

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Norbert Martin

Die Mariengestalt — ein Konzept
des modernen Christen?

Günter Maria Boll

Erzieher im Glauben (II)

José-Luis Dominguez Villar

Die Liebe im
Johannes-Evangelium

Pater Joseph Kentenich

Zum Gestaltwandel der Kirche

Blick in die Zeit

Schönstatt 1968

4. Jahrgang Heft 2 April 1969

K 3412 F

Inhalt:

Norbert Martin

Die Mariengestalt — ein Konzept des modernen Christen? 69

Günter Maria Boll

Erzieher im Glauben (II) 81

José-Luis Dominguez Villar

Die Liebe im Johannes-Evangelium 91

Pater Joseph Kentenich

Zum Gestaltwandel der Kirche 98

Blick in die Zeit 102

Berichte 107

Buchbesprechungen 112

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 Nei

Anschrift der Schriftleitung: 5414 Vallendar-Schönstatt, Hörner Straße 91.

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

Die Mariengestalt - ein Konzept des modernen Christen?*)

Von Norbert Martin

I

Wenn man das Programmheft dieses Katholikentages durchblättert, so findet man in keinem Thema der 27 Forum-Gespräche den Namen der Gottesmutter erwähnt. Und auch in den immerhin 1770 Fragen, die für diese Gespräche eigens in einem besonderen Beihft gestellt werden, taucht das Wort Maria nirgends auf. Vielleicht wird Maria also hier auf unserer Veranstaltung erstmals auf diesem Katholikentag genannt. Hinter der Überschrift meines Referates steht ein Fragezeichen. Und vielleicht wird vielen, die davon hören, daß wir die Deutschlandweih e an Maria erneuern wollen, dieses Vorhaben als eine Provokation erscheinen. Im Zeitalter des Okumenismus wird Maria nicht gerne erwähnt und wenn das Konzil auch zentrale Aussagen über die Gestalt der Gottesmutter gemacht hat, so läßt man sie heute auch in katholischen Kreisen unbeachtet. Die Mariologie ist eine "quantitativ nebligebale" der katholischen Dogmatik geworden, die, wenn sie erwähnt wird, eher ein peinlich-entschuldigendes Achselzucken oder gar gereizte Abweisung hervorruft, als daß sie überzeugende und überzeugende Fürsprecher fände. Um so mehr sind wir angesichts unseres Vorhabens verpflichtet, uns Rechenschaft über das Warum und Wieso unseres Tuns abzulegen. Denn man könnte uns Fragen stellen, von denen manche glauben, sie seien uns peinlich, sie trieben uns in die Enge, sie offenbarten, daß wir aus emotionalen Vorurteilen und Schwärmertum heraus provokatorische Demonstrationen veranstalteten. Man könnte uns fragen: Warum wird hier Maria in den Blickpunkt gerückt, wo es doch um Christus geht? Warum wird Maria betont, gerade jetzt, wo wir mit unseren evangelischen Glaubensbrüdern ins Gespräch kommen und jeder weiß, daß Maria eins der größten psychologischen Hindernisse im Dialog ist? Was soll Maria auf einem Katholikentag, dem es um die Modernität des Glaubens in einer modernen Welt, um den Katholizismus "mitte in dieser Welt" geht? Repräsentiert demgegenüber das Marianische nicht gerade das Altmodische, den "Rosenkranz-Mütterchen-Katholizismus", das heute endlich der Mündigkeit Platz machende "Frommsein"? Ist vielleicht das Marianische gar der vornehmliche Ausdruck des konventionellen Katholizismus, dessen Requiem uns von allen Seiten in die Ohren dröhnt? Ist die Marienverehrung nicht

derartig mit dem Kitsch des 19. Jahrhunderts überladen, daß man diese süßlichen Herzensergießungen möglichst rasch und unauffällig beiseite lassen sollte? Käme damit nicht zum Vorwurf der Provokation der des Reaktionären? Sind wir also, so müssen wir uns fragen lassen, die wir hier in diesem Saal versammelt sind, die Nachhut des konventionellen Christentums inmitten eines neu aufbrechenden Katholizismus?

Oder können wir auf der anderen Seite Überlegungen anstellen, die unser Vorhaben legitimieren zumindest in der Hinsicht, daß in der großen Variationsbreite des Katholizismus, die sich nach dem Konzil aufgetan hat, das Marianische *auch*, als eine Facette, bestehen bleibt? Oder lassen sich gar Meditationen finden, die einen marianisch gefärbten Katholizismus nicht nur so eben auch noch zulassen, sondern vielmehr zeigen, daß er zentrales katholisches Christentum darstellt? Ist uns vielleicht in Maria von Gott ein Konzept geschenkt worden für den Christen schlechthin?

Wenn dem so wäre, müßten wir dann nicht den Vorwurf der Reaktion und der Provokation an die zurückgeben, die unser Vorhaben ablehnen? Denn dann ginge es nicht um irgendwelche vordergründigen taktischklugen Winkelzüge des Verschweigens um der Konstellation des Tages willen, sondern um die Frage des Zeugnis-Gebens für die katholische Wahrheit, die nicht wir erfunden haben, sondern die objektiv an der Heilsordnung ablesbar ist, so wie sie uns von Gott vorgegeben und vom Lehramt vorgelegt wird.

Wenn ich im Folgenden einige Gedanken und Meditationen zum gestellten Thema äußere, so lassen Sie mich einige Vorbedingungen formulieren. Zunächst: meine Überlegungen sind die eines Profan-Wissenschaftlers, d. h., ich setze die theologischen Aussagen über Maria, die wir alle im Glauben annehmen, voraus und möchte aufbauend auf diesen Glaubensvoraussetzungen als Soziologe darüber meditieren, was sie bedeuten. Sodann stellen meine Bemerkungen keineswegs eine völlige Umschreitung des Themas dar, sondern sind eher als Marginalien eines Spezialwissenschaftlers zu verstehen, der der Ansicht ist, daß die Dogmen zwar verkündet, aber im Ablauf der Geschichte immer neuen Sichtweisen unterworfen sind und deshalb auch andere Wissenschaften zur Erhellung theologischer Tatbestände beizutragen vermögen. Ich möchte dazu einen Weg einschlagen, der das Theologische zunächst außer Acht läßt und statt dessen einen soziologischen Ansatz suchen, von dem ich hoffe, daß von ihm aus einiges Licht auf anschließende Ausführungen zum Thema im engeren Sinne fällt. Zu diesem Vorgehen ermuntert uns auch ausdrücklich das Konzil, daß nämlich Meditationen über das Heilsgeschehen nicht nur Sache der Fachtheologen seien, sondern des gesamten Gottesvolkes.

II

Wenn der Soziologe Systemanalyse betreibt, d. h. eine Organisation, eine Gruppe, einen Verband u. ä. auf ihre Baugesetze untersucht, so spielen dabei der Führungsaufbau, die Struktur der Autorität und die Funktion der Herrschaft eine wichtige Rolle. Es scheint ein allen sozialen Gebilden immanentes Gesetz zu sein, daß sie sich innerlich strukturie-

ren, gliedern, eine Hierarchie von Werten und Funktionen bilden, die den inneren Sinn der Gruppen, ihre normative Orientierung klären, verdeutlichen und darstellen. Dieser Vorgang ist besonders in Hinsicht auf das Handeln von Bedeutung. Vielleicht können Beispiele das am besten verdeutlichen.

Für uns alle ist es selbstverständlich und von vornehmerem einseitig, daß ein Industriebetrieb als soziales System handlungsunfähig ist. Deshalb hat er eine Führung, den Unternehmer, das Management, die legitimiert sind, im Namen des Betriebes zu handeln, Verträge zu schließen, über Produktionsnormen zu befinden, Tarifverhandlungen zu führen usw.

Eine Familie als Gruppe kann nicht handeln, deshalb ist der Vater bzw. die Mutter berechtigt, für die ganze Familie bestimmte Handlungen zu vollziehen. Das reicht von so trivialen Dingen wie der Steuererklärung bis zu kultischen Handlungen, daß etwa der Vater das Brot segnet.

Eine Gewerkschaft kann nicht als solche Tarifverhandlungen führen, sondern sie wird geschulte Funktionäre entsenden, die sich mit den Arbeitgebern zusammensetzen.

Der SDS — und hier tritt dieses immanente Gesetz jeder Gruppenbildung besonders klar zu Tage, weil diese Studentenorganisation ausdrücklich gegen jedes Herausragen einzelner Personen aus der Masse der Mitglieder ist — der SDS also als eines der zeitweiligsten Objekte der Massenmedien kann selbstverständlich kein Interview en bloc geben, denn das gäbe höchstens ein Stimmentohwabohu, sondern er beauftragt einen seiner Funktionäre, daß er für den SDS spricht.

Eine Gemeinde — um einen eher theologienahen Bereich zu wählen — kann nicht das Opfer darbringen, indem jedes der Mitglieder zugleich als Opferpriester agiert, sondern feiert den Kult mit dem Priester, der ihn im Namen der Gemeinde vollzieht.

Es mag für manchen ungewohnt sein, hier plötzlich solch heterogene Bereiche wie Gewerkschaft, Industriebetrieb, Opfergemeinde, Studentenorganisation und Familie unter gleichen Kategorien zusammengefaßt zu hören. Unter soziologischem Aspekt könnte man noch beliebig andere Bereiche nennen, und das Befremdliche der Betrachtung mag sofort schwinden, wenn wir uns fragen, was denn das Gemeinsame ist, welche Kategorie es denn erlaubt, all diese Bereiche einheitlich zu betrachten. Nun ist zunächst einmal die Erscheinung, daß in all diesen sozialen Gebilden sich eine Person findet, die „im Namen“ des Ganzen, die stellvertretend für die Gesamtheit handelt. Dieses Phänomen, das in allen Gruppenbildungen als eine der wichtigsten Funktionen der Führung zu finden ist, wollen wir Stellvertretung nennen. Es sei hier nicht näher auf die äußerst schwierigen soziologischen Probleme der Erwählung, der Legitimation und Qualifikation des Stellvertreters eingegangen. Das Problem der Gleichberechtigung in der Familie z. B. würde hierhergehören, ebenso das Problem des angekränkelten Selbstverständnisses großer Priesterkreise in unserer Zeit.

Jedenfalls zeigt sich, daß in allen sozialen Systemen eine Person oder eine Personengruppe besonders legitimiert ist, für das ganze zu stehen, Absprachen zu treffen, Verträge zu schließen, im Namen zu agieren, stellvertretend für alle Mitglieder der Gruppe zu handeln. All diese Feststellungen erscheinen vordergründig und selbstverständlich. Sieht man näher zu, so ergeben sich tiefreichende Zusammenhänge und daraus Folgerungen für unser Thema.

Zunächst: der Betriebschef, der Familienvater, der Parteiführer, der Regierungschef: sie alle tragen eine besondere Verantwortung, eben weil sie „im Namen“ handeln und damit über das Schicksal der von ihnen Vertretenen mitbestimmen. Neben der Verantwortung kommt ihnen aber auch eine besondere Ehre zu. Diese Ehre gilt ihnen erst in zweiter Linie als Individuen. In erster Linie meint sie die Repräsentanten und in ihnen das von ihnen Repräsentierte, Vertretene. Die Ehre ergibt sich also geradezu aus ihrer Rolle als Stellvertreter. Das kann so weit gehen, daß der Stellvertreter zum Symbol für die Gruppe wird. Jedenfalls wird klar, daß erst im Stellvertreter die Gruppe sich als solche, als soziale Einheit begreift und erfährt.

Zerlegt man dieses Gesamtphänomen, das in der sozialen Wirklichkeit immer synthetisiert als eine Einheit auftritt, einmal analytisch in seine Bestandteile, so könnte man etwa folgende Komponenten unterscheiden: Jede Stellvertretung, oder — wenn man es etwas weiter formuliert — jenes soziale Phänomen, daß eine Person für etwas steht, das über sie selbst hinausweist, besitzt drei Ebenen:

1) Eine historisch-personale. Damit ist gemeint, daß es sich bei dem Rollenträger um ein historisch bestimmtes Individuum handelt, einmalig und unverwechselbar in seiner Identität. So ändert sich beispielsweise mit einem Personalwechsel in der Führungsspitze einer beliebigen Gruppe auch der spezifische Führungsstil, weil der „Stil“ — auch als ästhetische Kategorie — von der individuellen Eigenart abhängt.

2) Die zweite Ebene möchte ich die strukturelle nennen. Sie ist Gegenstand der spezifisch soziologischen Betrachtungsweise, der es in Absehung vom Historisch-Individuellen um die innere Struktur, das Baugesetz geht. Diese Strukturbetrachtung ist ein schwieriges Unterfangen, weil es nur unter einem theoretischen Aspekt möglich ist. Theorie meint hier soviel wie Einordnung in größere Zusammenhänge, Zusammenhänge zudem, die u. U. erst im Fortgang der Geschichte sichtbar werden. Sie enthält Elemente, die den Zeitgenossen oder gar den Teilnehmern selbst verborgen waren, Zusammenhänge, die erst in der Distanz überschaubar werden, so daß den Menschen oft ein Staunen ergreift, wenn er dieselbe Tat in ihrer geschichtlich isolierten Trivialität vergleicht mit der strukturellen Bedeutsamkeit, mit der sie oft später als epochale Tat sich herausstellt. Wenn ich auch hier ein Beispiel nennen soll, so erinnere ich an den Vortrag von Pater Kentenich vom 18. 10. 1914, der als Gründungsurkunde in die Geschichte Schönstatts eingegangen ist, oder auch an die neue Enzyklika des Papstes, bei deren Betrachtung ja gerade dieser strukturelle Aspekt leider sehr stark in den Hintergrund tritt und vom individuellen Betroffensein überdeckt wird.

Diese Überlegungen mögen uns Brücke sein zum Verständnis der Religion als Bindung einer Gemeinschaft an Gott, nicht primär eines Individuums, wie wir es leider als Erben eines individualistischen Zeitalters gewohnt sind zu sehen. Religion ist primär eine Gruppenangelegenheit und dies so stark, — wie alle ethnologischen Forschungen zeigen — daß ein so berühmter Religionssoziologe wie Emile Durkheim sie als vornehmlichen Ausdruck eines speziellen Gruppengeistes verstand. Mag dies in mancher Hinsicht übertrieben sein, die Geschichte des Christentums jedenfalls zeigt, daß Religion immer mit Gemeinschaftssendung, mit Erhöhung eines Volkes oder einzelner Personen in Stellvertretung für das Ganze zu tun hat. Dies war ja bis vor kurzem noch eine Seite des „katholon“ im Selbstverständnis des Katholizismus. Aber auch einzelne Völker (Deutschland, Frankreich) oder auch das Abendland verstanden sich so als Träger einer speziellen Sendung. Diese Überlegungen mögen vor allem unter dem erwähnten strukturellen Aspekt einseitig sein.

Der Bund ist symbol- und keimhaft ein Bund mit der ganzen Menschheit. Ganzes steht ja in Stellvertretung für alle Völker (die Heiden) in der Geschichte mit Gott. (Abraham, Isaak, Jakob, Moses, die Könige, die Richter usw.) agiert, auch das Volk als Geschichte des Volkes Israel sein Gott Jahve vornehmlich mit Vertretern des Volkes Tragweite dessen deutlich, was mit Stellvertretung gemeint ist. Nicht nur, daß in der in Adam alle gefallen, so sind in Christus alle erlöst“, dieses Wort macht uns die ganze Bundesgedanke und Vätergeschichte sind ohne Stellvertretung nicht zu verstehen. „Wie den Urzeiten der Menschheit an eine zentrale Rolle spielt. Sündenfall und Erbsünde, fällt auf, daß das Problem der Stellvertretung, so wie wir es eben überdacht haben, von Wenn man die Heilsgeschichte, wie sie uns in der Offenbarung vorliegt, betrachtet, dann

Soziologe mich ein wenig auf theologisches Land zu wagen.

III

Nach diesem soziologischen Ansatz, den ich Ihnen hier nur kurz skizziert habe und dessen Problematik differenzierter ist, als ich sie Ihnen in der kurzen Zeit darlegen kann, nun zurück zur Theologie.

Um Mißverständnissen vorzubeugen: es geht hier um einen analytischen Behelf, in der Wirklichkeit sind diese drei Ebenen eins. So ist z. B. die symbolische Ebene selbstver-

ständlich auch ein struktureller Aspekt.

3) Eine dritte Ebene könnte man als die symbolische bezeichnen. Hier verschwindet der Symbol für den Katholizismus als Ganzes ist. Als solches wird er dann auch Symbol für jeweiligen Inhabers völlig zurück hinter der Tatsache, daß „der Papst“ in gewisser Weise dichtet. Als Beispiel könnte man etwa das Papsttum nennen. Darin tritt die Person des personale Aspekt ganz, der strukturelle wird prismenartig zusammengefaßt und ver-

Autorität, Lehramt, Unfehlbarkeit, Christus, die Kirche, Vätertum usw.

Religion ist also primär Gemeinschaftsbindung an Gott, wobei festzuhalten ist, daß diese Gemeinschaft selbst wieder stellvertretend vor Gott repräsentiert wird durch besondere Personen. Diese Struktur zieht sich wie ein roter Faden durch das Alte Testament. Wie ist es aber nun im Neuen Testament? Hat da nicht in Christus jede Stellvertretung ihre Erfüllung und Höhe erreicht? Ist nach Christus in seiner Einheit von Gott und Mensch überhaupt noch Stellvertretung nötig und möglich? Die Reformation hat das weithin verneint, der Katholizismus empfängt aus der Bejahung dieser Frage geradezu seine Struktur (Papsttum, Bischöfe, Priester, Heilige, Lehre von den *causae secundae*). Gerade die Soziologie vermag nun zu zeigen, daß der katholische Standpunkt in allen sozialen Erscheinungen seine Bestätigung erfährt.

