

# REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

**Aus dem Inhalt:**

M. Liobgard Freitag

Neue Chancen des Symbols  
in der Welt des Glaubens

Engelbert Monnerjahn

Pater Franz Reinisch — Antizi-  
pation eines neuen Menschen

Joseph Schmitz

Über Scham und Schicklichkeit

Pater Joseph Kentenich

Hingabe an Maria als  
Bejahung göttlicher Heilsplanung

(†) Cyprian Fröhlich

Auf einer Totenstadt  
eine Stadt des Lebens

3. Jahrgang

Heft 3

Juli 1968

K 3412 F

## Inhalt:

M. Liobgard Freitag

**Neue Chancen des Symbols  
in der Welt des Glaubens** 97

Engelbert Monnerjahn

**Pater Franz Reinisch  
— Antizipation eines neuen  
Menschen** 105

Joseph Schmitz

**Über Scham  
und Schicklichkeit** 120

Pater Joseph Kentenich

**Hingabe an Maria als  
Bejahung göttlicher  
Heilsplanung** 129

(†) Cyprian Fröhlich

**Auf einer Totenstadt  
eine Stadt des Lebens** 133

**Berichte** 139

**Buchbesprechungen** 141

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Herausgeber: Humberto Anwandter (Chile), Joseph J. Haas (USA), Dr. Rudolf Weigand (Deutschland), August Ziegler (Schweiz)

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn und M. Isabell Nel  
Anschrift der Schriftleitung: 54 Koblenz-Metternich, Trierer Straße 388

Verlag: ORBIS Wort und Bild GmbH., 44 Münster, Postfach 1064, Telefon 4 02 17

Herstellung: Cramer, Greven

Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen sind an den Verlag, Manuskripte und Anregungen an die Schriftleitung zu richten. Unverlangt zur Besprechung eingesandte Bücher werden u. U. nur kurz angezeigt.

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM 12,— zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 3,50

# Neue Chancen des Symbols in der Welt des Glaubens\*

Von M. Liobgard Freitag

Von der Tiefenpsychologie zuerst wiederentdeckt, wird das Symbol bereits seit einigen Jahrzehnten erfolgreich im Dienste der Neurosen-therapie ausgewertet. Am umfassendsten jedoch weiß es die Werbepsychologie in unserer Gesellschaft des Massenkonsums zur Steuerung des einzelnen über das Un- und Vorbewußte geschickt auszunutzen.

Literatur- und Kunstwissenschaft machen aufmerksam, wie sich allerwegen eine Rückbesinnung auf die spezifische Eigenart der künstlerischen Imagination zeigt: Gerade die Gestaltung von Wirklichkeitsweise und Lebensgefühl der Gegenwart durch die Kunst verlangt nicht nur nach plastischer Darstellung, nach quasi-photographischer Wiedergabe, sondern vor allem nach bildhafter Verdichtung von Außer- und Übersinnlichem im Sinn-Bild, im Symbol.

Die Philosophie beschäftigt sich – wie die immer zahlreicher werdenden entsprechenden Publikationen beweisen – in steigendem Maße unter ontologischem und anthropologischem Aspekt mit dem Symbol, mit seinem geistigen Ort, seiner originellen Verstehensmöglichkeit und Erkenntnisbedeutung.

Von der veränderten Zeitlage gedrängt, vollzieht die Gesamtkirche nun einen Überschnitt von der Phase einer abstrakt-spekulativen Glaubenshaltung zur Phase einer mehr geschichtlich-konkreten. Dabei beginnt man auch in Theologie und Seelsorge langsam wieder zu begreifen, wie sehr Bild und Symbol für alles personal-soziale Werden und Reifen, vornehmlich aber für einen lebendigen Glaubensvollzug unerläßlich sind. Wo es um die Hineinnahme des Menschen in das Mysterium Gottes geht, ist immer der legitime Raum für das Symbol, für das „offenbare Geheimnis“.

## 1. *Die Neuerweckung des Symbols in der kirchlichen Praxis*

Mehr intuitiv als reflexiv noch spricht sich im Zusammenhang mit der Suche nach einer annehmbaren Laienspiritualität, im persönlichen Streben des einzelnen, vor allem aber in den liturgischen Reformversuchen aus, wie die heutige Glaubensmühsal nach der

\* Der Beitrag ist ein Ausschnitt aus einer größeren Arbeit mit dem Titel „Die Bedeutung des Symbol im Glaubensvollzug der Frau“.

einfachsten aller Sprachen begehren läßt: nach jener, die als „prälogische“ allen anderen zugrunde liegt, nach der Sprache der Bilder, der Gleichnisse, der Symbole.

Die Betonung des Wortes Gottes durchzieht wie ein roter Faden alle wegweisenden Dekrete des II. Vatikanischen Konzils. Doch die kirchliche Praxis zeigt vor allem bei der Gottesdienstgestaltung, wie das Wort allein nicht zum Herzen dringt und es verwandelt, wie das gemeinsame Hören des Wortes allein noch keine lebendige Gemeinde von Brüdern und Schwestern in Christus schafft. Das Wort verlangt nach der komplementären Leistung des Symbols, wie das Symbol nach der des Wortes: das Wort bedarf der Anschauung im Symbol, damit es uns „eingeht“; das Symbol braucht die Interpretationshilfe des Wortes wegen seiner Mehrdeutigkeit.

Es ist aufschlußreich, daß gerade in den von den Gläubigen selbst angeregten liturgischen Neuerungen durchweg der Akzent mehr auf der Schaffung und Beseelung des Symbolischen liegt als auf der Pflege des Wortes. Die spontane Zuflucht zum Symbol ist offensichtlich ein Versuch, den ganzen Menschen noch entschiedener in die Gottesbegegnung hineinzuholen und die kommunikative Wirkung des liturgischen Geschehens zu fördern. Sie verrät sich bei näherem Zusehen überdies als Flucht aus der bedrängenden Enge und Sinnleere bloßer Weltimmanenz, aber nicht „als Flucht *aus* der Welt, sondern eher als Flucht *mit* der Welt „nach vorn“<sup>1</sup>. Sie ist zeitgemäßer Ausdruck der Gott- und Weltbejahung zugleich, da in ihr alles Irdische, von der eigenen Leiblichkeit angefangen, mitgenommen wird vor das Angesicht des Schöpfers und Herrn.

## 2. Die Symboloffenheit der neueren Theologie

Die im profanen wie im religiösen Geschehen spürbaren Versuche zur Rückgewinnung des Symbols könnten und sollten für das allgemeine pastorale Wirken, insbesondere aber für die Frauenseelsorge und -erziehung, nach Umfang und Intensität noch weit fruchtbarer gemacht werden. Vor allem bieten die bestimmenden Ansätze bzw. Umakzentuierungen in der heutigen theologischen Wissenschaft, die ja ebenfalls als Antwort auf Zeitbedürfnisse entstanden, dazu eine Vielfalt von Möglichkeiten und Hilfen an. Es ist auffallend, wie sie nahezu ausnahmslos in irgendeiner Weise das symbolische Denken und Handeln fordern oder wenigstens begünstigen.

### a) Der Symbolbezug des neuen Offenbarungsverständnisses

Schon eine flüchtige Vergegenwärtigung dessen, was sich mit der seit dem II. Vaticanum gewandelten Auffassung von christlicher Offenbarung verbindet, wirkt im Hinblick darauf verheißungsvoll und ermutigend.

### aa) Die sakramentale und personale Struktur der Offenbarung

Die Neuerschließung der geschichtlich-heilsgeschichtlichen Dimension zumal lehrt uns die Offenbarung wieder schätzen als ein immerwährendes Mysterium, als eine Wirklichkeit, die wesensnotwendig sakramental, d. h. zeichenhaft geartet sein muß, weil

<sup>1</sup> Johannes B. Metz, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Weltverständnis im Glauben, hrg. von J. B. Metz, Mainz 1965, S. 8. Sperrung im Original.

darin Überweltliches in Weltliches eingeht, ohne dabei sein Eigensein aufzugeben. Überdies betont man im Rückgriff auf den christlichen Ursprung heute nachdrücklicher als in den letzten Jahrhunderten, daß sie primär das Persongeheimnis Gottes zum Inhalt hat, erst sekundär eine satzhafte Lehre ist. Ihr Zentrum bildet ja das weltbewegende Ereignis der „Sichtbarwerdung“ des Vaters in Christus.

#### *bb) Die Korrelation von Schöpfungs- und Heilsoffenbarung*

Schöpfungs- und Heilsoffenbarung werden neu in ihrer unlöslichen wechselseitigen Seins- und Sinnbezogenheit gesehen, so wie es etwa die vielgenannte Formulierung Karl Barths klassisch zum Ausdruck bringt: Bund ist der innere Grund der Schöpfung, Schöpfung der äußere Grund des Bundes.

Schillebeeckx erhellt näherhin die Symbolträchtigkeit des Irdischen, wenn er grundsätzlich erklärt: „Die Schöpfung, die Profangeschichte und die Menschenbegegnung werden . . . in den Lichtkreis des Heiles gezogen . . . Sie erscheinen uns nämlich als eine – wenn auch noch so schwache – *Wiedergabe* des inneren gnadenvollen Anrufes Gottes, zugleich als ein *Medium*, durch das der Mensch auf diese innere Einladung der Gnade ausdrücklich aufmerksam gemacht wird, und schließlich als ein *Raum*, in dem er seine – ablehnende oder bejahende – Lebensantwort auf diesen göttlichen Anruf gibt<sup>2</sup>.“

Damit aber ist zugleich das Gesetz der Mittlerschaft alles Sichtbaren aufgewiesen, ist der indirekte Weg zu Gott als der normale akzeptiert. Was bereits Thomas von Aquin in seiner Lehre über die „Zweitursachen“ diesbezüglich theoretisch entwickelte, will heute mehr denn je lebensmäßig ernstgenommen werden. Das scholastische Axiom: „*Gratia praesupponit naturam*“, das die Jugendbewegung in unserem Jahrhundert neu aufleben ließ, impliziert ebenfalls noch nicht genügend beachtete Konsequenzen. Gott nimmt unsere menschliche Wirklichkeit so ernst, daß wir im Credo von ihm bekennen müssen: „*Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis et incarnatus est . . .*“ Wenn seine Gnade aber unsere Welt, die ja seine Welt ist, nicht überspringt, dann darf diese auch von uns nicht unterschätzt oder bei der Begegnung mit ihm übergangen werden. Sie bedeutet nicht nur Offenbarung seiner Herrlichkeit, sondern auch seines Willens. Immer will die niedere Ordnung aufgefaßt und genutzt werden als Ausdruck, Schutz und Hilfsmittel der höheren Ordnung.

Doch läßt die „Theologie der irdischen Wirklichkeiten“, von der heute so viel die Rede ist, das Irdische keineswegs im Religiösen aufgehen. In der Auseinandersetzung über den innerweltlichen Auftrag des Christen wurde neu geklärt, daß alles Welthafte immer auch eine relative Eigenwertigkeit und Eigengesetzlichkeit besitzt<sup>3</sup>. Eine entsprechende Einstellung kann einer Erziehung zum symbolischen Agieren und Reagieren im Glauben dienlich sein. Sie bewahrt nämlich vor dem Absinken des Symbols in Mythos und Magie, weil sie bei aller Bezogenheit auf das Gegenständliche jene Distanz von der nutzbaren Materie sichern hilft, ohne die sich unser Geist dem Sinn-Geheimnis der Dinge nicht frei nähern kann.

<sup>2</sup> Schillebeeckx, Edward, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, S. 16. Sperrung im Original.

<sup>3</sup> Vgl. die Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der heutigen Welt“, Nr. 36.

*cc) Die bild- und symbolhafte Ausdrucksform der Gesamtoffenbarung*

Seit die biblische Theologie erstaunlich rasch an Bedeutung und Interesse gewonnen hat, tritt wieder mehr die keineswegs unwichtige Tatsache fordernd, ja sogar herausfordernd ins Bewußtsein, daß die Schrift, daß Christus selbst vieles, oft gerade das Wesentlichste, in Bildern und Gleichnissen kundtut. Man erkennt ganze Bildfelder<sup>4</sup>, untersucht sie auf Bedeutungsfülle und Funktion hin und fragt auch bereits nach dem Verhältnis der biblischen Bilder zu den menschlichen Urbildern und Grundgestalten.

Desgleichen wird durch die zu neuer Bedeutung gelangte Eschatologie bewußt, wie der Offenbarungsmodus weithin bestimmt ist durch die mehr ahnungsvolle als genau fixierende Sprache der Bilder und Symbole. Vom „Ende“ – so dokumentiert es besonders die Apokalypse durch die Überfülle ihrer farbkraftigen, eindringlichen Bilder – haben wir, wie von aller Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, nur Vorstellungen, deren gedanklicher Gehalt das begriffliche Vermögen weit übersteigt.

*b) Der Symbolverweis im neuen Kirchenverständnis*

Eng verknüpft mit dem Offenbarungsbegriff ist das revidierte Selbstverständnis der Kirche, auf das sich die Überlegungen des letzten Konzils vornehmlich konzentrierten.

*aa) Die Synthese von Mysterium und Institution in der Wesensschau der Kirche*

In Anlehnung an die Väterzeit kennzeichnet man die Kirche aus heilsgeschichtlicher Schau heraus jetzt als Mysterium in einer irdischen, wandelbaren Erscheinungsform bzw. als „Verkörperung“ der Gnadengemeinschaft mit Christus und untereinander<sup>5</sup>. Sichtbares und Unsichtbares<sup>6</sup> werden so sehr als Einheit gefaßt, daß dadurch ein gewisses dualistisches Denken in der Ekklesiologie vergangener Jahrhunderte überwunden wird. Die Konstitution des II. Vaticanum über die Kirche zeigt, wie nur die Verwendung vieler sich gegenseitig ergänzender Bilder die polar strukturierte, unausschöpfliche Wesensfülle der Kirche einigermaßen richtig an- und auszudeuten vermag.

*bb) Ökumenische Weite als Forderung nach dem rechten Bild- und Symbolerfassen*

Der nie ganz zu erfassenden Seinsgestalt entspricht ein Variantenreichtum an Ausdrucksformen in Riten und sonstigen Gebräuchen, der aufgrund des ökumenischen Anliegens heute offenkundiger und gewollter ist denn je. Zumal die Begegnung mit der Denk- und Lebensart der Ostkirchen weist darauf hin, daß nichts die verschiedenen sprachigen Menschen einander so verstehen läßt wie die „Universalsprache“ des Symbols. Allein die zum orthodoxen Gottesdienst gehörigen Ikonostasen, Gewänder und Gebärden spiegeln eine Symbolfreudigkeit und eine davon untrennbare Meditationskraft wider, die für unser, vom bild- und symbolfeindlichen Protestantismus vielfach angekränkeltes Glaubensverhalten Gabe, aber auch Aufgabe bedeuten.

<sup>4</sup> Diese Bildfelder entwickeln sich vom Bauvorgang, vom organischen Wachsen her usw. Man beachte z. B. nur den Zusammenhang der in der Kirchenkonstitution des II. Vaticanums verwendeten Bilder.

<sup>5</sup> Schillebeeckx, a. a. O., S. 319.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. die Konstitution des II. Vatik. Konzils über die hl. Liturgie, Vorwort, 2. Abschnitt.

c) *Voraussetzungen für eine Aufwertung des Symbolischen im neuen Menschen- und Glaubensverständnis*

Weil Offenbarung und Kirche immer auf den Menschen und seinen Glaubensvollzug ausgerichtet sind, finden wir auch in der theologischen Durchdringung dieser Gegebenheiten vieles, das eine Verlebendigung des Symbolischen nahelegt oder schon vorbereitet.

aa) *Der Inkarnationsbegriff im anthropologischen Sinn*

Wiederum war es vor allem die Geschichtstheologie, die den anthropologischen Inkarnationsgedanken weckte und stützte, der von der Menschwerdung Christi her sein besonderes Gesicht und Gewicht erhält. Er beinhaltet mit einer Bejahung des Personalismus auch die fundamentale Einsicht, daß menschliches Leben sich immer leibhaft, sinnhaft verwirklicht und damit bis in die erhabensten geistigen und religiösen Akte hinein abhängig ist von irdischen Daten und Fakten.

bb) *Die eingestandene Begrenztheit aller Glaubenserkenntnis und Glaubensäußerung*

Daraus resultiert: Jedes Glaubensbewußtsein, jede Glaubensaussage kann gar nicht anders als „perspektivisch“<sup>7</sup> sein. Immer zielen wir nur in die Richtung der Wahrheit; denn wenn auch die Wahrheit selbst sich nicht wandelt, so ändern sich doch im Laufe der geschichtlichen Entwicklung des einzelnen wie der Gemeinschaften Standort, Fassungs- und Ausdruckskraft.

In der Erkenntnis, daß jede Glaubensäußerung der Ergänzung aus dem Glaubensganzen irgendwie bedürftig ist, liegt wesentlich die heute weit verbreitete Abneigung gegenüber allen Abstraktionen, Definitionen und Systemen begründet. Man spürt die Gefahr, den Glauben in einem Begrifflichkeitsdenken aufgehen zu lassen, das leicht der Hybris verfällt, all-round-Aussagen machen zu können, auch da, wo das waltende Mysterium die Ehrfurcht des Schweigens und des schauenden Innewerdens verlangt. Schillebeeckx erwähnt in solchem Zusammenhang<sup>8</sup>, daß die Schrift dieser Versuchung beispielhaft vorgebeugt habe, indem sie von Gott zumeist bildlich spricht und sich überdies nicht auf ein Bild von Gott festgelegt hat, sondern ihm alle möglichen Namen gibt, persönliche, aber auch unpersönliche wie „ein Fels“, „ein Stab“ usw.

cc) *Erfahrung als akzeptierte Weise der Glaubenseinsicht*

Erstaunlich, aber eminent bedeutsam ist, daß der intellektuellen Wissenserkenntnis neuerdings als legitime Möglichkeit der Glaubenseinsicht auch die mehr emotional bestimmte Erfahrung beigeordnet wird, wie sie für das symbolische Verstehen geradezu konstitutiv ist. Erfahrung will hier aber nicht nur im Sinne einer spätscholastischen Theologie als bloßer Ausgangspunkt für einen im übrigen dann rein begrifflich weiter verlaufenden Denkprozeß verstanden werden<sup>9</sup>. Der „neue“ Erfahrungsbegriff orientiert sich vielmehr an der Heiligen Schrift, die uns von der Bibeltheologie her wieder als ge-

<sup>7</sup> Schillebeeckx, a. a. O.

<sup>8</sup> ders., Neues Glaubensverständnis. Honest to Robinson, Mainz 1964, S. 67.

<sup>9</sup> ders., Offenbarung und Theologie, S. 325.

wichtigste Quelle des Glaubens nahegebracht wurde. Bereits das Alte Testament zeigt, wie der Glaube sich stets entzündet und entfaltet am jeweiligen Erleben des mit seinem Volke ziehenden Bündnisgottes, wie er wächst mit dem Innewerden göttlicher „Wundertaten“ und „Heilszeichen“ in Geschichte und Schöpfung und nicht zuletzt im Dasein vorbildlicher Glaubensgestalten<sup>10</sup>. Im Neuen Testament illustriert uns vor allem das Beispiel der Apostel und Jünger, wie man zum Glauben kommt, indem man dem Herrn begegnet, indem man mit ihm geht und auf ihn schaut. Selbst das Zeugnisgeben, das Verkündigen der Glaubensbotschaft besagt zutiefst nicht: weitertragen, was man unter Verstandes- und Willensanstrengung in der Schule des Meisters „studiert“, sondern was man von ihm persönlich „gehört und gesehen“ hat<sup>11</sup>.

Wie es faktisch immer geschah, so kann also heute auch anerkanntermaßen menschliche Erfahrung jeglicher Art zum „locus theologicus“, zur „Fundstelle für Glaubensüberzeugung“<sup>12</sup> werden. Deshalb ist nun häufig die Rede von den sogenannten *praeambula fidei experimentalia* oder *irrationabilia*, die neben den *praeambula fidei rationabilia*, wie die Fundamentaltheologie sie seit eh und je herausstellte, besondere Beachtung verdienen. Die tiefenpsychologischen Forschungsergebnisse bestätigen, daß diese in der Tat gleichsam den Wurzelstock jeglichen religiösen Seins und Verhaltens bilden, so daß ohne ihre Pflege – etwa mit Hilfe des Symbols – keine, zumal keine fräuliche, Glaubenserziehung und -betätigung ihr Ziel erreicht.

### 3. Das Symbol und die moderne Erlebniswelt

Die Zeit erscheint reif für den erneuten und erneuernden Umgang mit dem Symbol, denn es ist, als sammle sich in ihm wie in einem Brennspiegel eine Vielfalt von theologischen Strukturlinien und aktuellen Anliegen. Der Mensch von heute ist insofern darauf vorbereitet, als es ihn drängt nach der Anschauung der Wirklichkeit im Bild, und er gleichermaßen überall notvoll nach Sinndeutung und Sinnerfüllung sucht. Dennoch stellt sich der Bejahung des Symbols und damit auch der Entfaltung der Symbolkraft erfahrungsgemäß vor allem eine Schwierigkeit entgegen, die nicht ignoriert werden kann und darf: Es handelt sich um ein gewisses Fremdheitsempfinden gegenüber manchen Bildern und Symbolen in Liturgie und Schrift, in überkommenen religiösen Volksbräuchen usw., das oftmals selbst die noch ohne weiteres zugänglichen als „antiquiert“ mit abtun läßt.

Zweifellos gibt es heute – und immer neu – Bilder und Symbole, die abgegriffen, blaß und nichtssagend wirken, weil sie entweder überstrapaziert, durch Gewohnheit gleichsam sinnentleert und zur Chiffre erstarrt sind oder aber – nicht selten durch allegorischen Mißbrauch – intellektualistisch entwertet wurden. Andere hinwieder – und das trifft zum Teil auch für die tatsächlich vom mystischen Denken bestimmten des Alten und Neuen Testaments zu – sind uns unverständlich geworden, da sie unzeitgemäßen Weltvorstellungen oder einem uns fernen Erlebnisbereich entstammen.

<sup>10</sup> Vgl. die „Zeugenwolke“ in Hebr. 11!

<sup>11</sup> Vgl. u. a. die Berufung der Jünger, Apg. 1, 21 f.

<sup>12</sup> Schillebeeckx, a. a. O., S. 67.

