" um den Poverello.

Anschrift des Autors: P. Eberhard M. Löcher OFM Conv.
Kloster Schwarzenberg/Mfr.

Bernhard Lang: **Jahwe der biblische Gott. Ein Porträt**. *Lizenzausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Verlag C. H. Beck o HG, München 2002, 320 Seiten. Best.-Nr. 16525–X.*

Im Vorwort des Vfs. heißt es: „In der gesamten Geschichte der Menschheit gibt es keine prominentere Gestalt als den hebräischen Gott" (7). Der Vf. versucht ein Porträt dieses Gottes zu zeichnen aufgrund von zwei Quellen: a. der Geschichte des Alten Orients; b. der kultur- und religionswissenschaftlichen Theorie von G. Dumézil (1898–1986). Obgleich Dumézil, der sich der Forschung indoeuropäischer Religionen gewidmet hatte, vor der Übertragung seiner Theorie auf die Bibel gewarnt hat, will Lang mit deren Hilfe die altisraelitische Religion erklären, zumal es im Altertum Kontakte zwischen Indoeuropäern und Semiten gegeben hat.

Nach Dumézil gewähren die Gottheiten den Menschen drei Gaben: Weisheit, Sieg und Leben. Diesen Gaben entsprechen unterschiedliche Aufgaben, von Dumézil Funktionen genannt, in der Götterwelt. Eine Analogie zu den göttlichen Funktionen bilden die drei Klassen der antiken Gesellschaften. Die Herrscher ordneten das soziale Leben, die Priester kümmerten sich um die Verbindung mit den Göttern und die Lehrer vermittelten Wissen (1. Funktion); die Krieger (darunter auch die Herrscher) waren dazu da, um die Feinde zu besiegen (2. Funktion); die Bauern und Viehzüchter besorgten das Notwendige für das Leben (3. Funktion).

Einem Herrscher können alle drei Gaben zuteil werden. Als klassisches Beispiel dafür nennt der Vf. den Traum Salomos (1 Kg 3). Der König erbittet von Gott nur die erste Gabe (Weisheit), aber Gott gewährt ihm auch die zweite (Sieg über seine Feinde) und die dritte (Wohlstand und Reichtum). Um den historischen Hintergrund dieses Textes zu erörtern, zieht der Vf. alttestamentliche Texte aus verschiedenen Epochen zu Hilfe (Ps 2; Jes 9; Dan 7). Dabei geht es Lang darum, einen „elaborierten" Text – in diesem Fall die Erzählung vom

Herausgeber:

Dr. David Berger, Hochstadenstraße 28, D-50674 Köln
E-mail:DavidBergerK@aol.com

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

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Druck: Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg

Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches", e.V. (gem. V.)
Konto 258 980 10 · BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)
Konto 297 611-509 · BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)

Für Auslandsüberweisungen:
Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF
Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODED1PAX

Wir freuen uns über einen freiwilligen Spendenbeitrag von 15,– EUR pro Jahr oder mehr.

ISSN 1612-6165

Traum Salomos – zu erklären mit dem Rekurs auf „restringierte" Texte, die „uns in manchen Psalmen sowie in prophetischen und apokalyptischen Schriften" (23) enthalten sind.

So entstammt der Traum Salomos in Wirklichkeit der Thronbesteigungszeremonie des Königs im Tempel zu Jerusalem, wie sie sich (in nachsalomonischer Zeit) nach babylonischem Vorbild abspielte. Die Deutung der sog. „Königspsalmen" aus dem mythisch-sakralen Umfeld (I. Engnell, G. Widengren) war schon immer umstritten und blieb unbewiesen. Methodologisch ist zum Vorgehen des Vfs. zu bemerken: Es ist plausibler weniger verständliche Texte mit Hilfe von verständlicheren Texten zu erklären – als umgekehrt.

Lang will ein Porträt des hebräischen Gottes mittels fünf Bildern erstellen. „Das erste Bild zeichnet Gott als Geber von Weisheit, das zweite als Herrn des Krieges, und die drei übrigen Bilder als Schöpfer und Erhalter des tierischen, menschlichen und pflanzlichen Lebens" (10).

Zum ersten Bild schreibt der Vf., dass das Alte Testament die Idee der göttlichen Gesetzgebung und Buchführung Babylonien verdankt. Der Begriff des Bundes orientiert sich nach assyrischen Vorbildern aus dem 7. Jh. v. Chr. Aber schon die Hetiter kannten im 2. Jahrtausend v. Chr. Vasallitätsverträge, die zum alttestamentlichen Bundesformular Ähnlichkeiten aufweisen.

Israels Gott ist auch „der Herr der esoterischen Weisheit", deren Spuren im Schamanismus wurzeln und im Alten Testament erkennbar sind. „Tatsächlich bleiben die beiden Kennzeichen der Schamanen bei seinen ‚Nachfahrern' erhalten: die Jenseitsfahrt und die Verwandlung des Amtsträgers in eine den Göttern nahestehenden Gestalt" (34). Es gab ein „großes Charisma", dessen der König und herausragende religiöse Führer, und ein „kleines Charisma", dessen die Priester und Propheten teilhaftig wurden.

Die alte Religion Israels war polytheistisch. El (dessen ugaritischer Name später von Jahwe verdrängt wurde) bediente sich der Hilfe der Weisheitsgöttin (vgl. Spr 1–9) bei der Erschaffung und Gestaltung der Welt. Erst das Buch Dtn erhob Widerspruch gegen die Jenseitsfahrt, da nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (586 v. Chr.) die Inthronisation des Königs im Tempel nicht mehr stattfinden konnte.

Das 2. Bild für Israels Gott ist der „Herr des Krieges". Zwei Vorstellungen sind hier zu unterscheiden: a. die archaische, nach welcher Gott das Heer seines Volkes unterstützt, und b. die jüngere, nach der Gott allein für sein Volk kämpft. Jahwe, der Nationalgott Israels, ist der Herr des Krieges, dem jetzt eine monolatrische Verehrung zukommt, während die übrigen Gottheiten in den Hintergrund treten. Von Jahwes Siegen berichten die Sagen im Hexateuch (Gen – Jos) sowie in den Büchern Ri und Kg.