Mir scheint nun, daß hier die Gestalt der Gottesmutter ein Schlüsselstellung besitzt, an der besonders deutlich das Problem aufgezeigt werden kann. Vielleicht ist gerade deshalb ihre Gestalt so umstritten im Verhältnis der beiden Konfessionen. Aber nur durch eine Klärung der Stellung der Gottesmutter im Heilsgeschehen, nicht durch eine Verschleierung oder durch Verschweigen können wir der Wahrheit näher kommen. Deshalb möchte ich nochmals betonen, daß es mir im folgenden darauf ankommt zu zeigen, daß die Stellung Marias im Heilsgeschehen so wie die katholische Theologie sie sieht, nicht subjektiven Wunschvorstellungen der Theologen entspringt, sondern objektiv so in der Heilsökonomie verankert ist, wie Gott sie als Struktur in der Geschichte verwirklicht hat und wie der Mensch sie — sofern er glaubt — nur demütig annehmen kann. Weiterhin: daß diese von der katholischen Theologie als objektive Stellung erkannte und geglaubte Rolle Marias von Strukturen, die die Soziologie in allen sozialen Systemen wiederfindet, gestützt und bestätigt wird. Wie sieht nun diese Stellung, diese Rolle Marias in der Heilsgeschichte aus?

Bleiben wir in unserer Betrachtung bei den dargelegten drei Ebenen der Stellvertretung, so kann man sagen, daß seltsamerweise die rein emotionalen Marienverehrer und viele ihrer Kritiker sich auf der historisch-personalen Ebene treffen. Für die ersteren ist Maria nur die persönliche Sorgenmutter, die liebliche Jungfrau, die transzendente Versicherung und wie man all die teils verkitschten, teils gesunden Vorstellungen klassifizieren soll, für die Kritiker — und das selbst aus protestantischen Reihen — ist Maria durchaus ein persönliches Vorbild, das in einer rein individuellen Geschichte sich in einer Weise benommen hat, daß man — ebenfalls als isoliertes Ich, als Individuum, aber niemals in gemeinschaftlicher Kulthandlung — auch heute noch in Hochachtung vor ihr stehen kann. Diese Sicht Marias als rein historisches Individuum in ihrer fraulichen Rolle läßt es besonders schwer erscheinen, daß Männer zu ihr eine religiöse Bindung bekommen, bzw. ist schuld an dem etwas femininen und verweichelichten Bild, das man sich vom marianisch „geprägten“ Mann macht. Aus der Furcht vor diesem Anschein ist auch die komische, verlegen-betretene Verhaltensweise von Männern verstehbar, wenn die Rede auf Mariologie kommt. Hinzu kommt noch, daß Maria als historisch-biblisches Individuum kaum in persönlicher Kontur vorhanden ist und sie wohl gerade deshalb zu emotionaler Verbrämung herausfordert.

Diese Stellvertreterfunktion finden wir nicht nur in der Verkündigungsstunde, sondern an vielen Stellen ihres Lebens, z. B. auch unter dem Kreuz, in ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel, ja schon in ihrer immaculata conceptio, ihrer Unbefleckten Empfängnis. Denn das Wort conceptio bedeutet ja nicht nur den bloß biologischen Ursprungsprozess, sondern auch, wie es viele Sprachen zeigen, was wir mit Konzept meinen, "schöpferischer Einfall" also, "erster Entwurf", "konzentrierter Gesamtplan." So ist Maria "das zweite, unverdorbene Konzept, nachdem das erste verpatzt war; der ursprüngliche Einfall Gottes, neu gefaßt, der gelungene Entwurf, das meisterliche Modell: der Schöpfung nämlich und des Menschen, wie er gemeint ist und wie ihn Gott, sein Erlöser, wieder auf-

Die Erlösung in Christus als dem neuen Adam ist fruchtbar für die Menschen und Völker aller Zeiten. Aber diese Erlösung, so wie sie geschichtlich sich vollzog, war abhängig von der Menschwerdung Christi. Wohlgemerkt, Gott hätte uns auch anders erlösen können. Was hier betont werden soll, ist die eminent wichtige Tatsache, daß es geschichtlich so und nicht anders geschah. Und auf diese geschichtliche Struktur kommt es an. Wie aber sieht der geschichtliche Vorgang der Menschwerdung aus? Gott bietet Maria als der Spitze der Menschheit durch den Engel die Mitwirkung am Erlösungsgeschehen an. Hier scheint die gleiche Struktur auf, wie wir sie im AT fanden: Gott wendet sich an einen Repräsentanten, diesmal nicht eines Volkes, sondern der ganzen Menschheit. Maria steht in der Verkündigungsstunde dem Angebot des Engels stellvertretend für die gesamte Menschheit gegenüber. Es ist hier unerheblich, ob sie sich dessen reflexiv bewußt war, entscheidend ist die innere Struktur dieses Vorganges, die von Gottes Willen bestimmt ist und die wir nur gläubig an der Geschichte ablesen können. Maria sagt ihr Fiat also in Stellvertretung für die Menschen aller Völker und Zeiten.

IV

Vielleicht ist es auch eine besondere Fügung Gottes, daß wir von Maria so wenig im Sinne einer persönlichen Biographie wissen — über ihre Eltern, Freunde, ihren Charakter, ihre Neigungen und besonderen Begabungen, ihr Aussehen usw. —, so daß gerade dadurch auch die dritte Ebene besonders klar zu Tage tritt, Maria als Symbol: der Garten, der Acker, die Erde, der Weinberg, die Weisheit, "die Frau" und wie all die Bilder und Symbole aus dem AT und der Vätertheologie, den Hymnen und Sequenzen des Mittelalters und der Barockzeit lauten. Ja auch die biblischen und dogmatischen Aussagen selbst sind mittlerweile so etwas wie Symbole geworden, Symbole freilich, die, wenn man an die immaculata conceptio oder die immerwährende Jungfräuschaft denkt, der modernen Frau von heute fremd und mythisch, den Männern irgendwie fern und peinlich erscheinen, da sie auf einem weithin rein geschlechtlich - sexuellen Hintergrund verstanden werden. Demgegenüber, so scheint mir, ist die zweite, die strukturelle Ebene, sowohl ein Ausweg aus dem Dilemma, als auch eine Sicherung der beiden anderen. Deshalb möchte ich mich im folgenden auf diesen strukturellen Aspekt der Mariologie beschränken unter Vernachlässigung der zwei übrigen.

gerichtet hat.“¹ Wenn dieser Vorherentwurf also schon rudimentär bei ihrem Entstehen eine Rolle spielte, so ist es nicht sehr verwunderlich, daß dann in ihr auch das Zukünftige des ganzen Menschengeschlechtes aufleuchtet und wir müßten auch die Aufnahme in den Himmel nicht so sehr als individuelles Ereignis denn als Vorausschau auf unsere Zukunft begreifen. In allen Stationen ihres Lebens also repräsentiert Maria all das stellvertretend, wozu die Menschen berufen sind. So ist Maria das „Urbild der Kirche“ (Semmelroth). Die Entsprechung von Kirche und Maria ist sogar so eng, daß ein Mönch das Ave Maria auf die Kirche anwendet: „Gebenedeit bist du unter den Weibern, herrliche Mutter Christi, du lebengebärende Mutter der Gläubigen, und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, das eine Volk aus allen lebenden Nationen.“² Erfreulicherweise hat das Konzil diesen strukturellen Aspekt der Mariologie besonders klar herausgearbeitet. Wenn es auch z. T. theologisch uralte Aussagen aus der Väterzeit sind, so lassen Sie mich doch wenigstens die wichtigsten Stellen zitieren, weil sie vom Konzil auch für unsere Ohren in eine klare Sprache gegossen wurden.

In der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ heißt es über Maria: „Daher wird sie auch als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihr Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe begrüßt, und die katholische Kirche verehrt sie, vom Heiligen Geist gelehrt, in kindlicher Liebe als geliebte Mutter“ (Nr. 53). Die stellvertretende Funktion Marias wird wie folgt dargelegt: „Der Vater der Erbarmungen wollte aber, daß vor der Menschwerdung die vorherbestimmte Mutter ihr empfangendes Ja sagte, damit auf diese Weise so, wie eine Frau zum Tode beigetragen hat, auch eine Frau zum Leben beitrüge. Das gilt in erhabenster Weise von der Mutter Jesu, die das Leben selbst, das alles erneuert, der Welt geboren hat und von Gott mit den einer solchen Aufgabe entsprechenden Geschenken begabt worden ist. Daher ist es nicht verwunderlich, daß es bei den heiligen Vätern gebräuchlich wurde, die Gottesmutter ganz heilig und von jedem Sündenmakel frei zu nennen, gewissermaßen vom Heiligen Geist gebildet und zu einer neuen Kreatur gemacht. Vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an im Glanze einer einzigartigen Heiligkeit, wird die Jungfrau von Nazareth vom Engel bei der Botschaft auf Gottes Geheiß als ‚voll der Gnade‘ begrüßt . . . Mit Recht also sind die heiligen Väter der Meinung, daß Maria nicht rein passiv von Gott benutzt wurde, sondern in freiem Glauben und Gehorsam zum Heil der Menschen mitgewirkt hat. So sagt der heilige Irenäus, daß sie ‚in ihrem Gehorsam für sich und das ganze Menschengeschlecht Ursache des Heils geworden ist‘. Deshalb sagen nicht wenige der alten Väter in ihrer Predigt gern, ‚das der Knoten des Ungehorsams der Eva gelöst worden sei durch den Gehorsam Mariens; und was die Jungfrau Eva durch den Unglauben gebunden hat, das habe die Jungfrau Maria durch den Glauben gelöst‘; im Vergleich mit Eva nennen sie Maria ‚die Mutter der Lebendigen‘, und öfters betonen sie: ‚Der Tod kam durch Eva, das Leben durch Maria‘“ (Nr. 56). „Diese Verbindung der Mutter mit dem Sohn im Heilswerk

¹ I. F. Görres: Maria das unverdorbene Konzept, Freiburg/Brsg. 1968, S. 15. Vgl. auch *Ders.*: Be-Denkliches, Donauwörth 1966, S. 126.

² Zitiert nach Görres, Be-Denkliches, a. a. O., S. 127.

zeigt sich vom Augenblick der jungfräulichen Empfängnis Christi bis zu seinem Tod . . . (Nr. 57). Ja, diese Funktion geht über ihren Tod hinaus: "Diese Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich an, von der Zustimmung an, die sie bei der Verkündigung gläubig gab und unter dem Kreuz ohne Zögern festhielt, bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten. In den Himmel aufgenommen, hat sie diese heilbringende Aufgabe nicht niedergelegt, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu erwirken. In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen weilen, bis sie zum seligen Vaterland gelangen. Deshalb wird die selige Jungfrau in der Kirche unter dem Titel der Fürsprecherin, der Helferin, des Beistandes und der Mittlerin angerufen" (Nr. 62). Auch in folgender Stelle kommt die strukturelle Bedeutung Marias in der Heilsgeschichte besonders klar zum Ausdruck: "Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige Ambrosius lehrte, der Typus der Kirche unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus. Vor dem Geheimnis der Kirche, insofern auch sie mit Recht Mutter und Jungfrau genannt wird, steht die selige Jungfrau Maria als erhabenes und einzigartiges Urbild sowohl der Jungfrau wie der Mutter" (Nr. 62). Aus all dem folgt die Bedeutung der Verehrung der Gottesmutter für die katholische Kirche: "Diese katholische Lehre trägt die heilige Synode wohlbedacht vor. Zugleich mahnt sie alle Kinder der Kirche, den Kult, vor allem den liturgischen, der seligen Jungfrau großmütig zu fördern, die Gebrauche und Übungen der Frömmigkeit zu ihr, die im Laufe der Jahrhunderte vom Lehramt empfohlen wurden, hochzuschätzen und das, was in früherer Zeit über die Verehrung der Bilder Christi, der seligen Jungfrau und der Heiligen festgesetzt wurde, religiös zu beobachten" (Nr. 67). Maria kommt auch eine besondere Stellung in der Feier des Kirchenjahres zu. So heißt es in der "Konstitution über die heilige Liturgie": "Bei der Feier dieses Jahreskreises der Mysterien Christi verehrt die heilige Kirche mit besonderer Liebe Maria, die selige Gottesgebärerin, die durch ein unzertrennbares Band mit dem Heilswerk ihres Sohnes verbunden ist. In ihr bewundert und preist sie die erhabenste Frucht der Erlösung. In ihr schaut sie wie in einem reinen Bilde mit Freuden an, was sie ganz zu sein wünscht und hofft" (Nr. 103).

Zum Schluß des 4. Kapitels der "Dogmatischen Konstitution über die Kirche" wird eigens vor einer nur individuellen Sicht der Mariologie gewarnt, die lediglich zu emotionalem Affekt führe: "Die Gläubigen aber sollen eingedenk sein, daß die wahre Andacht weder in unfruchtbarem und vorübergehendem Affekt noch in irgendwelcher Leichtgläubigkeit besteht, sondern aus dem wahren Glauben hervorgehen muß, durch den wir zur Anerkennung der Erhabenheit der Gottesmutter geführt und zur Kindesliebe gegenüber unserer Mutter und zur Nachahmung ihrer Tugenden angetrieben werden" (Nr. 67). So ist "die christusgestaltete Frau auch die christusgestaltende Mutter der Gläubigen. Sie ist schlechthin die amtliche Christusgebärerin. Sie tritt als Privatperson ganz in den Hintergrund".³ Wie sehr hier das "Pater Kentenichs" *"Pater Kentenichs sichtbar wird"*, ist an

³ J. Kentenich: *Hingabe an Maria als Befahrung göttlicher Heilsplanung*, in *Regnum 3* (1968), Heft 3, S. 130.

einem Zitat aus dem Glaubensbekenntnis des Heiligen Vaters ersichtlich, das er zum Abschluß des Glaubensjahres gesprochen hat. Der Papst sagt darin: „Verbunden in einer ganz innigen und unauflöselichen Weise mit dem Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung, wurde die allerseligste Jungfrau, die unbefleckt Empfangene, am Ende ihres irdischen Lebens mit Leib und Seele in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen und in Vorausnahme des künftigen Loses aller Gerechten ihrem auferstandenen Sohne in der Verklärung angeglichen. Wir glauben, daß die heilige Gottesmutter, die Neue Eva, die Mutter der Kirche, im Himmel ihr mütterliches Amt fortsetzt im Hinblick auf die Glieder Christi, indem sie mitwirkt bei der Erweckung und Entfaltung des göttlichen Lebens in den erlösten Seelen.“⁴

Man könnte all diese Zusammenhänge auch von einer ganz anderen Seite sehen: das Kunststück, das wir als Christen fertigbringen müssen in unserem Leben, das, wozu wir berufen sind, ist die *imitatio Christi*, d. h. die Teilnahme am leidenden, sterbenden, auferstandenen und verklärten Heilandsleben. Wenn wir dabei nach dem Leitbild für diese Aufgabe fragen, so kann es Christus selbst nicht sein, denn er ist ja der Zielpunkt dieser Haltung. Wer wissen will, wie das „Wie“ der Nachfolge aussieht, muß auf Maria blicken. Um es nochmals deutlich zu machen: die Erlösungstat kommt allein Christus zu, er ist stellvertretend für alle am Kreuz gestorben. Aber Gott hat es gefallen, die Frucht der Erlösung dem einzelnen nicht automatisch zukommen zu lassen, sondern er hat sie vom Ja des Menschen abhängig gemacht und dieses Ja hat stellvertretend Maria gesprochen.

Maria stellt also im Erlösungsgeschehen als Mutter, Braut und Typus der Kirche sowie als „vorweggenommene Lösung“ die Spitze des Menschengeschlechtes dar, die in ihr Christus gegenüber und an die Seite tritt. Als diese anthropologische Spitze ist sie zugleich ein Voraus-Entwurf Gottes, an dem das aufleuchtet, was als Frucht der Erlösung allen Menschen von Gott zugedacht ist, die an Christus glauben. Alle Ehrentitel, die wir Maria zuerkennen: Mutter der Kirche, Mutter der Erlösten, Urbild der Kirche, Königin und wie sie alle heißen, sind aus diesen beiden Seiten derselben Medaille erklärbar und verstehbar: Der Stellvertretung des Menschengeschlechtes im Erlösungsgeschehen und ihrer Erwählung als Repräsentanten von Seiten Gottes, in dem zugleich wie in einem Idealbild alles zusammengefaßt ist, was Gott uns zugedacht hat. Maria ist also dem Christen das Leitbild oder, wie das Konzil sagt, das Urbild der Teilnahme am Mysterium der Geburt, des Kreuzes und der Auferstehung des Herrn, das zuletzt einmündet in das Mysterium der Himmelfahrt.

V

Lassen Sie mich noch kurz auf einen anderen Punkt verweisen, bevor ich zum Schluß komme. Wir hatten gesagt, Religion sei primär eine Gemeinschaftsangelegenheit. Auch

⁴ Herderkorrespondenz 22 (1968), Heft 8, S. 369. Vgl. dazu auch A. Menningen: Christ in welt-hafter Existenz, Vallendar 1968, S. 31 ff und 124 f, sowie die 2. Strophe des Schlußgebetes der Komplet aus „Himmelwärts“.

Wenn ich nun zum Schluß komme, mag sich mancher fragen, wann der Redner denn nun endlich zum Thema, der Mariengestalt als einem Konzept des modernen Christen, komme. Nun, ich denke, alle meine Ausführungen sollten darsetzen haben, daß Maria nicht nur ein, sondern das Konzept des modernen Christen darstellt. In der Teilnahme am leidenden, auferstehenden und verklärten Heilandsleben wird auch und besonders das Schicksal des modernen Christen bestehen, und Maria ist uns Sicherheit dafür, daß dieses Schicksal des Menschen nicht in der heute oft überbetonten Hominisierung sondern letztlich in der Divinisierung besteht. Maria in ihrer Haltung zu Christus ist uns weiterhin ein Vorbild dafür, daß neben der Selbstständigkeit des modernen Christen, neben seiner Orientierung an seinem Gewissen, neben seiner Interpretationskunst der Geschichte als *divina comedia*,

VI

(Nr. 68/69).

