

K 3412 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Quintin Berg
Die Entstehung
des Dankesliedes

Benito Schneider:
Liebe — Ehe — Seinsstruktur

Herta Schlosser
Der Mensch im Marxismus
und in der
Schönstattbewegung (IV)

Angel Strada
Zum Begriff der
„Zeichen der Zeit“

Blick in die Zeit

Buchbesprechungen

6. Jahrgang

Heft 3

Juli 1971

Inhalt:

Quintin Berg	
Die Entstehung des Dankesliedes	97
Benito Schneider	
Liebe — Ehe — Seinsstruktur	106
Herta Schlosser	
Der Mensch im Marxismus und in der Schönstattbewegung (IV)	116
Angel Strada	
Zum Begriff der „Zeichen der Zeit“	126
Blick in die Zeit	135
Buchbesprechungen	139

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

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

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn

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

Verlag: ORBIS Wort und Bild GmbH., 44 Münster, Postfach 1064, Telefon 40217

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 13,20 zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 4,—

Die Entstehung des Dankesliedes

Von Quintin Berg

I.

Unter den Gebeten und Liedern, die Pater Kentenich während seiner Gefangenschaft in Koblenz und Dachau der Schönstattfamilie schenkte, darf und muß das Dankeslied eine besondere Stellung beanspruchen. Diese Behauptung soll nicht im ausschließenden Sinne verstanden werden, als ob nicht auch anderen Arbeiten Pater Kentenichs aus der Zeit seiner Gefangenschaft eine „besondere Stellung“ zukäme. Man muß im Gegenteil sagen: da sie alle in einer je besonderen Situation entstanden sind, haben sie alle ihren je eigenen „Sitz im Leben“ Pater Kentenichs und der Schönstattfamilie, ebenso auch ihren je eigenen reichen, unverwechselbaren Gehalt.

Wenn wir uns nicht täuschen, hat Pater Kentenich selbst mehrfach auf den besonderen Rang des Dankesliedes hingewiesen, so zum Beispiel, als er die Familie der Marienschwestern kurz vor seiner Überführung ins Konzentrationslager Dachau bat, das Dankeslied bis zu seiner Rückkehr – die erst nach mehr als drei Jahren erfolgte – täglich zu singen; oder dadurch, daß er die Sammlung der Dachauer Gebete, die er in „Himmelwärts“ veröffentlichte, mit dem Dankeslied beschloß.

Worin könnte man die Gründe für den besonderen Rang des Dankesliedes erblicken? Zunächst einmal ließe sich darauf verweisen, daß das Dankeslied der erste in Form eines Gedichtes verfaßte Text ist, den Pater Kentenich nach seiner Verhaftung am 20. September 1941 im Gefängnis niederschrieb. Vermutlich haben wir in ihm sogar das erste Gedicht aus der Feder Pater Kentenichs seit der Entstehung der Gebete „Mutter dreimal wunderbar, / Lehr uns deine Ritter streiten“ und „Mutter mit dem Himmelskinde, / Steig herab auf Deutschlands Fluren“ im Ersten Weltkrieg vor uns. Für einen besonderen Rang des Dankesliedes könnte ferner, und mit größerem Gewicht, der Zeitpunkt seiner Entstehung sprechen: es entstand im engsten, unmittelbaren Umkreis des 20. Januar 1942 und der an diesem Tag von Pater Kentenich getroffenen Entscheidung, von der Möglichkeit, am Konzentrationslager vorbeizukommen, keinen Gebrauch zu machen.

Damit ist auf einen dritten Grund für eine besondere Bewertung des Dankesliedes hingewiesen, auf den Grund, der, wie wir meinen, wohl der ausschlaggebende ist:

auf seinen Gehalt, seine Aussage, seine Botschaft. Im Dankeslied hat sich Geschehen, Geist und Gesetzmäßigkeit des „Freiheitskampfes“ niedergeschlagen, den Pater Kentenich damals als Gefangener für seine Gründung führte, jenes Kampfes, der die Hoch-Zeit der Schönstattgeschichte, ihre „Achse“, bildet und in dem es Pater Kentenich darum ging, die Hochform der Freiheit der Kinder Gottes ein für allemal beispielhaft in seiner Schönstattfamilie einzuwurzeln. Damit ist das Dankeslied ein prägnantes Kompendium des Ideals vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“, wie Gott ihn durch die erzieherische Wirksamkeit der Gottesmutter seit dem 18. Oktober 1914 von Schönstatt aus Wirklichkeit werden lassen will.

Schließlich kann noch ein weiterer Grund angeführt werden, durch den sich das Dankeslied von den übrigen in Versform geschriebenen Texten aus der Gefangenschaft Pater Kentenichs abhebt: wir können seine Entstehung genauer verfolgen und in allen Einzelheiten rekonstruieren.

Damit ist gesagt, daß das Dankeslied in der Form, wie wir es kennen und wie es Aufnahme gefunden hat in „Himmelwärts“, eine Geschichte hat. Es ist nicht in einem Wurf und Zug, nicht an einem Tag geworden. Seine Entstehung erstreckt sich über mehrere Tage – soweit es sich belegen läßt, über den Zeitraum einer Woche.