In der „Gerichtsapokalyptik"verbindet sich die 1. göttliche Funktion (Weisheit) mit der 2. Funktion (Krieg). Der genannte Oberbegriff umfasst die „Kriegsapokalypse" sowie die „Gerichtsapokalypse". Der Vf. wendet diese Begriffe auf Dan 7; 10–12 sowie Mt 24–25 an. „Ein Zug des eschatologischen Mythos verdient es, abschließend hervorgehoben und religionsgeschichtlich bedacht zu werden: die *endgültige* Ausschaltung des Feindes" (98). Dieses Motiv führt der Vf. auf Zarathustra zurück, der die jüdische und christliche Apokalyptik beeinflusst hätte. Sonderbarerweise zitiert Lang nirgenwo das zu diesem Thema sachgerechte Werk von Franz Kardinal König: *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament* (Wien 1964).

Das 3. Bild für den hebräischen Gott ist der „Herr der Tiere". „Gott ist Schöpfer, Besitzer und Pfleger der Tiere" (108). Gottes Segen bewirkt ihre Fruchtbarkeit, er schützt sie und sorgt für ihre Nahrung. Die Bücher Gen und Ijob greifen in dieser Hinsicht auf archaische polytheistische Gottesbilder zurück. Lang übersetzt Schaddai mit „Gott der Fluren" (nicht „Allmächtiger") und leitet den Namen aus dem ägyptischen Sched, dem Tierherren, ab.

Das 4. Bild für Jahwe ist „Herr des Einzelnen – der persönliche Gott". Nach Dumézils dritter göttlicher Gabe beschützt manche Gottheit auch einen einzelnen Menschen. Dies ist eine späte Anschauung in Israel (wo ursprünglich Jahwe nur der Gott der Volksgemeinschaft war), die aus Mesopotamien vermutlich während des babylonischen Exils (6. Jh. v. Chr.) übernommen wurde. Somit sind die Patriarchenerzählungen im Buch Gen wie die individuellen Psalmen für Lang nachexilischen Ursprungs.

Im 5. Bild, „Herr der Ernte", schildert der Vf. anhand von biblischen Texten die 3. Funktion des Gottes Israels. Die Gabe des Wassers erinnert an einen alten heidnischen Wettergott. Die Darstellung Palästinas als eines fruchtbaren Landes passt eher zu Mesopotamien.

B. Lang ist ein strikter Anhänger der einseitigen religionsgeschichtlichen Interpretationsmethode. Ihm scheint es, das Alte Testament hätte fast alle religiösen Elemente aus der heidnischen Umwelt übernommen. Ein Rest von Originalität bleibt der Religion Israels kaum übrig. Biblische Texte werden nach der oberflächlichen Analogie – Herr der Weisheit, Herr des Krieges, Herr des Lebens – aus ihrem literarischen, historischen und theologischen Kontext herausgepflückt, um das Porträt des hebräischen Gottes mosaikartig zu formen. Dabei bleiben wichtige Themenkreise des Alten Testaments ausgeblendet. F. König (ebd., 7) liefert Kriterien für eine seriöse religionsvergleichende Interpretationsmethode: „Für eine religionsvergleichende Untersuchung genügt es nicht, Sätze aus dem Zusammenhang herauszureißen und auf Grund äußerer Ähnlichkeiten in der Formulierung eine innere Abhängigkeit zu erschließen. Dazu ist vielmehr notwendig, jede Einzelvorstellung im Gesamtzusammenhang des religiösen Weltbildes, in ihrer organischen Verbindung mit dem Ganzen zu sehen und dann erst den Nachweis zu versuchen, dass eine derartige Vorstellung a. der beeinflussten Religion bisher fremd war, b. aus der Vorstellungswelt der abhängigen Religion nicht selber hervorgebracht werden konnte, c. chronologisch früher anzusetzen ist als in der beeinflussten Religion und d. das Auftauchen der neuen Vorstellung keine andere Erklärung zulässt als die Beeinflussung durch die in Frage stehende Religion." An diese Kriterien hat sich Lang nicht gehalten.

Dem Porträt des hebräischen Gottes fügt der Vf. einen Epilog an: „Der hebräische Gott: Fragmente einer Geschichte". Hier wiederholt er seine These, die er schon in anderen Veröffentlichungen dargelegt hat (bes. ders. Hg., *Der einzige Gott.* Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981): In Israel gab es eine Evolution vom Polytheismus über die Monolatrie Jahwes zum Monotheismus. Was der Vf. von einer göttlichen Offenbarung hält, liest sich folgendermaßen: „Historiker glauben nicht an eine Offenbarung als Gründungsakt einer Religion; grundlegende Offenbarungsereignisse gelten ihnen als Gegenstand volkstümlicher Ätiologien, als phantasievolle Antworten auf die Frage nach den Ursprüngen, als Geschichten aus dem unerschöpflichen Schatz frommer Erzähler. Während solche Überlegungen unschätzbaren Einblick in die Mentalität der Hebräer gewäh-

ren, sind sie historisch von geringem Wert" (217). Aber der Historiker kann wohl u. U. zu einem Faktum, das sich in der Vergangenheit ereignet hat, gelangen. Ob in diesem Faktum ein übernatürliches Ereignis eingeschlossen sei, kann er mit den Mitteln seiner Disziplin weder bejahen noch verneinen. Dafür gibt es andere Kriterien.

Im Epilog findet sich auch der Abschnitt „Christus als zweiter Gott". Von Jesus gibt es auch nach Meinung des Vfs. zwei Arten von Geschichte: a) die fromme der Evangelien und b) die rekonstruierte nach religionsgeschichtlichen Maßstäben.