Im Entmythologisierungsprogramm der Bultmann-Schule wird zwar nachdrücklich der Finger auf dieses Problem gelegt, aber ein sehr fragwürdiger Lösungsversuch angeboten. Bultmann selbst erklärt im „Jesusbuch“, er wolle „nicht eliminieren“<sup>13</sup>, sondern in seiner Existentialinterpretation unter Absehung vom mythologischen Weltbild lediglich deuten. Indem er jedoch dabei geschichtliche Fakten infrage stellt, entgegenständlicht er die Bildaussagen der Schrift und beeinträchtigt dadurch ihren Wirklichkeits- und Bedeutungsgehalt.

Nicht selten enthalten die modernen Bestrebungen nach einem zeitgemäßen Christentum auch die direkte Tendenz, die überlieferten Bilder, Gleichnisse und Symbole rationalistisch aufzulösen. Damit wird man jedoch weder ihnen gerecht noch dem Menschen, zu dessen Lebenssubstanz sie gehören. Gerade sie gewährleisten nämlich ein „existentielles Betroffensein“, weil sie eine ganzheitliche Erfassung fordern und fördern. Gerade sie berücksichtigen, was die wissenschaftliche Kritik an Bultmann überzeugend dargetan hat: daß das christliche Kerygma nicht nur einen Aufruf zur Entscheidung, sondern auch Mitteilung des Heilshandelns Christi bedeutet, eine Begegnung mit Gott, der die nie einzuholende Fülle ist.

Begriffe erweisen sich gegenüber den Bildern und Symbolen als zwar exakter, aber dafür auch lebloser. So unentbehrlich sie, zumal für die Wissenschaft, sind – sie stellen doch einen geistigen Versuch dar, „das Viel- und Tiefschichtige des konkreten Daseins auf eine überblickbare Formel zu bringen“<sup>14</sup>. Sie entspringen einem gewissen „Modelldenken“<sup>15</sup>, das vereinfacht. Sie abstrahieren, d. h. wörtlich: sie ziehen etwas ab. Sie bleiben somit immer der Wirklichkeit und damit auch der Wahrheit jenen irrationalen Rest schuldig, der sich ihrem begrenzenden Zugriff entzieht.

Gilt also grundsätzlich, daß die in Bildern und Symbolen verborgenen Aussagen und Geschehnisse niemals durch eine rationale Analyse adäquat zugänglich werden können, bleibt nur der Weg, sie aufgrund eines intuitiv-umfassenden Verstehens aus der Bildersprache einer früheren Epoche in die der jetzigen zu „übersetzen“. Mit anderen Worten: Die Pflege des Symbolischen verlangt eine gewisse Angleichung an die moderne Erlebniswelt. Dabei geht es zutiefst nur darum, jenen Prozeß der Neuinterpretation der Offenbarung im Lichte ständig neuer Glaubenserfahrungen fortzusetzen, der bereits das ganze Alte und Neue Testament durchzieht.

Infolge der inzwischen überall aufgerichteten Sekundärwelt mit all ihren künstlichen Produkten, Apparaturen und Mechanismen ist hier heute eine „Dolmetscherarbeit“ zu leisten, die nach Umfang und Art alle entsprechenden Anforderungen vergangener Zeiten weit übersteigt. Da das Innenleben in dauerndem Bezug zur Umwelt steht, muß aber irgendwie auch die Daseinsweise der Industriegesellschaft für Gott und Göttliches aufgeschlossen werden. Vorsehungsgläubiges Denken weiß darum, daß auch die Er-

<sup>13</sup> Vgl. René Maréchal, *Das theologische Problem der Hermeneutik*, Mainz 1965, S. 50 ff.

<sup>14</sup> Biser, Eugen, *Das religiöse Symbol im Aufbau des Geisteslebens*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift*, München 1954, 5. Jg., Heft II, S. 130.

<sup>15</sup> Vgl. W. Heinen, *Anthropologische Vorfragen in den christlichen Sozialwissenschaften*, in: *Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften* 4, Münster 1965, S. 9.

rungenschaften der Technik „Anknüpfungspunkte“ für die Gnade sein wollen und es um so mehr sein können, als sie angelegt sind „in den Primärstrukturen des Humanen selber“<sup>16</sup>.

Daß ihre symbolische Deutung und Auswertung möglich ist, wie sie folglich auch geeignet sind zur Aufnahme des Sinngeltes von inzwischen fremd gewordenen Bildern und Gleichnissen, illustriert Martin Buber in einer der Erzählungen der Chassidim auf paradigmatische Weise. Sie ist überschrieben: „Von den modernen Erfindungen“:

„Von allem vermag man zu lernen“, sagte einmal der Rabbi von Sadagora zu seinen Chassidim, „alles vermag uns zu lehren. Nicht bloß alles, was Gott geschaffen hat, auch alles, was der Mensch gemacht hat, vermag uns zu lehren.“

„Was können wir“, fragte ein Chassid zweifelnd, „von der Eisenbahn lernen?“ „Daß man um eines Augenblickes willen alles versäumen kann.“ „Und vom Telegraphen?“ „Daß jedes Wort gezählt und angerechnet wird.“ „Und vom Telefon?“ „Daß man dort hört, was wir hier reden“<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Lüthi, K., Glaube im Dialog mit der modernen Welt, in: Theologische Zeitschrift, hrg. von der Universität Basel, Jan./Febr. 1966, Jg. 22, S. 36.

<sup>17</sup> Buber, Martin, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, S. 514.

## Pater Franz Reinisch - Antizipation eines neuen Menschen \*

Von Engelbert Monnerjahn

Wir sind hier zusammen, um einen Mann zu ehren, der diese Ehrung verdient. Kein Geringerer als Papst Pius XII. hat ihm höchstes Lob gezollt. Durch seinen Staatssekretär Maglione ließ er unter dem 18. August 1943 dem Generalobern der Pallottiner schreiben: „Bezüglich Deines geistlichen Bruders, der enthauptet wurde, wie Du in einem eigenen Brief berichtet hast, ist es dem Heiligen Vater zweifelhaft, ob er Euch Beileid aussprechen soll anlässlich des Verlustes Eures hochbegabten Ordensmannes, oder ob er Euch beglückwünschen soll ob der Herrlichkeit, die er erlangt hat<sup>1</sup>.“

Pater Franz Reinisch war ein außergewöhnlicher Mann und Priester. Nicht viele haben in dunkler Zeit getan, was er tat. Was zunächst, vor allem wenn man seinen Tod in der Morgenfrühe des 21. August 1942 ins Auge faßt, auffällt, ist eine ohne jeden Zweifel außergewöhnliche Tapferkeit.

Bedenken wir: er trotzte der Macht Hitlers und des Nationalsozialismus zu einer Zeit, als sie nach zweieinhalbjähriger Kriegführung gerade auf ihrem Höhepunkt angelangt war. Im Frühjahr und Sommer 1942 erreichte der Herrschaftsbereich Hitlers seine größte Ausdehnung: in Nordafrika stürmte Rommels Afrikakorps über die Grenze Ägyptens hinweg, das Nildelta und den Suezkanal wie nie zuvor bedrohend; im Osten drangen die deutschen Truppen im Laufe einer Sommeroffensive, die die Rückschläge des vorausgegangenen Winters vergessen ließ, bis an den Unterlauf der Wolga und in Richtung auf die Ölfelder von Baku vor. Genau an dem Tag, an dem Pater Franz Reinisch sich unter das Fallbeil des Henkers beugte, pflanzten deutsche Soldaten auf dem höchsten Berg des Kaukasus, an der Grenzscheide zwischen Europa und Asien, auf dem Elbrus, die Kriegsflagge des Dritten Reiches auf.

Bedenken wir die Tapferkeit gegenüber sich selbst: daß er sich, seine Furcht, seinen Selbsterhaltungstrieb immer von neuem überwand, und das im Alter von 39 Jahren!

\* Der Beitrag gibt eine Rede wieder, die bei der Gedächtnisfeier für Pater Reinisch im Rathausaal des Solbads Hall in Tirol am 28. März 1968 gehalten wurde.

<sup>1</sup> Heinrich Kreutzberg, Franz Reinisch, ein Martyrer unserer Zeit, Limburg/Lahn 1952, S. 168.

Bedenken wir die Tapferkeit gegenüber seinen Freunden, seinen Mitbrüdern, seinen kirchlichen Obern! Sie widersprachen ihm alle — mit einer Ausnahme, von der noch zu sprechen sein wird —; sie rieten ihm ab, und er schlug, was sie sagten, nicht einfach in den Wind.

Bedenken wir die Tapferkeit gegenüber der eigenen Familie: Vater und Mutter, Bruder und Schwestern! Welche Tapferkeit gehörte dazu, als Kind und Sohn einer Familie, in der eine ungemein innige Liebe alle miteinander verband, diese Entscheidung zu fällen: Hitler den Treueid zu verweigern und damit in einen sicheren und in der damaligen öffentlichen Meinung unehrenhaften Tod zu gehen! Freilich: welche Tapferkeit auch auf Seiten seiner Familie, vorab bei den Eltern, die an seinem Opferweg in bewunderungswürdiger Weise teilnahmen.

Gehen wir, um die Tapferkeit Pater Reinischs in begründeter Weise würdigen zu können, in aller Eile die letzten, entscheidenden Monate seines Lebens durch!

Am 7. April 1942, Dienstag nach Ostern, erhält Pater Reinisch den Stellungsbefehl. Er arbeitet damals in der Gemeinde Wegscheid bei Passau, dort, wo es hinaufgeht in Adalbert Stifters Böhmerwald.

Am 11. April trifft er bei den Seinen in Innsbruck ein. Zunächst teilt er dem Vater seine Absicht mit. Um sie der Mutter zu eröffnen, nimmt er die Eltern mit auf den städtischen Friedhof, wo sie den Kreuzweg beten. Bei der 13. Station („Jesus wird vom Kreuze herabgenommen und in den Schoß seiner Mutter gelegt“) stellt er seiner Mutter die Frage: „Mutter, kannst du Schmerzensmutter sein?“ Es ist heraus! Und die Mutter antwortet in Demut: „Wenn Gott mir die Kraft dazu gibt, werde ich es können!“ Der Vater war damals 70, die Mutter 62 Jahre alt. Am 14. April feiert Pater Reinisch mit den Seinen zum letzten Mal das hl. Meßopfer in der Herz-Jesu-Kirche der Redemptoristen. Der Vater ministriert. Um 8.30 Uhr besteigt er den Zug, der ihn nach dem Norden entführt.

Laut Stellungsbefehl hätte er an diesem 14. April bei der 3. Kompanie der Sanitäts-Ersatz-Abteilung 13 in Bad Kissingen eintreffen müssen. Absichtlich meldet er sich erst am folgenden Tag auf der Schreibstube. Der Hauptfeldwebel, der ihn ob seines verspäteten Eintreffens selbst in Augenschein nimmt, meint: „Sie scheinen wohl keinen Wert darauf zu legen, Soldat zu werden!“ Und prompt erhält er aus Pater Reinischs Mund die Antwort: „Ich würde Wert darauf legen, wenn ich einem anderen Regime zu dienen hätte!“ Das Gleiche sagt er auf der Stube, der er zugeteilt wird, so daß nichts anderes übrigbleibt, als ihn zunächst einmal dem Gerichtsoffizier der Abteilung vorzuführen. Auch diesem erklärt Pater Reinisch, daß er nicht daran denke, Soldat zu werden, auch nicht Sanitäts-Soldat, und zwar deshalb nicht, weil er Adolf Hitler keinen Treueid leisten könne. Zunächst wird er für einige Tage in Kissingen in Haft gehalten. Am 20. April besucht ihn ein vertrauter Mitbruder im Auftrag seines Obern, der ihn umstimmen soll. In Würzburg, wohin er in den folgenden Tagen ans Divisionsgericht überstellt wird, ergeht formeller Haftbefehl. Vom 7. auf den 8. Mai wird er ins Wehr-

machtsuntersuchungsgefängnis nach Berlin-Tegel gebracht. Sein Fall liegt nunmehr beim Reichskriegsgericht.

Auf das Fest Mariä Heimsuchung (2. Juli) teilt man ihm mit, daß die Gerichtsverhandlung am 7. Juli in Berlin-Charlottenburg stattfinden wird. Die Gerichtsverhandlung endet, wie zu erwarten, mit dem Todesurteil: „Wegen Verweigerung des Fahneneides und Zersetzung der Wehrkraft.“ Am 17. Juli notiert Pater Reinisch über den Tag des Todesurteils: „Ein großer Freudentag vom Morgen bis zum Abend!“

Am 10. Juli trifft sein höchster Ordensoberer in Deutschland, sein Provinzial, in Tegel ein, der das Letzte versuchen will. Er richtet nichts aus. Am 25. Juli muß Pater Reinisch zu dem ergangenen Urteil Stellung nehmen. Er könnte sich eines anderen besinnen, sich zur Eidesleistung entschließen und so mit dem Leben davonkommen. Nichts dergleichen! So wird das Todesurteil mit dem 30. Juli vom Präsidenten des Reichskriegsgerichtes unterzeichnet und damit rechtskräftig. Als der Gefängnispfarrer ihm dies eröffnet, sinkt er sofort auf die Knie nieder, vor dem Allerheiligsten, das er seit dem 25. Juni bei sich in der Zelle aufbewahrt, und betet: „Nie kann ich, Heiland, danken Dir genug . . .“

Die Hinrichtung wird, wie gewöhnlich in solchen Fällen, im Zuchthaus Brandenburg-Görden vorgenommen. Am 11. August verlegt man ihn dorthin.

In der Nacht vom 20. auf den 21. August schreibt er den Abschiedsbrief an Eltern und Geschwister. Um Mitternacht legt er noch einmal eine hl. Beichte ab. Um 1 Uhr empfängt er die hl. Wegzehrung. Um 3 Uhr gibt er Dinge ab, die er noch bis dahin bei sich hatte: das Tüchlein, in das er die hl. Eucharistie gehüllt hatte, das Sterbekreuz, den Rosenkranz, einige Bücher und den Abschiedsbrief. Um 3.30 Uhr nimmt man ihm Schuhe und Strümpfe. Um 5.03 Uhr fällt sein Haupt unter dem Beil des Henkers. Noch auf dem Gang zum Richtgerüst hätte er sein Leben retten können, er hätte nur zu sagen brauchen: „Ich hab's mir anders überlegt, ich will den Eid leisten.“

Zweifelsohne: ein außergewöhnlich tapferer Mann, zumal wenn wir uns daran erinnern, daß nach Josef Pieper Tapferkeit im letzten und höchsten Sinne die Bereitschaft zum Sterben ist <sup>2</sup>.

Aber: halten wir die Frage nicht zurück. War Pater Reinisch auch ein kluger Mann? Hat er überlegt gehandelt? Hat er recht gehandelt? Kann sein Tun unsere innerste Billigung finden? Das ist wahrhaftig eine schwierige Frage, zumal für die von uns, die den Fahneneid auf Adolf Hitler geleistet haben.

Davon, wie wir diese Fragen zu beantworten vermögen, hängt auch ab, ob Pater Reinisch uns etwas zu sagen hat; ob das, was er vor mehr als 25 Jahren tat, irgendwie Vorbildcharakter für uns besitzt. Oder war und ist sein Tun singulär und solitär, ein Sonderfall? War er ein Außenseiter?

Vor einem Jahr ist das Buch des amerikanischen Soziologen Gordon C. Zahn über einen anderen österreichischen Eidverweigerer, über den Bauern Franz Jägerstätter aus St. Radegund im Innkreis, in deutscher Übersetzung herausgekommen. Wie einsam, wie

<sup>2</sup> Josef Pieper, Das Viergespann, München 1964, S. 164.

unverstanden war dieser schlichte Bauer auf seinem Weg, der ihn ebenfalls nach Berlin und auf das gleiche Blutgerüst führte! Verständlich, daß seine Frau mit ihm haderte, oder die alte Mutter. Doch fand er weder bei seinem Seelsorger noch bei seinem Bischof, den er eigens zur Beratung aufsuchte, Verständnis. Für den Bischof war sein Entschluß das Ergebnis eines irrigen Gewissens<sup>3</sup>, „mehr zu bewundern als nachzuahmen“<sup>4</sup>, und noch nach dem Kriege verhinderte der gleiche Bischof es zweimal, daß in seinem Diözesanblatt Artikel erschienen, die Franz Jägerstätter als ein Vorbild hinstellten<sup>5</sup>.

Wir hörten schon, wie es Pater Reinisch nicht anders erging, wie er Widerspruch von fast allen Seiten erfuhr. Die eigenen priesterlichen Mitbrüder versuchten ihn von seinem Entschluß abzubringen. Einer probierte es mit Humor und schrieb ihm in die Gefängniszelle nach Tegel: „Ich glaube, der Himmelsvater würde Dich sicher übers Knie legen, wenn Du ohne Kopf bei ihm ankämost.“ Ein anderer, der Gefängnispfarrer, mit dem er es zunächst nach der Überführung nach Berlin zu tun hatte, wendete Strenge an: beim ersten Besuch in Reinischs Zelle verweigerte er ihm die hl. Kommunion, die er bei sich hatte, um ihn, wie er sagte, auf die Pflicht der Eidesleistung nachdrücklich hinzuweisen<sup>6</sup>. Ein Bischof läßt ihn „kniefällig“ und „fußfällig“ bitten, seinen Sinn zu ändern. Der für ihn zuständige Obere erklärt ihm brieflich in unverblümter Sprache: „Wir anerkennen Ihre hochgemute Seelenhaltung . . . Doch können wir nicht umhin, Ihren Schritt zwar als einen großen Schritt zu betrachten, aber als einen solchen außerhalb des Weges, wie der hl. Augustinus sagt, d. h. außerhalb des Willens Gottes.“ In den Notizen Pater Reinischs vom 21. Juli 1942 lesen wir denn auch den Satz, daß ihm die „Schwierigkeiten von Seiten der Behörden leichter (waren) als die von Seiten der eigenen Mitbrüder.“

Pater Reinisch nahm solche Einstellung nicht im geringsten übel. Es war ihm klar, wie schwer es für seine Mitbrüder, überhaupt für einen seiner Zeitgenossen im damaligen Deutschland sein mußte, seine Entscheidung zu verstehen und gutzuheißen. Was er tat, war ganz und gar unzeitgemäß. Es war — und damit weisen wir auf etwas sehr Wesentliches hin — Vorwegnahme von Zukünftigem, es war Antizipation. Mit dieser Aussage und mit diesem Ausdruck „Antizipation“ tragen wir nicht etwas Fremdes, nachträglich Konstruiertes in Pater Reinisch hinein. Er selbst hat sich und seine Entscheidung so aufgefaßt und dieses Wort auf sein Tun angewandt, so etwa, wenn er notiert: „Es muß uns gelingen, antizipierende Lösungen zu schaffen . . .“ (26. Juli 1942). Durch sein Verhalten, seine Tat wollte er eine gelebte Antwort geben auf Fragen, die sich immer dringlicher stellten. Er wollte die Lösung von Aufgaben signalisieren, die sich damals schon anzeigten, die von Hell- und Tiefsichtigen auch bereits wahrgenommen wurden, der großen Menge freilich noch verborgen waren.

Solche Fragen und Aufgaben, wie er sie sah, waren zum Beispiel das Problem des Gehorsams in Kirche und Staat. Oder, damit verknüpft, die Frage nach der Freiheit und der

<sup>3</sup> Gordon C. Zahn, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz—Wien—Köln 1967, S. 198.

<sup>4</sup> a. a. O., S. 191.

<sup>5</sup> a. a. O., S. 196.

<sup>6</sup> Kreutzberg, a. a. O., S. 85.

freien Persönlichkeit in Kirche und Staat. Oder die gültige Darstellung des christlichen Menschen- und speziell Mannestyps der Zukunft. Oder die Aufgabe einer zeitgemäßen Erneuerung der Kirche. Und schließlich das Problem einer erneuten Durchchristlichung der Welt, die sich offenbar immer mehr der Formung durch die Botschaft und Gnade Christi entzog.

Für ihn selber verdichteten sich diese Fragen und Aufgaben zur Notwendigkeit der Gestaltwerdung eines „neuen Menschen“; und weil er selbst solch ein „neuer Mensch“ werden wollte, darum ging er diesen unbegriffenen und seinen Zeitgenossen unverständlichen Weg.

Mit dieser Aussage haben wir eine grundlegende Feststellung getroffen. Wenn dem so ist und war, daß es Pater Reinisch in jenen Jahren, vor allem aber in der Entscheidung, mit der wir uns hier beschäftigen, um das Werden und die Darstellung eines „neuen Menschen“ ging, dann drängt sich uns die Frage auf, wie dieser „neue Mensch“, die beispielhafte Vorwegnahme künftiger menschlicher und christlicher Existenz, in seinen Augen aussah.

Wir sollten hier vielleicht zunächst eine generelle Beschreibung dieses „neuen Menschen“ geben, wollen aber statt dessen um der gebotenen Kürze willen gleich auf drei wesentliche Einzelzüge eingehen, in denen Pater Reinisch den „neuen Menschen“ in vorbildhafter Weise vorweggenommen zu haben scheint. Diese Züge sind zu sehen

1. in der unbedingten Orientierung an seinem Gewissen als der Instanz, durch die Gott ihm seinen Willen verpflichtend zusprach, und in der Treue zu dem Spruch dieses Gewissens;
2. in der Aufmerksamkeit gegenüber den Führungen und Fügungen des lebendigen Gottes, der durch die Zeit sowie durch die Ereignisse und Umstände des je eigenen Lebens zu uns Menschen spricht;
3. in der Vollendung seines christlichen Mannes- und Priestertums in Hingabe und Opfer.

Diese Wesenszüge des „neuen Menschen“ sollen uns nun des näheren beschäftigen. Von ihnen her wollen wir uns Pater Reinisch tiefer und wesentlich erschließen, allerdings ohne die Absicht, alles, was gesagt werden könnte und müßte, zu sagen.

## I.

Von den drei genannten Zügen dürfte unserem Verständnis am nächsten stehen, was wir die „unbedingte Orientierung am Gewissen und die Treue zum Spruch des Gewissens“ genannt haben. Schon seit apostolischer Zeit gibt es in der Kirche als ein Kernstück christlicher Moral eine Lehre vom Gewissen. „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde“, heißt es in Römer 14, 23. Jede christliche Generation wurde belehrt, daß wir im Gewissen eine Art Stimme Gottes vernehmen, und daß dieser Stimme darum Folge zu leisten ist, ob sie uns vor einer Tat warnt oder nach geschehener Tat zur

Reue antreibt. Die Theologie der Kirche schließlich hat uns die Bedeutung des Gewissens am Falle des echt-irrigen Gewissens (*conscientia invincibilis*) besonders eindrücklich nahegebracht: danach ist dem Gewissen auch dann zu folgen, wenn es irrt, und weis seinem Gewissen, auch wenn es irrt, folgt, begeht keine Sünde.