Das war später bei den meisten Arbeiten in Dachau nicht der Fall. Im Konzentrationslager mußte die literarische Tätigkeit Pater Kentenichs im Verborgenen und in größter Eile geschehen. Zeit, die den verschiedenen Sekretären diktierten Texte noch einmal gründlich-kritisch zu überprüfen, war nur in seltenen Ausnahmen vorhanden. Anders beim Dankeslied. Die Verhältnisse im Koblenzer Gefängnis waren, verglichen mit Dachau, um vieles günstiger. Pater Kentenich hatte – wenn auch nicht die ganze Zeit – eine Zelle für sich; er wurde weit weniger gestört und verfügte über mehr freie Zeit, zumal er sich erfolgreich weigerte, sich mit dem üblichen Tütenkleben beschäftigen zu lassen. Deshalb konnte er die Verse einem zweiten und dritten Arbeitsgang unterwerfen, konnte an ihnen feilen, und da die illegale Postverbindung nach Schönstatt vorzüglich klappte, ließ er den Text sowohl von den priesterlichen Mitarbeitern an der Zentrale des Schönstattwerkes wie auch von der Leitung der Marienschwestern begutachten und mit Verbesserungsvorschlägen versehen. Auf diese Weise machte das Dankeslied in der Zeit vom 2. bis 9. Februar 1942 im ganzen – von dem ersten Entwurf abgesehen – vier Arbeitsgänge durch und weist daher fünf Fassungen auf.

Dieser Vorgang der Entstehung des Dankesliedes soll im folgenden knapp aufgezeigt werden. Damit mag ein mehrfacher Zweck erfüllt werden: ein eng begrenztes, aber bedeutsames Stückchen Schönstattgeschichte darzustellen; zu zeigen, wie Pater Kentenich auch in einem solchen Falle seine Gefolgschaft zur Mitarbeit heranzuziehen verstand; endlich aber – und daran ist am meisten gedacht – durch die Möglichkeit der näheren Beschäftigung mit seiner Entstehung Verständnis und Wertschätzung des Dankesliedes zu fördern.

II.

1. Die erste Fassung des Dankesliedes traf am Abend des 2. Februar 1942, am Abend des Festes Mariae Lichtmeß also, in Schönstatt ein. Sie wurde von dem „großen Boten“, einem der beiden Beamten, die Pater Kentenich ihre Hilfe zur Verfügung gestellt hatten, überbracht. Den ganzen Tag über hatte man in Schönstatt heimlich auf Befreiung und Rückkehr Pater Kentenichs selbst gehofft. Die Hoffnung war nicht Wirklichkeit geworden. Nun las man von seiner Hand die Strophen:

1. Die Fesseln sind gefallen!
Laßt jubelnd von uns allen
Ein Dankeslied erschallen
Aus Schönstatts heil'gen Hallen.
2. Gott hat sich groß und weise
Erwiesen unserm Kreise
Zu seinem Ruhm und Preise
Und uns zur Seelenseiße.
3. Was Satans Macht und Tücke
Erdacht an Mißgeschicke,
Das kehrten Gottes Blicke
Zu unserm wahren Glücke.
4. Was irdisch war im Denken,
Zu menschlich im Verschenken,
Wollt' Gott zum Himmel lenken
Und ganz in sich versenken.
5. So steh'n wir heut' geschlossen,
Aus Gotteslieb' gegossen
Und kämpfen unverdrossen
Mit allen Teufelspossen.
6. Für Gottes Reich auf Erden,
Daß „neue Menschen“ werden,
Die sich trotz viel Beschwerden
„Nach Christus“ stets gebärden.
7. Die ihres Herzens Streben
Um ihn allein nur weben,
So wie sich einst im Leben
Die Mutter-Braut gegeben.
8. Zum Dank laßt uns're Seelen
Dem Lamm sich neu vermählen,
Daß es auf uns kann zählen,
Wenn Millionen fehlen.
9. Herr, willst erneut Du sterben,
Um Seelen zu erwerben?
Suchst in der Welt Verderben
Du der Verklärung Erben?
10. Sieh hier die Schar der Kleinen,
Der Schlichten und der Reinen;
Wollst gnädig sie Dir einen
Und neu der Welt erscheinen.
11. Durch sie mögst Du erbauen
Die Stadt aus Himmelsauen,
Daß alles mit Vertrauen
Zu ihr empor kann schauen.

Ein Vergleich mit der Textgestalt, wie sie seit der Veröffentlichung von „Himmelwärts“ 1945 gebräuchlich geworden ist, läßt vor allem erkennen, daß die Fassung von Lichtmeß 1942 neben geringeren Verschiedenheiten in den einzelnen Strophen vor allem einen größeren Unterschied aufweist: Sie hat statt der heutigen vierzehn nur elf Strophen, also drei weniger. Es fehlen die heutigen Strophen 11 („In ihnen magst Du leiden“), 13 („Bis an der Welten Enden“) und 14 („Maria, nimm die Spende“).

Betrachtet man Versform und Strophenbau der ersten Fassung, so sieht man, daß sich in dieser Beziehung keine Änderung ergeben hat. Es handelt sich in allen Versen um

dreihebige Jamben mit weiblichem Ausgang, wobei jede der vierzeiligen Strophen aus Versen mit dem gleichen Endreim gebaut ist. Daraus ist eine Gedichtform entstanden, die sich in der deutschen Dichtung nicht sehr häufig, wenn überhaupt, finden dürfte.