Der Ausgangspunkt für die letztere ist die Versuchung Jesu (Mt 4). Jesus fastete in der Wüste nach dem Vorbild der alten Seher. Dann überkamen ihn Visionen. In der dreifachen Versuchung Jesu ist ein Bezug zu den drei göttlichen Funktionen im Sinne Dumézils erkennbar: Erzeugung von Brot, Mut des Kriegers, Weltherrschaft. Jesus wird auch beschrieben als „ein weiser Lehrer und körperliche Leiden heilender Magier" (235). Somit kommt ihm die 1. Funktion zu. Er ist ein Brotvermehrer (3. Funktion). Erst der nach seinem Tod erhöhte Christus übt alle drei Funktionen aus: „Nun gilt er vornehmlich als Richter (1. Funktion), göttlicher Krieger (2. Funktion) und Guter Hirte des einzelnen Gläubigen (3. Funktion)" (235).

Den „Schlüssel zum Verständnis des historischen Jesus" bildet „die Jenseitsreise" (241), die als „großes Charisma" schon im Alten Testament galt (s. oben). „Die Jenseitsreise" hat Jesus bei seiner Taufe und bei der Verklärung erlebt. Zur letzteren schreibt Lang: „Religionsgeschichtlich ist das Ereignis als eine in hypnotischer Trance erlebte Halluzination zu bewerten" (243).

Weil Jesus ein „Jenseitsfahrer" war, konnte er als göttliches Wesen verstanden werden. Dies umso mehr, als im 1. Jh. n. Chr. die „Jenseitsreise" wieder lebendig wurde. Daneben gab es Tendenzen im Judentum, die den reinen Monotheismus trübten und entweder den Erzengel Michael oder die personifizierte Weisheit als göttliches Wesen betrachteten. Dazu: Mystische Erlebnisse gab es zwar im damaligen Judentum und frühem Christentum, aber sie in eine Reihe mit dem Schamanismus zu stellen, ist historisch nicht zulässig. Die vom Vf. erwähnten fragwürdigen heterodoxen Tendenzen innerhalb des Judentums sind weder für das Neue Testament noch für das rabbinische Judentum repräsentativ.

Zum Abschluss der Lektüre dieses Buches bekommt der Leser einen bitteren Beigeschmack, wenn er erfährt, dass für den Autor, einen katholischen Priester und theologischen Hochschullehrer, der wirkliche Jesus ein geistiger Nachfahre der primitiven Schamanen gewesen ist.

Dr. Alexander Desecar

Gerda Riedl: **Der Unterschied. Was Christen ausmacht;** *Sankt Ulrich Verlag: Augsburg, 2004, 122 S., 9,90 €.*

Wer inhaltlich etwas vermitteln möchte, braucht dazu (eine bestimmte) Sprache. Riedl verwendet – um in der Gender-Sprache ihres Buches zu bleiben – als Epigonin die sattsam bekannte theologische „Neu-Sprach", beschränkt sich auf formelhaftes Sprechen, das auf Rahner und andere zurückgeht. Es zeichnet sich aus durch Wortgeklingel, nicht enden wollendes Wiederholen von Floskeln wie „(vorgängigen) Zu- und Anspruch", „Fährnis" und „Widerfahrnis", „Christin(nen)" und „Christ(en)", „Bleiben im Hier und Heute", „Bleiben im Dort und Dann". Auch Neologismen bleiben da nicht aus, z. B. „anleben". Dass dabei manchmal eine Gender-Formel auf der Strecke bleibt, z.B. bei Aufzählungen wie Juden und Christen – gibt es keine Jüdinnen? –, scheint im Getümmel der Gender-Verpflichtung verloren oder großzügig übergangen zu sein.

Riedl nimmt die Leser(innen) auf eine „Glaubensreise" mit. Doch diese Reise endet im Land „Nirgendwo". Die Autorin zitiert zwar immer wieder – wissenschaftlich exakt! – Bibel, Katechismus, kirchliche Lehrentscheidungen, aber die von ihr empfohlenen Dokumente des II. Vatikanums fehlen weitgehend. Auf der Basis der drei erstgenannten Bezüge ist sie lehramtstreu. Aber ihre Auslegung bzw. ihr Umgang mit den Zitaten lässt eine andere Einstellung erkennen, wie auch schon bei Rahner. Ausgerechnet unter dem Stichwort „Beten" nennt sie Jesus wiederholt den „Mann aus Nazareth", verständlich, denn sie lässt Jesus selbst beten: „Vater unser". Dass dem Gebet die Aufforderung Jesu vorausgeht: „Wenn *ihr* betet, dann sprecht...", wird nicht erwähnt. Desgleichen verkürzt sie Schuldenvergebung und Abendmahlsfeier zu Symbolhandlungen Jesu. Auch das ist nicht verwunderlich, empfiehlt sie doch auf der Seite vorher Wolfgang Beinerts „Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik", dem sie sich damit anschließt. Bezüglich des Glaubensbekenntnisses zitiert sie Tertullian: „Die Richtlinie des Glaubens ist überall die gleiche, als einzige der Veränderung und Verbesserung unfähig..." Hätte sie sich dieser „Richtlinie" gebeugt, dann wäre keine „Glaubensreise" aus ihrem Buch geworden, sondern eine dem Glauben entsprechende Katechese, die diesen Glauben ermöglicht. Nach ihrer Version aber *„erzählen* Glaubensbekenntnisse vor allem vom Zuspruch Gottes". – Wirklich nur das?