Doch seltsam: als Pater Reinisch sich entschloß, seinem Gewissen zu folgen, da widersprach man ihm, und zwar gerade von Seiten solcher, denen die eben kurz skizzierte Lehre vom Gewissen wahrhaftig nicht fremd war. Es ließe sich freilich denken, daß man ihm aus Wohlwollen widersprach, weil man ihn vor dem Tode, dem er mit solcher Entschlossenheit entgegenging, bewahren wollte. Ohne Zweifel hat dieses Motiv mitgespielt; doch war der Widerspruch zutiefst grundsätzlicher Art. Das sieht man daran, daß man ihn des Ungehorsams zieh und ihm ein irriges Gewissen unterstellen wollte.

Wie ist das zu erklären? Der hier berührte Komplex ist fraglos nicht einfach zu lösen und bedarf noch gut abwägender Erforschung. Vom Falle Reinisch her darf man vielleicht sagen: War auch der Primat des Gewissens grundsätzlich anerkannt, so wurde der Zuständigkeitsbereich des Gewissens in der Praxis stark eingeengt. Im Grunde war das Gewissen normalerweise lediglich für die kleine, private Welt des Individuums zuständig, und innerhalb dieser privaten Welt hatte es zu sagen, was Sünde ist und was nicht, was also erlaubt und was verboten war. In den großen Fragen von Kirche und Welt, der Gesellschaft, des Staates jedoch war eine Orientierung am Gewissen und ein Appell ans Gewissen nicht üblich. Man hörte diesen Appell nicht gerne, er war verpönt. Hier galt als oberste Norm die Konformität mit der Gesellschaft, sei es in der Kirche, sei es im Staat. Hier hatte der einzelne keine Gewissensentscheidung zu fällen, vielmehr wurde die Entscheidung für ihn gefällt. Berufung aufs Gewissen kam hier schnell in den Geruch des Starr- und Eigensinns. Ketzer stützten sich auf ihr Gewissen; ein guter Bürger, ein guter Gläubiger verließ sich auf seine Obrigkeit und gehorchte.

Aus dieser Einstellung gab der für Pater Reinisch unmittelbar zuständige kirchliche Obere ihm „in aller Form“ und schriftlich den Befehl, seine Militärdienstpflicht zu erfüllen. Der betreffende Obere war mit einem solchen Befehl keine Ausnahme. Er dachte, wie damals in Deutschland die meisten unter den kirchlichen Oberen, auch unter den Bischöfen, dachten. Und man dachte so, obwohl man keineswegs ein Freund des Nationalsozialismus war, sondern im Gegenteil den Nationalsozialismus ablehnte und ihn bekämpfte, wie man auch selbst von ihm bekämpft wurde.

Von Hause aus und durch die Erziehung, die er genossen hatte, war Pater Reinisch an sich auf Gehorsam eingestellt. Er war auch kein absoluter Kriegsdienstverweigerer. Wir kennen seine Äußerung vor dem Hauptfeldwebel in Bad Kissingen: einem anderen als dem Hitlerregime, einem gerechten Regime, würde er als Soldat dienen. Doch gegenüber dem Nationalsozialismus meldete sich sein Gewissen. Pater Reinisch hatte den Nationalsozialismus jahrelang gewissenhaft und tiefdringend untersucht. Das Ergebnis seiner Untersuchungen: Der Nationalsozialismus und seine Herrschaft ist „pompa diaboli“, Blendwerk des Teufels. „In Deutschland ist der Teufel los!“ rief er kurz vor dem Einmarsch der

deutschen Truppen bei einer Sonntagspredigt in der Nähe von Salzburg aus. „Ich war dort. Ich habe es gesehen.“ Hitler war für ihn ein brutaler Gewaltmensch, der „a-nomos“ des hl. Paulus im zweiten Brief an die Thessalonicher (2, 8), der gesetzlose, sich an kein Gesetz haltende Tyrann. Er war keine gottgewollte Autorität im Sinne von Römer 13, vielmehr, wie es bei derlei teuflischen Erscheinungen gewöhnlich ist, zutiefst ein Nihilist. Das Teuflich-Nihilistische an Hitler und dem Nationalsozialismus erkannte Pater Reinisch in der Hauptsache an zweierlei: a) daran, daß man bewußt auf einen Krieg hinarbeitete, und zwar nicht um, wie es in der Propaganda hieß, das Selbstbestimmungsrecht aller Deutschen zu verwirklichen, sondern aus purer Lust an Eroberungen, aus fanatischer Lust an Mord und Totschlag; b) daran, daß man die Kirche, das Christentum, Gott verfolgte und die Menschen, insbesondere die Jugend, um ihr ewiges Heil bringen wollte. Bei dieser Erkenntnis war der Entschluß, Hitler jeden Eid zu verweigern und nicht unter der Hakenkreuzfahne zu dienen, eine bare Selbstverständlichkeit. So sagte denn Pater Reinisch schon 1939 bei einer Diskussion im engeren Kreis: „Den Soldateneid auf die nationalsozialistische Fahne, auf den Führer, darf man nicht leisten. Das ist sündhaft. Man würde ja einem Verbrecher einen Eid geben.“<sup>7</sup> Damit war die Entscheidung für ihn grundsätzlich gefallen, und damit stand er im Gegensatz nicht nur zur staatlichen Macht, sondern auch zu seinen kirchlichen Oberen. An diesem Punkte nun nimmt sein Tun einen besonders exemplarischen Charakter an.

Wie können wir dieses Exemplarische formulieren?

1. Der Mensch, der Christ der Zukunft, muß sich viel mehr als bisher auf sein Gewissen einstellen. Gott will und wird den einzelnen künftig viel mehr als bisher unmittelbar über sein Gewissen führen.

Pater Reinisch hat sich mit dieser Perspektive während seiner Gefängniszeit immer neu beschäftigt. So notiert er: „Überdies kann ich verstehen, daß es für die Oberen ein Kreuz ist, wenn Gott selbst in der Führung der Seelen für sie unverständlich wird.“ Oder: „Der Gehorsam wird in der kommenden Zeit eine der Tugenden sein, die am schwersten durchsichtig sind“ (22. Juli 1942). Oder: „In der kommenden Zeit wird eine starke Spannung entstehen zwischen gebundener Freiheit und freier Gebundenheit, zwischen Freiheit und Gehorsam.“ Vier Tage danach lautete eine Eintragung: „Es wird mehr als früher, oft zum größten Kreuz der Vorgesetzten, das Geheimnis vom 12jährigen Knaben im Tempel eintreten, d. h., daß Gott einzelne ruft, ihnen eine persönliche Sendung anvertraut, die verbunden ist mit einem heroischen Entscheid für Christus“ (26. Juli 1942). In diesem Hinweis auf den 12jährigen Jesus im Tempel, der in Reinischs Gefängnisnotizen an drei bedeutsamen Stellen erscheint, dürfen wir wohl den tiefsten und dichtesten Ausdruck seiner Haltung und seines Verständnisses von Gehorsam und Freiheit sehen. „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?“ Das ist nach seiner Meinung und nach dem Zeugnis seines Lebens und Sterbens ein Wort des Herrn, das künftig zunehmend Gewicht bekommt, und das heißt, daß der Christ

<sup>7</sup> a. a. O., S. 89.

von morgen ein in bisher unbekannter Weise von der Instanz seines Gewissens geführter Christ sein wird und muß. Warum? Geschlossene katholische oder christliche Territorien, christliches Milieu, christliche Atmosphäre sind rapide im Schwinden bzw. weithin bereits aufgelöst. Wir befinden uns seit langem in einem Prozeß der Entterritorialisierung und Diasporaisierung des Christentums, der Kirche und der Christen. Wir befinden uns weiter heute schon in einer Gesellschaft, die nicht zuletzt in weltanschaulichen Dingen pluralistisch ist: in ihr gibt es viele Meinungen, die alle gleiches Recht beanspruchen und haben; in ihr ist dadurch aber auch die Gefahr des Indifferentismus und Relativismus groß. Ferner: wir befinden uns in einer Gesellschaft, die sich immer dichter sozialisiert und in der für den einzelnen anonyme Mächte immer stärker Herrschaft ausüben. Des weiteren: in religiösen Dingen, wie überhaupt in Dingen, die noch einigermaßen in seiner individuellen Verfügung belassen sind, wächst der Freiheitsanspruch des einzelnen. Und schließlich: die Kirche läßt mehr Freiheit; sie kann gar nicht umhin, dem einzelnen mehr Freiheit, Raum zu eigener Entscheidung zu überlassen. Das alles erfordert mehr Betonung, mehr Bildung des Gewissens, mehr Aufmerksamkeit auf das Gewissen als der Instanz, die den Christen in solcher Situation leiten muß, wenn er kein Konformist werden, sondern Christ bleiben soll.

2. Der Mensch, der Christ der Zukunft, wird im besonderen gegenüber dem modernen Staat, überhaupt gegenüber den ins Riesenhafte wachsenden modernen Machtapparaturen sein Gewissen schärfen und sich von ihm steuern lassen müssen.

Vermutlich wäre das auch gegenüber dem Staat der Vergangenheit schon nötig gewesen. Gegenüber dem modernen säkularisierten und bewußt säkularen Staat ist es ganz und gar unerläßlich. Der Staat, der sich mehr und mehr vom Christentum trennt und angesichts der Gesellschaft, die er umschließt, auch unter bestimmtem Gesichtspunkt trennen muß, nimmt von neuem leviathanische Züge an. Das trifft für den Osten wie für den Westen zu. Die Situation in der sich Pater Reinisch gegenüber dem nationalsozialistischen Staat sah, wird immer weniger ein Ausnahmefall sein. Also wird sein Beispiel aktuell und wir sehen seine Entscheidung und seinen Opfertod in einem neuen Licht. Die Treue zum eigenen Gewissen enthüllt sich als letzte Quelle und Bastion der Freiheit des Menschen vor dem übermächtig werdenden Staat. Darum schreibt Pater Reinisch unter dem 4. Juli 1942: „Mein Lebensopfer soll ein hohes Lied werden auf die Würde des Menschen, die innere Freiheit, ausreifend bis zur Freiheit der Kinder Gottes.“ Wenden wir uns, obwohl dazu noch vieles und Tiefes zu sagen wäre, dem zweiten Zug an dem „neuen Menschen“ zu, dem Pater Reinisch sich verpflichtet fühlte.

## II.

Zur Gewissensbildung, die rechte Orientierung durch das Gewissen grundlegt, gehört das, was wir die Aufmerksamkeit auf die Führungen und Fügungen des lebendigen Gottes durch die Situation der Zeit, in der man lebt, sowie durch die Ereignisse und Umstände des eigenen Lebens genannt haben. Was damit gemeint ist, begreifen wir als

Kinder unserer Zeit nur sehr schwer. Der hl. Ignatius von Loyola hat das gleiche im Auge, wenn er sagt, daß wir Gott suchen, Gott finden, Gott lieben müßten in allen Dingen. Auch P. Alfred Delp spricht von der gemeinten Sache, wenn er im Dezember 1944 in einem Brief aus dem Gefängnis schreibt: „Soll noch ein Mensch sagen, der Himmel sei stumm und es gäbe dieses lebendige Hin und Her zwischen uns und Gott nicht<sup>8</sup>.“ Und ebenso ein anderer Mann des Widerstandes gegen Hitler, Graf Helmut James von Moltke, im Abschiedsbrief an seine Frau: „ . . . daß er (Gott) ein ganzes Leben hindurch am Tage als Wolke und bei Nacht als Feuersäule vor uns hergezogen ist, und daß er uns erlaubt, das plötzlich, in einem Augenblick zu sehen<sup>9</sup>.“ Gott suchen, Gott finden, Gott lieben in allen Dingen: das hat zur Voraussetzung, daß man an die geheime, aber ganz und gar wirkliche Anwesenheit Gottes in unserer Welt, ihren Dingen und in unserem Leben glaubt, an die Steuerung der Dinge und Ereignisse unserer Welt und unseres Lebens durch Gott, an die allgemeine wie besondere Vorsehung Gottes.

Eine heute weitverbreitete und durchaus auch bei Christen anzutreffende Vorstellung von Gott und der Welt will einen solchen Glauben nicht mehr zulassen, meint ihn nicht mehr zulassen zu können, weil dieser Glaube ein mythisches Weltverständnis voraussetze, dem wir entwachsen sind. Gott und die Welt haben nichts miteinander zu tun. Die Welt ist in sich geschlossen, es gibt keine Öffnung zu Gott hin, und also vermag Gott nicht in die Welt und auch nicht in ein einzelnes Menschenleben einzugreifen.

Für Pater Reinisch dagegen war Gott überall am Werke, freilich ohne Beeinträchtigung der in der Welt angelegten und wirksamen Energien und Gesetzmäßigkeiten, erst recht ohne die Freiheit der menschlichen Person anzutasten. Er vermochte Gott immer wieder in seinem Leben zu entdecken und er schärfte, je mehr er das geheimnisvolle Wirken Gottes an sich erfuhr, den Sinn für die Wahrnehmung der göttlichen Führungen und Fügungen. In seinen Gefängnisnotizen zählt er eine ganze Anzahl von Daten und Fakten auf, in denen er sich von Gott angesprochen und einen bestimmten Weg gewiesen sah. Ein Ereignis dieser Art und von besonderer Nachwirkung war die Einladung, die der spätere Bundeskanzler Dr. Kurt Schuschnigg ihm im März 1923 zukommen ließ, an einem vierwöchentlichen Exerzitienkurs für Jungakademiker unter der Leitung des damals sehr bekannten P. Stanislaus Dunin-Borkowski SJ in Wyhlen bei Basel teilzunehmen. Reinisch war damals als Student der Rechte an der Universität seiner Vaterstadt immatrikuliert.

Ein anderer Fingerzeig des lebendigen, in seinem Leben wirkenden Gottes wurde ihm im Laufe des Sommersemesters 1923 zuteil, das er in Kiel in Deutschland, hoch oben im Norden, verbrachte, und bei dem er in der Hauptsache Gerichtsmedizin hörte. Später bemerkte er über dieses Semester: „Ich sah das religiös-sittliche Elend dieser Hafengroßstadt. Da brach in mir die Sehnsucht auf, für Christus, den König, Seelen zu ge-

<sup>8</sup> Oskar Simmel SJ, Alfred Delp SJ, † 2. 2. 45, in: Stimmen der Zeit, Februar 1965 (90. Jg., 6. Heft), S. 324.

<sup>9</sup> In: Der 20. Juli 1944. Bearbeitung der Sonderausgabe „Das Parlament“, Bonn 1953, S. 172.

winnen.“ Er kehrte aus Deutschland zurück mit dem Entschluß, Priester zu werden. Wie sehr es ihm aber darum zu tun war, nicht nach dem eigenen, sondern nach dem Willen Gottes zu handeln, erkennen wir daran, daß er sich, obwohl zum Priestertum entschlossen, zunächst dennoch einer längeren Selbstprüfung unterzog. Er blieb deshalb vorerst für vier Semester als freier Student an der Innsbrucker Alma Mater, um danach erst ins Priesterseminar in Brixen einzutreten. Erneute und gewissenhafte Prüfungen nahm er vor der Erteilung der niederen Weihen und dann vor dem Empfang der Subdiakonatsweihe vor. Im Rückblick darauf gesteht er: „Ich war nahe daran, auszutreten.“ Als ihm der Ruf Gottes zum Priestertum zur Gewißheit geworden war, ließ er sich die Weihen erteilen: die Subdiakonatsweihe am 13. Mai 1928 und die Priesterweihe durch Bischof Sigismund Waitz in der Pfarrkirche St. Jakob seiner Vaterstadt auf Peter und Paul 1928.

Der entscheidende Anruf durch den Gott des Lebens aber erging an ihn durch Schönstatt, durch die Begegnung mit der Schönstattbewegung, dem Gnadenort der Dreimal wunderbaren Mutter und Königin in Schönstatt bei Vallendar am Rhein und dem Gründer der Schönstattbewegung, Pater Joseph Kentenich. Die Bekanntschaft mit Schönstatt war für ihn ein elementarer Einbruch Gottes und des Göttlichen in sein Leben mit allen Konsequenzen, die sich daraus zu ergeben pflegen. Im Sommer 1933 traf Pater Reinisch zum erstenmal auf Schönstatt. Bald nach der Priesterweihe war er aus dem heimatlichen Diözesanklerus in die Gesellschaft der Pallottiner eingetreten. 1933 versetzten ihn seine Oberen in das Mutterhaus der süddeutschen Pallottinerprovinz in Friedberg bei Augsburg. Hier nun fiel ihm die Zeitschrift für die Priester der Schönstattbewegung „Sal terrae“ in die Hände. Eine neue Welt ging vor ihm auf, eine Welt freilich, zu der er, wie ihm sofort klar wurde, immer schon in Sehnsucht unterwegs gewesen war, eine Welt, die ihn nicht mehr loslassen würde, weil sie ihm von Gott zubestimmt war. „Heureka!“ schrieb er später darüber, „jetzt habe ich das gefunden, was ich so lange gesucht.“ Mit Heißhunger verschlang er alles Schrifttum über Schönstatt, dessen er habhaft werden konnte, und seine ganz große Sehnsucht war: einmal hinfahren zu dürfen zum Gnadenort der Mater ter admirabilis.

Ein Jahr später wurde dieser Wunsch erfüllt. 1934 kam er das erste Mal nach Schönstatt, zu einer ungewöhnlichen Gelegenheit: von den Schlachtfeldern in Frankreich hatte man die Gebeine zweier Studenten, die aus der Gründergeneration Schönstatts im Ersten Weltkrieg gefallen waren, nach Schönstatt überführt. In dreitägigen Feiern wurden sie hinter der Gnadenkapelle beigesetzt, genau am 21. August 1934, acht Jahre vor dem Zeugentod Pater Reinischs.

Wir können hier unmöglich im einzelnen ausführen, was Schönstatt ist, wie es geworden ist, was es will. Begnügen wir uns festzustellen, was es für Pater Reinisch war. Klarheit darüber ist unerläßlich, wenn wir Pater Reinisch wirklich kennen und seinen Tod einigermaßen begreifen wollen. Er selber hat sich über die Bedeutung Schönstatts wenige Wochen vor seinem Tode, am 4. Juli 1942, nach der Feier der hl. Messe in seiner Ge-

fängniszelle, zusammenfassend Rechenschaft gegeben. Katechismushaft-nüchtern stellt er da die Frage: „Was war mir der Gnadenort Schönstatt geworden?“ und antwortet ebenso nüchtern: „Der Gnadenort Schönstatt ist mir geworden 1. Heimstätte, 2. Heiligungsstätte und 3. Werkstätte.“ Was er des näheren zu den drei erwähnten Punkten ausführt, können wir so wiedergeben: Schönstatt war für ihn Gnadenort: Gnadenquellen sind dort aufgebrochen, es fließen dort Gnadenströme; Pater Reinisch spricht sogar von einem Gnadenmeer. In anderen Worten heißt das: Schönstatt als Ort und als Bewegung geht auf eine übernatürliche, eine göttliche Initiative zurück. Werkzeug dieser Initiative Gottes ist auf der himmlischen Seite die amtliche Dauergefährtin und Dauergehilfin Christi bei seinem ganzen Erlösungswerk, die allerseligste Jungfrau Maria; auf der irdischen Seite der Gründer und geistliche Vater Schönstatts, Pater Kentenich. Schönstatt ist ferner als Gnadenort Geburtsstätte und Werkstätte des „neuen Menschen“. Der ewige Gott und die Gottesmutter haben Schönstatt zu diesem Zwecke entstehen lassen und deshalb Pater Kentenich vor allem mit höchsten pädagogischen Qualitäten ausgestattet, um hier einem „neuen Menschen“ und einer „neuen Gemeinschaft“ zum Dasein zu verhelfen. Wenn Pater Reinisch sich und seinen Weg als Antizipation des „neuen Menschen“ versteht, so hat er sowohl Wort wie Gehalt und Gestalt des „neuen Menschen“ in Schönstatt und von Pater Kentenich empfangen. Schließlich ist Schönstatt ihm nichts anderes als ein gottgewollter und in der Stille von Gott gewirkter Neuaufbruch der Kirche. Noch im Gefängnis, kurz vor dem Tode, bekennt Pater Reinisch, daß er an das Wort glaube, das Pater Kentenich bereits 1929 gesprochen hatte: „Im Schatten dieses Heiligtums (d. h. der Gnadenkapelle von Schönstatt) werden sich die Geschicke der Kirche auf Jahrhunderte wesentlich mitentscheiden.“ Dieser Glaube, der zugleich für ihn einschließt, daß Schönstatt bei der Überwindung der modernen Häresien und der Heraufführung einer Blütezeit der Kirche eine ausschlaggebende Rolle zu spielen habe, läßt ihn, wie er unter dem 21. Juli 1942 notiert, den einmal eingeschlagenen Weg unbeirrt weiterwandern.

Heben wir, damit wir uns und Pater Reinisch nicht mißverstehen, so deutlich wie möglich heraus: Schönstatt ist für ihn nicht irgendeine von Menschen geschaffene und durchaus gute, nützliche katholisch-kirchliche Organisation, sondern Gotteswerk im vollen Verständnis dieses Wortes. Zwar sind auch da auf den ersten Blick nur Menschen am Werke, aber diese Menschen sind Werkzeuge, Zweitursachen in der Hand der göttlichen Erstursache. Darum konnte Pater Reinisch bekennen: „Hätte ich den Gnadenort Schönstatt nicht gehabt, so wäre ich diesen Weg nie gegangen, oder ich wäre sicher abgebogen oder verzweifelt“ (4. Juli 1942). Von Schönstatt her, aus Schönstatt wird ihm nach seiner Überzeugung die Kraft zuteil, dem Spruch seines Gewissens zu folgen; und weil Schönstatt Gotteswerk ist, darf es ihn bis zum Letzten herausfordern, es darf sein Leben und Lebensopfer von ihm erwarten und verlangen, und wenn Gott ihm nicht erlaubt, den Eid auf Adolf Hitler zu leisten und dadurch dem Scharfrichter ausliefert, so ist dieser Tod nichts anderes als ein gottgewolltes Opfer für das Gotteswerk Schönstatt, zu dem die göttlich-väterliche Vorsehung ihn hingeführt hat. Und so begreift Pater Reinisch

seine von Gott gewollte Entscheidung und seinen Tod zutiefst als ein Opfer für Schönstatt: „Es soll meine Lebenshingabe ein Sühnopfer sein für meine eigene Armseligkeit, ferner aber ein Liebesopfer für das Schönstattwerk“ (25. Juli 1942). Er will „als liebe-glühender Schönstattapostel leben und sterben“ und „als Schlachtopfer der Liebe für das große Schönstattwerk verbluten“.