In einem Begleittext zur ersten Fassung macht Pater Kentenich darauf aufmerksam, daß das Lied aus mehreren Teilen besteht: Die erste Strophe ist eine Art Invitatorium. Die folgenden sechs Strophen geben die Motive für die Aufforderung zum Danke an und zeigen, in welchem Sinne „die Fesseln gefallen sind“: 1. Gott hat sich an Schönstatt „groß und weise“ erwiesen und zwar im einzelnen dadurch, daß er 2. die Anschläge des Teufels gegen Schönstatt in Segen wandelte; 3. das, was im Denken und Lieben noch zu natürlich war, ins Übernatürliche hinaufgeläutert hat; 4. für den Kampf mit dem Teufel die Gabe der Geschlossenheit schenkte; 5. das Ideal des „neuen Menschen in Jesus Christus“ in der Schönstattfamilie befestigte und 6. sie in Leben und Streben mit der Gottesmutter einwerden ließ. Die letzten vier Strophen, die den zweiten Teil bilden, wollen darauf hinweisen, wie der Dank abgestattet werden soll: 1. durch einen Akt neuer Vermählung mit dem Gotteslamme; 2. durch Bereitschaft, mit ihm, wenn er es so wünscht, zu sterben; 3. durch Bekenntnis zum Klein- und Reinsein, d. h. zur Demut und Hochherzigkeit; 4. durch Mitarbeit an der Stadt Gottes, am Gottesreiche, der Idealkirche. „Unter Fesseln kann und soll verstanden werden: physische, geistige, moralische Unfreiheit . . . Verfolgung usw. . . . Jedenfalls enthält der Text die Gesinnung, die der liebe Gott von der Familie verlangt, aber auch das Ziel, dem wir zustreben dürfen und müssen: ‚der neue Mensch‘ und die ‚Idealkirche‘, wie die Apokalypse sie schildert: ‚die Stadt aus Himmelsauen‘. Wir wollen sie darstellen und in unserer Umgebung formen, damit die Völker zu ihr emporschauen können mit Vertrauen . . .“ (2. Febr. 1942).

2. Am 4. Februar ließ Pater Kentenich eine zweite Fassung aus dem Gefängnis hinausgehen, die um drei Strophen vermehrt war und also vierzehn Strophen, den heutigen Umfang, umfaßte. Sie war ebenfalls von kommentierenden Mitteilungen begleitet, in denen die Erweiterung des Liedes mit dem Hinweis erläutert wird: „Diese verbesserte und erweiterte Fassung gibt kurz die Sponsagedanken und das Jahresprogramm wieder.“ Die gemeinten „Sponsagedanken“ sind eine Abhandlung, die Pater Kentenich in den Tagen nach dem 5. Januar 1942, angeregt durch die Weihe des Sponsa-Kurses der Marienschwestern, niederschrieb und deren Gegenstand die Seins-, Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit dem göttlichen Heiland war. Das Jahresprogramm, die Jahreslosung der Schönstattfamilie bewegte sich auf der gleichen Linie; sie hieß: „Omnia opera mea Regi crucifixo et glorioso = Alle meine Werke dem gekreuzigten und verklärten König“. In der neuen 11. Strophe „In ihnen kannst Du leiden“ erkennt man eine gedrängte Zusammenfassung sowohl der Grundidee der „Sponsagedanken“ wie auch der Jahreslosung. Die letzte Strophe der zweiten Fassung, die neu dazugekommen und in allen folgenden Fassungen unverändert geblieben ist, greift aus den „Sponsagedanken“ das „in Maria“ auf, das in der ersten Fassung nur in der 7. Strophe angeklungen war, und verstärkt dadurch die dem ganzen Dankeslied inhaltlich-sachlich zugrundeliegende „marianische Modalität“.

Die zweite Fassung lautet in ihrem gesamten Text:

- | | |
|---|---|
| 1. Die Fesseln sind gefallen!
Laßt jubelnd von uns allen
Aus Schönstatts heil'gen Hallen
Ein Dankeslied erschallen. | 8. Zum Dank laßt uns erwählen
Den Bräutigam der Seelen,
Uns ewig ihm vermählen,
Zu seinen Treuen zählen. |
| 2. Gott hat sich groß und weise
Zu seinem Lob und Preise
Erwiesen unserm Kreise
Auf schwerer Pilgerreise. | 9. Herr, willst erneut Du sterben,
Weil jäh uns droht Verderben?
Suchst Du mit Liebeswerben
Für die Verklärung Erben? |
| 3. Was Satans Macht und Tücke
Ersann an Mißgeschicke,
Das wandten Vaterblicke
Zu unserm höchsten Glücke. | 10. Sieh hier die Schar der Kleinen,
Der Schlichten und der Reinen,
Wollst gnädig sie Dir einen
Und neu der Welt erscheinen. |
| 4. Was irdisch war im Denken,
Zu menschlich im Verschenken,
Konnt' Gott nach oben lenken
Und ganz in sich versenken. | 11. In ihnen kannst Du leiden,
Kannst streiten, Seelen weiden,
Die Auferstehungsfreuden
Durch sie Dir neu bereiten. |
| 5. So stehn wir heut' geschlossen,
Aus Gottes Lieb' gegossen
Und kämpfen unverdrossen
Mit allen Teufelssprossen, | 12. Durch sie mögst Du erbauen
Die Stadt aus Himmelsauen,
Daß alles voll Vertrauen
Zu ihr empor kann schauen. |
| 6. Daß neue Menschen werden,
Die frei und stark auf Erden
In Freuden und Beschwerden
Wie Christus sich gebärden. | 13. Bis an der Welten Enden
Darfst Du hinaus sie senden,
Die sich Dir heut' verpfänden,
Dein Reich hier zu vollenden. |
| 7. Die ihres Herzens Streben
Mit ihm allzeit verweben,
So wie sich einst im Leben
Die Mutter-Braut gegeben. | 14. Maria, nimm die Spende
In treue Mutterhände,
Daß bis zur Lebenswende
Dies Dankeslied nicht ende! |