Gottesvolk versammelt werden, zur Ehre der heiligsten und ungeteilten Dreifaltigkeit" tragen oder ihren Erlöser noch nicht kennen, in Frieden und Eintracht glücklich zu einem Fürbitte einlegen möge, bis alle Völkerfamilien, mögen sie den christlichen Ehrennamen über alle Seligen und Engel erhöht, in Gemeinschaft mit allen Heiligen bei ihrem Sohn die den Anfängen der Kirche mit ihren Gebeten zur Seite stand, auch jetzt, im Himmel gläubigen mögen inständig zur Mutter Gottes und Mutter der Menschen flehen, daß sie, sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran . . . Alle Christ-Zwischenzeit bis zur Ankunft des Tages des Herrn (vgl. 2 Petr. 3, 10) als Zeichen der den Weltzeit zu vollendenden Kirche ist, so leuchtet sie auch hier auf Erden in der im Himmel schon mit Leib und Seele verherrlicht, Bild und Anbeginn der in der kommenden Funktion über die Kirche" deuten und verstehen, aus dem ich zitiere: "Wie die Mutter Jesu, Vielleicht dürfen wir auch in diesem Sinne das Schlüsselkapitel der "Dogmatischen Konstitution über die Kirche" deuten und verstehen, aus dem ich zitiere: "Wie die Mutter Jesu,

Vielleicht dürfen wir auch in diesem Sinne das Schlüsselkapitel der "Dogmatischen Konstitution über die Kirche" deuten und verstehen, aus dem ich zitiere: "Wie die Mutter Jesu, scharfströmung, seiner Kultur und Geschichte sein." s

tigen vollkhaften Eigenart, seines werktäglichen Schaffens, seiner bürgerlichen Gesellschaften, seiner Kultur und Geschichte sein." s

"nicht bloß Segnung der Landschaft, sondern auch Heiligung des Volkes, seiner berechnung für unser gespaltenes Volk besitzt? Denn die Weihe und Heiligung eines Landes soll ja aufgehoben glauben, ob dann diese Mutter der Einheit nicht auch eine "Herzfunktion" und wenn wir die Geschichte letztlich in der Hand Gottes konfessionellen Einheit vielleicht mehr erhoffen, als es von einem "organisierten" Ökumenismus zu erwarten ist. Von dieser Mutter der Einheit sollten wir hinsichtlich einer zukünftigen Nation, die sich ja auch als geschichtlich-kulturelle Einheit versteht, Maria weihen. Wir können noch weiter gehen und ihre Stellung im Heilsgeschehen auch als Mutter der Einheit deuten. Von dieser Mutter der Einheit sollten wir hinsichtlich einer zukünftigen Nation, die sich ja auch als geschichtlich-kulturelle Einheit versteht, Maria weihen. Wir stellen also im Erlösungsgeschehen nicht nur die Summe der einzelnen dar, sondern auch von daher wird klar, daß die Gestalt Marias nicht individuell gesehen werden darf. Sie

letztlich und vor allem die Orientierung an Christus — und das heißt für uns konkret auch an seinem Stellvertreter, dem Papst, steht.

Über dieser säkularen Stadt lag für einige Tage wie ein Hauch der Schleier des Christentums. Er wird bald wieder verweht sein vom Rauch der Schlote, vom Alltag der Industriemanager und vom Ameisenheer der Angestellten und Arbeiter, die im Morgennebel zur Arbeit hasten. Stellvertretend für sie alle werden wir heute nachmittag die Deutschlandweihe an Maria erneuern. Wir wissen, daß wir damit im Grunde nur in ihr Fiat einstimmen und eine Struktur bejahen, die Gott in sein Erlösungswerk gelegt hat. Werden aber die Menschen in dieser Stadt und darüber hinaus, ob sie gläubig sind oder nicht, unser Tun nicht als Anmaßung und Provokation empfinden? Nun, wir handeln nicht als schwärmende Verehrer, sondern wir erkennen im Glauben und mit kühlem Verstand die Stellung der Gottesmutter an. Mag das ergriffene Herz dazukommen, es ist aber nicht der Startpunkt unseres Tuns, sondern die Frucht der Erkenntnis. Vielleicht ist diese Erkenntnis eine Herausforderung. Die Fahne der Herausforderung ist immer eine einsame Fahne. Provokation in der richtigen Dosis ist die Würze gesellschaftlicher Erneuerung. Begehen wir also eine Provokation, wenn wir die Deutschlandweihe erneuern? Warum eigentlich nicht? Wenn wir an den Heiligen Vater denken, so meine ich, befinden wir uns in guter Gesellschaft. *Provocare* heißt herausfordern, aufreizen, hervorrufen, hervorlocken. Mir scheint, die Gottesmutter ist ein guter Lockvogel.

Erzieher im Glauben

Zur Diskussion um die Priesterbildung (II)
Von Günter Maria Boll

1. Das tridentinische Modell

Das Schlüsselwort des Konzilsdekretes über die Ausbildung der Priester enthält einen bedeutsamen Satz: "Die Väter dieser Heiligen Synode wollen das Werk des Konzils von Trident fortsetzen." J. Neuner schreibt dazu in seinem Kommentar: "Ausgangspunkt der Reform war also das bestehende Seminarwesen, das ins 15. und 16. Jahrhundert zurückreicht und seine feierliche Bestätigung als Erziehungsform für den Klerus am 15. 7. 1563 in der 23. Sitzung des Konzils von Trident erhielt. Der Zusammenhang der gegenwärtigen Reform mit dem Seminardekret von Trident wurde durch den vierhundertsten Gedenktag eben dieses Dekretes unterstrichen, der während der dritten Sitzungsperiode am 3. 12. 1963 in Rom durch eine Feier in der Peterskirche begangen wurde. Das neue Dekret sollte für die Kirche der Gegenwart etwas Ähnliches bedeuten wie das Seminardekret des Tridentinums für die stürmische Zeit der Reformation." (LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, S. 310.) Damit ist ein hoher Maßstab gesetzt, wenn man bedenkt, welchen Einschnitt in der zweitausendjährigen Geschichte der Priesterbildung die Entscheidung von Trident bedeutete. Ohne Zweifel hat die Institution des Priesterseminars, wie sie von dort ausging, das Gesicht der Kirche in der Neuzeit entscheidend geprägt. Geschichtlich verknüpft mit dieser Entwicklung ist der Jesuitenorden, der mit seiner Spiritualität weitgehend den Rahmen der tridentinischen Form des Seminars ausgefüllt hat.

In diesem Licht also will das Priesterbildungsdekret des II. Vatikanums gesehen werden: Es übernimmt bewußt den Rahmen des Tridentinums ("Priesterseminare sind zur priestertlichen Ausbildung notwendig", Abschnitt 4), fügt aber durchaus neue und zukunftsweisende Impulse darin ein (über die noch zu sprechen sein wird) — überträgt aber im übrigen den regionalen Bischofskonferenzen die Zuständigkeit, den wechselnden örtlichen und zeitbedingten Gegebenheiten Rechnung zu tragen (Abschnitt 1) — was ebenfalls über Trident bewußt hinausgeht und P. Picard vermuten läßt, das "dürfte sich einmal als epochemachende Tat des Konzils erweisen" (Priesterbildung in der Diskussion, Mainz 1967, Seite 40).

Wer die heutige Situation kennt, weiß, daß es gerade und genau der „tridentinische Stil“ des Priesterseminars ist, gegen den sich — bei aller Unterschiedlichkeit der konkreten Ausprägung — eine weltweite Welle der Kritik erhoben hat, bis hin zu der Forderung, das Seminar als solches überhaupt abzuschaffen oder es wenigstens auf die letzte Zeit vor der Priesterweihe zu beschränken. Im ersten Teil unserer Arbeit (vgl. REGNUM, 3. Jahrg 4/1968, S. 147 ff.) haben wir versucht, gerade aus der gewandelten Situation der Weihe — und der Kirche in der Welt — von heute die Notwendigkeit einer langjährigen Seminarbildung neu zu erhärten. (Ob die etwas formalistische Begründung, die J. Neuner in seinem Kommentar als Meinung des Konzils gibt, der aus dem Leben kommenden Kritik standzuhalten vermag, möchte ich bezweifeln: „Die Begründung der Seminare liegt . . . in der Notwendigkeit der einheitlichen Formung auf den pastoralen Dienst des Priesters hin . . .“ Zu Abschnitt 4 des Dekretes — aaO. S. 322 —. Viel tiefer der lebensmäßige Problematik gerecht zu werden scheint mir die Auffassung Pater Kentenichs: daß ein relativ lange Periode des Eintauchens in die dichte religiöse Atmosphäre einer Glaubensgemeinschaft für das Reifen des personalen Glaubens gerade in der pluralistischen Welt von heute und der dadurch bedingten Glaubenssituation pädagogisch notwendig ist.)

Aber das zeigt mit elementarer Wucht die Problematik, die offenbar für die übergroße Zahl der Kritiker aus eben der Institution „tridentinisches Seminar“ fast notwendig sich zu ergeben scheint: daß in diesem Milieu die Reifung zum vollen Menschsein nicht möglich ist (womit einschlußweise natürlich auch die Reifung zum glaubenden Menschsein unmöglich wäre). Mit bohrender Intensität richtet sich die Kritik aus allen Kreisen (extra et intra) auf diesen einen Punkt: „Trotz bester Absicht der Verantwortlichen herrscht in Konvikten bzw. Seminaren — und zwar durch deren Tradition und Struktur notwendigerweise — ein geistiges Mittelmaß und ein abstumpfendes, nivellierendes Milieu: Die Entfaltung zu überzeugender Eigenpersönlichkeit, zu schöpferischer Phantasie und freier Verantwortung wird eher gehindert als gefördert . . . Nun wird man einwenden, daß ich die vorkonziliare Situation schildere. J e t z t gehe es doch in den kirchlichen Häusern anders zu. Gewiß! Vieles ist toleranter geworden . . . Diese und ähnliche Verbesserungen sind nicht zu bestreiten und dürfen nicht übersehen werden: äußerer Druck und gesetzliche Vorschriften werden abgebaut. Aber im Grunde sind nur einige Methoden und Mittel verbessert, das Ziel ist unangefochten dasselbe wie eh und je. Die Praxis ist verfeinert und angepaßt. Aber diese kleinen Reformen sind erzwungene Rückzugsgefechte bei gleichbleibendem Gebietsanspruch. Sie kommen nicht aus einem neuen Programm; sie sind nicht die Folgen einer inneren Umkehr und Neuorientierung auf die Situation der Weihe und ihrer Zukunft hin . . . Solange die genannten Mißstände nicht an der Wurzel behoben werden, können das Unbehagen und die Resignation im Klerus nicht überwunden werden. Dabei scheint eine bloße Veränderung einiger Details der Ausbildung, wie sie jetzt die Bischofskonferenz beschlossen hat, nicht zu genügen. Vielmehr müssen die Verantwortlichen den Mut aufbringen, die Entwicklung neuer Modelle zuzulassen.“ (Dreisterrartikel „Milieugeschädigt“ — Die kirchliche Theologenausbildung als ein Grund des Unbehagens im Klerus — in: Katechetische Blätter, 10/1968, S. 592 ff.) Dieses eine Zitat

stehe für die Tendenz, die man mit einer Wölke von weiteren Texten belegen könnte. Ohne Zweifel: Es geht hier um das Modell des tridentinischen Seminars und seine Brauchbarkeit für die Priesterbildung heute.

So kann man verstehen, daß der Ruf nach "neuen Modellen", nach "zeitgemäßen Leitbildern" der Priestererziehung immer lauter wird. Hieran muß sich der Anspruch des Konzilsdekretes messen lassen, wenn es vor der Geschichte bestehen soll.

In diesem zweiten Teil unserer Arbeit wird daher der Versuch gemacht, ein solches "neues Modell" in einigen umrißhaften Strichen vorzulegen.

Zuvor aber ist es notwendig, noch einmal in den wesentlichen Zügen die *Kritik am tridentinischen Seminar* zusammenzufassen. Sie setzt an dem sehr tiefliegenden Punkt an, ob heute in dem Rahmen einer engen Gemeinschaft unter straffer Leitung die Reifung zur Persönlichkeit ausreichend möglich ist. Es sei erlaubt, noch einmal ein Einzelzitat als typisch anzuführen, das knapp und klar diesen wesentlichen Einwand zusammenfaßt: "Meine Untersuchung (bei Priestern und Theologen) ergab, daß innerhalb der Gemeinschaftserziehung jene Elemente, die die Entfaltung der Eigenpersönlichkeit hemmen, in hochsignifikanter Weise jene überwiegen, die eine solche Entfaltung fördern. Die Entwicklung zur vollmenschlichen Persönlichkeit ist weitgehend eine Entwicklung zur Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit. Jede echte Erziehung ist Entwicklungshilfe, ist Hilfe zur Entfaltung der individuellen Kräfte, . . . ist Hilfe zur höchsten und höchstmöglichen Selbstverwirklichung. Es stellt sich angesichts dieses eben erwähnten Untersuchungsergebnisses die Frage, ob eine Methode, die zu einem so hohen Prozentsatz und in solcher Signifikanz gerade diese erwünschten Werte unterbindet oder im besseren Falle vernachlässigt, noch unter den Begriff 'Erziehung' fällt." (Karl Guido Rey, Das Mutterbild des Priesters, Einsiedeln 1969, S. 122). Sehr anschaulich faßt auch P. Picard unter dem Titel "Probleme der Seminarverfassung" die unausweichlich sich ergebenden Schwierigkeiten zusammen: "Das Modell des Obrigkeitssystems ist in dieser (bisher praktizierten) Seminarverfassung nicht zu erkennen. Die Kommunität des Hauses teilt sich in zwei ungleiche Blöcke, Hausleitung mit Disziplinarautorität und einheitliches Alumnat unter ebenso einheitlicher Hausordnung. Selbstverständlich kann auch heute noch innerhalb dieser Struktur gutes Seminarleben gedeihen, denn letztlich hängt dieses nicht vom gesetzlichen Rahmen ab, sondern von der vertrauensvollen Atmosphäre und der Weise, wie der Autoritätsträger seine Erziehungsaufgabe versteht. . . . Ist es aber auf die Dauer möglich, einerseits eine geschlossene Kommunität von ein- bis zweihundert Seminaristen aufrechtzuerhalten und andererseits mit jedem einzelnen den persönlichen Kontakt zu haben, der die sonst übliche vorschriftsrenne Hausordnung tatsächlich überflüssig macht und sie auf wenige wesentliche Punkte reduziert? Selbst wenn im günstigsten Falle der besagte Einzelkontakt gelingt, ist es immer noch fraglich, ob der einzelne Seminarist sich als Glied einer Gemeinschaft fühlt und nicht als Teil der Masse, und ob die formenden Kräfte der Kommunität sich genügend auswirken können. Gemeinschaft kann wohl immer nur innerhalb eines tatsächlich überschaubaren Kreises erfahren werden. Die Entwicklung

ist im deutschen Raum über die Seminarkonzeption der Hausordnungsautorität praktisch schon hinweggegangen. Neue Formen anstelle der gesetzhaften Hausordnungsautorität konnten sich bisher nicht entwickeln . . ." (aaO. S. 120 ff., hier S. 123).

Daß hier tatsächlich der neuralgische Punkt des tridentinischen Seminarmodells liegt, zeigte auch die Debatte in der Konzilsaula zum Abschnitt 11 des Priesterbildungsdekretes, die J. Neuner summarisch zusammenfaßt: „Eine der Hauptklagen gegen die Seminarbildung bestand darin, daß sie die menschlichen Tugenden zu wenig entwickle (Bischof Fernández-Conde), daß sie zu weltfremd sei (Erzbischof Colombo), daß sie nicht zu voller Mündigkeit erziehe (Kardinal Jäger, Bischof Charue). Die eingereichten Modi betonten nochmals die gleichen Anliegen.“ (aaO. S. 334).

Es braucht wohl nicht ausgeführt zu werden, daß es keine vernichtendere Kritik geben kann als die, unsere Seminarerziehung verhindere das Ausreifen zu menschlich vollwertigen priesterlichen Persönlichkeiten. Was das in unserer Zeit heißt, die von einer beispiellosen Krise des Menschlichen gekennzeichnet ist, die deshalb die Heilssorge der Kirche nicht etwa nur im supernaturalen Raum erwartet, ist leicht einsichtig. Mit andern Worten: wenn es der Kirche nicht gelingt, sich auf die veränderte seelische Situation des Menschen von heute einzustellen und ihr Erziehungssystem entsprechend umzustellen, ist nicht auszumachen, auf welche Weise sie dem Menschen der Zukunft ein christliches Gepräge geben könne. Wenn das für die gesamte Breite kirchlicher Erziehung gilt, dann natürlich mit elementarer Bedeutung in der Heranbildung der „Erzieher im Glauben“. Wobei in unserem Zusammenhang die Feststellung wichtig ist, daß die Kritik sich gegen das „System“ der bisherigen Seminarerziehung wendet, es also nicht mit dem Hinweis auf die Fähigkeit des einzelnen Erziehers abgetan werden kann (wie Rey aaO. es tut).