Die Bedeutung Schönstatts im Leben Pater Reinischs wäre unvollständig dargestellt, wenn wir nicht, wenn auch relativ kurz, auf sein Verhältnis zum Gründer Schönstatts, Pater Joseph Kentenich, eingehen würden. Pater Kentenich ist für ihn „eine außer-gewöhnlich hochstehende Persönlichkeit“ (4. Juli 1942). Nachdem er seit Herbst 1938 zum unmittelbaren Mitarbeiterkreis Pater Kentenichs gehört, ist dessen Person und Gegenwart ein ständiger Anruf zu gesteigertem Streben im Sinne des „neuen Men-schen“. War Schönstatt für ihn Gotteswerk, so Pater Kentenich ein Gottesmann. Pater Reinisch gesteht, daß er nie eine solche Sehnsucht nach einem Menschen verspürt habe wie nach Pater Kentenich (17. Juli 1942), und das, obwohl seine Höhenlage für ihn zu-weilen schwer erträglich gewesen sei, weil er sich gegenüber Pater Kentenich so klein erlebte. Von größter Wirksamkeit aber war, daß Pater Reinisch durch den Gründer Schönstatts in ausgezeichneter, eindrucksvoller Weise in eine Schule der Erkenntnis des Willens Gottes genommen wurde. Pater Kentenich hatte das Schönstattwerk von Anfang an im Lichte der vom Glauben erleuchteten Vernunft, im Lichte des Vorsehungsglaubens, Stück um Stück aufgebaut, indem er die Fingerzeige, den Willen Gottes aus den Erkennt-niskriterien ermittelte, die in Sein, Zeit und Seelen gegeben sind. An die gleichen Er-kenntniskriterien und darunter vor allem an die Führung seiner Seele durch Gottes Heiligen Geist verwies Pater Kentenich Pater Reinisch, als dieser ihn in der Frage der Eidesleistung um Rat anging. Pater Kentenich scheint der einzige gewesen zu sein, der Pater Reinisch nicht einfach aufforderte, dem Stellungsbefehl nachzukommen. Bei einer Diskussion unter seinen Mitarbeitern in Schönstatt über die Frage, ob man Hitler den Treueid leisten dürfe, bei der es sehr heftig zugegangen, aber zu keiner Lösung gekom-men war, sagte Pater Kentenich: „Eines schickt sich nicht für alle: seh ein jeder, wie er's treibe! Wenn das Gewissen sagt, man solle den Eid leisten, so ist es recht. Sollte das Gewissen den Eid ablehnen, so muß man diesem Gewissensruf folgen<sup>10</sup>!“ Natürlich konnte Pater Kentenich ihm die Entscheidung nicht abnehmen; doch hielt sich Pater Reinisch exakt an das, was sein Lehrmeister ihm riet: „Machen Sie es wie der Vogel, der unbekümmert von Baum zu Baum, von Ast zu Ast fliegt. Folgen Sie so Schritt um Schritt den Zeichen, die die Gottesmutter Ihnen schickt, und wenn es Gottes Wille ist, dann sterben Sie als Opferlamm<sup>11</sup>.“ Nach dieser Erfahrung mit Pater Kentenich ver-stehen wir leichter, weshalb Pater Reinisch im Gefängnis sagte: der einzige, der ihn von seinem Entschluß abbringen könne, sei Pater Kentenich. Doch war dieser inzwischen unerreichbar im Konzentrationslager Dachau inhaftiert, für ihn wiederum ein Zeichen, daß er seinen Weg zu Ende gehen solle.

<sup>10</sup> Kreuzberg, a. a. O.

<sup>11</sup> a. a. O., S. 61.

### III.

Es dürfte uns inzwischen aufgegangen sein, daß der Fall Reinisch kein politischer Fall war. Es ging Pater Reinisch nicht um politischen Widerstand gegen Hitler. Sein Fall ist ein religiöses, ein christliches Phänomen im echten und höchsten Sinne: ein Mensch, ein Christ, ein Priester weiß sich von Gott zum Opfer berufen, das nichts anderes sein soll als Einbezug in das heilbringende, lebenspendende Opfer unseres Herrn für die Vielen, für die Brüder. In der Hingabe, in der Hinein-Gabe in das Opfer Jesu Christi sah Pater Reinisch die natürliche, gottgewollte Vollendung seines Menschen-, Mannes- und Priestertums, und wir dürfen darin den dritten Zug erblicken, durch den er sich als Antizipation des neuen, künftigen Menschen ausweist.

Wiederum haben wir, wenn wir das feststellen, etwas für uns Heutige Ungewöhnliches ausgesprochen. Heutiges Menschen- und Mannestum sieht in allem anderen, nur nicht in Hingabe und Opfer, seine naturgemäße und höchste Vollendung. Das heute gültige Mannesbild ist von nichts mehr bestimmt als von Leistung und vom Leistungsprinzip. Geben wir zu, daß der einzelne Mann heute für gewöhnlich nicht mehr die Freiheit hat, sich diesem Prinzip zu unterstellen oder zu entziehen. Faktisch ist es so, daß der Mann heute wesentlich von diesem Prinzip her genormt wird. Ein Mann ist, wer etwas leistet im Sinne des Quantitativ-Meßbaren und wer sich etwas leisten kann, was möglichst in monetären Größen ausdrückbar sein muß. Sagen wir es mit Franz Werfel: der heutige Mensch und Mann ist derjenige, der an Stelle der heiligsten Dreifaltigkeit der christlichen Offenbarung die unheilige Dreifaltigkeit von Geld, Arbeit und Zeit anbetet (Der veruntreute Himmel.) Herbert Marcuse, der in Kalifornien lebende und lehrende Philosoph unserer linksintellektuellen Studenten hat das treffend herausgearbeitet und zeigt damit zugleich eine der Hauptquellen auf, aus denen die Unruhe unter den Studenten sich nährt. Nach ihm ist die Zivilisation der fortgeschrittenen Industriestaaten durch die Einseitigkeit des Leistungsprinzips im Sinne der Produktivität gekennzeichnet; die menschliche Existenz ist dort, wo das Leistungsprinzip herrscht, nur Stoff, nur Material; die Tätigkeit des Bewußtseins ist nicht mehr darauf gerichtet, das Ich zu erkennen und zu festigen, sondern sich der Gesamtheit und deren Zwecken (der Produktivität) einzuordnen<sup>12</sup>. Man muß dem Philosophen zustimmen, wenn er sagt, daß dies eine Welt ist, in welcher der Mensch nicht mehr als Mensch leben kann.

Demgegenüber verkündet Pater Reinisch ein Menschen- und Mannestum, das seine letzte und alles bestimmende Norm nicht in diesem Leistungs- und Produktivitätsprinzip, sondern an dem Vor- und Urbild hat, das Gott, nach dessen Bild der Mensch geschaffen ist, dem Manne gibt, und das sich in der Hingabe, im Opfer für die Seinen vollendet. Dieses göttliche Vor- und Urbild des Menschen- und Mannestums leuchtet bereits im Alten Testament immer deutlicher auf und tritt in der Menschwerdung und in der Heilstat Christi hell-strahlend hervor. Hierbei geschieht Hingabe und Opfer in mehrfachem Sinn: der Vater gibt um unseretwillen seinen einzigen, wesensgleichen Sohn

<sup>12</sup> Nach Ludwig Pesch, Das Paradies liegt rechts. Herbert Marcuses Vision von einem Garten der Lüste, in: Rheinischer Merkur, Nr. 7, 1968.

dahin: „O inaestimabilis dilectio caritatis: ut servum redimeres, Filium tradidisti“ heißt es im Praeconium paschale der Osternacht. Der Sohn hinwieder gibt sich in liebendem Gehorsam für uns dem Vater hin. Er gibt sich aber auch an uns Menschen hin, und diese Hingabe kennzeichnet er selbst durch das Bild vom Guten Hirten: „Ich bin der Gute Hirt. Der Gute Hirt gibt sein Leben hin für seine Schafe“ (Joh 10, 11). „Ich kenne die Meinen und die Meinen kennen mich, so wie mich der Vater kennt und ich den Vater kenne, und ich setze mein Leben ein für meine Schafe“ (Joh 10, 14).

Pater Reinisch war ein ungemein männlicher Mensch. Nicht selten kam er sich zu seinem eigenen Leidwesen in seiner Klarheit, Energie und Zielstrebigkeit, in der Unbedingtheit seiner Forderungen zu männlich vor und wurde auch von anderen, ob Mitbrüdern und Mitarbeitern oder Seelsorgskindern, so empfunden. Wenn er trotzdem ein beliebter und geliebter Mensch war, wenn sein Wirken erfolgreich war, so deshalb, weil er als Priester so gut wie von Anfang an in Hingabe und Opfer seiner selbst das geheime Hochziel sah und anstrebte. Mannes- und Priestertum dieser wesenhaften, kernhaften Art ist echtestes Vätertum: Dienst am Leben der Seinen, sich selbst nicht achtender, sich selbst verzehrender Dienst, nicht etwa Selbstverwirklichung und Selbstvollendung um des eigenen Ich will.

Nunmehr, aus solcher Sicht, können wir Äußerungen Pater Reinischs aus den Wochen vor seinem Zeugentod, die uns zunächst vielleicht nicht ganz männlich vorkommen, eher einordnen und verstehen; so etwa eine Formulierung wie diese: „Ich will eine lodernde Liebesflamme, ein bereitwilliges Liebesopfer und ein glühender Liebesapostel werden, damit ich aus der drängenden Liebe Christi zur unendlichen Ehre Gottes, zur Vernichtung der Sünde und zum Heil der Seelen gereiche!“ (25. Juni 1942). Weil er die Gewißheit hatte, in der Hingabe und im Opfer seines Lebens die tiefste Sendung des Mannes- und Priestertums zu erfüllen, schreckte er auch nicht davor zurück, dieses Lebensopfer in Verkennung und Einsamkeit zu bringen. Gerade gegenüber dem Einwand, daß sein Opfer als ein vor der Öffentlichkeit verborgenes Einzelunternehmen keinen Sinn habe, schrieb er die heute mehr denn je bedenkenswerten Sätze nieder: „Einzelunternehmungen dürfen in Zukunft nicht mehr mit rein natürlichen Augen gesehen werden, sondern im Lichte des Glaubens. Wenn klar erkannter Gotteswille vorhanden, dann Ehrfurcht vor der Einzeltat, dem Einzelopfer . . . Wichtig ist, daß man nicht alles bemißt nach dem äußeren Erfolg . . . Es muß uns gelingen, antizipierende Lösungen zu schaffen, d. h. Samenkorn zu sein, aus dem später der Baum mit seinen Früchten hervorwächst“ (26. Juli 1942).

Wenn wir an dieser Stelle schließen, können wir sagen, daß wir dem Verständnis Pater Reinischs und seines damals, vor mehr als 25 Jahren nur wenig verstandenen Entschlusses näher gekommen sind? Wir versuchten, ihn zu uns sprechen zu lassen. Ist das, was er uns sagte, für uns schlüssig und bündig?

Eines dürfte feststehen: Pater Reinisch war in sich, in seinem Denken, seinen Haltungen, seinen Entscheidungen und Taten konsequent, und die Hauptlinien seines Lebens sind

von großer Stringenz. Sie konvergieren alle auf jenen freiwilligen Opfertod im Morgen-  
grauen des 21. August 1942, auf die darin gipfelnde unbedingte Folgsamkeit gegenüber  
dem Rufe Gottes. Was der schon einmal zitierte Graf Moltke – sicher eine der edelsten  
Gestalten des Widerstandes gegen die nationalsozialistische Barbarei – seiner Frau  
schrieb, trifft genau so auf Pater Reinisch zu: „Der Auftrag, für den Gott mich gemacht  
hat, ist erfüllt.“

In den Hauptlinien seines Lebens, so meinten wir am Anfang, ist Pater Reinisch ein  
„homo novus“, ein „neuer Mensch“, ein Mensch der Zukunft gewesen, ein Mensch also,  
dessen Zeit erst angefangen hat und noch kommen wird. Ich glaube, wir können das  
jetzt bestätigen. Als Vorwegnahme des künftigen Menschen, wie er sein soll und höchst  
notwendig sein wird, hat Pater Reinisch eine Botschaft an uns. Sie wird uns gegeben in  
den drei Wesenszügen, die wir uns zu verdeutlichen versuchten und jetzt wiederholen  
wollen:

- in der unbedingten Orientierung an seinem Gewissen als der Instanz, durch die Gott  
seinen Willen zuspricht, und in der Treue zu dem Spruch dieses Gewissens;
- in der Aufmerksamkeit und Folgsamkeit gegenüber den Führungen und Fügungen  
des lebendigen Gottes, die keinem versagt sind, und
- in der Hingabe und dem Opfer, in welchem sich gemäß dem göttlichen Ur- und Vor-  
bild Jesus Christus alles Menschen- und Mannestum vollendet.

# Über Scham und Schicklichkeit

Zu einer aktuellen Diskussion

Von Joseph Schmitz

Es läßt sich nicht leugnen, daß in der Erziehung und im kulturellen Leben unserer Zeit ein starker Zug der Freiheitlichkeit gegenüber dem geschlechtlichen Leben, in der Auffassung vom menschlichen Leib und entsprechenden Lebensformen zu beobachten ist. Hierfür gibt es manche durchaus positiv zu wertenden Gründe. Doch muß man in Anleitungen, die auch von ernstzunehmenden christlichen Pädagogen in Erziehungsbüchern oder Elternzeitschriften gegeben werden, zunehmend eine Unsicherheit konstatieren, wenn es sich darum handelt, praktische Ratschläge zur Anwendung zu erteilen.

Die folgenden Überlegungen zu dem Thema „Scham und Schicklichkeit“ wollen sich mit einem Gebiet beschäftigen, auf dem die Unsicherheit in der letzten Zeit besonders sichtbar geworden ist, vor allem auch deshalb, weil Eltern und Erzieher den verschiedenartigsten Meinungsäußerungen ausgesetzt worden sind.

Wir fragen im einzelnen nach Wesen, Sinn und Bedeutung von Scham und Schicklichkeit (I). Wir suchen eine ganz konkrete, jüngst stark diskutierte Frage aus dem Alltag der Erziehung zu beleuchten (II). Wir bringen abschließend zu dem genannten Thema einige Hinweise aus der Hl. Schrift, der Liturgie und der Erfahrung der Menschheit (III).

## I.

Wenn man von einem Menschen sagt: „Er schämt sich“, so meinen wir damit sein Bemühen, etwas ihm Unangenehmes vor anderen zu verbergen, seien es gewisse Handlungen oder Seiten bzw. Eigenschaften seines Ichs. Wenn ihm das nicht recht gelingt, so sieht er sich vor den anderen „bloßgestellt“, und es ergreift ihn ein „peinliches“ Gefühl, eine „peinliche“ Scham, die sich durch plötzliches Erröten, durch Abwendung des Blickes u. ä. kundgeben kann.

Was bedeutet diese Scham, dieses Schamstreben, wie man es genannt hat? Es handelt sich um ein „Auf-der-Hut-sein“, ein Verbergungsstreben. Freilich ist nicht jedes Streben nach Verbergung ein Schamstreben. Will jemand eine schlechte Tat verbergen, damit er nicht bestraft wird, so hat das mit der hier gemeinten Scham nichts zu tun; ebensowenig, wenn jemand sein Geld verbirgt, damit es nicht gestohlen wird.

### *Was hat das Schamstreben für einen Sinn?*

1. Zunächst sucht man alles das zu verbergen, von dem man meint, daß es einen in den Augen der Menschen herabsetzt, etwa körperliche Gebrechen, niedrige Herkunft oder moralische Schwächen. Dieses Streben geht von dem im Menschen angelegten Geltungstrieb aus. Seine Wurzel liegt in dem Bemühen, das soziale Ansehen nicht zu verlieren, sondern unter den Menschen einen geachteten Platz einzunehmen. Dabei kann es allerdings so sein, daß sich jemand ob der gleichen Gegebenheiten oder Handlungen in dem einen Kreise rühmt, in einem anderen oder bei sich selber aber schämt. So schreibt z. B. der hl. Augustinus in seinen „Bekennnissen“, daß er sich einst, als er mit einer Reihe seiner Mitschüler einen Obstbaum mit noch unreifen Früchten aus bloßem Mutwillen geplündert hatte, bei sich selber schämte, während er diese Scham im Kreise seiner Mitschüler nicht empfunden hatte.

2. Das Verbergen von Mängeln um der Geltung willen ist aber nicht der einzige Sinn des Schamstrebens. Es werden noch andere Tatbestände ängstlich verborgen. So besonders intime seelische Erlebnisse, Gedanken, Wünsche, Gefühle, Bestrebungen, kurz alles, was unser eigenstes Erlebnis ausmacht, was uns zuinnerlichst als Person berührt. All das geben wir nicht gern einer ehrfurchtslosen Öffentlichkeit preis. Von daher kommt es, daß wir der Welt nur bestimmte Seiten unseres Wesens zeigen. Das kann sogar so weit gehen, daß wir geradezu eine Maske tragen, um unser Eigentliches zu verbergen.

Im Unterschied vom Geltungsdrang wird dieses Verbergungsstreben seelische Scham genannt. Ihr tiefster Grund liegt in der Scheu vor der Entweihung der eigenen Würde, und sie zielt darauf, diese Würde zu wahren. Des Menschen Würde beruht auf seiner Personalität, kraft der er mit der Fähigkeit ausgestattet ist, sich einer anderen Person oder einem Wert zu öffnen oder zu verschließen. Personalität heißt Selbstand, heißt: ein eigenes Erlebniszentrum haben, in das man niemand ohne weiteres Einlaß gewährt. (Denken wir hier als Schönstätter an das Persönliche Ideal!) Keiner darf gezwungen werden, das hier gemeinte Innerste seiner Person gegen seinen Willen zu öffnen oder darzubieten. Zutritt darf dort nur erhalten, wer freiwillig an- und aufgenommen wird. Seelische Scham erwartet dabei, daß die Bereitschaft, sich zu öffnen, von dem Gegenüber mit großer Ehrfurcht beantwortet wird.

Da, wo wir damit rechnen dürfen, daß im Gegenüber die Eröffnung unserer Intimsphäre ehrfürchtig aufgenommen wird, können wir uns eröffnen. Somit ist Sinn der seelischen Scham, durch den Schutz unseres Innersten unsere personale Würde vor der Entweihung durch eine ehrfurchtslose Öffentlichkeit zu sichern. So müssen wir Verslossenheit und Zurückhaltung, die Verschwiegenheit des schamhaften Menschen verstehen in Dingen, die der Tiefe seines persönlichen Lebens angehören. Wenn jemand keine seelische Scham hat, von dem sagen wir, er ist ein ausgegossener Mensch, ein Mensch ohne Tiefe, ein Mensch ohne eigentlichen Wesenskern. Will ein Fremder in diesen Intimbereich eindringen, sprechen wir von Zudringlichkeit oder Indiskretion. Wer Takt hat, Respekt

hat vor der Seele des andern, der hütet sich, in dieses sein Persongeheimnis einzudringen. Es hat einmal einer Takt „den ewig wachen Respekt vor der Seele des andern“ genannt. Hier wäre zu beachten, daß vor allem in der Reifezeit eines jungen Menschen die tiefere Ausbildung dieses Personbewußtseins im Gange ist. Das macht die Tatsache verständlich, daß wir in dieser Reifungszeit in der Regel auch eine auffallende Vertiefung der seelischen Schamhaftigkeit beobachten können. Eine wichtige Überlegung für manche Folgerungen, die zu ziehen sind! Die Alten pflegten zu sagen: „Große Ehrfurcht schuldet man dem Kind.“ Große Ehrfurcht schuldet man auch dem jungen Menschen in der Entfaltung seiner Persönlichkeit, in der sorgfältigen Hut seiner Intimsphäre.

3. Geltungsscham und seelische Scham sind also zu unterscheiden. Doch müssen wir noch eine dritte Form nennen. Gewöhnlich, wenn man von Scham spricht, denkt man zuerst an die Geschlechtsscham. Hier geht es um das schamhafte Verbergen von körperlichen Funktionen, Organen, Körperteilen, die den Geschlechtscharakter unseres Wesens ausmachen. Wird dieser Bereich „bloßgestellt“, erfährt jemand vor fremden Augen eine Entblößung, dann zeigen sich Empfindungen der Beschämung, wie Erröten, Augen niederschlagen, „in den Boden versinken wollen“.

Über den Sinn der Geschlechtsscham gibt es die verschiedensten Erklärungen, manchmal grotesker Art. Einige meinen, die Geschlechtsscham als einen Sonderfall der Geltungsscham deuten zu sollen. Doch bei eingehenden Überlegungen zeigt sich, daß dies nicht zutrifft. Man muß vielmehr in ihr eine besondere Form der seelischen Scham sehen. Wie in dieser die persönlichen Erlebnisse vor neugieriger, verständnisloser Zudringlichkeit geschützt werden, so läßt die Geschlechtsscham bestimmte körperliche Funktionen, Organe, Körperteile verhüllt, weil sie — wie der ganze Leib — an der Würde unserer Person teilhaben und man durch Entblößung Gefahr liefe, nicht in gebührender Ehrfurcht, sondern mit entweihenden Blicken betrachtet zu werden. Das ist eine für die praktische Verwirklichung im Leben bedeutende Feststellung. Die Würde unserer Person muß auch in unserem Leibe geachtet werden. Verletzt wird diese Forderung dadurch, daß der Leib oder bestimmte Teile des Leibes zum isolierten Gegenstand einer geschlechtsgierigen Betrachtung gemacht werden. Die Scham ist dem Gewissen vergleichbar, ja ihm zuinnerst verwandt; beide zielen auf Selbstbewahrung, letztlich auf Bewahrung für Gott hin<sup>1</sup>. Da, wo die Ehrfurcht vor dieser Intimsphäre gesichert ist, braucht die Geschlechtsscham nicht eigens in Funktion zu treten. So ist es der Fall in der geordneten, menschenwürdigen, wachen Ehrfurcht der Ehe; so in der verantwortungsbewußten Behandlung in der Krankenpflege. „In der wahren Liebe ist es die Seele, die den Leib bedeckt. Die Scham ist geradezu das natürliche Seelenkleid unserer gesamten Geschlechtlichkeit“<sup>2</sup>.