3. Die dritte Fassung des Dankesliedes traf am 5. Februar 1942 in Schönstatt ein. Gegenüber der zweiten Fassung sind vor allem in der 7., 8. und 9. Strophe Veränderungen vorgenommen worden. Statt „Zum Dank laßt uns erwählen / Den Bräutigam der Seelen“ heißt es nun: „Zum Dank laßt unsre Seelen / Das Gotteslamm erwählen.“ In der 9. Strophe haben die beiden letzten Verszeilen eine Änderung erfahren; sie sollen jetzt lauten: „Willst Du Dir neu erwerben / Auch der Verklärung Erben?“ In der 10. Strophe der dritten Fassung ist die endgültige Textgestalt erreicht: „Sieh hier die Schar der Deinen, / Der Kleinen und der Reinen . . .“ Die Änderungen gehen nicht alle auf Pater Kantenich zurück, sondern wurden zum Teil von Schönstatt her angeregt. Auch im Begleitschreiben zur dritten Fassung bittet er um kritische Prüfung und Verbesserungsvorschläge. Damit man dazu aber eher in der Lage sei, solle man sich den Text öfter

laut vorlesen. Vor allem wollte er auf Stellen hingewiesen sein, die man als hart empfinde, weil ihm daran lag, daß der „schwere Text“ möglichst einfach und sangbar sei.

In einer anderen Notiz zur dritten Fassung, ebenfalls vom 5. Februar, unternimmt Pater Kantenich eine Charakterisierung des Dankesliedes als Kunstform, die sehr aufschlußreich ist: „Lesen Sie ihn (= den Text) einige Male laut vor, damit Sie heraushören das eigenartige Spiel der Vokale und Konsonanten. Sprachlich wirkt alles wie streng abgewogene gotische Pfeiler und Gewölbe . . . Ähnliche gezähmte Melodik, Systematik und Dynamik liegt in den Versen.“

Die letzten drei Strophen bleiben gegenüber der zweiten Fassung völlig unverändert. Damit heißt die dritte Fassung:

1. Die Fesseln sind gefallen!
Laßt jubelnd von uns allen
Aus Schönstatts heil'gen Hallen
Ein Dankeslied erschallen.
2. Gott hat sich groß und weise
Erwiesen unserm Kreise
Auf schwerer Pilgerreise
Zu seinem Lob und Preise.
3. Was Satans Macht und Tücke
Ersann an Mißgeschicke,
Das wandten Vaterblicke
Zu unserm höchsten Glücke.
4. Was irdisch war im Denken,
Zu menschlich im Verschenken,
Konnt' Gott nach oben lenken
Und ganz in sich versenken.
5. So steh'n wir heut' geschlossen,
Aus Gottes Lieb' gegossen
Und kämpfen unverdrossen
Mit allen Teufelssprossen,
6. Daß neue Menschen werden,
Die frei und stark auf Erden
In Freuden und Beschwerden
Wie Christus sich gebärden.
7. Die ihres Herzens Streben
Allzeit mit ihm verweben,
So wie sich einst im Leben
Die Mutter-Braut gegeben.
8. Zum Dank laßt uns're Seelen
Das Gotteslamm erwählen,
Uns ewig ihm vermählen,
Zu seinen Treuen zählen.
9. Herr, willst erneut Du sterben,
Weil jäh uns droht Verderben?
Willst Du Dir neu erwerben
Auch der Verklärung Erben?
10. Sieh hier die Schar der Deinen,
Der Kleinen und der Reinen,
Wollst gnädig sie Dir einen
Und neu der Welt erscheinen.
11. In ihnen kannst Du leiden,
Kannst streiten, Seelen weiden,
Durch sie Dir neu bereiten
Die Auferstehungsfreuden.
12. Durch sie mögst Du erbauen
Die Stadt aus Himmelsauen,
Daß alles voll Vertrauen
Zu ihr empor kann schauen.
13. Bis an der Welten Enden
Darfst Du hinaus sie senden,
Die sich Dir heut' verpfänden,
Dein Reich hier zu vollenden.
14. Maria, nimm die Spende
In treue Mutterhände,
Daß bis zur Lebenswende
Dies Dankeslied nie ende!

4. Der Bitte Pater Kentenichs um Verbesserungsvorschläge wurde auch im Falle der dritten Fassung entsprochen. In der 1. Strophe wünschte man um der besseren Sangbarkeit der inzwischen entstandenen Melodie willen eine Umstellung der Verszeilen 3 und 4. In der zweiten Strophe hätte man gerne an Stelle des „Zu seinem Lob und Preise“ wieder das „Zu seinem Ruhm und Preise“ der ersten Fassung gehabt, weil es „gewaltiger“ klinge. Einen ähnlichen Wunsch äußerte man für die 4. Strophe: in der 3. Verszeile klang manchen das „konnt“ zu hart; sie plädierten für Rückkehr zum „wollt“ der ersten Fassung, zumal das „wollt“ stärker die Initiative Gottes zum Ausdruck bringe. Ebenso sprach man sich in der 2. Zeile der 7. Strophe für eine Rückkehr zu dem „allein“ der ersten Fassung aus: „Die ihres Herzens Streben / Mit ihm allein verweben“. statt: „Allzeit mit ihm verweben“. Schließlich schlug man vor, Vers 3 der 9. Strophe gegen die Formulierung der zweiten Fassung auszutauschen.