Hier sind nun die erwähnten *neuen Impulse* entscheidend, die das Konzilsdekret in den übernommenen Rahmen tridentinischer Seminarbildung eingefügt hat. Es sind vor allem zwei. In allen Kommentaren zum Seminardekret wird der *Abschnitt 11* hervorgehoben, der offenbar die Antwort der Konzilsväter auf die vorgetragene, weltweite Kritik enthält: „Die Grundsätze christlicher Erziehung sollen hochgehalten und durch die neueren Erkenntnisse einer gesunden Psychologie und Pädagogik ergänzt werden. In klug abgestufter Ausbildung sollen die Alumnen auch zur nötigen menschlichen Reife geführt werden, die sich vor allem in innerer Beständigkeit bewähren muß, in der Fähigkeit, abgewogene Entscheidungen zu fällen, und in einem treffenden Urteil über Ereignisse und Menschen. Die Alumnen müssen ihren Charakter formen lernen. Sie sollen zu geistiger Entschlossenheit erzogen werden und überhaupt jene Tugenden schätzen lernen, auf die die Menschen Wert legen und die den Diener Christi gewinnend machen. Dazu gehören Aufrichtigkeit, wacher Gerechtigkeitssinn, Zuverlässigkeit bei Versprechungen, gute Umgangsformen, Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit im Gespräch.“ (vgl. auch die beiden folgenden Absätze desselben Paragraphen). Im Zusammentreffen der Einzelentfaltung im Rahmen der Gemeinschaft entsteht – offenbar heute mit ungleich stärkerer negativer Wirkung als in früheren Jahrhunderten – das Problem der Massenatmosphäre,

2. Dem Einsichtigen ist klar, daß die Frage nach neuen Formen der Priestererziehung natürlich nicht isoliert gesehen werden kann. Sie ist ein Spezialfall der viel weiter gehenden Frage nach einer Neuformung kirchlicher Erziehung überhaupt. In unserem Zusammenhang heißt das: Ein neuer Modellvorschlag der Priestererziehung setzt am institutionellen an — er kann aber nicht gleichzeitig den Entwurf einer gesamten zeitgemäßen Erziehungslehre vorlegen. Diese müßte aber eigentlich — wie die jesuitische Spiritualität in den Jahrhunderten der Herrschaft des tridentinischen Modells — als beseelende Kraft den vor-gezeichneten Rahmen ausfüllen. Mit anderen Worten: ohne eine institutionelle Anpassung ist die augenblickliche Krise der Priesterbildung nicht zu überwinden; mit ihr allein

1. Es gibt bisher noch kein schönstättisches (Welt-)Priesterseminar. Das Modell wird abgeleitet aus der erzieherischen Praxis Pater Kentenichs in seinen religiösen Gemeinschaften, die auf ganz bestimmten Grundeinsichten in die Formen zeitgemäßer kirchlicher Pädagogik und Pastoral beruhte. So gab er die hier vorgelegte Struktur allen seinen Gemeinschaften im vielgliedrigen Schönstättewerk (er hat mehrere Säkularinstitute verschiedener Typen gegründet, darunter zwei für Priester, sowie andere Formen eines in der Welt verbleibenden Typs laikaler Gemeinschaften entwickelt, die hier nicht näher dargestellt werden können), in denen sie eine zum Teil jahrzehntelange Erprobung und Begleitung durchmachen konnte. So ergibt sich die eigenartige Situation einer teils entwickelten und bewährten, einer aber auch noch auf den Fall der Priesterbildung hin näher zu konkretisierenden Struktur religiöser Erziehungsgemeinschaften. Im Folgenden soll aus diesen Gegebenheiten heraus (und aus der Überzeugung des Verfassers von der Brauchbarkeit des Vorschlags für die Entwicklung eines neuen Modells von Priestererziehung, das sich in den vorgegebenen Rahmen des Seminars einordnen läßt) zunächst rein die Grundform vorgelegt werden, die sich dann in vielfacher Weise abwandeln ließe. Das sollte man vor Augen halten, um unnötige Mißverständnisse zu vermeiden.

Bevor wir zur Darstellung dieses "Modellvorschlags" kommen, sind noch zwei Hinweise angebracht.

Hier ordnet sich nun die Konzeption Pater Kentenichs ein.

die jede Ausreifung zur Eigenpersönlichkeit bedroht. Auf diese Problematik geht der Abschnitt 7 des Dekretes ein: "In Seminaren, in denen eine große Zahl von Alumnus zusammenlebt, soll man die Alumnus in passender Weise in kleinere Gruppen aufteilen, um so die Ausbildung der einzelnen persönlicher gestalten zu können." Dazu schreibt J. Neuner: "Die Masse nivelliert die persönliche Eigenart und drängt die einzelnen in eine passive Haltung der Rezeptivität, in der sich Eigeninitiative und Selbstverantwortung nicht genügend entfalten können. Gerade um die Bildung zu voller Verantwortung aber geht es im Seminar . . . Die konkreten Formen dieser Gruppenbildung und ihr Einbau ins Seminarleben sind durch Versuche zu erproben." (aaO. S. 327 f.). Er nennt als "Modellfall für solche Gruppenbildung" das Seminar "Johannes XXIII." in Löwen. Inzwischen sind solche Experimente aber wohl in den meisten Seminaren begonnen worden.

ist es aber auch nicht getan. Damit dürften Zielsetzung und Grenze dieses Beitrages gekennzeichnet sein.

II. Das neue Modell

1. *Der geschichtliche Ansatz in Schönstatt.* — Als Pater Kentenich 1912 sein Amt als Spiritual im Studienheim der Pallottiner in Schönstatt antrat, entwickelte er sofort eine Konzeption seiner Pädagogik (vgl. F. Kastner, *Unter dem Schutze Mariens*, Paderborn³ 1940). In seinem Antrittsvortrag (im Licht der späteren Entwicklung „Vorgründungsurkunde“ genannt) stellte er das Programm der Selbsterziehung zu „festen, freien priesterlichen Charakteren“ auf (jungentümliche Formulierung seiner Vorstellung vom „neuen Menschen“) und integrierte diese Selbsterziehung in dem kurz danach gegründeten „Missionsverein“ in das größere Ganze eines gemeinschaftlichen Strebens nach diesem Hochziel — damit war die „neue Gemeinschaft“ als wesentlicher Faktor eingeführt. Strukturell ausgedrückt heißt das, daß er in den vorgegebenen Raum und Rahmen der offiziellen Hausgemeinschaft des Studienheimes ein neues Element ins Spiel brachte, das er „freie Gemeinschaft“ nannte. Bei der Gründung seines ersten Säkularinstitutes vierzehn Jahre später fand diese Konzeption eine neue, noch konsequentere Anwendungsform: sie wurde zu einem tragenden Strukturelement seiner Gründung, die fortan von diesen beiden Formen der Gemeinschaft in einem dauernden, spannungsreichen Wechselspiel beherrscht wurde: von der offiziellen Gemeinschaft des Institutes in Haus und Provinz, und von der freien Gemeinschaft der „Kurse“. Kurse sind in Schönstatt die organisatorischen Zellen der freien Gemeinschaftsarbeit und bilden sich aus denen, die gemeinsam in das Institut zur gleichen Zeit eintreten. Während die Zusammensetzung der Hausgemeinschaft (nach Abschluß der Ausbildungszeit) naturgemäß wechselt, bleiben die Kursgemeinschaften innerlich für das ganze Leben miteinander verbunden.

Diese dürftigen Angaben lassen kaum erahnen, welch dynamisches Strukturelement diese Doppelform der Pflicht- und freien Gemeinschaft für die Säkularinstitute (und ähnlichen Laiengemeinschaften) des Schönstattwerkes geworden ist. Nach jahrzehntelanger, sehr vielfältiger Erfahrung dürfen wir sagen, daß sie zu den fruchtbarsten pädagogischen Einrichtungen der Gründung Pater Kentenichs gehört. Von daher entstand die Anregung, diese Erfahrung als „Modellvorschlag“ für die Reform der Priesterausbildung zur Diskussion zu stellen.

2. *Prinzipielle Entfaltung dieses Ansatzes.* — Von den neuen Möglichkeiten, die mit der Einführung der freien Gemeinschaft in den Rahmen der religiösen Gemeinschaften gegeben sind, seien hier wenigstens die drei wichtigsten Aspekte angeführt.

Freie Gemeinschaften sind *Lebensgemeinschaften*. Die Gruppen der jeweils gemeinsam Eintretenden schließen sich zu Gemeinschaften zusammen, die in einem doppelten Sinn Lebensgemeinschaften sind. Einmal ergibt sich durch intensive gemeinsame Tätigkeit ein dichtes Netz von erlebnismäßig verankerten Beziehungen, die über bloß äußerliche Organisationsformen mit ihren wechselnden Zufälligkeiten weit hinausgehen, zum

Gemeinsames Streben nach der Verwirklichung dieses Kursideals setzt ein gewisses Maß seelischer Gemeinschaft voraus, die erst langsam wachsen muß. Sie wird nicht ohne Mühe, nicht ohne Spannungen erreichbar sein. Aber das dadurch wachsende Vertrauen untereinander setzt sich in steigendem Maß um in eine Atmosphäre gemeinsamen Strebens. Dieses bezieht nach und nach den gesamten gemeinsamen Lebensbereich in seinen Horizont ein — ob es sich um die Situation im Haus, die Vorbereitung und Feier der Feste des Kirchenjahres, die spezifische Spiritualität in Zielstellung, Ausdrucksformen und Einübung, um den großen Bereich des Studiums oder die bewegenden Fragen von Kirche und

(Natürlich kann in diesem summarischen Überblick nicht auf die mit diesen Sätzen verbundenen Einzelprobleme Antwort gegeben werden. So wird man nach den Grundlagen und der Berechtigung der Idealpädagogik fragen, nach den Methoden der Idealfindung, nach dem für die Priesterbildung vorgegebenen Priesterbild und vieles mehr.)

Freie Gemeinschaften sind sodann *Erziehungsgemeinschaften*. Hier greifen wir den Nerv dieser Einrichtung. Die Erfahrung lehrt, daß in einer großen Gemeinschaft alles darauf ankommt, den Bann zu brechen und zu einem offen voreinander bekannten gemeinsamen Streben nach den Hochzielen christlicher Existenz zu kommen. Hier liegt häufig die Misere unserer Seminare, daß man zwar viel Theologie und aszetische Gedanken hört, sie aber nicht in echtes Streben umsetzen kann — vor allem auch, weil ein massiver Druck der öffentlichen Atmosphäre alles religiöse Streben zur Privatsache des einzelnen für sein Herzenskammerlein macht. Damit ist die Hauptfunktion des Seminars, Raum geistlicher Erfahrung werden zu können zu personalem Reifen im gelebten Glauben, schließlich unmöglich gemacht. Leicht kommt es dann zur Herrschaft geistlicher Ironie. In Schönstatt steht vor den Kursen der freien Gemeinschaft als erste und oberste Aufgabe, sich in freier Initiative einen originellen, gemeinsamen Zugang zu suchen zu der Welt der vor uns stehenden religiösen Ideale. Jeder Kurs versucht, aus dem ihm von den Eigenarten, Erlebnis hintergründen und Interessensperspektiven der einzelnen naheliegenden Ansatzpunkt aus sein originelles „Kursideal“ zu formulieren. Wenn die objektiven Ziele auch immer die gleichen, uns aufgegebenen bleiben, so muß doch jede Generation neu den ihr gemäßen Zugang zu ihnen suchen. Durch die Kurse als Idealgemeinschaften haben wir in Schönstatt eine gesicherte Möglichkeit gefunden, immer neu den Atem der Zeit aufzunehmen im Bemühen um die ewigen Ideale.

andern sollen sie Schicksalsgemeinschaft durchs ganze Leben bleiben. Weil die einzelnen Kurse überschaubar sind, ist diese Gemeinschaft als solche auch erlebbar. Damit bilden die Kurse ein beachtliches Gegengewicht gegen Vermassungstendenzen der unüberschaubaren Zahl. Pater Kentenich gebrauchte oft ein simples, aber anschauliches Bild zur Illustration: wie wird ein kleiner Vogel heimisch in einem großen Baum? Indem er in dem Nest heimisch wird, das in diesen Baum hineingebaut ist. — Wer die ungeheure Gefahr der Kollektivierung sieht und ihr pädagogisch begegnen will, wird in dem System der Kurse ein Gliederungselement entdecken, das Individualismus und Kollektivismus in der höheren Synthese eines echten Solidarisismus überwinden kann.

Welt im Heute handelt. So bildet sich allmählich eine Lebensgemeinschaft als Erziehungsgemeinschaft, die dem einzelnen Halt, Ausrichtung und vielfältige Anregung gibt. Dabei ist sie vollständig auf die Initiative ihrer Mitglieder angewiesen. Wenn es aber gelingt, die Kräfte tatsächlich auf die hohen Ideale des christlichen Lebens und ihre Eroberung zu richten, dann hat die Ausbildung ein kapitaless Problem zu lösen vermocht: Der Drang nach Freiheit und Selbständigkeit, nach Mitbestimmung und Eigeninitiative ist sinnvoll und schöpferisch aufgefangen und in Bahnen gelenkt worden, die unmittelbar der eigentlichen Formung zugute kommen.

Dabei ist das ewig dynamische Wechselspiel zwischen offizieller und freier Gemeinschaft von Bedeutung. Wenn die freie Gemeinschaft im Hause in der Initiative der Kurse sich um die hohen Ideale müht und freiwillig Ziele anstrebt, kann die Pflichtgemeinschaft mit den Obern in ihren verpflichtenden Forderungen maßvoll bleiben. Wer dieses Zusammenspiel einmal durchschaut hat, wird die Tragweite einer Einrichtung wie die Kursgemeinschaften ermessen können. (Vgl. dazu die beachtlichen Überlegungen von P. Picard, aaO. S. 120 ff., besonders S. 124 f., die praktisch in diese Richtung zielen.)

Schließlich ist die freie Gemeinschaft im eminenten Sinn *Freiheitsgemeinschaft*. Da hier nicht Anordnung von oben, sondern Initiative von unten Leben schafft, kommt alles auf die freie Selbstentscheidung der einzelnen an. Vertrauen schenken, auf den anderen zugehen und ihn in seiner Eigenart annehmen, aus sich herausgehen im freien Austausch der Meinungen und Erfahrungen, gerade auch im persönlich-seelischen Bereich religiösen Strebens, Ein- und Unterordnung in dem gemeinschaftlichen Tun, freiwillige Wahl eines „Kursführers“ — all das bietet tausend Möglichkeiten der freien, persönlichen Entscheidung. Darüber hinaus leuchtet im Verlauf der Gemeinschaftsarbeit immer neu die Notwendigkeit eigenständiger Meinungsbildung und Meinungsäußerung auf. So ist verständlich, wenn Pater Kentenich in den freien Gemeinschaften so etwas wie sein „Lieblingskind“ erblickte. Denn er war zeitlebens fasziniert vom Ideal des freien Menschen und wollte in den Kursen einen Raum der Freiheit schaffen, in dem gleichzeitig, vor allem in den Jahren der Ausbildung, auch ein Raum der Einübung in den rechten Gebrauch dieser persönlichen Freiheit gesichert ist. „Die Organisation der freien Gemeinschaft sollte das große Mittel sein, um wahre Freiheit in der Gebundenheit per eminentiam zu leben und zu lernen“, sagte er uns in den Patresexerzitien 1966. Hier könnte und müßte nun im einzelnen ausgeführt werden, wie die berechtigten Anliegen einer gesunden Psychologie menschlicher Reifung in dieser Konzeption aufgegriffen und sinnvoll berücksichtigt werden können, wie sie das Konzilsdekret in Nr. 7 und 11 als neuen Impuls gefordert hat. (Natürlich gibt es kein Allheilmittel. Auch die freie Gemeinschaft kann nur ein Element in der Erneuerung der religiösen Erziehung sein. Es bedarf einer Synthese zeitangepaßter christlicher Pädagogik, um aus dem tridentinischen Seminar ein „vatikanisches“ werden zu lassen.)

3. *Möglichkeiten der Anwendung in der Seminarerziehung.* — Wenn freie Gemeinschaft als Strukturelement in die Organisation der Seminarerziehung eingebaut werden soll,

Vielleicht wirft diese Skizze des „neuen Modells“ für die Priestererziehung vorläufig mehr Fragen auf, als sie zu lösen scheint. Es könnte aber auch sein, daß sie als eine Art Ferment in dem längst begonnenen Prozeß des Suchens nach neuen Formen der Priesterbildung wirken könnte. Gottes Geist wird seiner Kirche auf dem Weg durch die Jahrhunderte mit Sicherheit die rechten Wege weisen, wenn wir gläubig hinhören auf seine Sprache. —

Als Nachbemerkung sei festgehalten, daß die Anregung zu diesem Beitrag von Pater Kentenich stammt. Ein deutscher Bischof hatte ihn um Rat gefragt in der schwierigen Frage einer Neuorientierung der Priestererziehung. Darauf bat Pater Kentenich mit kurzen Sätzen, dem Bischof diese doppelte Antwort zu übermitteln, wie sie in den zwei Folgen dieses Beitrags entwickelt wurde.

Die Liebe im Johannes-Evangelium

Von José-Luis Domínguez Villar

Das Evangelium nach dem hl. Johannes ist ohne Zweifel das am meisten diskutierte Evangelium. Die Deutungen, die von den verschiedenen Autoren sowohl im Lager der katholischen wie der protestantischen Exegese vortragen werden, folgen einander fast ununterbrochen. Alle stellen fest, daß das Johannes-Evangelium einen mehr oder minder abgegrenzten lehrhaften Kern hat. Doch setzen die Meinungsverschiedenheiten schon sehr bald ein. Das rührt daher, daß die Kategorien, in denen der hl. Johannes seine Gedanken ausgedrückt hat, sehr verschieden von den unseren sind. Es gibt aber noch einen anderen Grund, der es uns schwer macht, seine Gedanken zu erfassen. Das vierte Evangelium ist der Niederschlag der Bemühungen des Urchristentums, eine Kultur zu durchdringen, die es nicht entstehen sah. Aufgabe der Exegeten ist es, diese Kategorien zu verstehen zu suchen, um sie den Menschen der jeweiligen Zeit in eine verständliche Sprache zu übersetzen.

So wollen wir im folgenden den Versuch machen, die Bedeutung des Begriffes "Liebe" im Evangelium des hl. Johannes zu erfassen und auszuliegen sowie seinen Platz im gesamten theologischen Denken des vierten Evangeliums festzustellen.

Liebe des Vaters zum Sohn

Die Liebe, mit welcher der Ewige Vater seinen Sohn Jesus Christus liebt, kann nicht einfach oder hauptsächlich bestimmt werden als ein Affekt des Vaters gegenüber dem Sohn, als eine bloße Beziehung zwischen ihnen beiden. Sie ist vielmehr eine konkrete Realität: *sie ist etwas*. Jesus spricht in seinem Höherpriesterlichen Gebet zum Vater: "Ich habe ihnen Deinen Namen kundgetan und werde ihn kundtun, damit die Liebe, mit der Du mich geliebt hast, in ihnen sei und ich in ihnen" (Joh. 17, 26). Man würde den vollen Sinn des Verses nicht erfäßt haben, wenn man sagte, daß die Liebe, mit welcher der Vater den Sohn liebt, sich auch an die Jünger richtet. Wie wir nachher genauer sehen werden, ist dieser Gedanke zwar richtig; jedoch drückt er nicht den ganzen Reichtum der angeführten Stelle aus.