Von welcher Bedeutung die Pflege der geschlechtlichen Intimsphäre ist, mögen uns wertvolle Überlegungen Dietrich von Hildebrands in seinem Buch „Reinheit und Jungfräu-

<sup>1</sup> Bernhard Häring: Das Gesetz Christi, Bd. III.

<sup>2</sup> Max Scheler: Über Scham und Schamgefühl (Nachgelassene Schriften).

lichkeit“ nahebringen. Er spricht in dem gewählten Zusammenhang von der Bedeutung der sinnlichen Sphäre im Menschenleben:

„Die sinnliche Sphäre im engeren Sinne ist im Gegensatz zu den übrigen leiblichen Erlebnisgebieten wesenhaft tief. Alles was hier vorkommt, hat einen über die Sphäre des Leiblichen hinaus die Seele in ganz anderer Weise tief in Mitleidenschaft ziehenden Charakter. Die Qualität der hier in Frage kommenden rein körperlichen Erlebnisse hat eine mit aller sonstigen körperlichen Lust unvergleichbare Eigenart . . . Sie ergreifen durch den Körper hindurch stets die Seele. Sie haben etwas Außerordentliches an sich, etwas den Rahmen des Alltags Durchbrechendes.

Nichts auf diesem Gebiet ist je so abgeschlossen wie geistig-leibliche Erlebnisse, z. B. essen und trinken . . . Die Hingabe an diese Lust um ihrer selbst willen befleckt den Menschen in ganz anderer Weise, als dies die Gefräßigkeit tut. Sie verwundet die Person im Innersten, sie ist in einer ganz anderen, neuen Weise sündig. Die sinnliche Sphäre hat aber auch gegenüber vielen anderen nichtkörperlichen Erlebnisgebieten eine ganz zentrale Stellung in der Person. Der Mensch ‚gibt‘ sich in ihr und mit ihr in einzigartiger Weise selbst.

Zwei Momente charakterisieren diese Zentralität. Das erste Moment ist, daß hier Leib und Seele in einer einzigartigen Weise sich berühren. Das zweite Moment besteht darin, daß diese Sphäre spezifisch intim ist. Sie ist in einem gewissen Sinne ‚das‘ Geheimnis des einzelnen, das er instinktiv verbirgt vor den anderen. Sie ist etwas in der jeweiligen Person, was diese als etwas ganz Intimes empfindet, als in einzigartiger Weise an ihr Innerstes rührend. Jede Verlautbarung dieser Sphäre ist das Öffnen eines Verborgenen, Intimen in uns. Es ist ein Einweihen in das Geheimnis der jeweiligen Person. Darum liegt auch in diesem Gebiet die eigentliche Heimat der Scham. Man schämt sich schlechthin, dieses Geheimnis vor andern zu lüften. Schamhaftigkeit und Schamlosigkeit eines Menschen hängen in erster Linie davon ab, wie er sich zu dieser Sphäre stellt<sup>3</sup>.“

Wir halten also fest: Von besonderer Bedeutung bei der Geschlechtsscham ist die Wahrung der Intimsphäre, des personalen Wesens des Menschen, wie sie gerade in der seelischen Scham gefordert ist.

Hier besteht übrigens ein tiefer Zusammenhang mit der Wahrung der Person überhaupt. Ist es nicht erklärlich, daß Massenmenschentum, Entpersönlichung des Menschen vielfach mit Sexualisierung zusammengehen? Michael Müller bemerkt dazu in seinem vor kurzem veröffentlichten Werk „Grundlagen der katholischen Sexualethik“: „Alle jene Erziehungssysteme, die auf Vernichtung der Individualität und Züchtung eines Massenmenschen hinarbeiten, greifen mit zielsicherem Instinkt sofort das Schamgefühl an, weil dieses die Persönlichkeit gegen die Umwelt abgrenzt und sich gegen den Sog der Masse stemmt. P. J. Guttmann erblickt ‚in der Zerstörung des Schamgefühls das wichtigste Element der Vernichtung der Persönlichkeit im Konzentrationslager‘<sup>4</sup>.“

<sup>3</sup> Dietrich von Hildebrand: Reinheit und Jungfräulichkeit.

<sup>4</sup> Regensburg 1968.

## II.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen sei im folgenden auf eine Frage näher eingegangen, die in der letzten Zeit in verantwortlich denkenden Elternkreisen zu vielfach entgegengesetzten Überlegungen Anlaß gab. Gemeint ist die Frage, die in verschiedenen Zeitschriften, so in „Erziehung und Leben“, in der schweizerischen Monatsschrift „Ferment“ sowie in „Ancilla – Zeitschrift der weltoffenen Christin“ (ebenfalls in der Schweiz herausgegeben)<sup>5</sup>, erörtert worden ist, ob es nämlich zur rechten Erziehung des Schamempfindens und der Schamhaftigkeit angebracht sei, daß innerhalb der Familie nicht nur zwischen Geschwistern, sondern auch zwischen Eltern und Kindern eine solche Freizügigkeit bestehen könne, daß man „die Badestube offen läßt, ganz gleich wer in der Wanne sitzt“. Dabei wird Wolfram Metzger mit seinem Beitrag zu dem Sammelband „Die Zukunft unserer Kinder“ zitiert, in dem es heißt: „Unter gesunden Verhältnissen kann man sich darauf verlassen, daß Geschwister, die im gleichen Nest aufwachsen, und auch Eltern und Kinder keine geschlechtlichen Reize aufeinander ausüben. Dies geschieht um so weniger, je selbstverständlicher die Kenntnis der gegenseitigen körperlichen Eigenart den Kindern ist. Entgegen gewohnten Ansichten ist es gerade die übliche ‚Verheimlichungssucht‘, die auch den eigenen Geschwistern und Eltern gegenüber Neugier und Lüsterheit entstehen läßt. Es ist also für das Kind nur gesund zu wissen, wie seine Eltern und Geschwister aussehen. Nichts ist leichter zu erreichen als das . . . Man läßt die Badestube offen, ganz gleich, wer in der Wanne sitzt.“ Auch E. Ell in der Elternzeitschrift „Erziehung und Leben“ teilt diese Ansicht.

Was ist dazu zu sagen? So richtig es ist, daß zur Entwicklung des Schamempfindens ein richtiges und gesund gewachsenes Wissen um die Geschlechtlichkeit, um die Verschiedenheit von Mann und Frau eine Hilfe ist, so richtig es ebenfalls ist, daß in einer normalen Familie, im „gleichen Nest“, Eltern und Kinder keinen geschlechtlichen Reiz aufeinander ausüben, so sehr bestehen aber gegen die hier angeratene Verhaltensweise ernste Bedenken. Sie liegen nicht darin, daß das Kind nicht um die körperliche Eigenart von Mann und Frau, bei Vater und Mutter wissen soll. Vielmehr tritt hier wesentlich das ein, was über die seelische Scham und über die Bedeutung der Intimsphäre gesagt worden ist. Die Schwierigkeit besteht weniger zwischen den Geschwistern, obwohl auch mit wachsendem Alter die Tatsache der notwendigen Entfaltung der seelischen Scham zu beachten ist und auch Schwestern und Brüder voreinander eine Intimsphäre gewahrt wissen möchten. Die Schwierigkeit besteht aber unbedingt im Verhältnis von Kindern zu Eltern. Warum E. Ell als erste Grenze für die Begegnung zwischen Eltern und Kindern zur Entwicklung eines gesunden Schamempfindens nur das „eheliche Intimleben von Vater und Mutter im Bereich der Liebesbegegnung der Eltern“ sieht und nicht auch die oben gezogene Grenze, ist nicht einzusehen.

<sup>5</sup> Vgl. Erziehung und Leben, Nr. 6, 1967.  
Ferment, Nr. 10/1967.  
Ancilla Nr. 10/1967 und Nr. 2/1968.

Im einzelnen scheint auf folgendes hinzuweisen zu sein:

1. Es ist richtig, wenn der junge Mensch auf ganz natürliche Weise die Verschiedenheit und Eigenart der leiblichen Beschaffenheit von Mann und Frau zur Kenntnis bekommt. Normalerweise geschieht das in einer Familie mit mehreren Kindern ganz von selbst. Dr. A. Sicker schreibt dazu: „Es ist bestimmt richtig, daß das Kind bis spätestens Ende des Kindergartens ein andersgeschlechtliches Kind in seiner ganzen paradiesischen Nacktheit einmal sehen und betrachten darf. Doch mache man es nicht speziell darauf aufmerksam, denn vorher wurde es ja angeleitet, nicht unbekleidet herumzulaufen, d. h. Teile seines Körpers vor der Neugier der andern zu schützen . . . Die Situation muß daher völlig zufällig und harmlos aussehen. Mit einigem guten Willen läßt sich eine solche immer bewerkstelligen. In der Verwandtschaft oder im Bekanntenkreis gibt es bestimmt ein entsprechendes Kleinkind. Anlässlich eines Besuches kann dann das ‚aufzuklärende‘ Kind z. B. zuschauen, wie das Kind gewickelt oder gebadet wird<sup>6</sup>.“

2. Schamhaftigkeit besteht nicht in einem „Nichtwissen“ um die Geschlechtlichkeit, sondern in einem richtigen Einordnen des Wissens in die ganzheitliche personale Erfahrung. „Die Scham ist die Hüterin des Einmaligen der Jungfrauschaft. Die Abwehrbewegung der Scham kann wesensgemäß nur dem Treuegelöbnis der Ehegatten weichen<sup>7</sup>.“ „Sie ist das wache, schützende Gewissen der ehelichen Liebe<sup>8</sup>.“

3. Die Vorschläge, die Eltern könnten zur Bildung eines gesunden Wissens um den Körper sich ihren Kindern völlig unbekleidet, wenn auch wie ganz zufällig, präsentieren („Man läßt die Badestube offen . . .“), sind – auch für das Kleinstkind – völlig abzuraten, gerade weil es um das Verhältnis der Kinder zu den Eltern geht. (Hier ist auch der Nachteil zu bedenken, den das Schlafen des Kleinkindes im Schlafzimmer der Eltern mit sich bringt. Die Sorglosigkeit mancher Eltern, die mit dem tiefen Schlaf des Kindes rechnen, ist, wie die Erfahrung vielfach zeigt, keineswegs berechtigt.)

Dr. A. Sicker schreibt: „Es wäre falsch, wenn sich die Eltern in ihrer Natürlichkeit präsentieren . . . Für das Kind ist der Anblick eines anderen nackten Kindes insofern natürlich und harmlos, als beide in den körperlichen Proportionen und Ausgestaltungen einander ähnlich sind. Ganz anders liegt die Sache gegenüber einem unbekleideten Erwachsenen.“ (Der weitere Text weist auf den Nachteil solchen Verhaltens auch für das Kleinkind hin<sup>9</sup>.)

In ihrer Schrift „Von fünf bis fünfundzwanzig“ sagt Dr. Gusti Gebhardt dazu: „Ich bin aber dennoch nicht für die gemeinsame Badestube. Mag sein, daß manche Kinder sich wie selbstverständlich zwischen ihren paradiesisch gekleideten Eltern bewegen. Bisweilen hat die Nacktheit Erwachsener für Kinder auch, wie ich weiß, etwas Erschreckendes. Mein Haupteinwand ist folgender: Das Kind, das sich in der Entwicklung befindet, erkennt

<sup>6</sup> Ancilla 10/1967.

<sup>7</sup> Emil Brunner: Die Ordnungen und das Gebot.

<sup>8</sup> Häring, a. a. O.

<sup>9</sup> Ancilla, a. a. O.

sich selber immer mehr als Geschlechtswesen und es wird seine Eltern, die mit ihm die Badestube teilen, unter diesem neuen Aspekt betrachten. Ein solches Bild kann und könnte auch aus der Erinnerung heraufgeholt werden, wenn die Gepflogenheit des Paradies-spielens plötzlich aufgegeben würde. Es kann verheerende Folgen haben, wenn einem Jungen immer dann, wenn die Sehnsucht nach der Frau ihn bedrängt, das Bild der Mutter sich in seine Phantasiewelt schiebt. Dasselbe gilt für Vater und Tochter . . . Was Jugendlichen durch die Schamlosigkeit ihrer Eltern, die sich supermodern dünken, bisweilen zugemutet wird, weiß ich aus vielen Erzählungen eben solcher Jugendlicher.“

Psychoanalytiker und erfahrene Priester wissen reichlich um manche Trauma-Entwicklungen, die aus solchen Erfahrungen des Verhältnisses von Kindern und Eltern, schon im Kleinstkindalter, ein ganzes Leben durchgetragen werden.

Vor allem aber ist nachdrücklichst Gewicht zu legen auf die Wahrung einer Intimsphäre, einer echten seelischen Scham. Sie ist von nicht zu ersetzender Bedeutung für die gesunde Entwicklung der Persönlichkeit. „Das Schamgefühl ist einer der wirksamsten Abwehrinstinkte gegen alle Bedrohung und der Gefährdung der Persönlichkeit<sup>10</sup>.“

### III.

Überlegungen über Wesen und Bedeutung des Schamgefühls und der Schamhaftigkeit können den Menschen nicht nur in seiner naturhaft-natürlichen Schicht sehen, sondern müssen ihn in seiner Ganzheit werten, also auch in seiner Berufung zum Gnadenleben. Von da aus bekommen die angestellten Überlegungen noch ein anderes Licht.

1. Im ersten Buche der Hl. Schrift (Gen 9) wird vom schamlosen Verhalten eines der Söhne des Noe, Cham, berichtet und von der Strafe, die ihm dafür widerfuhr. Als Noe, der, so heißt es, die Stärke des Weines noch nicht kannte, berauscht war und entblößt in seinem Zelte lag, kam Cham, sah ihn und erzählte es seinen beiden Brüdern draußen. Der Verfasser des Buches Genesis sieht in solchem Verhalten des Cham eine von keiner Pietät gehemmte Schamlosigkeit, welche in den Sitten der Nachkommen des Cham, nämlich der Ägypter und der Chanaaniter, das israelitische Empfinden abstieß. Später, im Buche Leviticus, ist noch einmal davon die Rede. Dort wird das Volk gewarnt, nicht die Lebensgewohnheiten der Ägypter und der Chanaaniter anzunehmen. Insbesondere wird nachhaltigst anbefohlen, ein keusches und reines Leben zu führen und nicht so zu handeln, wie man in diesen Völkern zu handeln pflegt. Ist es nicht bemerkenswert, daß der Verfasser des Buches Genesis gerade an einer solchen Einzelheit (der Sohn schaut ehrfurchtslos seinen entblößten Vater an) die Mahnung zu keuscher Lebensführung anbringt?

Der berühmte Ethnologe W. Schmidt und sein Mitarbeiter W. Koppers haben in ihrem großen Werk „Völker und Kulturen“ nachgewiesen, daß auf den niedrigsten Kulturstufen die Scham als Grundphänomen des sittlichen Verhaltens zu finden ist. Es gilt

<sup>10</sup> Th. Müncker: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre.

<sup>11</sup> Matthias Laros: Moderne Ehefragen I.

immer, was Matthias Laros seinerzeit zu diesem Thema schrieb: „Man kann sogar den sittlichen Wert eines Menschen an der Entwicklung seines Schamgefühls ablesen. Je feiner ein Mensch, Mann wie Weib, seelisch organisiert ist, um so empfindsamer und differenzierter ist sein Schamgefühl. Und das gilt bis in dessen Erkrankungen hinein, die immer mit seelischen Erkrankungen parallel laufen, sowohl in der Prüderie wie in der Schamlosigkeit<sup>11</sup>.“

Im Epheserbrief meint der hl. Paulus: „Unzucht und jede Art von Unreinheit oder Habsucht soll nicht einmal unter euch genannt werden, so ziemt es sich für Heilige. Ebensov wenig unanständiges Wesen und albernes Geschwätz oder leichtfertiger Witz. Das schickt sich nicht“ (Eph 5, 3). Hier ist auf eine Zartheit der Haltung des Reinen hingewiesen, für die weithin nicht mehr das rechte Verständnis zu finden ist.

2. Im Brautsegen, der in der Brautmesse über die Braut gesprochen wird, heißt es: „Sie schirme ihre Schwachheit durch die Kraft zuchtvollen Lebens; sie sei würdevoll durch Sittsamkeit, ehrwürdig durch Schamhaftigkeit . . .“ Was ist damit gemeint? Will die Kirche hier zum Ausdruck bringen: die Frau ist als das schwache Geschlecht mehr gefährdet und muß deshalb besonders behütet und gewarnt werden? Oder geht es hier gewissermaßen um eine metaphysische Aussage? Im Buche Jesu Sirach (26, 24) heißt es: „Eine schamlose Frau zerstört das Schamgefühl; doch eine Frau, die schamhaft ist, hat selbst vor ihrem Manne Scham.“ Geht es hier nicht um das, was gemeint ist mit der seelischen Scham, mit jener Seite der Geschlechtsscham, die die absolute Intimsphäre der Person zu wahren weiß? Wenn Gertrud von Le Fort als zum Wesen der Frau gehörend den Ausdruck braucht: Sie steht unter dem Schleier<sup>12</sup>, dann hat das gewiß nichts mit Prüderie oder Unwissenheit zu tun, es ist dies eine Aussage, die um jenes kostbare Fluidum im Wesen der Frau weiß und besorgt ist, das ihr zum Schutz edler Scham eignet. „Die polare Anlage des Lebens verlangt ein umgekehrtes Verhältnis von Trieb und Scham bei Mann und Weib, und es bleibt bei der Urerfahrung, die von der Wesensanalyse der beiden Geschlechter und ihrer Beziehungen bestätigt wird, daß die Frau als Hüterin der Liebe bis zu ihrer höchsten Stufe, der Agape, von Natur aus mit der größeren Scham ausgestattet und so für ihre Aufgabe befähigt ist. Die Wirkung der echten Scham des Weibes ist Steigerung der Liebe des Mannes, aber Zurückhaltung des Triebes<sup>13</sup>.“

3. Aus der Geschichte der Heiligen kann hier auf eine kleine Begebenheit verwiesen werden. Wir meinen die hl. Felicitas, die im Gefängnis Mutter wurde. Davon ist im Bericht über ihr Martyrium mit schlichter Unbefangenheit die Rede. Dann aber — so erfahren wir aus dem gleichen Bericht — als sie in die Arena geführt und dort, vor den Augen tausender gaffender Zuschauer, von einer wilden Kuh auf die Hörner genommen und zu Boden geschleudert wurde, war sie trotz ihrer zerschlagenen Glieder „darauf bedacht, ihr Kleid herunterzuziehen, um ihren Körper nicht frechen Blicken preiszu-

<sup>12</sup> G. von Le Fort: Die Ewige Frau.

<sup>13</sup> Laros, a. a. O.

geben". Hier kommt bei aller Natürlichkeit gegenüber dem Geschlechtlichen frauliches Schamempfinden in feiner Weise zum Ausdruck.

4. Brauchen wir nicht in der gegenwärtigen Situation eine tiefgreifende Immakulata-Bewegung? Wenn eine Prärie brennt, kann man den Brand vielfach nur zum Halten bringen, wenn ein Gegenbrand angezündet wird. Gegenüber dem zerstörenden Präriebrand des Sexualismus heute brauchen wir einen Präriebrand feinsten Immakulata-Geistes. Man kann vielfach selbst in Kreisen katholischer Eltern und Erzieher kaum ein solches Wort aussprechen, ohne ein etwas verlegenes oder gar spöttisches Lächeln zu erfahren. Das ist Mangel an Überzeugung von der großen heilenden Kraft der Immakulata-Gestalt und einer Immakulata-Atmosphäre. Friedrich Wilhelm Förster, der nicht in katholischer Atmosphäre aufgewachsen ist, schrieb vor Jahren in seinem Buch „Christus“: „Als einst das Christentum eine zerfallene und entartete Welt zu heilen suchte, da hat es sich dabei vor allem der geistigen Macht vollendeter weiblicher Reinheit bedient. Das Treiben der versinkenden Antike aber ist ein Kinderspiel im Vergleich zu der Entartung, die aus dem modernen Verfall erwachsen muß. Aus solchem Abgrund kann uns nur die erhabenste Verkörperung unberührbarer weiblicher Hoheit retten. Sie allein vermag die männliche Seele der Allgewalt der sinnlichen Selbstsucht zu entreißen und mitten im Natürlichen der Übernatur Raum zu schaffen. Wahrlich, was die Gestalt der ‚Virgo Immaculata‘ für die menschliche Kultur bedeutet hat — und Kultur ist doch Bändigung der Triebwelt —, das geht weit hinaus über alles, was die neuere Technik in der Bemeisterung der äußeren Naturgewalten erreicht hat.“

5. Am Schluß dieser Überlegungen sei auf die Schrift „Vom Reichtum des Reinseins“ hingewiesen, deren zweite Auflage vor kurzem herausgebracht worden ist. Das Bändchen ist eine Sammlung von tieflo tenden, ungemein treffenden Aussagen Pater Kentenichs zu dem hier behandelten Thema. Besonders die Abschnitte „Ehrfürchtige Unberührt-heit“, „Schützende Mauern“, „Ragende Türme“ vermitteln bedeutende Einsichten zu den angeschnittenen Fragen. Wer die Schrift nicht nur flüchtig überfliegt, sondern meditierend studiert, wird für sein Urteilen und Handeln auf diesem heute so schwankend gewordenen Gelände einen sicheren Standpunkt und die rechten Maßstäbe gewinnen. Es geht bei allem ja um nicht geringe Dinge: um die Wahrung der Würde der Persönlichkeit, um die Offenheit für die Begegnung mit Gott in der Liebe, um die Pflege der echten Menschlichkeit in Mannes- und Frauentum, in Familie und Volk, um Sinn für den Segen der Jungfäulichkeit und erquickende, heute so fehlende Herzensfröhlichkeit als Frucht schützender Scham und Schicklichkeit.

# Hingabe an Maria als Bejahung göttlicher Heilsplanung

Von Pater Joseph Kentenich

Für REGNUM als Schönstatt-Zeitschrift ist es selbstverständlich, immer wieder den Gründer des Schönstattwerkes zu Wort kommen zu lassen. Wir glauben, daß Wirken und Werk ihn legitimieren, zu bedeutenden Fragen im gegenwärtigen Leben der Kirche zu sprechen und gehört zu werden. Nachstehend bringen wir Ausführungen aus seiner Feder, in denen er im Anschluß an den hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort in knapper, konzentrierter Form die Rolle der Muttergottes im Heilswerk Christi zeichnet. Diese Rolle wird offensichtlich im nachkonziliaren Erneuerungsbemühen, vorab im deutschen Sprachraum, nicht besonders in Rechnung gestellt, ja von mancher Seite geflissentlich übersehen. Ob das dem Erneuerungswerk bisher bekommen ist und künftig bekommen wird, zumal wenn man darunter nicht lediglich einen Umbau kirchlicher Institutionen, sondern eine Erneuerung der Katholiken — etwa im Sinne des 5. Kapitels der Dogmatischen Konstitution über die Kirche — versteht?