Wie offen Pater Kentenich für die geäußerten Wünsche war, geht aus der bündigen Mitteilung des folgenden Tages hervor: „Alle Vorschläge sind angenommen.“ Er selber nahm aus eigenem noch eine Änderung in der 5. Strophe vor: Statt „Teufelsposen“ in der ersten und „Teufelssprossen“ in der zweiten und dritten Fassung setzte er nun in der letzten Zeile „Satanssprossen“ ein. Damit hieß die vierte Fassung:

- | | |
|---|--|
| 1. Die Fesseln sind gefallen!
Laßt jubelnd von uns allen
Ein Dankeslied erschallen
Aus Schönstatts heil'gen Hallen. | 5. So stehn wir heut' geschlossen,
Aus Gottes Lieb' gegossen,
Und kämpfen unverdrossen
Mit allen Satanssprossen. |
| 2. Gott hat sich groß und weise
Erwiesen unserm Kreise
Auf schwerer Pilgerreise
Zu seinem Ruhm und Preise. | 6. Daß neue Menschen werden,
Die frei und stark auf Erden,
In Freuden und Beschwerden
Wie Christus sich gebärden. |
| 3. Was Satans Macht und Tücke
Ersann an Mißgeschicke,
Das wandten Vaterblicke
Zu unserm höchsten Glücke. | 7. Die ihres Herzens Streben
Mit ihm allein verweben,
So wie sich einst im Leben
Die Mutter-Braut gegeben. |
| 4. Was irdisch war im Denken,
Zu menschlich im Verschenken,
Wollt' Gott nach oben lenken
Und ganz in sich versenken. | 8. Zum Dank laßt unsre Seelen
Das Gotteslamm erwählen,
Uns ewig ihm vermählen,
Zu seinen Treuen zählen. |
| 9. Herr, willst erneut Du sterben,
Weil jäh uns droht Verderben?
Suchst Du mit Liebeswerben
Auch der Verklärung Erben? | |

Diesmal konnten die letzten fünf Strophen (10 bis 14) unverändert stehen bleiben.

5. Die vierte Fassung vom 6. Februar hatte in der Absicht Pater Kantenichs die endgültige sein sollen. Er bedankte sich deshalb abschließend bei allen, die an der Entstehung des Dankesliedes mitgeholfen hatten und fügte für die Praxis die Mahnung bei, man möge nun dafür sorgen, daß der Text verstanden und gelebt werde. Am 7. Februar jedoch ließ er wissen, daß ihm zwei Stellen, und zwar die 1. und die 2. Strophe, noch nicht gefallen wollten. Die 1. Strophe hatte er deshalb noch einmal nicht unerheblich, aber wie uns scheint, recht glücklich umgestellt und verbessert, so daß sie nun folgendes Aussehen hatte:

„Die Fesseln sind gefallen!
Laßt jubelnd aufwärts schallen
Aus Schönstatts heil'gen Hallen
Ein Dankeslied von allen.“

„Grund: So klingt es majestätischer und sinngemäßer . . . Letzteres, weil alle — nicht nur die Anwesenden und direkt Interessierten — zum Dank aufgefordert werden sollen.“ In der 2. Strophe sollte die 4. Verszeile an die Spitze gesetzt werden: „Zu seinem Ruhm und Preise / Hat Gott sich groß und weise / Auf schwerer Pilgerreise / Erwiesen unserm Kreise.“ „Grund: Nach dem Vorschlag von X. ist der Sinn des Textes schwer zu überschauen, hier nicht . . .“

Eine letzte Änderung brachte der 9. Februar. Der Melodie wegen hatte man von Schönstatts aus den Wunsch geäußert, die 3. Zeile der 2. Strophe „Auf schwerer Pilgerreise“ an die Spitze der Strophe zu nehmen. Obwohl Pater Kantenich der Ansicht war, daß dies „der objektiven strategischen Haltung des Ganzen weniger entspricht“, gab er dem Wunsche Raum. Schließlich nahm er in der 3. Zeile der 13. Strophe eine geringfügige Umstellung vor: Aus „Die sich Dir heut' verpfänden“ wurde: „Die heut' sich Dir verpfänden.“ Damit war die Endgestalt des Textes erreicht, wie er 1945 in „Himmelwärts“ erschien und seitdem gebetet und gesungen wird.

III.

Faßt man den Entstehungsprozeß des Dankesliedes als ganzen ins Auge, so ist zunächst zu sagen, daß Gehalt und Gestalt mit der ersten Fassung, die Pater Kantenich am Feste Mariae Lichtmeß aus dem Gefängnis lancierte, im wesentlichen feststehen. Inhalt und Umfang erhalten indessen durch die drei neuen Strophen der zweiten Fassung eine nicht unbedeutende Erweiterung, die sich insofern auf die Form des ganzen Gedichtes auswirkt, als nun der erste und der zweite Teil die gleiche Länge aufweisen: je sieben Strophen. Das ist für den Bau des Gedichtes von Belang, weil dadurch die Architektur des Ganzen ihre volle Ausgewogenheit erhält, vergleichbar den Pfeilerreihen einer Basilika.