Worin, so fragen wir, besteht die Liebe des Vaters zum Sohn? Wir glauben dies genügend definieren zu können, wenn wir sie als "Gabe" bezeichnen. Tatsächlich äußert der

Evangelist sich im Vers 3, 35 wie folgt: „Der Vater liebt den Sohn und hat alles in seine Hand gegeben.“ In dem Zusammenhang, in dem diese Stelle steht, bedeutet „alles“ die Worte, die Christus den Menschen zuspricht, das heißt: die gesamte Offenbarung. Nach Vers 5, 20 „liebt der Vater den Sohn und zeigt ihm alles, was er selber tut“, das heißt: der Vater liebt den Sohn und gibt ihm die Macht, die nur Gott besitzt, nämlich Tote wieder lebendig zu machen. Die gleichen Gedanken finden wir auch in den Versen 17, 23, 24 und 10, 17, 18. Wir wollen diesen letzten Text etwas ausführlicher darlegen. Wenn Christus dort sagt: „Deshalb liebt mich der Vater, weil ich mein Leben hingebe, um es wieder an mich zu nehmen“, so will das heißen, daß sein Tod der Grund ist für die Liebe des Vaters zu ihm. Der folgende Vers hingegen („Ich habe Macht, es hinzugeben, und Macht, es wieder an mich zu nehmen. Das ist der Auftrag, den ich von meinem Vater empfangen habe“) bekundet eine Wahrheit, die auch sonst von der urchristlichen Tradition bezeugt wird: der Tod und vor allem die Auferstehung des Heilands sind Gabe des Vaters. „Auftrag“ ist ein Schlüsselwort im vierten Evangelium. Es bezeichnet an erster Stelle eine Gabe des Vaters an den Sohn. Diese Gabe umschließt notwendigerweise eine Aufgabe, die der Sohn zu erfüllen hat, wie wir noch sehen werden.

Doch ist damit der Gehalt des Wortes noch in keiner Weise erschöpft. Um sich Rechenschaft darüber zu geben, genügt es, darauf zu achten, daß der Auftrag des Vaters nicht einfach heißt, das Leben zu schenken, sondern „die Macht, es zu geben und wieder an mich zu nehmen“. Deshalb hat die Wendung bei Johannes: „Der Vater liebt mich“ einen doppelten Sinn: 1) der Vater liebt den Sohn, weil dieser sein Leben für seine Freunde hingibt; 2) die Hingabe des Lebens in den Tod und die Auferstehung von den Toten sind gleichermaßen eine Gabe des liebenden Vaters.

Der Sohn liebt den Vater

Dreimal spricht der hl. Johannes über die Liebe des Sohnes zum Vater: 10, 17-18, 14, 31 und 15, 10. Lassen wir die erstgenannte Stelle, über die wir schon einiges gesagt haben, beiseite und wenden wir uns den beiden anderen Texten zu. Zunächst 14, 31, der lautet: „... damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und so handle, wie mir der Vater geboten.“ Fügen wir gleich den Text 15, 10 an: „Wenn ihr meine Gebote haltet, werdet ihr in meiner Liebe bleiben, wie ich meines Vater Gebote befolgt habe und in seiner Liebe bleibe.“ Dieser Parallelismus erlaubt uns nicht, die Liebe des Sohnes zum Vater nur als einen Affekt zu definieren. Der Ausdruck „in seiner Liebe bleiben“ läßt uns verstehen, worin die Liebe des Heilands zum Vater besteht: in der Erfüllung des Auftrags des Vaters, in der vollen Annahme und Verwirklichung der Gabe des Vaters, die nicht einseitiges Geschenk ist, sondern ein gegenseitiges und deshalb ein Geschenk, *das zwischen dem Vater und dem Sohn Gemeinschaft bewirkt* (vgl. 14, 10. 11).

Die Liebe zwischen Vater und Sohn kann demnach bestimmt werden als eine Wirklichkeit mit zwei Aspekten: 1) als Gabe des Vaters an den Sohn (die Macht, Tote zu erwecken, die Offenbarung) ist sie Teilnahme am innersten Leben des Vaters. 2) Gleich-

zeitig erfordert diese Teilnahme, daß der Sohn die Gabe des Vaters verwirklicht, indem er den Menschen die Offenbarung bringt, sein Leben für sie hingibt usw.

Die Liebe Christi zu seinen Jüngern

Bevor wir näher auseinandersetzen, was die Liebe Christi zu den Jüngern — die für die Kirche stehen! — sei, müssen wir eine mehr technische Bemerkung machen, die sie uns verstehen hilft und sie einordnet in den Strom der Liebe, der vom Vater durch den Sohn zu den Jüngern (den Gläubigen) hinabsteigt:

Das Johannes-Evangelium gebraucht zur Beschreibung der Liebe Christi wie der Liebe der Christen ein griechisches Wort, dessen voller Sinn sich nur schwer adäquat in eine moderne Sprache übersetzen läßt. Das gemeinte Wort zeigt eine Ähnlichkeit oder einen Vergleich an und wird deswegen gewöhnlich mit "wie" übersetzt. Dieses "wie" gibt jedoch nicht die volle Bedeutung des Griechischen wieder, das eigentlich zugleich auch die Bedeutung von "Fundament", "Grund", "Ursache" enthält. Wenn Christus also sagt: "Wie der Vater mich geliebt hat, so liebe ich euch", so vergleicht er nicht nur seine Liebe zu den Jüngern mit der Liebe des Vaters zu ihm, sondern will zugleich sagen, daß die Liebe des Vaters das Fundament, der Grund, die Ursache seiner Liebe zu den Seinen ist. Die Liebe Christi ist demnach nicht nur parallel zur Liebe des Vaters, sie ist nur deshalb möglich, weil der Vater zuvor den Sohn geliebt hat. Die Liebe ist also ein Strom, der vom Vater ausgeht: die Liebe des Vaters zum Sohn ist das Fundament der Liebe Christi zu den Jüngern wie dann ebenso diese Liebe Christi das Fundament für die Liebe der Christen zu den Brüdern ist. Die Liebe ist deshalb ein Strom, der vom Vater ausgeht und von ihm durch den Sohn zu den Gläubigen gelangt.

Worin besteht nun die Liebe Christi zu den Jüngern? Um das zu erkennen, müssen wir zwei Stellen des vierten Evangeliums erklären, und zwar 13, 1 ff. und 15, 12 ff. Beginnen wir mit der zweiten Stelle!

"Das ist mein Gebot, daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe. Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete. Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut; euch aber habe ich Freunde genannt, weil ich alles, was ich von meinem Vater gehört, euch kundgetan habe." Die Verse 13 - 15 sind eine Auslegung der Aussage von Vers 12: "wie ich euch geliebt habe." Christus gibt aus Liebe sein Leben hin für seine Freunde. Doch müssen wir fragen: Ist es die Hingabe des Lebens, die aus den Jüngern Freunde Christi macht oder geht die Freundschaft mit Christus der Hingabe seines Lebens voraus? Die Verse 14 - 16 sagen uns, daß die Jünger Freunde Christi sind, weil er während seines irdischen Dienstes ihnen das geöffnet hat, was er im Schoße des Vaters vernommen hat; weil er sie erwählt hat, daß sie in der Einheit mit ihm Frucht bringen. Folglich bewirkt die Liebe Christi in erster Linie eine Vereinigung mit den Jüngern durch die Gabe der Offenbarung und die Mög-

lichkeit, Frucht zu bringen in der Verbindung mit ihm. Nachdem die Jünger in die Freundschaft mit dem Heiland aufgenommen sind, gibt er sein Leben für sie hin. Mit anderen Worten: Die Hingabe des Lebens ist die Folge, ist ein Imperativ für den, der in Vereinigung mit den Brüdern lebt.

Denselben Gedanken finden wir in Kapitel 13, 1 ff. Der sichtbare Akt der Liebe des Heilands, die Fußwaschung, ist dafür bestimmt, daß die Jünger durch die Annahme der Fußwaschung, „Teil an ihm haben“. Die Liebe Christi zu den Jüngern schafft Gemeinschaft mit ihm, eine Teilhabe am Geheimnis seines Lebens und Sterbens.

Die Liebe der Jünger zu Christus

Von dieser Liebe sprechen die Verse 15, 21, 23 und 24 des 14. Kapitels. Zwischen den Versen 15, 23 und 24 besteht ein Parallelismus, der unsere Beachtung verdient:

V. 15: „Wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote halten.“

V. 23: „Wenn jemand mich liebt, wird er mein Wort halten.“

V. 24: „Wer mich nicht liebt, hält meine Worte nicht.“

Von diesem Parallelismus können wir ableiten, daß „die Gebote halten“ das gleiche ist wie „mein Wort halten“. Aber was bedeutet „die Worte Christi halten“? Nach Kap. 17, 6 ist es identisch mit „glauben“, das heißt: mit der Annahme der Offenbarung Christi: „Ich habe Deinen Namen den Menschen geoffenbart, die Du mir aus der Welt gegeben hast. Sie waren Dein Eigentum, aber Du hast sie mir anvertraut und sie haben Dein Wort bewahrt. Nun haben sie erkannt, daß alles, was Du mir gegeben hast, von Dir kommt. Denn die Worte, die Du mir gegeben hast, habe ich Ihnen weitergegeben und sie haben sie angenommen und wirklich erkannt, daß ich von Dir ausgegangen bin, und sie haben glauben gelernt, daß Du mich gesandt hast.“

Hier treffen wir von neuem auf den gleichen Sachverhalt wie im Falle der Bestimmung der Liebe Christi zum Vater. Die Liebe der Jünger zu Christus ist die Antwort auf die Hingabe Christi, ist die Annahme der Teilhabe am Leben und Mysterium Christi, die er angeboten hat in seiner Offenbarung, seinem Tod und seiner Auferstehung, und bedeutet, daß die Hingabe Christi nicht einseitig bleiben darf, sondern wechselseitig werden muß.

Die Liebe zwischen Christus und den Christen bildet darum eine Parallele zu der Liebe zwischen Christus und dem Vater. In der gleichen Weise, wie der Vater Christus liebt – er gibt ihm Teil an seinem göttlichen Leben und Wirken – und Christus den Vater liebt, indem er die Gabe des Vaters annimmt und verwirklicht, so liebt Christus die Seinen, gibt ihnen Teil an seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung, und sie lieben Christus, insofern sie im Glauben die ihnen durch Christus angebotene Gabe annehmen. Durch diese Annahme wird Gemeinschaft mit ihm: die Jünger sind in ihm und er ist in ihnen (17, 21. 23. 26) oder in seiner Liebe (15, 9. 10).

Nach dem hl. Johannes kann man die Liebe, die in der christlichen Gemeinschaft, in der Kirche herrschen soll in keiner Weise mit einem bloßen Affekt zu den anderen Gliedern gleichsetzen. Sie ist vielmehr Lebensgemeinschaft mit allen Brüdern, weil alle am gleichen Leben Christi teilhaben. Die Liebe zu den anderen Christen ist nicht dasselbe, was man sonst unter Liebe versteht. Um uns über die Wahrheit dieser Behauptung Rechenschaft zu geben, wollen wir die Merkmale durchgehen, welche der Liebe im Johannes-Evangelium zugeschrieben werden. Die christliche Liebe steht immer in Beziehung zur Liebe Gottes oder Christi und ist also eine Liebe, die, wenigstens nach unserer Ansicht, identisch ist mit einer Gabe, die Lebensgemeinschaft bewirkt.

Nach einer Stelle, die wir schon zitiert haben (17, 26), ist die Liebe, mit welcher der Vater den Sohn liebt, in den Jüngern. Das zwingt uns den Gedanken auf, daß die Liebe etwas ist, eine in der Kirche vorhandene Realität. Der hl. Johannes bestätigt das, wenn er schreibt: "Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe ineinander habt" (13, 35), nicht bloß Liebe zueinander.

Was uns indessen überrascht, das ist die Tatsache, daß der Evangelist, der solchen Nachdruck auf die Liebe legt, über die Feindseliebe völlig schweigt. Johannes spricht nirgends von einer Liebe, die sich auf die Feinde bezieht, und dadurch unterscheidet er sich deutlich von den Synoptikern, die uns die Worte Jesu überliefern: "Liebet eure Feinde" (Mt 5,44). Das macht uns darauf aufmerksam, daß, wenn wir nicht glauben wollen, Johannes habe die Lehre Christi entstellt, sein Begriff von der Liebe sich nicht mit dem unseren und auch nicht mit dem der Synoptiker deckt.

Die Liebe muß als Zeugnis vor der Welt dienen, vor denen, die nicht glauben: "Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid!" Wenn wir aber diese Liebe als "caritas" (= Nächstenliebe) definieren, dann kann die Aussage des hl. Johannes nicht wahr sein. Schon zu seiner Zeit gab es ein Sprichwort, nachdem es zum menschlichen Ideal gehörte, alle Menschen, auch die Feinde zu lieben, und auch in unseren Tagen ist die Idee der allgemeinen Menschenliebe kein Monopol der Christen. Wenn wir daher sehen, daß ein Mensch liebt, so können wir daraus nicht einfach schließen, daß er zu den Jüngern Christi gehört; das aber heißt: die Liebe ist nicht unbedingt ein Zeugnis für Christus vor der Welt, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil es sich um einen Menschen handeln kann, der, ohne an Christus zu denken oder zu glauben, in seinem Leben die Idee der universalen Liebe verwirklicht. Auch können wir nicht sagen, daß der christliche Beweggrund für die Liebe ("wie ich euch geliebt habe") uns erkennen läßt, ob es sich um einen wahrhaftigen Jünger Christi handelt; denn der Beweggrund ist etwas Unsichtbares und stellt deshalb kein Zeugnis vor der Welt dar. Wenn wir statt dessen die Liebe als Gemeinschaft unter den Brüdern bestimmen, dann kann sie ein Zeichen und Zeugnis vor der Welt sein, dann kann die Welt erkennen, daß es sich wahrhaftig um einen Jünger Christi handelt, nicht nur, weil diese Gemeinschaft sichtbar ist, insofern sie sich in der Kirche und ihrem Kult realisiert, sondern auch weil die Wirkungen dieser Gemeinschaft sichtbar

sind und weil diese Wirkungen sich nicht beschränken auf die Nächstenliebe und noch viel weniger verglichen werden können mit den Ergebnissen einer bloß natürlichen und sozialen Affinität.

So scheint es, daß das Gebot der Liebe nur im Leben der Kirche einen Platz hat, das heißt: nach dem Tode Christi: „Ihr werdet mich suchen, aber wie ich schon zu den Juden gesagt habe: wohin ich gehe, dahin könnt ihr nicht kommen, so sage ich jetzt zu euch. Ein neues Gebot gebe ich euch: daß ihr einander liebt, wie ich euch geliebt habe“ (13, 33 f.). Nur wenn wir „Liebe“ mit „Gemeinschaft mit den Brüdern“ gleichsetzen, sind wir in der Lage zu verstehen, daß diese Wirklichkeit nirgendwo anders sein kann als im Leben der Kirche, und das bedeutet: nach dem Tode Christi, und zwar genau deshalb, weil der Tod Christi uns die Möglichkeit eröffnet, in Gemeinschaft mit ihm und den Brüdern zu leben. Merken wir eine andere Eigenschaft an, welche die Liebe nach Johannes haben muß. Jesus sagt: „Liebet einander, wie ich euch geliebt habe“ (15, 12; 13, 34). Wenn nun die Liebe Christi, die wir schon bestimmt haben als Gemeinschaft mit dem Vater und seinen Jüngern, das Modell der christlichen Liebe ist, dann muß auch diese Gemeinschaft mit den Brüdern sein.

Abwärts- und aufwärtssteigende Liebe

Nach allem, was wir auseinandergesetzt haben, ist die christliche Liebe nicht nur eine irdische Wirklichkeit. Sie hat ihren Ursprung im Herzen des Vaters, in seinem innersten Leben, und steigt durch Jesus Christus zu uns herab. Der Vater ist immer die Quelle des Lebens, und sein Leben ist Liebe: „Gott ist die Liebe“ (1 Joh. 4,8). Die Liebe im Vater, im Sohn und in den Christen ist die gleiche: sie ist Gemeinschaft mit dem Sohn und dem Vater als Teilnahme an deren innerstem Leben. So können wir sagen: die Liebe ist ein Strom, der vom Vater ausgeht und durch Christus zu den Christen hinabsteigt. In gleicher Weise muß die Liebe auf dem umgekehrten Weg wieder zurückkehren: durch den Sohn zum Vater. Wer Gemeinschaft hat mit den Brüdern und sie liebt, ist in der Liebe Christi (15, 10), und da Christus und der Vater eine Einheit sind (14, 9; 10, 30), bedeutet dies, daß, wer in der Liebe Christi ist, auch im Vater ist.

Das Gebot der Nächstenliebe

Was wir auf den vorausgehenden Seiten zu sagen versuchten, bedeutet nicht, daß der hl. Johannes aus seiner theologischen Konzeption die Nächstenliebe eliminiert habe. Wäre dies der Fall, so blieben einige Texte, in denen er die Christen zur Liebe ermahnt, unverständlich. Die theologische Konzeption der Liebe, die wir beschrieben haben, bildet den Rahmen, innerhalb dessen die Nächstenliebe ihre theozentrische Dimension gewinnt, und zugleich ist sie deren Fundament. Die Gemeinschaft, die jeder Christ mit Christus und durch ihn mit dem Vater und den Brüdern hat, ist die Quelle, aus der die Verpflichtung zur Nächstenliebe entspringt. Der Christ lebt einfach auf Grund seines Christseins in Gemeinschaft mit Christus und den Brüdern. Diese Gemeinschaft aber ist ein Imperativ,

die anderen Menschen zu lieben, denn diese Gemeinschaft ist keine abstrakte Sache, sondern eine Wirklichkeit, die die ihr gemäße Entwicklung und Vollendung finden muß in einer vollen christlichen Existenz. Aus dieser Gemeinschaft ergibt sich für den Christen die Pflicht, das Leben für die anderen hinzugeben und die zeitlichen Güter mit den Brüdern zu teilen (1 Joh. 3,17).

Feindesliebe

Zum Schluß unseres Beitrags wollen wir noch einige Worte über die Feindesliebe sagen. Die Tatsache, daß der hl. Johannes sich über sie in Schweigen hüllt, dürfte uns nun verständlicher geworden sein. Es ist nicht so, daß der Christ seine Feinde nicht lieben solle, muß er doch die Liebe des Vaters nachahmen, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat, um sie zu retten (3, 16). Aber wer nicht Bruder, nicht Jünger Christi, nicht Glied der Kirche ist, kann an jenem Liebestrom, der vom Vater ausgeht und zum Vater zurückkehrt, nicht teilhaben, und zwar deshalb nicht, weil dies bedeuten würde, seine Existenz als Nicht-Christ, Nicht-Jünger, Nicht-Glied der Kirche zu negieren.