Zu sachgerechter Information gehört auch, dass die einzelnen Buchstaben des Fisch-Akrostichons Ichthys im dritten Buchstaben den Genitiv bezeichnen: Theou, nicht den Nominativ. Rätselhaft bleibt ihr Ausdruck „Viel-Einheit". Nach katholischer Lehre kann es Vielfalt nur in der Einheit geben; denn Einheit in Vielfalt ist ein Widerspruch in sich. Der lateinische Begriff „Communio" ist jedenfalls mit „Viel-Einheit" nicht korrekt übersetzt, was jemand, der angeblich Latein studiert hat, wissen müsste. Einen merkwürdigen Gegensatz sieht die Autorin zwischen der „Freiheit der Kinder Gottes" und der Verpflichtung der Christen zur Einhaltung der Gebote Gottes. Ist es nicht durchgehend kirchliche Lehre, dass die Einhaltung der Gebote zur wahren Gotteskindschaft befreit? Das Zitieren von Bibelstellen allein rückt noch nicht die Offenbarung Gottes in den Vordergrund. Und wenn man Gott nur als den darstellt, der seinerseits auf der Reise zum Menschen ist, welchen „Anspruch" kann man damit begründen? Ein Reisender muss auch ankommen dürfen, sonst verläuft seine Reise ins Leere! Das Buch bietet an: „Brücken schlagen". Es bekennt: „Glaubensinhalte werden ignoriert, Glaubenswissen vergeht, aber die (Selbst-) Vertrauenskrise bleibt." Hat Christus nun gesagt: „Das Reich Gottes ist nah. Kehrt um und glaubt an das Evangelium" oder „Vertraut euch selbst"? Wenn das Weiheamt für Frauen ausdrücklich als „Problemstau" deklariert wird, dann erkennt der Leser/die Leserin spätestens hier, wo die Autorin „der Schuh drückt". Wenn Christus den Erwerb des Reiches Gottes an das Leben nach den Geboten Gottes gebunden hat, dann braucht niemand aufzubrechen zu einem Wettstreit – „heraus zum Aufbruch ins Ungewisse der eigenen Glaubensreise"; denn: „Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden ..."

Wer das Buch gelesen hat, hat keinen Gewinn, wer es nicht liest, dem entgeht nichts. Das ist schade für den Verlag, der in der Vergangenheit Hervorragendes angeboten hat. Die habili-

tierte Theologin ist mit diesem Buch keine Empfehlung für eine Beauftragung als ordentliche Professorin.

Reinhard Dörner

Ludwig Gschwind: **Das Kreuz. Zeichen Christi;** *Sankt Ulrich Verlag GmbH, Augsburg 2004. 142 S., 10,90 €.*

Im Streit um das „Kreuz" in unserer Gesellschaft hätte man sich ein Buch gewünscht, das sich feindseligen Einstellungen offensiv entgegenstellt; „Kreuzurteil" und von Christen als blasphemisch empfundene Äußerungen etwa eines Michel Friedman, beides aus dem Jahre 1995, hätten das Thema argumentativ angehen können.

Das Büchlein, das in gelb-orangem Schutzumschlag mit roter Aufschrift und dem Abbild eines romanischen Christus vor uns liegt, dient der Erbauung, enthält aber für Uninformierte eine Menge an Wissenswertem geschichtlicher, kultureller, liturgischer und allgemein bedeutender Art über das Kreuz und korrigiert so den Eindruck eines nur dem Erzählen dienenden Buches. Schließlich kann auch eine Erzählung informativ sein. Der unbezweifelbare Vorteil liegt in der Kürze der einzelnen Beiträge, denen sicher einer beigefügt werden kann (und sollte): die Unterscheidung des Kreuzes mit und ohne Corpus. Das wäre ein Beitrag zur Aktualität; denn esoterische Kreise unserer Gesellschaft ziehen das Kreuz ohne Corpus als Satanskreuz dem christlichen Erlösungszeichen vor. So hätte schon das Einleitungskapitel, in dem immerhin auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichtes hingewiesen wird, auf diesen Unterschied eingehen können. Auch in den protestantischen kirchlichen Gemeinschaften wird das Kreuz ohne Corpus bevorzugt, es sei denn, eine Gemeinde beherbergt in ihrer Kirche ein *vor*reformatorisches Kreuz. Einen unbestreitbaren Wert hat das Büchlein: Auch wenn die Einzelbeiträge wie erzählt wirken, fordern sie letztlich doch eine persönliche Stellungnahme des Lesers heraus, spätestens im Beitrag „Soll das Kreuz verschwinden?"; denn Christ sein kann man nicht ohne das Kreuz. Warum das so ist, zeigen die Erlebnisse der Heiligen mit dem Kreuz.

Reinhard Dörner

Reinhard Dörner (Hg.), **„Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit" (Spr 1,7) – Ökumene wohin?,** *Verlag des Initiativkreises Münster, Postfach 1128, 48704 Gescher.*

Mit dem Obertitel „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit" (Spr, 1,7) und einem Frontispiz des hl. Kirchenlehrers und Reformbischofs Franz von Sales (1567–1621) präsentiert Reinhard Dörner als Herausgeber und Organisator die bei der Osterakademie 2003 des Initiativkreises Münster in Kevelaer im Vorfeld des Berliner Ökumenischen Kirchentages gehaltenen Vorträge von namhaften Referenten zum Thema Ökumene. Angekündigt ist ein zweiter Band mit historischen Beiträgen zum Ursprung der Kirchenspaltung durch das Auftreten Martin Luthers.

Der Sammelband, der eine Hinführung und konkrete Ergänzung zum kürzlich erschienenen Band „Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit" von Leo Kardinal Scheffczyk sein kann, beginnt erfreulicherweise mit dem Grußwort des Münsteraner Diözesanbischofs. Den einzelnen Erörterungen werden meist thesenartige Zusammenfassungen angehängt, die die Gegensätze zwischen protestantischer (im lutheranischen Sinne) und römisch-katholischer Lehre in der Frage der Rechtfertigung (J. Motschmann) oder des Eucharistieverständnisses (K. Berger) deutlich pointieren. Knapp und klar erläutert Ch. Schaller (theologischer Referent des Bischofs von Regensburg) das katholische Amtsverständnis. K. Berger und A. von Raab-Straube („Der wahre Glaube geht aufs Ganze") bauen in ihre Beiträge zusätzlich eine Fülle von interessanten Einzelerfahrungen aus ihrer Biographie als Theologen ein. J. Overath macht unter der Überschrift „Austeilen von Brot und Wein?" einige kritische Anmerkungen zum „Evangelischen Gottesdienstbuch" von 1999. M. Hauke, Dogmatiker in Lugano, präzisiert die Rede von der „versöhnten Verschiedenheit" und hat den Mut, „das Ziel der sichtbaren Einheit und die Annahme des ganzen katholischen Glaubens" wieder zur Geltung zu bringen. R. Dörner als Herausgeber und K. Kertelge, der international bekannte Münsteraner Neutestamentler, schildern abschließend Notwendigkeiten, Chancen und Grenzen der ökumenischen Zusammenarbeit allgemein und mit besonderem Blick auf das Bistum Münster.