Vergleicht man die zwischen den einzelnen Fassungen vorgenommenen Änderungen der Textgestalt, so bemerkt man, daß die meisten Änderungen in der ersten Arbeitsstufe, also von der ersten zur zweiten Fassung erfolgten. Von den elf Strophen der ersten

Fassung ist keine unverändert geblieben, wobei allerdings die Änderung in der 11. (späteren 12.) Strophe sehr geringfügig ist; für: „Daß alles mit Vertrauen“ heißt es in der zweiten Fassung: „Daß alles voll Vertrauen / Zu ihr empor kann schauen.“ Zwischen der zweiten und der letzten Fassung beziehen die Änderungen sich stärker auf die erste als auf die zweite Hälfte des Textes. Die 10., 11., 12., 13. und 14. Strophe ändern sich, mit Ausnahme der oben angemarkten Umstellung des „heut“ in der 3. Zeile der 13. Strophe, von der dritten Fassung an nicht mehr. In der vierten Fassung vom 6. Februar ist alles so weit gediehen, daß in der fünften Fassung nur noch in den ersten beiden Strophen Änderungen vorgenommen werden.

Die Weise der Entstehung des Dankesliedes, die Sorgfalt, die Pater Kentenich an das Werden der Textgestalt wandte, die Tatsache, daß er seine Gefolgschaft, so viel das unter den damaligen Verhältnissen von Gefangenschaft, Verfolgung und Krieg möglich war, aktiv an der Entstehung beteiligte, sind ein starker Hinweis, wie sehr er das Dankeslied beachtet, gewertet und verarbeitet sehen wollte. Im Unterschied zu den meisten in Gedichtform verfaßten Abhandlungen aus Dachau, die jedoch keine Gedichte sein wollen, hat Pater Kentenich im Falle des Dankesliedes bewußt einen dichterischen Text schaffen wollen, und zwar einen, in dem Gehalt und Form zu der ihnen angemessenen Einheit und Existenz eines poetischen Kunstwerkes gelangen. Bei den Dachauer Abhandlungen dient die Gedichtform der Tarnung; mehr will sie nicht bedeuten. Nicht so beim Dankeslied. Die Frage freilich, wie weit es Pater Kentenich gelungen ist, im Dankeslied ein Kunstwerk zu schaffen, welchen Rang es unter Umständen als Kunstwerk besitzt, diese Frage soll hier nicht erörtert werden.

Pater Kentenich hat schon 1942 keinen Zweifel daran gehabt, daß sein Gedicht in einer Zeit, deren Kunstverständnis sich einseitig auf die ästhetische Form konzentriert, und in der die Kunst die Beziehung zu einer sie tragenden Gemeinschaft und zum Leben eingebüßt hat und darum weithin ortloser Ästhetizismus ist, auf Widerstand stoßen würde. „Ja, das Lied!“ so schrieb er am 8. Februar 1942 an Pater Menningen. „Ist so unpersönlich, scheinbar gemütlos und erlebnislos. Schreitet daher wie ein Heerführer, der kurz, sachlich, herb die Pläne der gewonnenen und bevorstehenden Schlachten aufdeckt, um sofort zu neuen Kämpfen vorwärts zu stürmen. Ruhige Zeiten werden es auffassen wie eine programmatische Kampfesrede in Versen. Nur wer im augenblicklichen Gnadenstrom der Familie schwimmt, fühlt seine Seele jeweils tief innerlich mit-schwingen . . .“

Liebe - Ehe - Seinsstruktur

Von Benito Schneider

1.

Dieser Beitrag ist gedacht als eine Art Fortführung und Ausweitung der „Kritischen Anmerkungen zu einer ‚neuen Ehemoral‘“, die in REGNUM 1/1971 erschienen sind. Ehefragen lassen sich nur dann in angemessener Weise behandeln, wenn man sie in den größeren Zusammenhängen sieht, in denen sie objektiv stehen. Gerade auch die spezielle Frage der „rechten Weitergabe des menschlichen Lebens“ (siehe Enzyklika „Humanae vitae“) kann nur aus einem solchen größeren Gesamtrahmen heraus erklärt, verstanden und schließlich bejaht werden.

Die Mißverständnisse beginnen oft schon bei dem Wort Liebe. Setzt man, wie das immer mehr zu geschehen scheint, Liebe einfach mit geschlechtlicher Liebe gleich, so hat man eine Einschränkung vorgenommen, die die gemeinten größeren Zusammenhänge von vorneherein nicht sehen läßt und Verfälschungen unausweichlich macht. Dabei ist es doch so, daß die Liebe, die zur Grundverfassung des Menschen gehört und die er auch im Alltagsleben zumeist erfährt und praktiziert, mit dem Begriff der geschlechtlichen Liebe nicht zu erfassen und auszudrücken ist. Diese umfassende Liebe im allgemein-menschlichen Verständnis können wir in einer vorläufigen Weise beschreiben als Erlebnis, Bewußtsein und Gemütsverfassung, die sich von anderen angenommen und verstanden weiß, ihr Wohlwollen und ihre Freundschaft genießt und zugleich bereit ist, das, was man empfängt, seinerseits ebenfalls den Mitmenschen zu gewähren.

Geschlechtliche Liebe ist eine Sonderform der allgemeinen zwischenmenschlichen Liebe und kann nur aus ihrem Horizont heraus voll und recht verstanden werden. Für den Christen ist dabei noch eigens anzumerken, daß ihm mit der Gnade, die er in der Taufe empfangen hat, eine noch höhere Liebe und Liebesfähigkeit zuteil geworden ist, die gleichfalls in den Gesamtzusammenhang hineingehört, der hier nicht außer Acht gelassen werden darf.