Zum Gestaltwandel der Kirche

Von (†) Pater Joseph Kentenich

Wir haben uns bereits mit einem charakteristischen Merkmal der Auflösung der gegenwärtigen Kultur auseinandergesetzt. Wir nannten es die Enteuropäisierung von Welt und Kirche. Dem Zeitenkundigen fällt es nicht schwer, aus der Zeitlage auf ein zweites Merkmal des kommenden Kirchenbildes zu schließen: seine Entterritorialisierung. Diese Entterritorialisierung ist hier lokal, geographisch gemeint. Wir behaupten damit, daß das Christentum allenthalben an geschlossenen, eigengesetzlich christlich oder katholisch regierten und geformten Territorien verliert. Das Christentum ist infolge der dauernden Völkerwanderungen und Menschenverschiebungen in unserer Zeit bereits so stark von Andersdenkenden durchsetzt, daß man schon von Diasporachristentum auf der ganzen Linie spricht und die Auffassung vertritt, daß Länder und Gegenden, die jahrhundertlang einen durch und durch christlichen Charakter hatten, anfangen, Missionsgebiete zu werden, ganz abgesehen davon, daß das Christentum im Kampfe mit seinen riesenhaft anschwellenden und zu mächtigen Schlägen ausholenden Gegnern offenkundig in eine Defensiv-Stellung gedrückt wird.

Wir glauben nicht, daß diese lokale Entterritorialisierung des Christentums eine vorübergehende Erscheinung ist. Dafür ist der Einheitsgedanke unter den Völkern und die gegenseitige Beeinflussung zu stark geworden. Künftig kann man nicht mehr nur von Völkergeschichte sprechen, es gibt im Grunde nur mehr die eine Weltgeschichte. Wegen der modernen technischen Mittel schrumpfen die Entfernungen zusammen. Trotz des auch feststellbaren Drängens zu stärkerer Nationalisierung in bestimmten Teilen der Welt, sind die Interessen der Völker so eng miteinander verwoben, daß einzelne Nationen spontan ganze Kontinente in ihr Schicksal hineinziehen. Geistige Strömungen durchfluten in tausend und abertausend Kanälen die ganze Erde und gelangen bis in die entlegensten Hütten. Seit dem Turmbau zu Babel dürfte die Welt kein zweites Mal ein ähnliches Drängen zu geschlossener Einheit gehabt und erlebt haben wie heute.

Die Frage ist natürlich: Wer soll der Herr dieser neuesten Zeit und Welt sein? Die beiden Worte „Corpus Christi mysticum“ und „Corpus diabolicum“ bekommen auf diesem Hintergrund einen tiefen, einen erschütternden Sinn. Das Ringen zwischen Gott und

Teufel, zwischen Christus und Antichrist nimmt gigantische Ausmaße an. Wir leben in Zeiten großer, persönlicher Entscheidungen. Unwillkürlich klingt uns ein Wort von Kardinal Faulhaber in den Ohren: "Grüßt mir die Zeiten, in denen sich die Geister scheiden, die Zeiten der klaren Linie!" Ob sich früher oder später die Geschichte des Turmbaus zu Babel in allen ihren Teilen bis zum Höhepunkt wiederholt? Wer weiß das? Sicher ist zunächst nur eines: die Kirche kann sich nicht mehr wie ehedem auf geschützte katholische Territorien stützen, die durch religiös getränkte Gemeinschafts Atmosphäre Halt und Sicherheit, Widerstandskraft und Kampfesmut schenken. Glückt heute vielleicht irgendwo mit viel Mühe eine Abschirmung, so wird sie morgen schon wieder durchbrochen. Dafür sorgt nicht zuletzt auch die Industrie mit ihren Riesenunternehmungen, dafür sorgen die modernen Verkehrs- und Verständigungsmittel. Das Ineinanderrufen von Menschen und Völkern, von geistigen Strömungen und gegenseitiger Beeinflussung wird künftig noch stärker als bisher.

Will die Kirche ihrer Sendung treu bleiben, will sie Salz und Sauerteig der orkanartig heranbrausenden neuesten Zeit werden, so muß sie sich umstellen. Die Form ihres Welt-einflusses verlangt gebietetisch nach einer wagemutigen, schöpferischen Ablösung. Mit ihrer lokalen Entterritorialisierung muß — um ein Wortspiel zu gebrauchen — eine personale Territorialisierung gleichen Schritt halten. Mehr noch: sie muß auf Eroberung ausgehen und bewußt die ganze Welt und alle Volksschichten zu ihrem Felde machen. Mit anderen Worten: die unaufhaltsam fortschreitende lokale Entterritorialisierung des Christentums verlangt seine stärkere Personalisierung und Familiarisierung. Das heißt: Was Persönlichkeit und Familie bisher durch Verwurzelung im katholischen Mutterboden eines Landes oder einer Gegend an Schutz und Sicherheit hatten, will und muß nun durch sorgfältige individuelle und unmittelbare Persönlichkeits- und Familienbildung erstrebt und erreicht werden. Was der Breitenwirkung des Christentums abgeht, will so durch größeren Tiefgang ersetzt werden. Was Land oder Gegend an christlicher Werbekraft genommen ist, soll durch gottangefüllte, echt christliche Persönlichkeiten und Familien zünden und entzünden, um Christi Triumphwagen siegreich durch die Zeit zu ziehen und Wirtschaft, Technik und Politik christlich prägen zu helfen. Stärker als sonst wird die Wirkkraft des Christentums, seine Sauerteig-, Senfkorn- und Salzfunktion morgen und übermorgen von einzelnen Persönlichkeiten und Familien abhängen. Der schöpferische Ruhepunkt, den früher Ort, Land und Gegend durch ihre Atmosphäre darstellen, will künftig in Persönlichkeit und Familie hineinverlegt und dort ausstrahlend wirksam gemacht werden.

Solche Auffassung bedeutet für viele Kreise eine starke und leidvolle Umstellung, besonders für jene, die Form und Idee, die die übliche, jahrhundertwährende Wirkform von Christentum und Kirche nicht zu unterscheiden wissen von ihrer übernatürlichen Struktur und Grundkraft. Sie geraten in Unruhe, werden pessimistisch und ängstlich, weil alte Formen erschüttert werden. Sie sind nicht hell-sichtig und geübt genug, die Änderung der göttlichen Pädagogik rechtzeitig und richtig zu verstehen und hindern deshalb die

Wirksamkeit der offenbar von Gott gewollten Umorientierung der christlichen Strategie und Taktik.

Im Krieg — so heißt es in einem Lied — ist der Mann noch was wert. Das Wort gilt auch vom Glaubenskampf der Gegenwart. Auf Persönlichkeit und Familie kommt es an. Sie bilden die Werte, um die sich künftig alles drehen muß. Sie werden die Hauptträger der christlichen Sendung sein. Wie man von der Gegenseite her gegen dieses doppelte Bollwerk anstürmt und es umstürzen will, um der Welt ein neues Angesicht zu geben, so müssen wir diese beiden Grundpfeiler der christlichen Gesellschaft mit allen Mitteln retten und vervollkommen helfen. Wie die Persönlichkeit, so muß auch die Familie eine uneinnehmbare Festung des Glaubens, der Liebe, der Gnade, ein Brunnquell echten apostolischen Geistes, eine Kirche im kleinen und auch, nach einem Lieblingswort Papst Pius X., eine Art Priesterseminar werden.

Wollen wir nun aus dem bisher Gesagten in der Praxis die Folgerungen ziehen und zur Anwendung schreiten, so muß man sich jedoch vor Überspitzungen und Mißgriffen hüten. Zwar werden wir in unserer Arbeit das traditionell Territoriale und Institutionelle fortan weniger stark betonen und statt dessen Geist und Leben mit großer Wärme künden und in den Vordergrund stellen. Dabei aber werden und müssen wir zurückhaltend sein mit dem Abbau überlieferter Formen, teils um abzuwarten, ob und wie weit sie zu retten und neu zu beseelen sind, teils um sie nach und nach von neuen ablösen zu lassen. Trotz aller fortschrittlichen Einstellung dürfen wir die Entterritorialisierung von Kirche und Christentum nicht blind und bedenkenlos unterstützen; wir weichen vielmehr nur dem Gesetz der Notwendigkeit. Bei aller Betonung des Geistes vernachlässigen wir nicht die Form, ob es sich dabei um noch tragfähige alte oder um schöpferisch neugestaltete Formen handelt. Endlich sollten wir auch danach trachten, der Personalisierung und Familiarisierung des Christentums in einer sinngemäßen Lokalisierung einen Ausgleich zu schaffen. Das kann durch internationale, nationale, regionale und parochiale lokale Zentrierung geschehen. Durch solche sorgsame Einrichtung von örtlichen Zentren, um die Familien und Personen, Gruppen und ganze Gesellschaften, geistige Strömungen und geformte Bewegungen gleich fliegenden Inseln ständig kreisen, werden diese aus ihrer Isolierung herausgerissen, in gegenseitige Verbindung gebracht und zu einer neuen Großmacht zusammengefaßt. Dadurch wird für Christentum und Kirche eine neuartige Weltgestaltung und Weltgeltung grundgelegt, die an Wirkung hinter der bisherigen nicht zurückzustehen braucht. Worauf es ankommt, ist, daß sich berufene Männer und Frauen finden, die trotz aller Schwankungen der Zeitströmungen der gezogenen Linie treu bleiben und bereit sind, dafür die größten Opfer zu bringen.

Das ist übrigens die Art, wie Schönstatt der Kirche am neuen Ufer in Anpassung an die neueste Zeit durch seinen personalen, ideenmäßigen und lokalen Bindungsorganismus Rechnung trägt. Die gemeinten lokalen Zentren haben innerhalb der Schönstattfamilie durch die Heiligtümer der Mater ter admirabilis Gestalt und Form erhalten. Durch religiöse Elitegemeinschaften, die bei den Heiligtümern angesiedelt sind, werden sie in

eine übernatürliche Atmosphäre eingetaucht, und weil die Persönlichkeits- und Familienbildung nach dem Gesetz der organischen Übertragung und Weiterleitung warm religiös ausgerichtet ist, dürfen wir wohl mit Recht von einer zeitgemäßen Hinüberrettung des natürlichen und übernatürlichen Bindungsorganismus ans neue Ufer, hinein in Welt und Kirche, wie Gott sie als Zielgestalt in seinen verborgenen Plänen zu tragen scheint, sprechen und darum von einer vielleicht gleichwertigen, jedenfalls aber zielsicheren und fruchtbareren Ablösung der bisherigen Gestaltungsmacht von Kirche und Christentum in der Welt.

(1952)

Zukunft ohne Religion?

„Die Religion ist die einzige Gewähr, daß der Mensch ein Mensch sei, sie ist die einzige Kraft, die den Menschen über sich selbst hinaushebt.“ So schrieb der englische Denker Edward Young (1742) in seinen „Nachtgedanken“. Der griechische Geschichtsschreiber Plutarch war der Ansicht, eher könnte man eine Stadt finden, die in die Wolken gebaut sei als ein Volk auf Erden, das ohne Religion lebe.

Solche Ansichten gelten heute als überholt. In den vom Kommunismus beherrschten Gebieten werden ganze Völker ohne jede Religion erzogen. Aber auch im freien Westen verschwindet die Religion mehr und mehr aus dem privaten wie aus dem öffentlichen Leben. Man bezeichnet unsere moderne Welt als eine säkularisierte Welt und will damit sagen: im Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen die Religion das gesamte Leben der Menschen und Völker durchdrang, findet man in der modernen Welt bald keine Spur mehr von Religion. Dieses Verschwinden der Religion aus dem Leben der Menschen stellt ein Novum dar in der Geschichte der Menschheit. Denn so weit unsere geschichtlichen Kenntnisse reichen, spielte die Religion eine beherrschende Rolle bei allen Völkern, auf der südlichen wie auf der nördlichen Halbkugel, bei primitiven wie bei hochzivilisierten Völkern, in grauer Vorzeit wie in jüngster Vergangenheit. Die Menschen aller Zeiten hatten das Bedürfnis, ihre privaten Wohnstätten wie die öffentlichen Stätten und Gebäude mit Zeichen, Bildern und Figuren aus der Welt ihrer Religion auszustatten. Und wie die Lebensräume, wurden auch die Lebenszeiten in Zusammenhang mit religiösen Ideen und Ereignissen gebracht: die Tageszeiten, die Jahreszeiten, die großen Lebensereignisse wie Geburt, Hochzeit und Tod.

Heute schwinden diese Zeichen und Ausdrucksformen der Religion immer mehr aus dem Lebensraum und dem Lebensrhythmus des modernen Menschen. Er verbringt sein Leben in einem abgeschlossenen, innerweltlichen Rahmen. In seinen Wohn- und Arbeitsstätten findet man kaum mehr ein religiöses Zeichen. Es ist außer Übung gekommen, den Beginn eines Tages, einer Woche, eines Jahres oder einen neuen Lebensabschnitt mit einem Gebet oder Gottesdienst zu beginnen. Die ehemals christlichen Feiertage sind zu rein weltlichen Festtagen geworden.

Die radikale Entwertung der Religion, wie wir sie heute erleben, geht in drei Stufen vor sich. Die erste besteht darin, daß man der Religion den Höchstwert abspricht, sie nicht als notwendig zum Menschsein gehörend betrachtet, aber ihr immerhin für bestimmte Menschen und für bestimmte Situationen einen positiven Wert zubilligt, indem sie eine Bereicherung und Verschönerung des Lebens darstelle oder dem Menschen Trost und Hilfe biete in schwierigen Lagen. Auf einem internationalen Biologen-Kongreß in London vertritt ein Professor die Religion jüngst mit der Musik. Wie es Menschen gebe, die Musik lieben, wenigstens zu gewissen Stunden, und darin Freude und Anregung finden, so gebe es Menschen, die eine Vorliebe hätten für die Religion und in ihr Anregung und Freude fänden. Aber wie man ohne Musik durchs Leben kommen könne, so auch ohne Religion.

In den vergangenen Jahrhundertern und Jahrtausenden der Menschheitsgeschichte galt die Religion allgemein als höchste Lebensäußerung und Lebensform der Menschen. Ja, man betrachtete sie nicht nur als höchste, sondern als absolut notwendige Lebensform sowohl für den einzelnen Menschen wie für ein ganzes Volk, um ein menschenwürdiges Dasein zu sichern. Die eingangs erwähnten Äußerungen von Young und Plutarich sind ein Ausdruck dieser Überzeugung. Heute hat sich diese Ansicht geändert, und zwar radikal und in einem Ausmaß, das man von einer Mutation des menschlichen Denkens über die Religion reden kann. Diese Mutation des Denkens führt zu einer Mutation des Lebens, und diese wird zu einer Mutation des Menschen führen, wobei nicht so sehr an eine biologisch-körperliche, sondern eine seelisch-geistige Mutation gedacht ist. Ein neuer Menschentyp entsteht: der absolut religionslose Mensch, den Bonhoeffer schon vor 25 Jahren beschrieb.

Welches sind nun die der Religion feindlichen Kräfte und Lebensverhältnisse, die sie in wenigen Jahrzehnten aus der Landschaft der menschlichen Gesellschaft mehr und mehr zurückdrängen und — nach dem natürlichen Verlauf der Dinge — bald zu ihrem völligen Verschwinden führen könnten? Es lassen sich zwei Gruppen von religionsfeindlichen Kräften oder Faktoren unterscheiden, die seit Jahrzehnten, und heutzutage immer stärker, am Wirken sind: die einen liegen auf der theoretischen, doktrinalen Ebene, die andern auf der praktischen, vitalen. Mit andern Worten: Es sind neue menschliche Denk- und Lebensweisen, die der Religion ihre bisherige Stellung wegnehmen und ihr Weiterleben auf die Dauer unwahrscheinlich machen.

Wie ist es zu dieser Entwicklung gekommen? Der Ursachen sind viele und verschiedenenartige, und gerade weil viele und verschiedenartige Kräfte am Wirken sind, um die Religion aus dem Leben der Menschen und der Völker auszunutzen, geht dieser Prozeß so unheimlich schnell voran. Religiöse Ansichten und Praktiken, die Jahrtausende hindurch Gültigkeit hatten, verschwinden in wenigen Jahrzehnten, beinahe von einer Generation zur andern. Es ist ähnlich wie im Reich der Natur: wenn verschiedene Faktoren zusammenwirken, die einer bestimmten Pflanzenart feindlich sind, wie z. B. ungünstiges Klima, wildwucherndes Unkraut, Schädigung und Austötung von Seiten der Tiere, dann verschwinden diese Pflanzen sehr rasch aus dem Bild einer Landschaft.

Mädchen von einem bestimmten Zeitpunkt an nicht mehr zum Religionsunterricht und zum Gottesdienst kam. Als eine katholische Schulkameradin das Mädchen fragte, warum es nicht mehr zum Gottesdienst und Unterricht komme, gab es zur Antwort: die Mutter habe gesagt, die Religion sei nur für arme Leute; sie gehörten jetzt zu den Reichen und hätten es darum nicht mehr nötig, in die Kirche zu gehen.