Die Redaktion

Der hl. Ludwig Maria Grignion von Montfort sieht das Kernstück der Marienherrlichkeit, das Geheimnis von Mariens Person, heilsgeschichtlicher Stellung und Sendung in ihrer Würde und Funktion als Christusgebärerin. Nicht bloß theologische Spekulation hat sein Glaubensauge geschärft. Ungleich mehr verdankt er seinem tiefen Gebetsleben und den Gaben des Hl. Geistes, die sich in seinem Leben so reich ausgewirkt haben.

Sein marianischer Zentralgedanke, der gleichzeitig das Mariengeheimnis nach der objektiven und subjektiven Seite wiedergibt, ist leicht verständlich. Er läßt sich in unserer Sprechweise auf die Form bringen: Nach des ewigen Vaters Plan ist Person, Stellung und Funktion der Gottesmutter *bedingt* heilsnotwendig. Hat das Gesetz: „Ordo essendi est ordo agendi“ (Die Ordnung des Seins bestimmt die Ordnung des Handelns) allgemeine Gültigkeit, so muß auch die Marienverehrung als *bedingt* heilsnotwendig angesprochen werden. Es ist zu wenig, wenn man sie nur als heilsnützlich darstellt. Mehr noch: die doppelte Notwendigkeit wächst in dem Grade, als das Heil durch die Erlösungsnade den einzelnen Seelen zuteil wird oder werden soll. Je größer der Grad der Heiligkeit, zu der jemand berufen ist, desto größer muß auch der Grad der Marienverehrung sein.

Um dieses gedrängte Kompendium marianischer Theologie, Aszese und Pädagogik zu verstehen, tut man gut daran, Grignions Auffassungen im einzelnen nachzustudieren und auf sich wirken zu lassen.

Der Heilige unterscheidet eine doppelte Geburt des Heilandes: eine physische und eine mystische. Die erste ist die des Herrn aus dem Schoße seiner gebenedeiten Mutter. Ihre Frucht ist der geschichtliche Christus. Die zweite ist die Wiedergeburt des Herrn in den Seelen. Ihre Frucht ist der mystische Christus. Auch sie muß im Schoße Mariens getätigt werden. Die christusgestaltete Frau ist auch die christusgestaltende Mutter der Gläubigen. Sie ist schlechthin die amtliche Christusgebäerin. Sie tritt als Privatperson ganz in den Hintergrund. Sie hat keine Privatinteressen mehr, oder — was dasselbe bedeutet — ihr ganz persönliches und persönlichstes, ihr privates Interesse gehört in vollendeter Weise Christus, sowohl in seiner historischen Einmaligkeit als auch in seinen Gliedern. So stark ist sie von ihm aufgesogen, daß es fast den Anschein hat, als wäre sie ganz in ihm aufgegangen. Sie ist und bleibt in alleweg die amtliche Christusgebäerin. Die Liebe, die sie dem historischen Christus geschenkt hat, überträgt sie auf den mystischen Christus, auf seine Glieder. Darum sind wir nie allein. In allen Situationen wendet sie uns ihre mütterlichen Augen zu, ähnlich, wie sie es beim Heiland zu seinen Lebzeiten getan hat. Wie sie im Stalle von Bethlehem das Weinen und den Schmerz des neugeborenen Kindes gestillt hat, wie sie am Kreuze beim sterbenden Erlöser aushielt, auch in dem Augenblick, da er sich vom Vater verlassen fühlte, so begleitet sie auch uns, die Glieder des Herrn, von der Wiege bis zum Grabe. Der hl. Anselm erklärt: Maria müsse auf uns blicken, sonst gingen wir zugrunde. St. Bonaventura meint dasselbe, wenn er sagt: Wen Du anschaust, Maria, der wird gerettet, und von wem Du Deine Augen abwendest, der geht verloren. Aus dieser Überzeugung betet der hl. Alfons: Schau auf mich, Maria, denn wenn Du auf mich blickst, werde ich gewiß selig. Alle diese Ausdrücke erklären, was wir oben *bedingt* heilsnotwendig genannt haben. Das heißt: die Mitwirkung der Gottesmutter ist nicht absolut notwendig, sondern nur unter der Bedingung, daß Gott sie von Ewigkeit in seinen Plan aufgenommen hat. Die abstrakte Idee der Erlösung hätte auch verwirklicht werden können ohne Mithilfe der Gottesmutter, genauso wie ohne Geburt, Leiden und Sterben des Heilandes. Beides war nur deswegen notwendig, weil der Vater es so von Ewigkeit her bestimmt hat. Das nennen wir *bedingt* notwendig, d. h. notwendig unter der Bedingung, daß es so im Plane stand. Die erste Geburt des Heilands gibt Anlaß zu mancherlei Erwägungen. Sie ist nach Grignion Ausdruck und Beweis einer beispiellosen Mariengebundenheit des Herrn, die dadurch vertieft in Erscheinung tritt, daß er dreißig Jahre lang ihr untertan war und die ersten Wunder in Verbindung mit ihr gewirkt hat.

Die Geburt des Herrn weckte in Grignion die Überzeugung: Gott der Vater hat der Welt seinen Eingeborenen nur durch Maria gegeben, da die Welt unwürdig war, den Sohn Gottes unmittelbar aus der Hand des Vaters zu empfangen. Den weiteren Verlauf des Heilandslebens sieht der Heilige in steter Fühlung mit seiner Mutter. Durch sie läßt er sich dem himmlischen Vater im Tempel aufopfern; von ihr läßt er sich nähren und pflegen; ihr ist er die langen Jahre seines verborgenen Lebens untertan. Er will mit ihr ein und dasselbe Opfer am Kreuz darbringen. Er will durch ihre Einwilligung dem himmlischen Vater aufgeopfert werden, wie einstens Isaak geopfert wurde durch die

Einwilligung Abrahams in den Willen Gottes. Die Art, wie der Herr seine ersten Wundertaten vollbrachte, ist Grignion nicht entgangen. Mit sichtlicher Freude stellt er fest: „Wenn wir . . . das übrige Leben Jesu näher ins Auge fassen, so werden wir sehen, daß er seine Wunder durch Maria beginnen wollte. Durch das Wort Mariens heiligte er den hl. Johannes im Mutterschoße Elisabeths. Das war sein erstes und größtes Wunder in der Ordnung der Gnade. Auf ihre demütige Bitte hin verwandelte er bei der Hochzeit zu Kana Wasser in Wein. Das war sein erstes Wunder in der Ordnung der Natur.“

Maria erwidert die Liebe des Herrn mit vorbehaltloser Gegenliebe. Ihr Leben ist die persongewordene Hingabe an den Herrn. Es ist eine ständige Hinbewegung zu ihm und zu seinem Werke. Sie tritt ganz zurück, sie geht nur auf in der Sorge um seine Person und seine Sendung.

Die zweite Geburt des Herrn, seine Wiedergeburt in den Seelen, führt der Heilige ausnahmslos auf den geheimnisvollen Schoß der Christusgebärerin zurück. Der Hauptgrund dafür liegt für ihn im unwandelbaren Plan des Vaters. Für ihn steht fest: Das Verhalten, das die drei göttlichen Personen der allerheiligsten Dreifaltigkeit bei der Menschwerdung und ersten Ankunft Jesu Christi eingeschlagen haben, behalten sie täglich in der heiligen Kirche auf unsichtbare Weise bei und werden es beibehalten bis zur Vollendung der Zeiten bei der letzten Ankunft Christi. Daraus folgt: Jesus ist immer und überall die Frucht und der Sohn Mariens, und Maria ist überall der wahre Baum, der die Frucht des Lebens trägt, und die wahre Mutter, die Jesus Christus hervorbringt. Und wiederum: Er hat seine Wunder durch Maria begonnen und fortgesetzt und wird bis ans Ende der Zeiten fortfahren, sie durch Maria zu wirken.

Die von ihm angegebenen Einzelgründe lassen sich für unser Verständnis am einfachsten so formulieren: 1. *Grund*: Der Weg, auf dem die zweite Person nach Gottes Plan vom Vater zu uns kam, ist und bleibt der Weg, auf dem wir zum Vater kommen müssen. Anders ausgedrückt: Der Weg zur Menschwerdung Gottes ist schlechthin der Weg zur „Gottwerdung des Menschen“. 2. *Grund*: Maria ist Mutter des ganzen Christus. Der ganze Christus ist Christus als Gott, ist Christus als Mensch, ist Christus als Haupt seiner Glieder; der ganze Christus ist vor allem, wie Augustinus schreibt, „Er und wir“. Füglich ist sie nicht nur Mutter Gottes und Mutter des Erlösers, sondern auch Mutter der Erlösten. Sie ist Mutter des Hauptes formell als Haupt und deshalb auch Mutter der Glieder Christi: Seine Mutter dem Leibe nach, unsere Mutter dem Geiste nach, wie wiederum Augustinus ausführt.

Grignions warme übernatürliche Einstellung findet für den so gezeichneten Vorgang viel glühendere Worte. Er schreibt: „Die gleiche Mutter bringt nicht das Haupt ohne die Glieder, noch die Glieder ohne das Haupt zur Welt, sonst wäre das eine Ungeheuerlichkeit der Natur. So werden auch in der Ordnung der Gnade Haupt und Glieder von der gleichen Mutter geboren, und wenn ein Glied des mystischen oder geheimnisvollen Leibes Christi – d. h. ein Vorherbestimmter – von einer anderen Mutter geboren würde als von Maria, die das Haupt hervorgebracht, so wäre es eine Ungeheuerlichkeit in der

Ordnung der Gnade.“ Oder: „Jesus Christus ist jetzt ebensosehr die Frucht Mariens wie ehemals, wie es ja Himmel und Erde tausend- und abertausendmal des Tages wiederholen: ‚und gebenedeit ist die Frucht Deines Leibes Jesus‘. So ist es gewiß, daß Jesus Christus für jeden einzelnen Menschen, der ihn besitzt, ebenso wahrhaft die Frucht und das Werk Mariens ist wie für alle insgesamt.“ Die Worte, die der hl. Paulus auf sich anwendet, kann man mit größerer Wahrheit auf Maria anwenden: „Meine Kinder, abermals leide ich Geburtswehen um euch, bis Christus in euch Gestalt gewonnen hat“ (Gal 4, 19). Der hl. Augustinus schreibt, daß alle Vorherbestimmten, um dem Bilde des Sohnes Gottes gleichförmig zu sein, in dieser Welt im Schoße der hl. Jungfrau verborgen sind, wo sie von dieser Mutter bewahrt, genährt, gepflegt und großgezogen werden, bis sie dieselben nach dem Hinscheiden zum Lichte der Glorie gebiert.

Grignon führt seine Lehre — wie St. Bernhard — nicht auf die abstrakte Idee der Erlösung zurück. Er folgert sie nicht logisch als notwendige Konsequenz aus einer abstrakt gesehenen und gedeuteten Heilslehre. Das alles kommt für ihn so wenig wie für uns in Frage. Er wiederholt in seiner Weise das Wort des hl. Bernhard: Gott wollte es so, Gott setzte es so fest. Das heißt: er beruft sich mit dem Kirchenlehrer auf einen freien Willensentschluß des Vaters, auf seine freie, aber deutlich erkennbare Bestimmung. So lesen wir bei Grignon: „Keine einzige himmlische Gabe wird den Menschen verliehen, die nicht durch ihre jungfräulichen Hände ginge; denn so ist es der Wille Gottes, der gewollt hat, daß wir alles durch Maria empfangen.“

Wer so deutlich den göttlichen Plan und die Stellung der Gottesmutter darin erkennt, wer so real — oder wenn man will: realistisch — eingestellt ist, wie es der christliche Realismus verlangt, für den ist selbstverständlich, daß alles persönliche Wähnen, Wünschen und Wollen sich der göttlichen Planung ein- und unterordnet. Das heißt in diesem Falle: daß er die bedingt heilsnotwendige Stellung der Gottesmutter in der objektiven Ordnung mit der Überzeugung von der in gleicher Weise subjektiven Heilsnotwendigkeit persönlicher Marienliebe beantwortet und im praktischen Leben verwirklicht. Grignions Absicht ist es, durch die von ihm gelehrte vollkommene Hingabe an die Gottesmutter ihre objektive Heilsbedeutung subjektiv bis zur letzten Möglichkeit zu beantworten. Seine „Vollkommene Andacht“ will weiter nichts als vollkommene Bejahung einer objektiven Heilsplanung und Hingabe an die Trägerin dieser Planung sein. Sie ist füglich Ausdruck einer ungemein tiefen Ehrfurcht vor dem Vater aller guten Gaben und einer überaus zarten und willigen Gegenliebe der ewigen, unendlichen Liebe gegenüber.

# Auf einer Totenstadt eine Stadt des Lebens

Von (†) Generalpräses K. Geistl. Rat P. Cyprian Fröhlich, Altötting

## Vorbemerkungen:

Das Schönstattwerk verdankt sein Dasein nicht einer Planung am grünen Tisch, es ist vielmehr entstanden als Verwirklichung einer dem Gründer bewußt gewordenen Sendung und ihm eingeborenen Konzeption (= „Der neue Mensch in der neuen Gemeinschaft“) und hat unter der stetigen Führung der göttlichen Vorsehung nach dem Gesetz der geöffneten Tür und der schöpferischen Resultate seine Gestalt Stück für Stück immer konkreter ausgeprägt. Nicht nur aus großen Ereignissen wie dem Ersten und Zweiten Weltkrieg hat Schönstatt die Stimme der Vorsehung vernommen; sehr oft waren es kleine, unansehnliche Anlässe, aus denen es das Licht göttlicher Weisung aufblitzen sah.

Das gilt von der Entstehung des Schönstattwerkes als ganzem; es gilt aber auch von Einzelheiten, so nicht zuletzt von der Entstehung des Gnadenheiligtums der Dreimal wunderbaren Mutter in Schönstatt. Aus dem Zeugnis des Gründers selbst wissen wir, daß hierbei die Kenntnis von der Entstehung des Marienwallfahrtsortes in Valle di Pompei eine Rolle spielte. Wenn Pater Kantenich die Gründungsurkunde vom 18. Oktober 1914 überschrieb: „Programm: Beschleunigung der Entwicklung unserer Selbstheiligung und dadurch Umgestaltung unseres Kapellchens in ein Wallfahrtskapellchen“, so hatte er eine erste entscheidende Anregung zur Formulierung dieses Programms aus einem Artikel erhalten, der genau drei Monate vorher, am 18. Juli 1914, in der „Allgemeinen Rundschau“ aus der Feder des damals in Deutschland sehr bekannten P. Cyprian Fröhlich OFMCap über Valle di Pompei erschienen war. Die Lektüre dieses Artikels im Juli 1914 traf mit einem anderen Ereignis zusammen: Im gleichen Monat hatte der Provinzial der deutschen Pallottiner-Provinz (heute Norddeutsche oder auch Limburger Provinz genannt), Pater Michael Kolb, der von Pater Kantenich im Rahmen des Studienheims Schönstatt ins Leben gerufenen Marianischen Schülerkongregation das im Tale zu Schönstatt stehende alte Michaelskapellchen — ehemals die Friedhofskapelle des mittelalterlichen Klosters Schönstatt — zum Gebrauch übergeben. Pater Kantenich, schon längst gewohnt zu fragen, was Vorgänge dieser Art bedeuteten, glaubte aus dem Artikel Pater Fröhlichs in der „Allgemeinen Rundschau“ über Valle di Pompei die Antwort zu erhalten. Wie die Geschichte des Schönstattwerkes und speziell des Kapellchens ausweist, sollte er sich in dieser Annahme nicht getäuscht haben.

Der Artikel Pater Fröhlichs dürfte in der Schönstattfamilie und erst recht außerhalb völlig unbekannt sein. Darum soll er im folgenden in vollem Umfange (zum ersten Mal?) zugänglich gemacht werden. Um ihn besser zu verstehen, seien einige Bemerkungen über seinen Verfasser, über den Wallfahrtsort Valle di Pompei und über das Blatt, in dem der Artikel veröffentlicht worden ist, vorausgeschickt.

1. Von Pater Cyprian Fröhlich, der als Franz Xaver Fröhlich am 20. März 1853 in Eggolsheim/Oberfranken geboren wurde, heißt es in dem zu seinem Tode am 6. Februar 1951 geschriebenen Nachruf: „Wenn Eichen fallen, erdröhnt der Hochwald, und wenn Männer von der Bedeutung eines P. Cyprian sterben, dann geht ein Rauschen durch den Blätterwald.“ In der Tat gehört P. Cyprian zu den überragenden Gestalten, die der Kirche in Deutschland im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert geschenkt wurden. Sein Name ist für immer und tief mit der kirchlichen Caritasarbeit in Deutschland verbunden. Das große caritative Werk seines Lebens war die Gründung des „Seraphischen Liebeswerkes für gefährdete Kinder“, die er 1889 in Koblenz-Ehrenbreitstein vollzog. Bis 1921 hatte er auch dessen Leitung inne, und von daher erklärt es sich, daß es ihn nach Valle di Pompei zog, wo der italienische Advokat Bartolo

Longo ähnliche Werke für Kinder ins Leben gerufen hatte. Pater Cyprian ist des weiteren der Gründer des Mädchenschutzvereins und ebenso der Bahnhofsmision (1895). Am Zustandekommen des Deutschen Caritasverbandes im Jahre 1897 unter der Führung Lorenz Werthmanns war er hervorragend beteiligt. Nachdem er die Leitung des Seraphischen Liebeswerkes 1921 in jüngere Hände gelegt hatte, ließ er sich, obschon fast siebzigjährig, durch eine Predigt des Bischofs von Osnabrück begeistern, in die Seelsorge der auslandsdeutschen Katholiken in der Slowakei und in Karpatorußland zu gehen. Dort wirkte er bis zu seinem goldenen Priesterjubiläum im Jahre 1927. Welche Tatkraft, welche Gottes- und Nächstenliebe Pater Cyprian besaß, erkennt man daran, daß er noch im Dezember 1930, wenige Wochen vor seinem Tode, nicht weniger als 48 Predigten und Vorträge gehalten hat. Aus der Sicht Schönstatts ist besonders anzumerken, daß Pater Cyprian ein großer Marienverehrer war. Als er im Kindesalter Vollwaise geworden war, vertraute er sich der Allerseligsten Jungfrau als seiner himmlischen Mutter an. Als Priester setzte er sich mit großem Erfolg für die Förderung der Wallfahrt zu Unserer Lieben Frau von Altötting ein. Zusammen mit einem Ordensmitbruder gründete er den „Altöttinger Liebfrauenboten“. Für den Bau der Eisenbahn nach Altötting hatte er sich so ins Zeug gelegt und nach ihrer Vollendung auf ihr so viele Pilgerzüge nach Altötting geführt, daß sie im Volksmund viele Jahre die „Cypriansbahn“ hieß. Nicht zu vergessen ist, daß Pater Cyprian auch einer der Bahnbrecher der modernen Exerzitienbewegung in Deutschland ist. Die Stadt Altötting machte ihn zu ihrem Ehrenbürger, und König Ludwig III. von Bayern zeichnete ihn durch die Verleihung des Titels „Königlicher Geistlicher Rat“ aus.\*

2. Die Geschichte des Gnaden- und Wallfahrtsortes Unserer Lieben Frau vom Rosenkranz in Valle di Pompei, auf dem Wege von Neapel nach Salerno südöstlich des Vesuvs, unweit der Ruinen des antiken Pompeji gelegen, ist die Geschichte eines belohnten Vertrauens in die Macht und Güte der Allerseligsten Jungfrau. Sie begann am 15. Oktober 1872. An diesem Tage setzte der Rechtsanwalt Bartolo Longo zum erstenmal seinen Fuß in dieses Tal, dessen Bewohner so arm waren, daß sie noch um die Mitte des Jahrhunderts aus Not der Räuberei nachgegangen waren. Longo hatte gerade eine radikale religiöse Krise durchgestanden und war entschlossen, fortan, zusammen mit seiner ihm gleichgesinnten Frau, Gräfin Marianna de Fusco, sein Leben total in den Dienst Gottes und seiner Mitmenschen zu stellen. Valle di Pompei schien ihm der Platz zu sein, an dem Gott ihn haben wollte. Der Gang der Dinge sollte dies bestätigen. In aller Schlichtheit fing das Ehepaar Longo zunächst an, unter den Leuten des Tales, deren religiöse Unwissenheit kaum geringer als ihre Armut war, das Rosenkranzgebet zu verbreiten und sie zu gemeinsamen Rosenkranzandachten einzuladen. Für die gemeinsamen Andachten benutzte man die kleine, baufällige Pfarrkirche. 1875 erhielt Longo von neapolitanischen Freunden ein Ölgemälde der Rosenkranzkönigin, für das diese ganze 3 Lire und 40 Centesimi bezahlt hatten. In Ermangelung einer anderen Transportmöglichkeit brachte er es am 13. November 1875 auf einem hochbeladenen Mistwagen nach Valle di Pompei. Das Bild zog, so gering auch sein künstlerischer Wert war, die Menschen der Gegend in immer größerer Zahl an. Um für sie Raum zu schaffen, erbat und bekam der Rechtsanwalt vom zuständigen Bischof von Nola die Erlaubnis, mit dem Bau einer neuen Kirche zu beginnen. Am 8. Mai 1876 wurde dazu der Grundstein gelegt. 1883 war der Rohbau fertig. Valle di Pompei war in der verhältnismäßig kurzen Zeit so weit bekannt geworden, daß die Konsekration des Hochaltars der neuen Kirche am 7. Mai 1887 von Kardinal Monaco La Valetta, dem Dekan des Heiligen Kollegiums, vorgenommen wurde. Für den gleichen Anlaß hatte Papst Leo XIII. eine kostbare Krone gesegnet, mit der das Gnadenbild am folgenden Tage auf der Piazza von Nuova Pompei gekrönt wurde. Hatten an der Grundsteinlegung nicht mehr als 300 Personen teilgenommen, so waren zu der Krönung schon 15 000 Menschen zusammengeströmt. Am selben 8. Mai setzte Longo den Anfang zu dem zweiten großen Werk, das er neben der Wallfahrtskirche in Valle di Pompei vollbringen sollte: er nahm das erste Waisenkind, ein Mädchen, bei sich auf und tat damit den ersten Schritt zur Errichtung der Heime für arme und gefährdete Kinder, die seinen Namen nicht weniger bekannt machten als der Bau der Wallfahrtskirche. Vier Jahre später, 1891, konnte die Kirche eingeweiht werden. Bei dieser Gelegenheit äußerte Longo den ersten seiner „Herzenswünsche“ („Voto del cuore“), wie er sie nannte: Er bat die Anwesenden, ihm beim Bau eines zweiten Kinderheimes, diesmal für Söhne von Strafgefangenen, zu Hilfe zu kommen. Schon drei Wochen später nahm er das erste Kind eines Strafgefangenen auf. Einen großen Gönner hatte Bartolo Longo an dem damaligen Papst Leo XIII. 1894 unterstellte der Papst das Heiligtum dem Heiligen Stuhle und gab ihm in Kardinal La Valetta einen Protektor. Das Ehepaar Longo sollte indes auf

\* Für die freundliche Hilfe bei der Beschaffung der biographischen Informationen über Pater Cyprian sei den Patres Dr. Eberhard Moßmeier OFM Cap, Koblenz-Ehrenbreitstein, und Dr. Franz X. Hödl OFM Cap, Altötting, sehr herzlich gedankt.