Stefan Hartmann

Hans-Peter Raddatz: **Allahs Schleier – Die Frau im Kampf der Kulturen.** *München (Herbig) 2004, 443 Seiten, 34,90 €.*

Man muss froh sein, wenn sich die Illusionen des Multikulturalismus verflüchtigen. Damit wäre Zeit und Energie gewonnen, um sich mit den realen Problemen unseres „Einwanderungslandes" zu beschäftigen. Bislang werden sie schönfärberisch unter den Teppich gekehrt in der trügerischen Hoffnung, der Kulturwandel über Einwanderung würde Einheimische und außereuropäische Migranten einander annähern. Doch diese ausgedachte Idylle wird von Störfällen heimgesucht. Solange es sich um einzelne, zählbare Fremde handelt, haben Gesellschaften wenig Probleme, auch wenig zu fürchten. Doch was ist, wenn sich „das Fremde" bemerkbar macht? Es steckt immer ein Quantensprung dahinter, der eine Toleranzschwelle zu überspringen droht und Grundsatzdebatten auslöst über Einwanderung, Integration, Kultur und Religion. Das sind Themen, die zu debattieren der moderne Westler nicht mehr gewohnt ist. Der „Kopftuchstreit", im Nachbarland Frankreich soeben rigoros entschieden, bewegt sich hierzulande in einem ängstlichen Hin und Her. Sowie Geschichts- und Sachkenntnis nötig wäre, gerät die Debatte nicht selten daneben. Diesem Mangel hilft nun ein Werk des Orientalisten *Hans-Peter Raddatz* ab. Es ist bereits das dritte seiner Art, in dem er Orient und Okzident mit großem, ausführlich entrolltem Wissen gegeneinander stellt.

Er misstraut den versöhnlichen und Grenzen verwischenden „Dialogen", die davon leben, dass die deutsche Seite sich im Nachgeben und Kleinmachen übt, um ein Verständigungsritual nicht zu gefährden. Hans-Peter Raddatz hält dies für den falschen Weg und Umgang mit einer Weltbewegung, also mehr als bloß Religion, die noch dazu für den modernen Westen die Gefahr der Unterwanderung bzw. Errichtung von muslimischen Parallelgesellschaften birgt. Raddatz ist über die Unkenntnis und Uninformiertheit deutscher Stellen, Gesprächspartner und gar Behörden höchst beunruhigt. Die Fehleinschätzung des gegenwärtigen aktiven Islam, seinen Willen zur territorialen Behauptung und Ausdehnung nicht zu sehen, führt der Autor auf die Fehlbesetzung des „interkulturellen Dialogs" zurück.

Nun ist das Tragen des Kopftuchs von muslimischen Frauen im Öffentlichen Dienst zum Streitgegenstand bis vors Höchstgericht geworden und zwingt die deutsche Gesellschaft, sich folgenden Fragen zu stellen:

Ist die Stellung der Frau im Islam mit dem Geist unserer Verfassung vereinbar?

Warum reichen die bisherigen Integrationsangebote in Deutschland und im übrigen Europa nicht aus, die überwiegende Zahl muslimischer Frauen im europäischen Sinne zu beeinflussen und zu verändern?

Warum erteilt der deutsche Staat die Staatsbürgerschaft an Ausländer, ohne sich ihrer kulturellen Angepasstheit zu versichern?

Hans Peter Raddatz hat nun dazu den dritten Band seiner vergleichenden Islamologie unter dem Titel *„Allahs Schleier – Die Frau im Kampf der Kulturen"* vorgelegt. Darin wird auch diesmal, wie schon in den vorhandenen Bänden, der Islam nicht als harmloser Gegenstand bildungsbürgerlichen Interesses abgehandelt, sondern als eine weitgehend geschlossene und entschlossene Großreligion, die wie eine politische Macht agiert. Sie wird den säkularisierten „Alten Kontinent" zu Entscheidungen zwingen, denen er bis jetzt ausgewichen ist.

Ein Blick in unsere Straßen lässt vermuten, dass wir es mit einem Potential zu tun bekommen, das sich der Verwestlichung verweigert. Fremdartige Geschlechterrollen werden sich so einnisten wie ethnisch-religiöse Inseln in unseren Städten und Gemeinden. Dazu Hans-Peter Raddatz: „Es ist der umfassende Dienst am Mann, der durch Schleier und Verhüllung seinen uniformen Ausdruck erhalten soll. Der Islam gab der Kasernierung der Frau im Haus, die sich auch in der Architektur und Kunst ausdrückte, eine nur ihm eigene Form. Die Verbindung dieser universalen Verhüllung mit der ebenso universalen Verfügbarkeit in Haus und Bett gibt dem Schleier eine gleichermaßen islamspezifische Bedeutung." (340)

Die enge Verbindung von Religion und Familienehre, die wir in allen orientalischen Kulturen finden und für uns nicht mehr nachvollziehbar ist, kann nicht deutlich genug gemacht werden. Um sie zu ändern, braucht es mehr als „Angebote des Gastlandes", wie uns von Ausländerbeiräten treuherzig versichert wird: „Die Furcht der Frau vor Allah hat sich in einem umfassenden Dienst, der Sorge für den Mann und der Entsorgung seiner Bedürfnisse, auszudrücken und bedarf eines entsprechenden Schutzes, den ihre Beschränkung auf das Haus und das Anlegen des Schleiers signalisieren. Die Frau, die ihn trägt, bekennt sich zur Schutzgemeinschaft des männlichen Herrschaftsanspruchs im öffentlichen Bereich sowie seines Bedarfsanspruchs im Privaten."