Wird auf dieser Stufe der Religion noch ein gewisser positiver Wert zugebilligt für Menschen mit besonderer Veranlagung oder in einer gewissen Notsituation, ist man auf der nächsten Stufe der Ansicht, die Religion habe heutzutage jeden Lebenswert verloren. Sie sei eine durch die Weiterentwicklung der Menschheit einfach überholte und unhaltbare Lebensform geworden. Die religiöse Denk- und Lebensweise sei, so heißt es, unter Vorbedingungen entstanden, die heute nicht mehr gegeben sind. Sie sei hervorgegangen und erhalten geblieben aus der Unkenntnis der Menschen über ihre Natur und ihre Stellung in der Welt und aus der Abhängigkeit von Naturkräften und Tyrannen, gegen die sie Hilfe bei vermeintlichen höheren Wesen suchten. Heute, nachdem die modernen Wissenschaften Natur und Stellung des Menschen gründlich erforscht und die Kräfte der Natur gemeistert hätten, nachdem die Tyrannei durch Einführung der Demokratie beseitigt sei, brauche der Mensch keine Religion mehr, die ohnehin nur ein Produkt der menschlichen Phantasie gewesen sei. „Alle Religion ist nichts anderes als die phantastische Widerspiegelung derjenigen äußeren Mächte in den Köpfen der Menschen, die ihr alltägliches Dasein beherrschen, eine Widerspiegelung, in der die irdischen Mächte die Form von überirdischen annehmen.“ So Engels in seinen Ausführungen über Religion. Der gleichen Ansicht war Lenin: „Gott ist (historisch wie im Alltagsleben) vor allem ein Komplex von Ideen, die von der dumpfen Niedergedrücktheit des Menschen erzeugt wurden.“

Karl Marx sah in der Religion einerseits ein Ergebnis, andererseits eine Ursache des menschlichen Elends. Das letztere, weil sie den Menschen dazu bringe, sich mit der Vertröstung auf ein besseres Jenseits mit dem Elend in dieser Welt abzufinden. In dieser Schau wird die Religion zu einem Hindernis für den Fortschritt der Menschen, weil sie wie ein Gift die Tatkraft des Menschen lähme und ihn in einen Zustand der Resignation versetze. „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glückes des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glückes“ (Karl Marx). Lenin griff diesen Gedanken auf: „Die Religion ist das Opium des Volkes – dieser Ausspruch von Marx ist der Eckpfeiler der ganzen Weltanschauung des Marxismus in der Religionsfrage.“ Weil die Religion nach dieser marxistischen Weltanschauung ein Gift ist, muß sie möglichst bald und möglichst gründlich aus der Seele der einzelnen Menschen wie aus dem Körper der ganzen menschlichen Gesellschaft herausgeschafft werden.

Hier haben wir die dritte Stufe: die Religion hat nicht nur jeden Lebenswert verloren, sie ist ein Unwert, ein Übel geworden, eine Lebensform, die den Menschen nicht erhebt, sondern erniedrigt. Ludwig Landgrebe hat in einem Aufsatz über „Die Kritik der Religion

bei Marx und Engels "herausgestellt, wie der Kampf dieser geistigen Väter des Kommunismus nicht gegen diese oder jene Religion oder Kirche geht, sondern "er gilt der Religion überhaupt. Denn sie ist für ihn (Marx) immer das Zeichen, daß der Mensch sich selbst noch nicht begriffen, noch nicht erkannt hat, daß er das letzte tätige Prinzip ist; daß er sich noch immer in seinem Schicksal von einer höheren Macht abhängig glaubt; gegen die er nichts vermag. Das ist eine *Entfremdung* des Menschen sich selbst gegenüber; ihre Aufhebung bedeutet die totale Emanzipation des Menschen". (In: "Christen und Bolsche-

wisten", Kröner-Verlag, Stuttgart 1957).

Die grundsätzliche Abwertung und Entwertung der Religion, die von diesen Philosophen und Politikern begonnen wurde, ist heute schon in breiten Schichten der Völker weitergeführt worden und greift ständig weiter um sich. Nahm die Religion früher auf der Skala der Lebenswerte die höchste und alle anderen Werte weit überragende Stellung ein, ist ihr Kurswert heute sehr tief gesunken. Auf der ersten Stufe der Abwertung läßt man ihr, wie wir gesehen haben, immerhin noch einige Pluspunkte; auf der zweiten sinkt sie auf den Nullpunkt herab, auf der dritten gar unter Null, so daß sie als Minuswert erklärt wird, der möglichst bald überwunden werden muß.

Zu dieser grundsätzlichen Abwertung der Religion kommt ihre praktische Verdängung und Hintansetzung durch die moderne Lebensweise. Damit stehen wir vor der zweiten Gruppe von Ursachen, die zur fortschreitenden Sakularisierung des Lebens geführt haben. Es sind gewisse neue Lebensformen und -bedürfnisse, die ihrer Natur nach die Religion aus dem Leben der Menschen verdrängen. Es sind vor allem ihrer drei, die sich mit der Industrialisierung und dem steigenden Lebensstandard eingestellt haben: der ständig wachsende Reichtum, der wachsende Konsum von Zerstreuungen und Vergnügen, die wachsende wirtschaftliche und soziale Sicherstellung der Menschen. Es ist hier nicht möglich, eingehend darzustellen, wie diese drei Ertungenschaften in ihren psychologischen Auswirkungen zu einer Abwertung und Verdängung der Religion führen. Es genügt, daran zu erinnern, daß Jesus eindringlich vor der Gefahr des Reichtums warnte: "Wie schwer ist es doch für einen Reichen, in das Himmelreich einzugehen!" (Mt 19, 23). Der Reiche fühlt sich wegen seines Reichtums nicht in dem gleichen Maße auf Gott angewiesen wie ein Armer und zugleich neigt sein Sinnen und Trachten allzuleicht dazu, in der Sorge um Bewahrung und Mehrung des Reichtums so aufzugehen, daß für Gott und damit für Religion in seinem Leben kein Platz mehr bleibt. In diesem Sinne stellt Jesus fest: "Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" (Mt 6, 24). Dieses Wort hat heute für die Menschen in unseren Breiten eine besondere Aktualität, weil noch niemals in der Geschichte so viele Menschen in der Lage waren, so viel Geld zu verdienen.

Daß die Vergnügungssucht den Sinn für das religiöse ertötet, zeigt die tägliche Erfahrung. In unsern Tagen wirkt sich besonders der überbordende Sexualismus unheilvoll aus. Schon Thomas von Aquin hat darauf hingewiesen, daß eine der Auswirkungen der Unkeuschheit darin bestehe, den Menschen blind zu machen für das Göttliche, ihn geradezu zu mit einer Abneigung gegen alles Göttliche zu erfüllen. Auch die wirtschaftliche und

soziale Sicherstellung wirkt sich bei oberflächlichen Menschen leicht ungünstig aus für die Religion. Weil sie äußerlich eigenständig und unabhängig sind, fühlen sie sich auch innerlich, einem höheren Wesen gegenüber, unabhängig und glauben, ohne seine Hilfe leben zu können.

So sind diese neuen Lebensformen ebenso wie die neuen Denkformen als treibende Kräfte zu betrachten, die zu einer allgemeinen Entwertung oder gar Ablehnung der Religion geführt haben.

Wie ist dieser Vorgang zu bewerten? Die meisten Menschen machen sich nicht viele Gedanken und Sorgen über dieses fortschreitende Schwinden der Religion aus dem Leben der Menschen und Völker. Sie denken, daß die Entwicklung der Menschheit genau so weitergehe wie bisher — ob mit etwas mehr oder weniger Religion, das spiele keine Rolle. Jene, die auf dem Boden der materialistischen Weltanschauung stehen, freuen sich über diese Entwicklung und sehen in ihr die Vorbedingung, daß die einzelnen Menschen wie die gesamte Menschheit eine neue und höhere Entwicklungsstufe erreichen.

Als Christen können wir diesen Optimismus nicht teilen. Im Lichte der Offenbarung können wir die Entwertung der Religion und ihr Schwinden aus dem Leben der Menschen und Völker nur als unheilvolle Entwicklung betrachten. Nach dem Wertmaßstab der Bibel ist die Gottlosigkeit das schlimmste und verhängnisvollste Übel, das einen Menschen oder ganze Völker befallen kann. Es ist weit schlimmer als alle anderen Übel und Mängel, unter denen die Menschen leiden können. Alle Fortschritte in der Verbesserung der äußeren Lebensverhältnisse reichen den Menschen zum Unheil, wenn sie dabei ihren Glauben an Gott und die Verbundenheit mit ihm verlieren.

Aber nicht nur die Offenbarung Gottes, auch die Erfahrung der Menschen weist auf sehr ernste negative Folgen der Religionslosigkeit hin. Darum betrachten nicht nur Theologen, sondern auch Kulturhistoriker, Psychologen, Soziologen und Pädagogen das immer weiter um sich greifende Absterben der Religion nicht als Fortschritt, sondern als Rückschritt. Sie sehen als unheilvolle Auswirkungen dieses Prozesses voraus: eine fortschreitende geistige Verarmung und Verkümmern der menschlichen Persönlichkeit, eine Verschlechterung und Verrohung der zwischenmenschlichen Beziehungen und ein Herabsinken der kulturschöpferischen Kräfte des Menschen.

Denkt man an diese Fernwirkungen, die das Schwinden der Religion in der modernen Menschheit mit sich bringen wird, fragt man sich unwillkürlich: Kann diese verhängnisvolle Entwicklung aufgehalten werden? Wie können die einzelnen Menschen und ganze Völker von dieser religiösen Schwindsucht geheilt, wie können sie vor ihr bewahrt werden? Ohne Frage liegt hier ein Kernproblem der heutigen Menschheit, wenn nicht sogar das Kernproblem überhaupt.

DAS JAHR 1968 WIRD IN DIE GESCHICHTE der Schönstättfamilie eingehen als das Jahr, in dem der Gründer und geistliche Vater des Werkes von Gott in die ewige Heimat gerufen wurde. Sein Sterben am 15. September, dem Fest der Sieben Schmerzen Mariens, nachdem er eben in der neuerbauten Anbetungskirche hl. Meßopfer dargebracht hatte, stellte alle anderen Ereignisse des Jahres im Leben der Schönstättfamilie in den Schatten. Die Januarnummer unserer Zeitschrift war dementsprechend ganz dem Andenken Pater Kentenichs gewidmet. In der vorliegenden Nummer nun wollen wir zu der Gewohnheit zurückkehren, an dieser Stelle jeweils Berichte aus der internationalen Schönstättarbeit zu bringen. Diesmal soll ein Überblick gegeben werden über die Tätigkeit und Entwicklung der Schönstättfamilie in aller Welt während des Jahres 1968.

Wir beginnen zunächst mit *Afrika*. Hier hat sich vor allem das Leben um das Schulungs-zentrum in Constantha bei Kapstadt weiterentwicklungsvoll weiterentwickelt. An den dortigen Veranstaltungen nahmen im Laufe des Jahres mehr als 3000 Personen teil. Ein besonders gutes Echo fanden die Familientage im Advent und in der Fastenzeit. Viel Mühe wurde darauf verwandt, Schönstättliteratur ins Englische zu übersetzen, darunter die Werkzeugmesse aus „Himmelwärts“. Der Sonntag ist für die süd-afrikanische Schönstättfamilie zu einem Tag geworden, an dem man gerne zum Heiligtum in Constantha wallfährt. An dem Sonntag, sammelt man sich zum Bündnistag. Einmal im Monat hielt man Nachtwache im Heiligtum. Ein besonderes Wachstum konnten die Kinder- und Mädchengruppen verzeichnen. Das Schulungs-zentrum steht in den letzten Jahren auch immer wieder für „Vorfelddarbeit“, Arbeit im Sinne Schönstatts“ offen. Besonderen Anklang finden Wochenendtagungen für Laien, bei denen es um ein tieferes Eindringen in Absichten und Geist des II. Vatikanischen Konzils geht. Die Texte der Vorträge werden gewöhnlich in einem Monatsblatt, dem „Schoenstätt Digest“, veröffentlicht.

Die Schönstättfamilie der *Vereinigten Staaten* konnte 1968 das erste Gebäude des geplanten internationalen Zentrums in Delafield/Wis. vollenden. Am 17. März legte man den Grundstein. Im August hielten die Marienschwestern in dem noch nicht fertigen Gebäude ihre Exerzitien. Am 16. September, einen Tag nach dem Heimgang Pater Kentenichs, wurde in der Kapelle des neuen Hauses zum ersten Mal die hl. Messe gefeiert. Inzwischen bot das Haus den jeweiligen Gästen und Pilgern, die zum internationalen Heiligtum kamen, schon gute Unterkunft. Am 30. Mai veranstaltete die Schönstättfamilie spanischer Zunge eine große Wallfahrt, deren Höhepunkt eine Krönung des Bildes der Dreimal wunderbaren Mutter war. Im Juni/Juli fanden bei dem Zentrum Lager für verschiedene Schönstätt-Mädchengruppen statt. Den Mädchen folgten für eine Woche lang die Schönstätt-Jungmänner. Zu einer Tagung für Ordensfrauen, die einer speziellen Orientierung über die Verwirklichung des II. Vatikanischen Konzils aus dem Geiste Schönstatts diente, fanden sich am 7. Dezember mehr als hundert Schwestern aus verschiedenen Gemeinshäusern ein. — Ein weiteres Schulungszentrum für die Schönstättfamilie der Vereinigten Staaten ist in Lamar/Texas am Entstehen. Am 24. März wurde dafür der Grundstein gelegt.

In den Berichten über die Schönstättarbeit in den verschiedenen latein-amerikanischen Ländern soll diesmal *Uruguay* an der Spitze stehen. Hier beging man am 18. Oktober den 25. Jahrestag der Einweihung des ersten Filialheiligtums der Dreimal wunderbaren Mutter, das bewußt dem Urheiligtum in Schönstätt nachgebaut ist. Zu der Jubiläumssfeier in Nueva Helvetia fanden sich neben tausend Vertretern der uruguayanschen Schönstättfamilie der zuständige Bischof von Mercedes, Msgr. Cabrera, sowie Delegierte aus Argentinien ein. Sie stellten bewegten Herzens Dank ab für eine segensreiche Entwicklung, die inmitten der Wirren des Zweiten Weltkriegs in Nueva Helvetia begann und deren Ende vorerst noch nicht abzusehen ist.

In *Argentinien* wurde am 6. Oktober das neue Heiligtum in Córdoba/Villa Warcalde eingeweiht. Die Weihe nahm der Erzbischof von Córdoba, Msgr. Primatesta, vor. Neben der Schönstattfamilie von Córdoba waren Delegationen aus verschiedenen Teilen Argentiniens sowie eine Vertretung aus Chile anwesend. Dem Heiligtum, das als erstes nach dem Tode Pater Kentenichs vollendet wurde, legte man den Namen „Heiligtum der Solidarität“ bei.

Ein anderer Heiligtumsbau schreitet in *Brasilien* seiner Vollendung entgegen, und zwar handelt es sich um das Heiligtum von Jaragua bei Sao Paulo auf dem Gelände der Schönstattpatres. Bei der Grundsteinlegung am 5. Mai präsierte der Erzbischof von Sao Paulo, Kardinal Rossi. Bei seiner Ansprache stellte der Kardinal mit Nachdruck heraus, daß dieser Heiligtumsbau eine Frucht des Segens und der Gebete des Gründers der Schönstattbewegung sei, der vor genau 21 Jahren auf seinen Weltreisen nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges in Jaragua weilte. Ferner sprach der Kardinal die Hoffnung aus, daß von dem neuen Heiligtum ein Strom geistiger Erneuerung für ganz Brasilien ausgehen möge. Dabei knüpfte er an die historische Tatsache an, daß einst von Jaragua aus die „bandeirantes“ zur Eroberung der Länder des westlichen Brasiliens aufbrachen. — Besonders bemerkenswert ist, daß im Juli das erste nationale Treffen des Schönstätter Familienwerkes in Santa Maria/Rio Grande do Sul abgehalten wurde.

Die Schönstattbewegung in *Chile* erlebte ein Jahr fruchtbarer Entwicklung nach innen wie nach außen. Der Bau des Exerzitienhauses in Bellavista ging stetig vorwärts und dürfte 1969 fertiggestellt werden. Vom 19. bis 21. Mai fand in Bellavista ein Treffen der Verantwortlichen aller chilenischen Schönstattgemeinschaften statt, das 165 Teilnehmer zählte. Man studierte gemeinsam die Beziehungen Schönstatts zu den sozialen Problemen des Landes. Die Informationszeitschrift der Bewegung konnte regelmäßig erscheinen; sie wird auch in anderen Ländern des spanischen Sprachraums verbreitet. Der Tod Pater Kentenichs hat in Chile ein weites Echo ausgelöst. In der bedeutenden Tageszeitung der Hauptstadt „El Mercurio“ erschien ein schöner Gedenkartikel aus der Feder des Bischofs von Temuco, Msgr. Pinera. Der gleiche Bischof weihte am 16. November ein Schönstattheiligtum in seiner Bischofsstadt ein. Die Zahl der in Chile arbeitenden Schönstätter Diözesanpriester aus Deutschland ist mittlerweile auf drei gewachsen. Zu ihnen und den beiden Bundesschwestern, die bereits seit Jahren als Lehrerinnen in Chile tätig sind, gesellten sich im Laufe des

Jahres zwei Mitglieder des Verbandes der Frauen von Schönstatt. — Nach außen war die Bewegung im Sinne des II. Vatikanums sehr aktiv. Die Mitglieder des Pastoral-Teams von Maipú, die alle der Gemeinschaft der Schönstattpatres angehören, entfalteten als Missionare der „Virgen del Carmen“ eine reiche Tätigkeit, die sich über ganz Chile erstreckte und in der großen Wallfahrt zum Nationalheiligtum von Maipú am 10. November, an der um 150 000 Menschen teilnahmen, ihren Höhepunkt erreichte. Der Kardinalerzbischof von Santiago und alle Bischöfe Chiles wohnten der Feier bei. Auch engagierte sich die Schönstattfamilie recht stark auf den Synoden, die in verschiedenen Diözesen abgehalten wurden.

In *Ecuador* konzentriert sich die Arbeit der Schönstattgruppen auf den Bau des Familienheiligtums in Guayaquil. Im Laufe des Jahres bildeten sich mehrere neue Gruppen, so unter den Mädchen, den Jungmännern, den Müttern und jungen Eheleuten. Inzwischen kamen weitere Marienschwestern aus Chile an, die eine große Hilfe für die Bewegungsarbeit bedeuten.

In der *Dominikanischen Republik* konstituierte sich im vergangenen Jahr die Gemeinschaft der Schönstätter Diözesanpriester. Einer ersten Gruppe gehören fünf Priester an.

Die Schönstattfamilie auf *Puerto Rico* hatte 1968 ein kräftiges Wachstum zu verzeichnen. Am 20. Januar wurde das Studentinnenheim „Regina Mundi“ in Ponce errichtet, während die feierliche Einweihung im Beisein des Generalvikars am 18. August vorgenommen wurde. Aus Anlaß des Heimgangs Pater Kentenichs trafen sich Glieder der Schönstattfamilie von der ganzen Insel am 29. September zu einer Gedenkfeier. Im Oktober konnte eine erste Tagung für Universitätsstudenten veranstaltet werden, zu der etwa 40 Teilnehmer erschienen. Am 18. November endlich wurde dem verstorbenen Gründer der Grundstein für das Schönstattheiligtum von Puerto Rico geschenkt.