Was wir hier im Neben- und Nacheinander auseinanderzulegen versuchen, erlebt der eheliche Mensch als einen einzigen Akt. So wenigstens sollte es sein. Auch an einem Apfel kann man das innere Gehäuse mit den Kernen, dann das Fleisch und schließlich die

äußere Schale unterscheiden. Aber der Apfel ist weder Gehäuse, noch Fleisch noch Schale für sich genommen. Nur das Ganze bildet den Apfel. Ähnlich darf man auch die sexuelle Liebe nicht lostrennen vom Ganzen des Menschen und seiner weit über sie hinausragenden Liebesfähigkeit. Der ganze Mensch ist Träger der Geschlechtsliebe, und in ihr will sich die höchste Spitze der geistigen Persönlichkeit des Menschen mit ihrer geistigen und sogar übernatürlichen Liebe ausdrücken.

Wer heute unbefangen, aber mit wachem Blick unser öffentliches Milieu betrachtet, der spürt, daß die allüberall zur Schau getragene Sexualität, Erotik und Triebenthemmung eine Abspaltung aus einem größeren Zusammenhang sein muß.

2.

Wenn Geschlechtsliebe Liebe des Menschen ist, so muß auch in ihr etwas von den höheren und geistigen Formen der Liebe wirksam sein. Hier müssen wir aber den Begriff der Geschlechtsliebe etwas besser untersuchen. Da ist zunächst der allgemeine Drang der Natur zum anderen Geschlecht. Aber wir schränken nochmals ein. In der bräutlichen und ehelichen Liebe gibt es einen Drang nach Körpernähe und -vereinigung, nach seelischer Nähe und gegenseitiger Durchdringung, und schließlich den Drang nach dem Kinde, der im Hintergrunde steht. Man muß es klar sehen, daß Brautleute, die sich lieben, zunächst seelische Nähe und Beglückung suchen. So ist es Drang der Natur. Leibnähe und äußere Liebeszeichen um ihrer selbst willen sind unverdorbenen jungen Menschen zunächst subjektiv unbekannt. Und selbst da, wo auch dieser Drang wach wird, wird er als Mittel zu seelischer Herzensverschmelzung aufgefaßt, selbst noch, wenn schon die Neigung lebendig wurde, intime Körpernähe zu suchen, die sich loszusagen droht von den weiterreichenden und höheren Reichtümern der Liebe, die dann aber gerade in Gefahr sind, vereitelt zu werden. Zu dem genannten Körperdrang oder -trieb auf der einen Seite und dem schon erwähnten Seelentrieb auf der anderen, gesellt sich wie aus dem Hintergrunde noch eine dritte Komponente des einen Geschlechtstriebes: der Trieb nach dem Kinde. Man vergesse aber nun nicht, daß wir hier vom Naturdrang sprechen, vom Geschlechtstrieb: vom Körpertrieb, vom Seelentrieb, vom Trieb nach dem Kinde, den man auch Gestaltungstrieb nennen kann. Alle drei Komponenten machen den amor sexualis aus, also die Geschlechtsliebe.

Der Körpertrieb für sich genommen und grundsätzlich oder auch aus freier Zustimmung von den beiden anderen Komponenten abgespalten, ist eine Perversion oder ein Vergehen gegen die Natur der Sache, also gegen die Naturordnung, gegen die Seinsstruktur des Geschlechtstriebes im Menschen. Das Gleiche gilt, wenn man grundsätzlich den Seelentrieb absolut setzen wollte und somit aus dem Wesenszusammenhang mit den anderen zwei Komponenten herauslösen würde. Sowohl viele moderne Autoren als auch die oft so schrecklich oberflächliche Masse der Menschen von heute in unserer westlichen Kulturwelt denken bei Geschlechtsliebe fast nur an den Bereich des Körpertriebes. Da aber der Mensch doch selten ganz gegen sein eigenes Wesen, also gegen seine Seinsstruktur, gehen kann, setzen viele den Körpertrieb gleich mit Seelentrieb. Sie erwarten von

Leibnähe und Körpergenuß, was erst die seelische Bereicherung und Ergänzung durch geistige Werte hergeben kann, und darum haben auch zu viele die Neigung, auszuschließen, was den reinen Naturdrang erst mit dem Ganzen der höheren geistigen Person des Menschen verbinden müßte und sollte. Auch vom medizinischen Standpunkt aus ist die künstliche Abtrennung des Körperlichen vom Trieb nach dem Kinde verwerflich. Die Anwendung von empfängnisverhütenden Mitteln ist gegen die Naturordnung. Dr. med. Huant, der Präsident des Centre Humanae vitae in Paris, schreibt in seinem Vorwort zu dem Buche von Dr. Eberhard Sievers: „Wege zur naturgemäßerer Empfängnisregelung“ (Würzburg - 1970) wie folgt: „Wenn er (Dr. Sievers) auf die vielfältigen Gefahren der empfängnisverhütenden Mittel – sogar der neuen – hinweist, so sagt er mit Recht, daß es sich hierbei nicht um ein katholisches Sonderproblem handelt; es geht vielmehr um eine mögliche Katastrophe, die über der Zukunft der Menschheit schwebt. Denn Tatsachen bleiben Tatsachen, und niemand kann daran etwas ändern. Die vielfältige Skala der Krankheitserscheinungen, die von einem solchen Eingriff ausgehen können, und die Gefahr einer Veränderung der Chromosomen – das alles ist sehr real. Vor allem ist die Zeit noch zu kurz, um Spätschäden beurteilen zu können. Diese könnten von chemischen Verbindungen der Ovulationshemmer herrühren, die diese mit anderen Substanzen im Körper eingehen, selbst wenn der einzelne chemische Stoff allein für sich unschädlich wäre“. (S. 14)

Aber es ist auch interessant aus dem Munde des gleichen Dr. Huant zu hören, was er eine Seite weiter schreibt über die freie Beherrschung des Geschlechtstriebes: „Zum Beispiel sind die kennzeichnenden Eigenschaften der normalen Sexualität in einer allzu sehr verallgemeinerten Erotik, wie sie heute verbreitet ist, erheblich verfälscht. Denn wie wir (mit unserem Freund Prof. Chauchard) schon gezeigt haben, ist dies der Hauptwesenszug der menschlichen Sexualität: sie ist vom Gehirn gesteuert und insofern der Kontrolle des Geistes unterstellt“. (S. 16)

3.