Besonders in einer Zeit der aufbrechenden starren Formen in allen Lebensbereichen, die auch die islamische Welt berührt, ist der Schleier der Frauen ein Symbol für das uneingeschränkte Besitzrecht des Mannes, der Geltung der Scharia und – so der Autor: *„unverzichtbar in der Behauptung der islamischen Autonomie gegen westlichen Einfluss." (S. 411)*

Wer hierzulande für Freigabe des Schleiers in allen Bereichen ist, wer meint, den Weltkulturkonflikt, der sich darin ausdrückt, zum Privatvergnügen zu verkleinern, sollte sich auch aus dem interkulturellen Dialog zurückziehen und seiner naiven Weltsicht auf weniger brisanten Gebieten frönen.

Die Werke von Hans-Peter Raddatz müssen als geschichtlich untermauerter Wegweiser für die zunehmende Auseinandersetzung mit dem Islam genutzt werden. Die Einführung in die politisch bedeutsamen religiösen Begriffe wirkt wie ein „Sesam öffne dich!" auf den, der den Kampf der Kulturen bislang nur in der Dimension eines kleinen Grenzverkehrs wahrgenommen hat.

Anschrift des Autors: Prof. Dr. Josef Schmid
Otto-Friedrich-Universität Bamberg;
D-96045Bamberg

Neue Literatur – Kurzhinweise

Eine Zeitschrift bekommt in der Regel so viele Rezensionsexemplare neu erschienener Bücher zugeschickt, dass sie niemals alle ausführlich besprechen kann. Deshalb sollen in unregelmäßigen Abständen jene Bücher wenigstens hier in aller gebotenen Kürze vorgestellt werden, denen einfach aus Platzmangel oder Mangel an Rezensenten keine eigene Buchbesprechung gewidmet werden kann.

Zunächst sei auf die soeben erschienene, neue Nummer (1/2004) des von Prof. Johannes Stöhr herausgegebenen **Mariologischen Jahrbuchs „Sedes Sapientiae"** hingewiesen: Die neue Nummer dieser Zeitschrift enthält wieder zahlreiche wissenschaftliche Artikel renommierter Mariologen: u. a. von Lucas F. Mateo-Seco über dem Titel „Gottesmutter" in der Theologie der Kirchenväter vor dem Konzil von Ephesus; von Johannes Vilar über die Mariologie des hl. Josefmaria Escrivá, von José Gracía über Maria in Mel Gibsons Spielfilm „Die Passion Christi", von Bruno Stübben über die Wunderheilungen in Lourdes sowie eine sehr reichhaltige und von J. Stöhr exzellent recherchierte Bibliographie zur Immakulata. Besonders im gerade in der deutschen Theologie zu deren eigenem Schaden allzu sehr vernachlässigten Bereich der Mariologie, in den sich in der letzten Zeit immer häufiger sehr bedenkliche Tendenzen angefangen von der feministischen Theologie bis hin zu einer geradezu fanatische Formen annehmenden Anhänglichkeit an gewisse zweifelhafte, von der Kirche nicht anerkannte Marienerscheinungen und Privatoffenbarungen breit machen, füllt dieses Organ eine echte Lücke und ist unbedingt zu empfehlen (FE-Medienverlag: Kisslegg, ISBN 3–928929–61–5; 5,– €)!

Dank des Bonner Verlags nova & vetera ist der Klassiker der Liturgiewissenschaft im 20. Jahrhundert schlechthin, Josef Andreas Jungmanns: **„Missarum Sollemnia",** eine genetische Erklärung der römischen Messe, als reprographischen Nachdruck der Freiburger Ausgabe von 1962 (ISBN 3–936741–13–1; 85,– €) wieder im Buchhandel erhältlich. Mit einer in der Schule Franz Josef Dölgers geschulten Genauigkeit, sich stützend auf eine ungeheure Menge an Sekundärliteratur, wurde hier in mühsamer Kleinarbeit, die doch nie die großen Leitmotive aus dem Auge verliert, ein großangelegtes Bild des historischen Entstehens der römischen Messliturgie zusammengesetzt. Ohne dieses Buch bleibt die Geschichte der Liturgiereform im 20. Jahrhundert unverständlich und wer sich über diese ein qualifiziertes Urteil erlauben möchte, sollte dieses Buch gelesen haben!

Ähnliches kann man auch zu dem vom selben Verlag durchgeführten, repr. Nachdruck von Suitbert Bäumers berühmter, 1895 zuerst erschienener **„Geschichte des Breviers"** vermerken. Angelus A. Häußling schreibt im Vorwort zur Neuausgabe: „Wie die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht möglich gewesen wäre, ohne das schon genannte Werk Josef Andreas Jungmanns *Missarum Sollemnia,* weil dieses jedem willigen Leser zeigte: Das Ritual der Messe ist ein Produkt der Geschichte, die aber nicht abgeschlossen zu sein braucht – und das gelehrte Werk somit die Mentalität zu Reformen hin öffnete, so waren die Reformen des Breviers unter Papst Pius X. nicht möglich, ohne die gelehrte „Geschichte des Breviers" des Beuroner Benediktiners Suitbert Bäumer, der Kirche vorgelegt in zwei

wichtigen europäischen Sprachen." (ISBN 3–936741–03–4; 74,– €).