Die noch junge Schönstattfamilie im fünften Kontinent *Australien* hatte am 19. Mai ihren großen Tag, als sie auf Mount Schoenstatt bei Sidney die Vollendung und Einweihung ihres ersten Heiligtums erleben durfte. Die Feier leitete der Erzbischof von Sidney, Kardinal Gilroy. Zur gleichen Zeit langten aus Deutschland vier Marienschwestern in Australien an.

Die *Schweizer Schönstattfamilie* führte im Sommer in Zürich, Luzern und St. Gallen eine Reihe von Schönstattseminaren durch. Sechs Wochen hindurch beteiligten sich im Durchschnitt je fünfzig Personen an den angebote-

zu lassen aus den religiösen Kräften, die bisher in der Geschichte Chiles wirksam waren. Der Hirtenbrief gab eine vorsehungsgläubige Schau und Deutung der Gegenwart Gottes und der Wirksamkeit der Gottesmutter im Werden und Aufbau der chilenischen Nation und leitete daraus ihre Bedeutung bei der Gestaltung von Gegenwart und Zukunft ab.

Mit dem 5. April setzte eine Wanderung der Statue der Gottesmutter von Maipú durch das ganze Land ein. In Flugzeugen oder Fahrzeugen der chilenischen Armee wurde sie vom Norden bis zum äußersten Süden des Landes gebracht, immer begleitet von dem „Equipo de Maipú“ und überall vom Volk begeistert empfangen. Die ganze Reise des Gnadenbildes stand unter dem Motto: „Mutter unseres chilenischen Volkes, mache uns zu einer Gemeinschaft in Christus, um Chile zu dienen.“ Im Laufe der mehrmonatigen Fahrt durch das Land entstanden spontan eigene Symbole, Lieder und Anrufungen, die den Gedanken der gemeinsamen Verantwortung und der Einigung des Volkes um die Mutter Chiles zum Aufbau einer christlich geprägten Gesellschaftsordnung mit sozialer Gerechtigkeit und Bruderliebe stark zum Ausdruck bringen.

In allgemeinen Gebrauch ist dabei das sogenannte „Kreuz von Maipú“ gekommen, ein schlichtes Balkenkreuz (160 x 140 cm) in den drei Farben der chilenischen Nationalflagge Blau-Weiß-Rot, das bei allen Veranstaltungen des Jahres als Vortragekreuz für die einzelnen Gruppen gebraucht wurde und meist von den Mitgliedern der Gruppe selbst angefertigt worden war. Die Balken des Kreuzes sind blau, am Schnittpunkt der beiden Balken befindet sich ein weißer Stern („In Maipú leuchtet ein Stern für Chile!“), und über die beiden Kreuzarme hängt ein rotes Band herab.

Unbestreitbarer Höhepunkt des Jubiläums war der 10. November. Nachdem die „Virgen del Carmen“ das ganze Land besucht hatte, kam nun das Land zum Gegenbesuch nach Maipú. Sogar aus den 2000 Kilometer entfernten Städten des Nordens und des Südens — Arica und Punta Arenas — fanden sich Gruppen beim Heiligtum von Maipú ein. Jede Gruppe trug das „Kreuz von Maipú“ voran, mit dem Ort ihrer Herkunft auf der Rückseite. Es mögen um die 800 Kreuze gewesen sein. Fast drei Stunden dauerte der ununterbrochene Einzug der Gruppen, die von einem Sammelpunkt in etwa zwei Kilometer Entfernung zu dem großen Platz bei der — noch unvollendeten — Wallfahrtskirche zogen. Mit ihren Diözesen kamen die Bischöfe, die meist selbst das Kreuz vorantrugen. Der Erzbischof von Santiago, Kardinal Raul Silva Henriquez, war begleitet von einer Schar „Huasos“ —

Landleute in bunter Tracht zu Pferde — und trug deren Kreuz. Der ganze Pilgerweg war in drei Etappen eingeteilt. Lautsprecher gaben jeweils eine kurze Einführung in den Sinn einer jeden Etappe als Abschnitt auf dem gemeinsamen Weg des christlichen Volkes mit der Gottesmutter durch Christus zum Vater. Den Abschluß des großen Einzugs bildete die Gruppe mit der Statue der „Virgen del Carmen“. Vor ihr gingen noch einmal die ungefähr 800 Kreuzträger, ferner 220 Priester, in Albe und Stola gekleidet für die Feier der hl. Eucharistie. Die Statue wurde von acht jungen Männern, ebenfalls in der Tracht der Huasos, getragen. Hinter der Statue schritten die 24 chilenischen Bischöfe mit dem Kardinal in roten Meßgewändern. Beim Einzug der Statue winkten die 150 000 Menschen mit ihren Taschentüchern und riefen: „Viva la Virgen del Carmen! Es lebe die Jungfrau vom Karmel!“ Oder auch: „Es lebe die Mutter des chilenischen Volkes!“ Die Statue bekam ihren Platz auf einem hohen Podest neben dem Altar. Sechs Kadetten der chilenischen Armee durften Ehrenwache halten.

Die hl. Messe, die anschließend dargebracht wurde, verlief in einer sehr originellen Form. Hinter dem Altar saßen im Halbrund die Bischöfe. Ihnen schlossen sich nach beiden Seiten in Doppelreihen die konzelebrierenden Priester an. Den Rahmen für Altar, Bischöfe und Priester bildeten die 800 Kreuzträger mit ihren bunten Kreuzen. An der Stelle des Staffelfelgebetes und des Confitours wurde ein besonderer Sühneritus gesprochen: Als Vertreter der einzelnen Stände trat erst ein Bischof, dann ein Jungmann, ein Mädchen und ein Ehepaar an das Mikrofon, um je ein Gebet um Verzeihung der Fehler und Sünden ihres Standes zu sprechen. Mit besonderer Feierlichkeit wurden die Lesungen vorgetragen. Drei Fanfarenstöße kündigten das Evangelium an als „Ankunft des Herrn in seinem Wort“. Auf das Evangelium folgte ein symbolischer Opfergang mit den Gaben ganz Chiles. Eine kleine, alte Frau, begleitet von einem jungen Landmann in seiner Tracht, brachte als erste ein wertvolles, eigenartiges Meßgewand herbei, das die Form einer „Manta“, des Überwurfs der Bauern, hatte und in schönen Farben die eingewebten Symbole der Eucharistie, Ähren und Weintrauben, trug. Die Frau hatte dieses Meßgewand selbst hergestellt, und es sollte die letzte Arbeit sein, die sie tun wollte. Der Kardinal segnete das Meßgewand und legte es sogleich für die Feier der hl. Messe an. Drei Gruppen zu je sechs Personen aus Süd-, Mittel- und Nordchile trugen ihre Geschenke in der Nationalflagge zum Altar. Auf dem ausgespannten Fahnentuch der ersten Gruppe aus dem Süden lag ein kunstvoll geschnitztes Kreuz von Maipú, das der Kapuzinerbischof

von Osorno mit eigener Hand aus dem Holz der weiten Wälder Südhies gearbeitet hatte. Die zweite Gruppe — sechs Frauen aus Mittelchile — hatte auf ihrer Fahne eine selbstgewebte rote Schärpe liegen. Die dritte Gruppe endlich — sechs Bergleute aus dem Norden — trugen einen großen silbernen Stern heran, geschnitten aus den Silberminen, die ein unbekannter Mann aus einer Stadt des Nordens der Statue der Gottesmutter zu Füßen gelegt hatte, als diese dort zu Besuch weilte. Auf diese Weise wurde vor dem Altar aus den Gaben der drei Landesteile ein „Kreuz von Maipú“ zusammengesetzt, das fortan auch als Altarkreuz bei der Feier der hl. Eucharistie dienen sollte. Gehalten wurde das Kreuz von einem älteren Ehepaar, das die christlichen Bauern Bogotá vertreten und dabei dem Hl. Vater ein Geschenk Chiles überreicht hatte. Die nächste Gabe waren 36 kleine Brotkörbchen, ein Geschenk der Korbflechter von Chimbarongo, in denen auf einem Korporale die Hostien für die Kommunion der Gläubigen lagen. Die Hostien waren von Weizen aus dem südlichen Chile gebacken und wurden von Vertretern aller Berufe in ihren verschiedenen Trachten bzw. Arbeitskleidungen am Altare niedergestellt. Schließlich kamen ein Bergmann, ein Bauer und eine Karmelitin mit drei Kelchen und dem Wein für die hl. Messe. Ganz Chile brachte auf diese Weise seine Gaben zum Altar und feierte, geeint um die Gottesmutter als Mutter Chiles, das hl. Opfer.

Nachdem die Statue der „Virgen del Carmen“ wieder auf ihren Platz in der Apsis der Kirche zurückgeführt worden war, riß der Strom der Beter, die in die Kirche drängten, nicht ab. Spät am Abend führten Indianer aus dem Norden mitten in der Kirche einen Tanz auf, der Verehrung, Bitte und Abschiedszeremonie in einem war.

von Osorno mit eigener Hand aus dem Holz der weiten Wälder Südhies gearbeitet hatte. Die zweite Gruppe — sechs Frauen aus Mittelchile — hatte auf ihrer Fahne eine selbstgewebte rote Schärpe liegen. Die dritte Gruppe endlich — sechs Bergleute aus dem Norden — trugen einen großen silbernen Stern heran, geschnitten aus den Silberminen, die ein unbekannter Mann aus einer Stadt des Nordens der Statue der Gottesmutter zu Füßen gelegt hatte, als diese dort zu Besuch weilte. Auf diese Weise wurde vor dem Altar aus den Gaben der drei Landesteile ein „Kreuz von Maipú“ zusammengesetzt, das fortan auch als Altarkreuz bei der Feier der hl. Eucharistie dienen sollte. Gehalten wurde das Kreuz von einem älteren Ehepaar, das die christlichen Bauern Bogotá vertreten und dabei dem Hl. Vater ein Geschenk Chiles überreicht hatte. Die nächste Gabe waren 36 kleine Brotkörbchen, ein Geschenk der Korbflechter von Chimbarongo, in

Buchbesprechungen

IN DER ZWEITEN AUFLAGE ERSCHIEN die gekürzte Fassung von Frazers „Goldener Zweig“ in Deutsch. Die zuletzt in Englisch als 12bändiges Werk (1911–1915) herausgegebene Riesenuntersuchung steht in der Tradition der frühen ethnologischen Werke z. B. eines Bachofen, mit dem Frazer in mancher Einseitigkeit der Betrachtungsweise verbunden ist. Beide waren „Schreibtisch-Wissenschaftler“ und beide wurden von den auf sie folgenden Empirikern in vielem widerlegt. So schreibt Bronislaw Malinowski in der biographischen Würdigung seines Meisters, dem er 31 Jahre bis zum Tode Frazers nahestand: „Wenige seiner theoretischen Ergebnisse können so, wie sie dastehen, aufrechterhalten werden.“

Trotzdem war (und ist) der Einfluß Frazers groß, so z. B. auf Siegmund Freud. Das kommt daher, daß Frazer, wie viele große wissenschaftliche Gestalten vor der und um die Jahrhundertwende (z. B. auch J. Langbehn), auf der einen Seite zwar Fehler im Detail macht, ungenaue Methoden verwendet und sich auf falsche Quellen stützt, auf der anderen Seite aber eine seltene Fähigkeit der Kombination, Imagination und Intuition besitzt.

Abgesehen vom wohl falsch interpretierten Urmythos des „Königsmordes“ — Ansatz in Vergils Äneis — bietet das Werk Frazers eine ungeheure Fundgrube für die Religionswissenschaftler und -historiker. Das Grundschema seiner Interpretation hat in Hegels Geschichtsphilosophie und im Dreistadiengesetz Comtes seine Vorläufer. Auch für Frazer entfaltet sich die Evolution der Geschichte im Dreischritt von Magie-Religion-Wissenschaft. In dieser Sicht war ihm Religion im

Grunde genommen nur ein irrtümliches Zwischenspiel zwischen der anfänglich rohen, praktischen Philosophie der Magie und der rationalen Wissenschaft. Es ist eins der großen Paradoxa Frazers, daß er auf der einen Seite als Sohn der Neuromantik selbst ein Magier des Religiösen ist, auf der anderen Seite aber einem wissenschaftlichen Rationalismus huldigt, der die Religion als Hindernis einer lückenlosen Wissenschaftlichkeit betrachtet — auch darin Freud verwandt.

Vom rituellen Königsmord bei Frazer zu dem, was Freud als das Verdrängte in der Geschichte der Menschheit ermittelte — dem Vaterhaß auf Grund des Ur-Vatermordes — läßt sich eine klare Linie ziehen. Was bei aller Einseitigkeit dieses Mythos der Urgeschichte für das Verständnis auch der heutigen Zeit verdeutlicht, wird jedem klar, der ihn auf dem Hintergrund der Klage nach dem verlorenen Vater und dem „toten Gott“ betrachtet.

Der Ruf des Frazerschen Werkes ist legendär. Seine Untersuchungen über frühe magische Praktiken und ihre mythologischen und religionsgeschichtlichen Hintergründe war nicht nur für Freud die große Fundgrube und Hauptquelle für „Totem und Tabu“, auch die Geschichtsschreibung (A. Toynbee) und die Literatur (A. France, T. S. Eliot, W. B. Yeats und Th. Däubler) empfing Anregungen daraus. Deshalb darf man trotz aller Mängel, die dem Buch anhaften, die Neuauflage begrüßen.

James George Frazer, Der goldene Zweig. Eine Studie über Magie und Religion. Köln: Kiepenheuer und Witsch 1968, Lw., DM 58,00.

Norbert Martin

MIT DER ZWEITEN AUFLAGE SEINES Bibel-Lexikons — die erste Auflage war zwischenschen 1951 und 1956 in mehreren Lieferungen erschienen — hat der Tübinger Alttestamentler Prof. Herbert Haag in Zusammenarbeit mit mehr als hundert Fachgelehrten aus dem In- und Ausland im vergangenen Jahr bei Benziger ein Werk herausgegeben, für das man ihm außerordentlich dankbar sein muß und dem in ungeschränkter hohes Lob zollen darf. Gegenüber der ersten Auflage weist die Neubearbeitung, bei welcher im übrigen an der Verbindung mit dem niederländischen „Bijbels Woordenboek“ von A. van den Born festgehalten wurde, viele Verbesserungen und Erweiterungen auf. Es wurden nicht nur zahlreiche Artikel neugefaßt, sondern darüber hinaus ungefähr 200 Stichwörter bibeltheologischer Art hinzugefügt. Neu sind auch die farbigen geographischen Karten (Palästina zur Zeit des Alten Testaments, zur Zeit des Neuen Testaments, der alte Orient zur Zeit des Alten Testaments) sowie die drei Zeittafeln folgenden Listen mit syrisch-palästinensischen Ortsnamen in ägyptischen Texten (1), in den Amarnabriefen (2) und biblische Ortsnamen in assyrischen Königsinschriften (3).

Man kann sagen, daß in diesem Lexikon alle Auskünfte bereitgehalten werden, die für den Christen deutscher Zunge zugänglich gemacht zu haben. Den biblischen Texten des Alten und des Neuen Testaments selber wurde die Übersetzung der Herderschen Bibelkommentare zugeordnet, wobei man Gliederung, Zusammenfassungen und Lessarten des französischen Originals übernahm.

Wird sich auch der volle Wert einer solchen Edition — vor allem im Vergleich zu ähnlichen Werken — erst mit längerem Gebrauch erschließen, so darf man nach einer Überprüfung doch schon feststellen, daß hier die besten Voraussetzungen für eine gründliche, fruchtbare Beschäftigung mit der Bibel gegeben sind. Die Kommentare, gegenüber der französischen Ausgabe auf den neuesten Stand gebracht, sind vorzüglich, ebenso die Einleitungen zu den einzelnen biblischen Büchern bzw. Buchgruppen. Von besonderem Wert dürften die mehr als 45 000 Stellenverweise am Rande des Bibeltexzes sein, die auf Parallelen, Doubletten usw. hinweisen. Sehr instruktiv und hilfreich ist der reichgestaltete Anhang, der u. a. eine biblische Zeittafel von 15 1/2 Seiten, ein ausführliches Register sowie acht farbige Karten enthält.

Den biblischen Texten des Alten und des Neuen Testaments selber wurde die Übersetzung der Herderschen Bibelkommentare zugeordnet, wobei man Gliederung, Zusammenfassungen und Lessarten des französischen Originals übernahm.

Kuriosität, daß der Vater Johannes des Täufers im Lukas-Evangelium Zacharias, der gleichnamige Prophet des Alten Testaments jedoch Sacharja heißt. Wäre es nicht besser gewesen, sich der Lösung des oben besprochenen Haagschen Bibel-Lexikons anzuschließen, das im übrigen auch in den weitaus meisten Fällen mit der Schreibweise des Duden übereinstimmt?

Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, herausgegeben von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler und Anton Vögtle. Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1968. 1856 Seiten, Lw. DM 48,-.

E. Monnerjahn

Die Januar-Nummer unserer Zeitschrift REGNUM über den verewigten Gründer des Schönstattwerkes Pater Joseph Kentenich ist unter dem Titel

INMITTEN DER KIRCHE

als Sonderdruck erschienen. Acht bekannte Autoren aus der Schönstattfamilie haben sich darin zusammengetan, um Persönlichkeit, Wirken und Werk Pater Kentenichs auf dem Hintergrund des gegenwärtigen Umbruchs in Kirche und Welt einer ersten Würdigung zu unterziehen. Die Autoren und ihre Beiträge:

Engelbert Monnerjahn:	Inmitten der Kirche
August Ziegler:	Deuter der Zeit
Alex. Menningen:	Geheimnis einer prophetischen Berufung
Günter M. Boll:	Prophetischer Menschenbildner
Joseph Schmitz:	Begnadeter Priesterseelsorger
M. Isabell Nei:	Erzieher der Altera Maria
Benjamin Pereira:	Marianische Sendung
Norbert Martin:	Jenseits von Individualismus und Kollektivismus

Der Preis des Sonderdrucks beträgt DM 4,00. Bestellungen können bei allen Buchhandlungen oder direkt beim Verlag vorgenommen werden.

Verlag ORBIS Wort und Bild GmbH, 44 Münster, Postfach