Lebenszeit die Verwaltung behalten. 1901 erhob er die Kirche zu einer päpstlichen Basilika. Mit dem Tode Leo XIII. kam allerdings auch die Stunde der Prüfung. Anfang 1906 mußten die Longos von allen Rechten an ihren Gründungen zurücktreten. Ein Monsignore Silj wurde zum Direktor von Valle di Pompei bestimmt. Bartolo Longo arbeitete trotzdem unverbittert an seinen Werken weiter. 1911 fügte er einem 1890 eingerichteten seismographisch-meteorologischen Observatorium des Vesuv-Museum hinzu. 1912 erneuerte Kardinal Gasparri im Beisein von 16 Bischöfen die Krönung des Bildes der Rosenkranzkönigin und legte den Grundstein für den Campanile. Nach dem Ersten Weltkrieg begann 1922 der Bau eines Heimes für Töchter von Strafgefangenen, zu deren Betreuung Longo die Gründung einer eigenen Schwesterngemeinschaft des Dritten Ordens des hl. Dominikus anregte. Als Bartolo Longo 1926 starb, umfaßte sein Werk in Valle di Pompei: 1. das Heiligtum der Rosenkranzkönigin, das neben Assisi und Loretto der dritte große Wallfahrtsort Italiens außerhalb Roms geworden war; 2. das Waisenhaus für Mädchen; 3. das Heim für die Söhne von Strafgefangenen; 4. das Heim für Töchter von Strafgefangenen und 5. das erwähnte Observatorium und Museum. Im Todesjahr Longos wurde das Gebiet um Valle di Pompei aus der Diözese Nola herausgelöst und zu einer Freien Prälatur erhoben. Die Größe dieses Sprengels beträgt 12,5 qkm. Zu ihm gehören zwei Pfarreien mit (1960) etwa 13 000 Katholiken. Longo hat seine Gründungen nicht seiner eigenen Begabung, sondern der göttlichen Vorsehung zugeschrieben. Die Macht der Vorsehung war für ihn vor allem deshalb am Werk, weil das Unternehmen von Anfang an große Schwierigkeiten und Anfeindungen durchzustehen hatte. In den Jahren des Beginns sagte der Bischof von Nola zu ihm: „Sie sind also bereit eine Kirche zu bauen. Sind Sie aber auch darauf gefaßt, in Neapel öffentlich als ein Dieb, Mörder und Übeltäter angeschrieben zu werden? Wenn Sie solche Beschimpfung ruhig hinnehmen, werden Sie Ihr Werk zustandebringen, weil Gott Ihre Arbeiten segnen wird; sonst wird Ihnen nichts gelingen.“ Longo selber bemerkte später dazu: „Wenn das Werk von Pompei Gottes Werk ist, so muß es immer Widerspruch finden.“ Leo XIII. hatte ihn auf das gleiche aufmerksam gemacht: „Das sicherste Kennzeichen, daß Ihr Werk göttlichen Ursprungs ist, ist eben, daß Sie so viel Widerspruch finden. Aber Maria wird immer ihr Werk zu ihrem Ruhme leiten.“

3. Die „Allgemeine Rundschau“ war 1905 begründet worden und kam im Verlag Kausen, München, heraus. Im Untertitel hieß sie „Wochenschrift für Politik und Kultur“. Der Jahrgang 1914 war demnach der 11. Jahrgang, und der Artikel Pater Cyprians erschien in der Nummer 29 auf den Seiten 521 und 522. Verantwortlicher Redakteur des Blattes war damals ein Ferdinand Abel. 1933, schon bald nach der nationalsozialistischen Machtergreifung, mußte das Blatt mit der Nummer 22 seines 30. Jahrgangs das Erscheinen einstellen.

Nach dieser Einleitung lassen wir nunmehr den Text folgen.

Der alte Vesuv rauchte gemütlich seine lange Pfeife, während ich mit der Kreisbahn nach Pompeji fuhr. Er puffte nicht, wie man ihn gewöhnlich abgebildet sieht, Glut und Rauch hoch in die Lüfte, sondern er blies, wie ein Alter im Sorgenstuhl sitzend, langsam seine hellgrauen Rauchwolken hinab ins Tal über die Ortschaften und Villen bis hinein ins Meer. Vielleicht überdachte er all das Unheil, welches seine glühenden Lavaströme, seine Stein- und Aschenregengüsse schon angerichtet haben, besonders an den zwei Städten des Altertums Herkulanum und Pompeji. Vielleicht war er auch verdrießlich darüber, weil man von diesem römischen Sodoma und Gomorra wiederum den Schleier weggezogen hat und sich dort aus der ganzen Welt ein Stelldichein gibt. Nur keine Angst, Alter, Pompeji bleibt eine tote Stadt, wenn auch Kunst und Wissenschaft diesen glänzenden Leichnam untersucht, registriert und sezziert. Mögen auch Tausende die alte heidnische Kultur anstaunen oder bewundern, mögen sie sich nach ihrer üppigen Lebenshaltung und ihrem sittenlosen Beispiele sehnen oder sie selbst wiederherstellen können: diese Kultur führte doch nicht zum Leben, sondern zu einem schlimmeren Tode nur, als den der sechs Bewohner der Villa Diomede, deren ausgegrabene Skelette den gräßlichen Tod anzeigen, von dem sie im Jahre 79 beim Ausbruch des Vesuv überrascht worden sind. Wie die Gleise in den gradlinigen Straßen dieser großen Stadt von acht

Kilometer im Umkreis, so sind auch die antiken Ideen ausgefahren. Wie seine Tempel zerbrochen und seine Götter verschwunden, so ist auch die Herrschaft der antiken Kultur für immer dahin. Wenn auch die modernen Venusbrüder der unreinen Göttin da und dort wieder Altäre errichten wollen, gemacht, es lebt eine andere Frau, maior cunctis, mächtiger als alle, sie wird sie wiederum stürzen und an ihrer Stelle einen anderen Kult errichten, wie sie es vor 42 Jahren auf den Ruinen von Pompeji getan: eine Stadt des Lebens auf der Totenstadt, auf Pompeji: Valle di Pompei. Wie wunderbar ist doch Gott in seinem Wirken! Immer, wenn seine Feinde triumphieren zu können wähnen, erscheint der Herr, nicht wie sie in Lärm und Massen — beides braucht die Wahrheit nicht —, sondern in der Stille und bereitet sich Triumphe durch einfache bis dahin unbekannte Persönlichkeiten. So war's in Bethlehem, so war's in Lourdes, so war's in Valle di Pompei.

Mit dem Rosenkranz in der Hand zog ich in das Heiligtum von Valle di Pompei ein, ohne mehr zu wissen, als daß hier ein berühmter Wallfahrtsort U. L. Frau und eine Anstalt für Verbrecherkinder sei. Allerdings Gründe genug, um den seit 25 Jahren im Dienste des göttlichen Kinderfreundes stehenden Freund armer Kinder verwahrloster Eltern mit inniger Sehnsucht hinzuziehen. Ich verrichtete meine Andacht zur Madonna im Verein mit Hunderten von Italienern aller Stände — es war 10 Uhr, und trotzdem einfacher Freitag war, standen noch Dutzende an den vielen Beichtstühlen, an deren inneren Gebetsandacht ich mich erbaut hatte. Jeder Kenner des italienischen Volkes weiß wohl, daß die äußere Haltung in der Kirche zu wünschen übrig läßt, er weiß aber auch, daß selbst das einfache Volk eine innere Andacht und ein inneres Gebet übt, wie das bei uns nicht überall der Fall ist. Der fromme Italiener verkehrt mit Gott und seinen Heiligen wie ein Kind mit seinen Eltern und Geschwistern.

Nach dem Verlassen des Gotteshauses sah ich meinen Begleiter mit einem Herrn im Gespräch, welcher sofort mein Interesse gefangennahm. Er war zwar unansehnlich an Gestalt, vom Alter gebeugt, aber von distinguiertem Aussehen, und in der Hand hielt er den — Rosenkranz. Seine Augen waren halb geschlossen, und auf seinem aszetischen Antlitz lag noch der Widerschein der Andacht, den ein frommes Gebet über das Äußere eines Menschen ausstrahlt. Man konnte ihm das Widerstreben ansehen, mit dem er dem Rufe aus seiner Andacht gefolgt war. Kaum war das Gespräch beendet, eilte er stracks in das Heiligtum der Madonna zurück. „Wer war der fromme Herr?“ fragte ich. „Es war der Advokat Bartolo Longo, der uns in einer Stunde empfangen wird“, antwortete mein Begleiter.

Wie freute ich mich, mit diesem gottbegnadeten Manne ein halbes Stündchen beisammen gewesen zu sein. Hätte ich seinen merkwürdigen Lebensgang sowie die wunderbare Entstehung der Wallfahrtskirche und des ganzen Wallfahrtsortes gekannt, ich würde die Hand dieses Advokaten U. L. Frau mit Verehrung geküßt haben. So stand ich ihm eigentlich nur als Berufsgenosse gegenüber. Ich stellte mich ihm vor als der Präses des Seraphischen Liebeswerkes, der seit 25 Jahren auf demselben Gebiet der Kinderrettung

tätig sei wie er. Als Bartolo Longo mir erzählte, daß er alle Kinder unentgeltlich aufnehme, daß er aber alle Tage 2500 Lire aus der ganzen Welt sowohl für seine Kinder wie für die Kirche einnehme, konnte ich ihm entgegen: „Auch wir, guter Herr, empfangen in Deutschland allein ebensoviele tägliche Almosen für die mehr als 2000 Kinder, welche wir unentgeltlich in unsere fünf Vereinsanstalten aufnehmen oder auf unsere Kosten in anderen Anstalten oder Familien unterbringen.“

Auf die Frage, ob die Früchte seiner Erziehung bei Knaben oder Mädchen besser geheißen, antwortete er lebhaft: „Unbedingt bei den Knaben, sie sind viel dankbarer; ich bekomme Haufen von Briefen von den anstaltsentlassenen Jungen, sehr wenige von den Mädchen.“ Wie freute ich mich über diese Bestätigung der eigenen Erfahrung.

Auf die weitere Frage, worauf er nach der religiösen Erziehung am meisten Gewicht lege, antwortete er zu meiner größten Befriedigung: „Auf die Erziehung zur Sparsamkeit, zur Beschäftigung und Arbeit.“ Damit wußte ich genug, und was ich später sah, bestätigte vollauf das Gehörte.

Bartolo Longo besitzt zwei große Anstalten, eine für Waisenmädchen, von Dominikanerinnen geleitet, und eine für Knaben mit Schulbrüdern an der Spitze. Letztere ist das berühmte „Asyl für Sträflingskinder“, Söhne unglücklicher Eltern, welche zur Kerkerhaft oder zur Zwangsarbeit verurteilt worden sind. Vor 23 Jahren wurde dieses Haus für Verbrecherkinder eröffnet. Zum größten Teil bestehen auch die Insassen der Franziskushausanstalt aus solchen Kindern, nur nehmen wir auch Kinder von moralischen Verbrechern auf, die leider Gottes nicht eingesperrt werden. Des guten Bartolo Longo Sehnsucht ist, noch vor seinem Lebensende — er ist etwa 75 Jahre alt — eine Anstalt für Mädchen von Sträflingen zu errichten. Er bat mich in rührenden Worten ums Gebet hierfür bei der Altöttinger Gottesmutter.

Die beiden Anstalten in Valle di Pompei kann man mit gutem Gewissen in baulicher wie in hygienischer und pädagogischer Beziehung als Musteranstalten bezeichnen. Ich wüßte ihnen in ganz Deutschland keine gleichzustellen. Selbst was Reinlichkeit und praktische Einrichtung betrifft, fand ich nichts zu tadeln. Überhaupt sollten wir deutsche Katholiken die uns noch dazu von Gegnern aufgesetzte Brille der Vorurteile gegen Italien, das Mutterland unseres heiligen Glaubens, einmal ablegen und auch die großen Vorzüge dieses Landes und seiner Bewohner klar ansehen. Ich getraue es mir keck auszusprechen, daß die Italiener immer noch ein Kulturvolk ersten Ranges sind und es wegen ihrer kernigen Gesundheit und ihres reichen Kindersegens auch bleiben werden. Die Anstaltsräume, besonders die Gänge, sind sehr hoch und luftig, wie man sie eben nur in einem Sonnenlande erbauen kann, wo man keine Öfen braucht. In den Gängen und Museen sieht man Arbeiten, insbesondere Zeichnungen und Malereien, ausgestellt, daß ich eher mich in den Räumen einer technischen Hochschule als in denen einer Kinderanstalt zu bewegen glaubte. Musik und Gesang werden in hervorragender Weise gepflegt, der Kirchengesang der Kinder ist ergreifend schön. Gesunder Sport wird getrieben und sogar der Militarismus gepflegt mit Exerzieren und Schießen.

In der Knabenanstalt befinden sich eine Schreinerei, Schlosserei, Schmiede, Schuhmacher- und Schneiderwerkstatt; ferner eine ganz modern eingerichtete Buchbinderei und Buchdruckerei. Beständig sind sieben Maschinen in Betrieb, um alle Monate Hunderttausende von Exemplaren der Monatsblätter, Broschüren und Bücher, in allen Kultursprachen gesetzt und gedruckt, in die ganze Welt zu versenden. Ich glaube, daß in ganz Deutschland kaum eine Druckerei solch hohe und weite, luftige und gesunde Maschinen- und Setzersäle besitzt wie Bartolo Longo in seinem Heim für Sträflingskinder. Kurz und gut, die Anstalten Bartolo Longos sind Muster und Vorbild für eine zeitgemäße und praktische Erziehung und, was die Hauptsache ist, Ausbildung fürs Leben. Die Kinder können bis zum 18. Jahre in der Anstalt verbleiben und völlig ausgebildet in die Welt zurückkehren. Wie ist dies alles nun geworden? Bartolo Longo war, wie er selbst sagt und schreibt, 30 Jahre lang „ein hartnäckiger Materialist und Sünder“. Aber er war und ist ein ganz gescheiter Mensch, einer der größten Rechtsgelehrten Italiens, und bei einem gescheiterten Menschen kann die Gnade Gottes anknüpfen. Im Oktober 1872 ging er auf den Trümmern Pompejis umher und dachte nach, wie er für seine Sünden Genugtuung leisten und den Herzensfrieden wiederfinden könnte. Plötzlich hörte er eine innere Stimme, wie sie jeder schon gehört hat, der guten Willens ist: „Willst du Frieden finden, dann verbreite die Andacht zu meinem Rosenkranz; denn wer immer die Rosenkranzandacht verbreitet, soll nicht verloren gehen.“ Was tat der große Ungläubige und Materialist? Was die zwei größten Genies Saulus und Augustinus auch getan und Tausende andere mit ihnen: er fiel unter Tränen und Schluchzen auf die Knie und — betete. Aus diesem freiwilligen Ersterben des inneren Menschen stieg wie der Phönix aus der Asche eine ganze Welt voll Leben, welches das frühere Leben der benachbarten Totenstadt gewaltig in den Schatten stellt. Es entstand ein Wallfahrtsort und eine Armenkinderstadt, welche Tausenden von Armen irdisches Leben gibt und Millionen in der ganzen Welt übernatürliches Leben. Alle Jahre kommt eine Million Wallfahrer aus der ganzen Welt nach Valle di Pompei, an manchen Festtagen allein 50 000.

Wie geschah das alles? Ja, das ist eben das Wunder. Hätte die Madonna di Pompei nicht unwiderlegliche Wunder gewirkt, wie in dem Büchlein „Der Gnadenort U. L. Frau vom heiligen Rosenkranz in Valle di Pompei“ beschrieben ist, so wäre es das größte Wunder, daß ein unbekannter Advokat nach dem Jahre 71 in dem modernen Italien auf den Trümmern einer heidnischen Stadt einen Wallfahrtsort gründen konnte. In den Villen der toten Stadt Pompeji sieht man ein Bild mit drei Göttern oder Göttinnen, zu deren Füßen eine Schlange ihre giftige Zunge nach einem Ei, dem Sinnbild des Lebens, ausstreckt. Ein Gegenstück jener Jungfrau, welche das Protoevangelium verheißen, welche der Schlange, der Urheberin des Todes, den Kopf zertreten wird, um aus der Stätte des Todes übernatürliches und ewiges Leben entspringen zu lassen.

## Berichte

MEHR ALS 3000 MENSCHEN, UNTER ihnen Ministerialdirektor Dr. Maiborg als Vertreter der Landesregierung von Rheinland-Pfalz, der Koblenzer Regierungspräsident Dr. Leibmann, der Landrat des Kreises Koblenz, der Bürgermeister der Stadt Vallendar, der Pfarrer von Vallendar sowie der Vorsitzende der CDU-Fraktion des Vallendarer Stadtrates, hatten sich am Dreifaltigkeitssonntag auf Berg Schönstatt eingefunden, um die Konsekration der neuen Anbetungskirche der Marienschwestern durch Bischof Dr. Bernhard Stein von Trier mitzuerleben.

Mit dieser Weihe wurde ein Bauwerk seiner Bestimmung übergeben, das man zu den bemerkenswertesten und gelungensten Schöpfungen moderner Kirchenarchitektur am Rhein rechnen darf. Entworfen wurde die Kirche von dem Münchener Architekten Alexander Freiherr von Branca, der sich in den letzten fünfzehn Jahren durch seine unverwechselbare künstlerische Handschrift einen Platz in der Spitzengruppe heutiger katholischer Kirchenbaumeister gesichert hat. Wenn die „Christlichen Kunstblätter“ vor wenigen Jahren an den Kirchen von Branca ihre „Richtung nach innen“, auf das Ereignis und Geheimnis der liturgischen Feier, und „die Verbindung von kraftvoller Monumentalität mit äußerster Sensibilität für Proportionen“ rühmten, so lassen sich die gleichen auszeichnenden Merkmale an der Anbetungskirche in Schönstatt feststellen. Dazu hat der Architekt es vorzüglich verstanden, die Kirche in die nähere und weitere rheinische Landschaft einzufügen, aus der sie sich, weithin sichtbar, mit ihren drei Türmen wie eine Gottesburg erhebt.

Die Schönstätter Marienschwestern lösten mit dem Bau der Kirche ein Gelöbnis ein, das sie zu Anfang des Zweiten Weltkriegs machten. Damals verpflichteten sich die Schwestern, zum Dank für den Schutz, den sie in der schweren Notzeit von der Dreimal wunderbaren Mutter erbaten und erwarteten, dem Dreifaltigen Gott eine Kirche zu schenken, in der nicht nur täglich das hl. Opfer darge-

bracht, sondern auch Tag für Tag ununterbrochen Anbetung gehalten werden sollte. Das Gelöbnis wurde 1945, als der Ort Schönstatt mit seinem Heiligtum den Krieg so gut wie unversehrt überstanden hatte und der Gründer Schönstatts gesund aus Gefängnis und Konzentrationslager heimgekehrt war, öffentlich und feierlich erneuert. Am 30. Gründungstag des Schönstattwerkes, dem 18. Oktober 1964, tat Bischof Dr. Adolf Bolte von Fulda den ersten Spatenstich. Anfang Mai 1965 konnten die Bauarbeiten aufgenommen werden. Am 20. Mai 1966 fand die Grundsteinlegung statt; ein Jahr später die Weihe der vier Glocken und nunmehr, als Vollendung des Werkes und Übernahme in den Dienst Gottes, die Konsekration.

Gleichzeitig mit der Kirche und ebenfalls nach den Plänen von Branca wurde auf Berg Schönstatt das Mutterhaus der Marienschwestern vollendet. Kirche und Mutterhaus sind außerordentlich glücklich zueinander in Beziehung gesetzt. Beide Werke stellen ohne Zweifel eine bedeutende und anregende Bereicherung moderner kirchlicher Architektur nicht nur im Raume Schönstatt dar.

Da der Gründer Schönstatts, Pater Joseph Kentenich, infolge seines hohen Alters an der langen Feier in der Kirche nicht teilnehmen konnte, stattete Bischof Stein ihm nach vollzogener Konsekration im Schulungsheim der Marienschwestern einen Besuch ab.

IN EINER KLEINEN FEIER IM BISCHÖFlichen Generalvikariat Münster wurde dem langjährigen, verdienten Präses der Schönstätter Diözesanpriestergemeinschaft, Monsignore Joseph Schmitz, am 30. April 1968 die Urkunde seiner Ernennung zum Päpstlichen

Hausprälaten überreicht. Mit dieser Ernennung wurde ein Mann geehrt, dessen hohen menschlichen und geistlich-priesterlichen Qualitäten alle, die ihn kennen, gerne ihren aufrichtigen Respekt zollen. Prälat Schmitz wurde am 15. Februar 1900 in Duisburg geboren und am 27. Februar 1926 in Münster zum Priester geweiht. Bis 1932 wirkte er als Religionslehrer am Gymnasium in Goch/Niederrhein. Zum 1. Januar 1932 berief ihn das Vertrauen der deutschen Bischöfe an die Zentrale des Gesamtverbandes der katholischen Frauen- und Müttervereine Deutschlands in die Düsseldorfster Prinz-Georg-Straße (heute Bischöfliche Hauptarbeitsstelle für Frauenseelsorge), wo er bis zur Auflösung der Zentrale im Jahre 1939 eine erfolgreiche, freilich auch gefährvolle Aufgabe wahrnahm. Danach kehrte er in seine Heimatdiözese Münster zurück. Sein Betätigungsfeld blieb weiterhin die Frauenseelsorge.