Mit einigen Neuerscheinungen zu seinem Spezialgebiet wartet auch wieder der Schweizer Christiana-Verlag auf: Der 1945 verstorbene Benediktinerbischof Raymund Netzhammer erzählt die Geschichte der 1966 in dem Verlagsort Stein am Rhein verstorbenen Konvertitin Barbara Brütsch: **Barbara Brütsch: Lebensbeschreibung einer Konvertitin und Mystikerin** (ISBN3–7171–1112–4; CHF 19,80). Durch Mel Gibsons Passionsverfilmung sind, wie der Beitrag Dr. Overaths in diesem Heft schön zeigt, auch die Visionen A. K. Emmerichs erneut in den Blickpunkt einer größeren Öffentlichkeit getreten. Bereits in der 18. Auflage ist jetzt beim gleichen Verlag **„Das bittere Leiden unseres Herrn Jesus Christus"** (ISBN3–7171–0960–X; CHF 31,–) erschienen: Von allen Emmerichbüchern ist es das bekannteste und meistgelesene. Anna Katharina soll nicht nur Bilder wie von Ferne geschaut haben, sondern soll auch, unter Führung ihres Schutzengels, durch eine besondere Zulassung Gottes Augenzeugin im Heiligen Land, mitten im Geschehen gewesen sein. So wirbt der Verlag mit dem Satz: „Es handelt sich also um den Tatsachenbericht einer Augenzeugin." Das bittere Leiden ist das einzige Werk, das Clemens Brentano selbst zusammengestellt hat. Während fünfeinhalb Jahren hat er an ihrem Krankenbett gesessen und ihre Visionen aufgezeichnet und damit 48 Folienbände gefüllt. Fachleute werden freilich auf die im Stuttgarter Kohlhammer Verlag erschienene historisch-kritische Ausgabe des Werkes zurückgreifen. Ebenfalls bereits in der zweiten Auflage verlegt A. Guillet Max Lackmanns **„Tobit und Tobias":** Ein Buch von Ehe und Liebe, Engeln und Dämonen, Krankheit und Medizin (3–7171–0480–2; 12,– €)

Mit zwei Büchern des Geistlichen Rates und ehemaligen Religionslehrers Walter Otto Lang, in letzter Zeit vor allem als Autor der „Kirchlichen Umschau" tätig, eröffnet der Stella Maris Verlag sein diesjähriges Programm. In **„Das Gespräch mit Gott"** möchte der Verfasser ein kleines Compendium für die Schule des christlichen Betens vorlegen. Im leicht verständlichen Stil eines Religionsbuches und gesetzt in einer großen Schrifttype geht er kurz auf alle wichtigen Fragen des christlichen Betens ein (ISBN3–934225–35–7; 10,80 €). Auch das vom gleichen Autor verfasste Buch **„Der Modernismus als Gefährdung des christlichen Glaubens"** stellt entgegen den Erwartungen, die der Anfang des Titels vielleicht weckt, keine wissenschaftliche Analyse des historischen Phänomens des Modernismus und Neomodernismus dar, sondern bildet eher eine Stellungnahme zur gegenwärtigen Kirchenkrise: dabei wird davon ausgegangen, dass die katholische Welt „bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil ein geschlossenes Denk- und Glaubenssystem, das Ausstrahlungskraft besaß und begeistern konnte", darstellte und erst mit Konzil und Liturgiereform die gegenwärtige Krise, die wir heute zu beklagen haben, begann (vgl. Klappentext). So stellt das Buch (ISBN 3–934225–34–9; 14,80 €) gleichsam die kleine Schwester des im selben Verlag nun in dritter Auflage erschienenen Buches des Augsburger Weihbischofs Max Ziegelbauer **„Die alte Kirche ist mir lieber"** dar (ISBN 3–93422–25–X; 24,80 €).

Der Verlag Petra Kehl ist in der glücklichen Lage, eine Besitzerin zu haben, die selbst zum Themenkreis des Lebens des hl. Bonifatius promoviert hat. Daher ist es zu begrüßen, dass dieser nun zum 1250. Todesjahr des Apostels der Deutschen ein CD mit einer Hörbuch-Biographie über Leben und Wirken des Heiligen für Erwachsene auf den Markt anbietet: **Er zog aus in die Fremde** (1 CD, ca. 60 Minuten Spielzeit; 12,90 €). Am einfachsten ist die Bestellung der CD direkt beim Verlag: Petra Kehl, Baltenstr. 53; 70378 Stuttgart – info@verlag-kehl.de.

David Berger (Hrsg.)

KARL RAHNER: KRITISCHE ANNÄHERUNGEN

Quaestiones non disputatae, Bd. VIII

Erscheint August 2004

Vielen seiner Schüler und Verehrer gilt er als der neue Kirchenlehrer der Gegenwart schlechthin. Man preist ihn immer wieder – eine Selbstaussage über sich aufnehmend – als den „bedeutendsten Theologen der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert", den „theologischen Architekten für die dritte kirchengeschichtliche Epoche": Karl Rahner (1904–1984). Dessen 100. Geburtstag sowie 20. Todestag haben zumindest innerkirchlich in den deutschsprachigen Ländern zu einer nicht enden wollenden Flut an euphorischen Lobeshymnen geführt.

Kritische Stimmen zu Rahner lösten in diesem Klima sofort helles Entsetzen, bisweilen auch Wut aus: Ein Münsteraner Emeritus erklärte die Rahnerkritiker kurzerhand für verrückt, ein deutscher Bischof gab offiziell die Devise aus, hier die Taktik des Ignorierens anzuwenden.

So stellt dieses Buch, entstanden ausgehend von der großen Nachfrage nach dem Sonderheft der Zeitschrift „Theologisches" zum Rahnerjubiläum, einen Tabubruch dar. In Hochschätzung vor dem Wissenschaftscharakter auch der Theologie übergeht es das Verbot einer Kritik an Rahner, indem es ausschließlich kritische Stimmen zu diesem sammelt. Keinem der Beiträge geht es dabei darum, ein „Zurück hinter Rahner" (Kard. W. Kasper) zu propagieren. Vielmehr ist hier als gemeinsames Ziel erkennbar, über Rahner hinaus und in kritischer Auseinandersetzung mit seinem Denken, Wege in die Zukunft aufzuzeigen, die sich mit Respekt vor der Stimme des Lehramtes konsequent an der Wahrheit des katholischen Glaubens orientieren und von daher über die Kategorie der neuen theologischen Zeitrechung „vor" oder „nach Rahner" erhoben sind.