Zu Schönstatt war Prälat Schmitz während seines Theologiestudiums in den Jahren 1925/24 gestoßen. Bei der Verselbständigung der einzelnen Zweige des Schönstattwerkes bat ihn der Gründer, Pater Kentenich, am 18. Oktober 1945, die Leitung der Schönstätter Diözesanpriestergemeinschaft zu übernehmen. Dieser Aufgabe kam er zunächst von Münster

aus nach, bis er 1952, von Bischof Michael Keller freigestellt, nach Schönstatt übersiedelte. Hier war er kraft seines Amtes, aber auch dank seines persönlichen Engagements, eine der Hauptfiguren der Auseinandersetzungen um das Schönstattwerk und seinen Gründer. Im Zuge dieser Auseinandersetzungen mußte er 1961 die Leitung der Priestergemeinschaft niederlegen. Man geht sicher nicht fehl, wenn man die jetzt erfolgte Ernennung zum Päpstlichen Hausprälaten auch in diesem Zusammenhang sieht. Bei allem blieb Prälat Schmitz ohne die Spur einer Verbitterung ein Mensch der Freude, feinfühlig, feinsinnig, aufgeschlossen für Gott und die Menschen. Trotz der Beanspruchung durch seine unmittelbaren Aufgaben wandte er sich immer wieder religiös-literarischen Arbeiten zu. Von seinen Büchern haben „Die starkmütige Frau. Ein Buch von christlicher Witwenschaft“, „Kraftquellen der hl. Kirche. Ein Familienwerkbuch von den sieben hl. Sakramenten“, „Rein, reif, reich. Wegweisung für reifende Mädchen“ und „Von der Würde des Menschen“ weite Verbreitung gefunden. Zu den Mitarbeitern dieser Zeitschrift zählt Prälat Schmitz seit ihrem ersten Jahrgang. Auch in der vorliegenden Nummer bringt REGNUM einen Beitrag aus seiner Feder (s. Seite 120).

## Buchbesprechungen

„DAS ENDE DES KONVENTIONELLEN Christentums“: in diesem Titel seines Buches faßt W. H. van de Pol, Professor für Phänomenologie des Protestantismus an der katholischen Universität Nijmegen/Niederlande das Ergebnis seiner Untersuchungen zur gegenwärtigen Lage des Christentums zusammen. In seinen Augen steht es um das Christentum, wie es auf uns gekommen ist, so, daß „weder apologetische Bemühungen noch kirchliche Maßnahmen“ imstande sind, seinen „definitiven Zusammenbruch“ aufzuhalten (S. 99). Wie ist es zu diesem „Geschehen von nahezu katastrophalen Ausmaßen“ (a. a. O.) gekommen? Was sind seine Kennzeichen? Wie sehen die Folgen aus? Diese Fragen will der Autor in seinem Buch beantworten.

In zwei einleitenden Kapiteln legt er zunächst dar, was er unter Konvention, konventioneller Religion und konventionellem Christentum versteht. In den folgenden drei Kapiteln führt er vier Gruppen von Ursachen für die Aushöhlung und den Zusammenbruch des konventionellen Christentums vor: 1. die Fortschritte der Naturwissenschaften, der Psychologie und der anderen Wissenschaften vom Menschen; 2. die Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft und der Untersuchungen über das Urchristentum; 3. die revolutionären Veränderungen seit dem Ausgang des Mittelalters, gipfelnd in Aufklärung und weltumfassender Säkularisierung; 4. die Wandlungen des Denkens in den letzten Jahrhunderten (Kant, Fichte, Kierkegaard, Existentialismus). Die nächsten drei Kapitel sind drei herausragenden Denkern unserer Zeit gewidmet, von denen der Autor jeden auf seine Weise an der Aushöhlung des konventionellen Christentums beteiligt sieht: Heidegger, Barth und Tillich. Ihr Denken macht das konventionelle Christentum fortan vor allem in seinem zentralsten Punkte unmöglich: In der Antwort, die bisher auf der Grundlage der platonisch-aristotelischen Philosophie auf die Gottesfrage gegeben wurde. Ein letzter Ursachenherd wird im 9. Kapitel „Konfrontation mit den nicht-christlichen Religionen“ erörtert, während das 10. Kapitel „Auf dem Weg

zu einem neu fundierten Gottesglauben“ einen Ausblick auf die Zukunft versucht.

Man sieht: der Autor hat sich keine geringe Aufgabe gestellt. Hat er sie überzeugend gelöst? Es dürfte klar sein, daß der Erfolg seines Vorhabens entscheidend davon abhängt, ob es ihm gelingt, das, was er unter konventionellem Christentum versteht, so deutlich wie möglich zu definieren und genügend zu differenzieren. Das aber scheint nicht der Fall zu sein. S. 53 zum Beispiel erklärt van de Pol, er meine damit „jenes Christentum, wie es seit Beginn der Christianisierung Westeuropas, global genommen, vom christlichen Volke verstanden und in die Praxis umgesetzt wurde.“ In dieser Bestimmung werden zwei Abgrenzungen vorgenommen, die man mit einem großen Fragezeichen versehen muß. Gab es konventionelles Christentum wirklich erst seit Beginn der Christianisierung Westeuropas, also vom frühen Mittelalter ab, nicht dagegen, wie es S. 49 heißt, in den ersten vier oder fünf Jahrhunderten? Über diese Behauptung staunt man um so mehr, wenn man S. 240 liest, daß das theologische Denken des konventionellen Christentums gleich zu Beginn im platonisch-aristotelischen Denken ein trojanisches Pferd in seine Mauern hereingeholt habe, wodurch es seiner tödlichen Krankheit verfiel. Geschah aber zumindest die Rezeption des platonischen (neuplatonischen) Denkens nicht in jenen Jahrhunderten, die angeblich vom konventionellen Christentum frei waren? Ebensovienig wie mit der zeitlichen Abgrenzung kann man mit der anderen einverstanden sein, nach der es konventionelles Christentum nur beim Volke, bei den Alltagschristen geben soll, nicht aber etwa bei den Kirchenlehrern, Mystikern, Ordensstiftern, Reformatoren, Missionaren und Theologen (S. 85; vgl. S. 53: konventionelles Christentum sei „nicht gleichbedeutend mit der offiziellen Lehre, Liturgie und sakramentalen Praxis der Kirche oder mit der Theologie der Kirchenväter oder späterer Theologen“.) Diese Umschreibung von konventionellem Christentum vermag man nicht mitzuziehen. Im übrigen hält sich der Autor im

Laufe seiner Darlegungen selber nicht daran. Dabei schillert der Begriff hin und her: einmal sieht es so aus, als sei mit ihm das ganze bisherige Christentum gemeint, dann wieder nur bestimmte Phänomene an ihm.

Einwendungen muß man auch gegen die durchgehend negative Bewertung des konventionellen Christentums erheben. Schon die konventionelle Religion versieht van de Pol einseitig mit negativen Kennzeichen. Dementsprechend ist z. B. die Frömmigkeit des konventionellen Christentums ein schlechter Kompromiß aus Sonntagschristentum und Werktagsheidentum (S. 66). Seine Moral war „ständig“ (!) in Gefahr, „das göttliche Gesetz der Liebe mit Füßen zu treten und außer Kraft zu setzen“ (S. 67). Ein Sozialbewußtsein fehlte dem konventionellen Christentum jahrhundertlang völlig (S. 75). Solche Urteile sind einfach zu pauschal, um zutreffend sein zu können. Es drängt sich der Eindruck auf, der Verfasser habe Erscheinungen am konventionellen Christentum unserer Tage schlichtweg auf alle früheren Jahrhunderte und ihre christlichen Generationen übertragen.

Eine weitere grundsätzliche Kritik bezieht sich auf die von van de Pol namhaft gemachte Hauptursache für das Ende des konventionellen Christentums: den nach ihm fundamentalen Wandel in der Gottesfrage, wie er ihn durch Heidegger, Barth, Bultmann und Tillich herbeigeführt bzw. signalisiert sieht. Dieser Wandel bedeutet in seiner Sicht einen Abschied von der bisher klassischen Philosophie, als deren Repräsentanten Plato und Aristoteles gelten, und damit auch von der bisher als klassisch angesehenen christlichen Theologie. Das moderne Denken, so konstatiert er, „hört auf essentialistisch zu sein und wird mehr und mehr existentialistisch und funktionell. Daraus folgt zwangsläufig, daß der moderne Mensch immer weniger aufnahmefähig wird für die klassische, auf Plato und Aristoteles gründende Behandlung und Beantwortung der Gottesfrage“ (S. 202). Plato, Aristoteles und das sie in Dienst nehmende christliche Denken sind, so meint van de Pol, endgültig vergangen. Dafür haben Heidegger und vor allem die „drei protestantischen Riesen“ Barth, Bultmann und Tillich gesorgt, von denen jeder „auf seine Weise dazu beigetragen (hat), daß die konventionelle, jahrhundertlang geübte Methode, den Gottesglauben zu begründen und zu interpretieren, nun unwiderruflich der Vergangenheit angehört“ (S. 450). Kann man diese Behauptung so apodiktisch wagen? Ist unser Abstand zu den genannten Theologen (wie auch zu Heidegger) nicht viel zu kurz, um ihnen eine solche Wirkung zuzuschreiben? Werden die Denker der Gegenwart damit nicht voreilig

und unkritisch überschätzt? Ich fürchte, daß hierbei die auch sonst bei dem Autor feststellbare, von der Evolutionslehre her genährte Vorstellung, unser Zeitalter sei eo ipso den früheren überlegen, eine nicht unwichtige Rolle spielt. Das essentialistische Denken dürfte so schnell nicht eine Angelegenheit der Vergangenheit sein. Gewiß, gegenwärtig herrscht die existentialistische Denkweise vor. Am meisten wohl durch den Evolutionismus dazu gebracht, steht der heutige Mensch unter dem Eindruck einer totalen Herrschaft des Werdens. Deshalb sind auch heute wieder Sätze möglich wie der S. 478 von van de Pol zitierte: „Gottes Sein ist im Werden“. Das wird aber nicht so bleiben. Das gegenwärtig dominierende existentialistische Denken ist nur eine Phase. Das essentialistische Denken wird wieder erstarken, und damit wird die Gottesfrage wieder in einem anderen Lichte gesehen werden können. Was immer mit dem Ende des konventionellen Christentums sonst gemeint ist: insofern es sich um das klassische christliche Denken über Gott handelt, kann von einem Ende des konventionellen Christentums keine Rede sein. S. 28 formuliert der Autor eine Einsicht, die für das von ihm angepackte Thema sehr bedeutend ist: daß nämlich das Christentum immer Konventionen kennen wird. Uns scheint, daß diese Einsicht bei den Überlegungen des Buches mehr hätte in Rechnung gestellt werden sollen. Ob man dann allerdings in dieser Weise vom Ende des konventionellen Christentums hätte sprechen können? Auch das bisherige konventionelle Christentum dürfte wohl nicht einfach zu Ende sein, sondern wird weiterleben, wenn auch in vielfach verwandelter Gestalt.

W. H. van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien—Freiburg—Basel: Verlag Herder 1967 (2. Aufl.), Ln., 479 S., DM 27,80. E. Monnerjahn

EINEM BUCH WIE „STADT OHNE GOTT“ von Harvey Cox, das 1966 als theologischer Bestseller eine Auflage von 240 000 erzielte und seitdem — man kann es ohne Übertreibung sagen — eine weltweite Diskussion auslöste, verzeiht man gerne manche Wiederholungen und einige wenige stilistische Unebenheiten am Anfang (letztere gehen wohl

zu Lasten des Übersetzers), denn dieses Buch ließt sich bis zum Ende spannend wie ein Kriminalroman. Es kann hier nicht der Ort sein, das Werk von Cox des näheren zu besprechen: zu vielschichtig sind die angesprochenen Probleme, zu schillernd oft das Vocabularium des Verfassers, zu unklar einige Termini (z. B. „Säkularismus“), als daß man diese Gesamtheorie einer Geschichte (sowohl theologisch als auch soziologisch verstanden) in einer kurzen Buchanzeige darstellen könnte. (Es sei auf die Rezensionen verwiesen: Herder-Korrespondenz 21 [1967], 4, S. 192 ff; Stimmen der Zeit, Febr. 1967, S. 156 ff; Geist und Leben, Dez. 1966, S. 425 ff; vgl. auch den Aufsatz von Cox: Fortschritt der Evolution und christliche Verheißung, in: Concilium 3 [1967], 6/7, S. 446 ff).

Bei aller Zustimmung zu den oft großartigen Diagnosen und überraschenden Durchblicken, die die Lektüre gewährt (Cox ist Soziologe, baptistischer Theologe und Sozialethiker an der Theologischen Hochschule von Harvard University) muß man doch auch schwerwiegende Bedenken und Fragen haben, die hier kurz angedeutet seien.

Zuzustimmen ist dem m. E. auch theologisch gelungenen Versuch, die so oft nur kulturpessimistisch betrachteten Vorgänge der modernen Säkularisierung (Befreiung, Verweltlichung, Urbanisierung, Vermassung, Einsamkeit, Anonymität, Mobilität u. a.) christlich zu interpretieren als auch der Grundtrift der Geschichte Gottes mit den Menschen inhärente Entwicklung. Cox meint, daß auch in der „Technopolis“ (dem Endpunkt der geschichtlichen Triade Stamm-herkömmliche Stadt-Zukunftsstadt, man beachte die — unbewußte? — Nähe zum Dreistadiengesetz von A. Comte, den Cox zitiert!) der geschichtliche Gott anwesend, „Bund“ möglich sei (S. 91, 285) und daß Werktagsheiligkeit (vgl. S. 80, 86 und passim. Cox nennt beides anders) die dem technopolitischen Menschen einzig richtige Haltung sei.

Bejahen kann man auch ein anderes Grundanliegen: die moralische Verantwortung des Christen für die Heiligung der Stadt des Menschen, in der das Herrschafts-Reich Gottes anbricht; bejahen auch die beißende Kritik am Existentialismus (S. 267 ff). Aber immer wieder während der faszinierenden Lektüre werden auch Fragen aufgeworfen, auf die Cox unzureichend, unklar oder gar nicht antwortet. So bleibt z. B. bis zuletzt der Gottesbegriff des Autors schillernd. Ist Gott für Cox die Geschichte selbst, der soziale Wandel (vgl. S. 122 und passim)? Wird die Frage „Wer ist Gott“ tatsächlich nur „beantwortet werden durch Ereignisse, die in der Zukunft stattfinden“ (S. 288)? Nicht auch durch die *vergan-*

*gene* Geschichte und damit durch die Tradition — ein Sachverhalt, für den Cox nur das mitleidige Lächeln dessen zu erübrigen scheint, der die Zukunft sicher in der Hand hält?

Kann man der „Sachlichkeit“ der „neuen Kreatur“ (S. 136), die nach Cox endgültig befreit ist von der Mythologie geschichtlicher Atavismen, mit der empfohlenen optimistischen Sorglosigkeit trauen, wenn man gerade jetzt wieder die emotionalen Zusammenballungen manipulierter Massen just an den Stellen beobachten kann, die Cox als Zellen seiner Technopolis ansieht, den Großstädten? Feiern nicht die verjagten Götter der Mythen (und auch der „tote Gott“ des Christentums) in den Diagnosen der Tiefenpsychologen, in den wachsenden Zahlen von Geisteskrankheiten (vgl. z. B. „Blick in die Zeit“, Regnum 2, 1968, S. 81 ff) gerade als „Leer-Formeln“ fröhliche Urständ? Verkürzt Cox nicht vielleicht allzu schnell die Eschatologie rein auf die Immanenz der Geschichte? Die „Bürgerschaft des Landes der zerbrochenen Symbole“, die nach Cox jedermann annehmen muß, erscheint mir nicht so ohne weiteres unbedingt erstrebenswert wie dem Autor. Ich glaube, daß Cox ganz entscheidend die Bedeutung von Gesetz, von Tradition, von Stabilität unterschätzt (z. B. S. 60), ja sie in der bannenden Vision seiner Zukunft zum Nachteil einer ausgewogeneren Sicht völlig aus den Augen verliert (vgl. S. 69 oben), bzw. darüber die Deutung heilsgeschichtlicher Ereignisse verfälscht (z. B. die Himmelfahrt, S. 71). Ich halte es auch für sehr gefährlich, eine Theorie des sozialen Wandels (übrigens sicher eine Kategorie, über die man auch theologisch sprechen kann) zu einer Theologie der Revolution umzubauen (S. 199 ff). Wie groß ist der Anteil des Haschens nach der Aufmerksamkeit des Tages bei diesem Schlagwort?

Alles in allem: ist der Optimismus von Cox nicht einige Nummern zu groß geraten? Wer weiß, vielleicht verschwindet auch Technopolis wieder und macht Park- und Gartenstädten Platz? Jedenfalls scheinen andere wissenschaftliche Untersuchungen über moderne Architektur und zukünftigen Städtebau nicht zu Cox' optimistischen Grundanschauungen hinsichtlich Technopolis zu ermuntern (vgl. Klaus Horn, Heide Berndt, Alfred Lorenzer: Architektur als Ideologie, Frankfurt 1968). Mir scheint, man muß sich davor hüten, die Zukunftsvision der Technopolis selbst wieder ideologisch zu überformen und man ist sich an vielen Stellen nicht sicher, ob Cox dieser Gefahr genügend entgangen ist (vgl. z. B. S. 155).

So könnte man noch viele Stellen kritisch unter die Lupe nehmen, z. B. die Überschätzung der Möglichkeiten, den Menschen zur Selbst-

ständigkeit und Mündigkeit zu erziehen oder auch die Verkürzung der imitatio Christi zum Ruf nach dem „organization man“ der amerikanischen Soziologie (S. 195 und passim). Bei aller Kritik im einzelnen jedoch ist Cox ein spannendes Buch gelungen, das für jeden, der heute „mitreden“ will, zur „Pflichtlektüre“ gehören sollte, auch und gerade, weil man sich mit dem Autor kritisch auseinandersetzen kann. Summa summarum: sehr zu empfehlen.

Harvey Cox, *Stadt ohne Gott? Stuttgart—Berlin: Kreuz-Verlag 1967 (3. Aufl.), Ln., 320 S., DM 19,30.*

N. Martin

IN UNSERER ZEIT DES UMBRUCHS IN Kirche und Welt, die u. a. auch durch eine Schwemme von theologischer und religiöser Literatur gekennzeichnet ist, tut man gut daran, sich Rat und Orientierung bei den großen Klassikern des christlichen Lebens und Denkens zu holen. Zu den ganz Großen, die hierfür in Frage kommen, gehört aus vielen Gründen Teresa von Avumada, die große heilige Teresa von Spanien (1515—1582), die sich selber nach ihrer Kehre Teresa von Jesus nannte, eine Klassikerin des christlichen Lebens, eine klassische Heilige, wie auch eine Klassikerin der christlichen, geistlichen Literatur. Eine erste und keineswegs oberflächliche Bekanntschaft mit ihr wird uns durch eine Auswahl von Texten aus zweien ihrer Hauptwerke, der Selbstbiographie „Buch des Lebens“ und dem „Weg der Vollkommenheit“, ermöglicht, die Irene Behn jüngst unter dem Titel „Wege zum inneren Gebet“ in der Sammlung des Benziger Verlages „Licht vom Licht“ herausgebracht hat. Die Auswahl macht uns mit der Beterin Teresa, also mit der Innenseite ihres Lebens bekannt und gewährt uns dadurch Einblick in die Quellgründe und die Herzmitte ihrer christlichen Existenz. Während die Selbstbiographie, die Teresa ursprünglich für ihre Seelenführer verfaßt hatte, um sie von dem göttlichen Ursprung ihrer Absichten und Werke zu überzeugen, ihren eigenen Weg zu immer tieferer Vereinigung mit Gott und dem göttlichen Willen schildert, ist der „Weg der Vollkommenheit“ eine

mystagogische Schrift, in der sie, von der bei sich selbst gemachten Erfahrung von der Anwesenheit Gottes in der begnadeten Seele ausgehend, anhand der Bitten des Vaterunsers ihre Mitschwester zu einem Leben ständiger, lebendiger Gemeinschaft mit Gott bis hin zur „Gottvertraulichkeit“ (Einl. S. 8) anleitet. Die auftragene Reform bedeutete für Teresa an erster Stelle Erneuerung, Vitalisierung, möglichst vollkommene Entfaltung der Gottbezogenheit. Die Herausgeberin bemerkt einmal sehr treffend, daß nach Teresa ihre geistlichen Töchter „sich im Übernatürlichen wie in ihrem Element bewegen“ sollten (S. 48). Wer sich in vollendeter Hingabe Gott ausliefert, braucht sich um die erneuernde Wirkung seines Lebens nach außen nicht zu sorgen: „Ist das Feuer groß, kann seine Ausstrahlung nicht anders als groß sein“ (S. 161). Als Führerin in ein gottgeeintes, von Gott beherrschtes Leben war Teresa für ihre Schwesterngemeinschaft ein neuer Kolumbus: sie erschloß ihnen die Welt des Übernatürlichen als eine ungeheuer reiche und anziehende Realität. Welch ein Gottesbild weiß sie dabei zu entschleiern! „... der Höchste wird niemals müde zu geben. Es genügt ihm nicht, sein Geschöpf in sich hindübergewandelt zu haben, er beginnt, sich mit ihm liebevoll auszutauschen, ihm Geheimnisse aufzudecken und sich daran zu erfreuen, daß es seinen Gewinn begreift und ein wenig von dem ahnt, was er ihm noch aufbewahrt“ (S. 143). Kein Wunder, wie gelöst Teresa dem Tod — eines der großen ungelösten Probleme, das die Menschen unserer Zeit belastet! — gegenüberstand und zu ihren Töchtern sprechen konnte: „Oh, angesichts des anderen Lebens drüben, wie sollten wir da nicht nach dem Tod verlangen!“ (S. 168) Immer wieder wird in den ausgewählten Texten auch das große Kämpferherz der Heiligen spürbar: „So mattherzig wird in dieser Zeit dem Herrn gedient, daß seine Diener wohl sich zusammenschließen müssen um voranzukommen“ (S. 55). Geist vom Geiste dieser Frau (und der anderen Heiligen jenes großen Jahrhunderts des katholischen Spaniens) muß wohl auch heute in der Kirche lebendig werden, wenn das heutige Erneuerungswerk der Kirche gelingen soll.

Irene Behn (Hrg.), *Wege zum inneren Gebet. Texte von Teresa von Avila (Licht vom Licht, Dritte Folge, Band 5), Einsiedeln—Zürich—Köln: Benziger Verlag 1968, Ln., 176 S., DM 13,80.*

E. Monnerjahn