Mit Beiträgen u. a. von Leo Kardinal Scheffczyk, Alma von Stockhausen, Bernhard Lakebrink, Johannes Stöhr, Leo Elders, Thomas Ruster, Tadeusz Guz und Walter Hoeres.

DAVID BERGER

Thomas von Aquins „Summa theologiae“

Wissenschaftliche Buchgesellschaft
Darmstadt 2004 – 144 Seiten; 16,90 €

„Der strikt ‚theozentrische‘ Entwurf des Aquinaten, wie ihn David Berger mit Recht in seiner Einleitung zur Summa des Thomas von Aquin herausstellt, ist angesichts der meist anthropologisch ansetzenden Theologien unserer Zeit eine echte Provokation.“

– Dr. Thomas Marschler in der „Tagespost“

„El juicio acerca de esta obra es muy positivo. No solo realiza el proyecto de introducir al lector en la obra cumbre de Tomas, sino que ya lo situa a la altura de las investigaciones más recientes y lo equipa para una adecuada lectura personal del texto. Su mensaje es este: Ite ad Thoman!“

– P. Prof. Abelardo Lobato O. P., Präsident der Päpstlichen Thomasakademie u. Rektor der theologischen Fakultät von Lugano

Zu Schlüsselfragen des Glaubens

Antworten aus der authentischen Lehre der Kirche in den Schriftenreihen

RESPONDEO

H. van Straelen SVD
Selbstfindung oder Hingabe
Zen und das Licht der christlichen Mystik
Nr. 1, 4. erw. Aufl. 1997, 144 S., € 9,–

W. Schamoni
Kosmos, Erde, Mensch und Gott
Nr. 3, 64 S., € 6,–

W. Hoeres
Evolution und Geist
Nr. 4, 174 S., 2. wesentlich erweiterte Auflage 12,– €

J. Stöhr u. B. de Margerie SJ
Das Licht der Augen des Gotteslammes
Nr. 5, 72 S., € 6,–

L. Scheffczyk
Zur Theologie der Ehe
Nr. 6, 72 S., € 6,–

A. Günthör OSB
Meditationen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, Vaterunser und Gegrüßet seist du, Maria
Nr. 7, 136 S., € 9,–

J. Dörmann
Die eine Wahrheit und die vielen Religionen
Nr. 8, 184 S., € 9,–

J. Auer
Theologie, die Freude macht
Nr. 9, 64 S., € 6,–

K. Wittkemper MSC
Herz-Jesu-Verehrung Hier und Heute
Nr. 10, 136 S., € 9,–

Regina Hinrichs
Ihr werdet sein wie Gott
Nr. 11, 2. Aufl., 112 S., € 9,–

Walter Hoeres
Theologische Blütenlese
Nr. 12, 180 S., € 10,–

Walter Hoeres
Kirchensplitter
Nr. 13, 86 S., € 6,–

Walter Hoeres
Zwischen Diagnose und Therapie
Nr. 14, 324 S., € 12,–

Heinz-Lothar Barth
„Nichts soll dem Gottesdienst vorgezogen werden“
Nr. 15, 199 S., € 10,–

David Berger
Was ist ein Sakrament?
Thomas von Aquin und die Sakramente im allgemeinen
Nr. 16, 116 S., € 8,–

DISTINGUO

Walter Hoeres
Gottesdienst als Gemeinschaftskult
Nr. 1, 44 S., € 6,–

F.-W. Schilling v. Canstatt
Ökumene katholischer Vorleistungen
Nr. 2, 2. erw. Aufl., 46 S., € 6,–

Ulrich Paul Lange
Maria, die in der Kirche nach Christus den höchsten Platz einnimmt und doch uns besonders nahe ist (Ansprachen)
Nr. 3, 93 S., € 6,–

Richard Giesen
Können Frauen zum Diakonat zugelassen werden?
Nr. 4, 122 S., € 8,–

Joseph Overath
Hoffnung auf das Morgen der Kirche
Nr. 5, 76 S., € 6,–

Georg May
Kapitelsvikar Ferdinand Piontek
Nr. 6, 70 S., € 6,–

Joseph Overath
Erst Deformation, dann Reformation?
Nr. 7, 208 S., € 10,–

QUAESTIONES NON DISPUTATAE

G. May
Die andere Hierarchie
Bd. II, 2 unv. Aufl. 1998, 184 S., € 12,–

Balduin Schwarz
Ewige Philosophie
Bd. III, 2000, 144 S., € 11,–

Bernhard Poschmann
Die Lehre von der Kirche
Bd. IV, 2000, Hrsg. von Prof. Dr. G. Fittkau
344 S., € 14,–

Walter Hoeres
Wesenseinsicht und Transzendentalphilosophie
Bd. V, 2001, 178 S., € 12,–

G. Klein/M. Sinderhauf (Bearb.)
Erzbischof Johannes Dyba „Unverschämt katholisch“ 3. Auflage
Band VI, 592 S.,
16,5 x 23,5 cm, Festeinband, € 17,–

Leo Kardinal Scheffczyk
Ökumene – Der steile Weg der Wahrheit
Band VII, 368 S., € 15,–

David Berger (Hrsg.),
Karl Rahner: Kritische Annäherungen
Band VIII, in Vorbereitung (ersch. im Sommer 2004)

W. Schamoni
Theologischer Rückblick
1980, 184 S., 9,– €

W. Schamoni
Die seligen deutschen Ordensstifterinnen des 19. Jahrhunderts
1984, 88 S., 6,– €

Joh. Overath/Kardinal Leo Scheffczyk
Musica spiritus sancti numine sacra
Consociatio internationalis musicae sacrae
hrsg. von Dr. G. M. Steinschulte
2001, 156 S., geb. 19,– €

Alfred Müller-Armack
Das Jahrhundert ohne Gott
2004, 191 S., 12,– €

Herausgeber: David Berger – In Zusammenarbeit mit der FG „Theologisches“ e.V.

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