Wir sind bisher noch stehengeblieben beim Geschlechtstrieb mit seinen drei Komponenten. Wir sagten, daß dieser Geschlechtstrieb hinein- und hinaufgebunden ist in das Ganze der menschlichen Persönlichkeit. Es gibt eine Liebeskraft im Menschen, die uns immer tragen soll, die dem normalen Menschen immer eigen ist, wenn er überhaupt nicht an Geschlechtsliebe denkt. Auch diese allgemein-menschliche Liebe reicht hinunter bis in den Bereich der Triebe, des Unterbewußten, der emotionalen Antriebskräfte menschlichen Seelenlebens. Diesem Liebesvermögen liegt ebenso wie dem Geschlechtstrieb eine emotional-affektive Energie zugrunde, die in dem Maße nach oben integriert wird, als die höheren Formen geistiger Liebe dieses Liebesvermögen unten berühren und dadurch in Bewegung setzen. Es ist das so ähnlich, wie wenn in der Wüste Bohrtürme ihre Erdbohrer in die Tiefe treiben und die unterirdischen Ölfelder anzapfen. Plötzlich dringt dann das Öl an die Oberfläche und kann genützt werden. Hier heben wir uns unter einem doppelten Gesichtspunkte stark ab von den Auffassungen Freuds. Erstens deutet

Freud alle unterbewußten affektiven Kräfte sexuell und zweitens verabsolutiert er sie. Um uns die Sache leicht zu machen, wollen wir hier zu diesem letzten Punkte, bevor wir unseren eigenen Gedankengang weiterführen, Dr. med. J. Bodamer zitieren. Er schreibt in „Gesundheit in der technischen Welt“ auf S. 157 so: „Aber eine weitere, noch folgenschwerere Perversion liegt darin, daß Freud das ganze Wesen des Menschen pervertiert, umdreht, indem er den tragenden Unterbau des Menschen, die Trieb- und Affektschicht, die in der Hierarchie seiner leibseelischen Konstitution das Ich zwar trägt, aber nicht beherrscht, nun zum Überbau, zur eigentlichen Oberschicht umwertet. Es scheint, als ob derart den Menschen pervertierende Psychologie erst dann überhaupt auftreten kann, wenn der Mensch sich selbst nicht mehr vom höchsten Rang her, von Gott her bestimmt sehen kann, so als ob, um im Bild zu bleiben, der Mensch dann aus dem Gleichgewicht geraten muß und eine Psychologie seiner selbst hervorbringt, die dieser Gleichgewichtsstörung entspricht . . .“ (Freiburg - 1967).

Damit kehren wir zurück zu unserem Gedanken, daß aus den Tiefen der menschlichen Seele affektive und emotionale Antriebskräfte aufsteigen, die von oben her berührt und in Bewegung gesetzt werden wollen, wenn sie zur ganzen menschlichen Persönlichkeit und zu ihrer eigenen vollen Integrierung beitragen sollen. Die gesunde Psychologie weiß uns zu sagen, daß neurotische Charaktere fast immer dann auftreten, wenn der jeweilige Mensch eine liebearme Kindheit und Jugend hat durchmachen müssen. Im Zusammenhang mit mangelnder Liebe, Geborgenheit und Affektwärme im Elternhause und in der Kinderstube pflegen sich neurotische Erscheinungen einzustellen. Wo ein Kind durch die ausgeglichene Liebe von Vater und Mutter in tiefer Geborgenheit, Freude und beschwingter Sorglosigkeit seine Jugend verbringen durfte, da sind neurotische Störungen höchst selten. Die affektive Energie, die dem Liebestriebe des Kindes zugrundelag, wurde durch die Liebe zu den Eltern nach oben geführt und diente dort zum vollen Auf- und Ausbau der geistigen Persönlichkeit mit ihrer höheren gesamt menschlichen Liebesfähigkeit. Neurotisch gestörte Naturen aber bilden sich nur zu leicht, wenn durch die mangelnde Liebesatmosphäre das Kind die psychischen Energien seines kindhaften Liebestriebes unterdrücken mußte, die dann verdrängt werden. Dann bilden sich Anstauungen und entsprechend künstliche Überlagerungen, die, wenn sie nicht aufgelöst werden durch anderweitige Einflüsse, später zu allerlei Verkrampfungen oder Entladungen führen können. Der ganze emotional-affektive Bereich eines solchen Menschen gerät unter Spannungen, und nicht selten ist dann auch der Geschlechtstrieb zu unberechenbaren Reaktionen fähig, weil die ihm zugrundeliegende affektive und psychische Energie nicht harmonisch integriert werden konnte in das übergreifende Gesamt der die menschliche Person beherrschende Liebe. Hier wird klar, daß man die menschliche Geschlechtsliebe erst recht verstehen lernt, wenn man gewissermaßen etwas von ihr „absieht“, das heißt, wenn man sie im innigen Zusammenhang mit der gesamt menschlichen Liebe zu sehen lernt. Dr. Eberhard Sievers meint in seinem Buche, das wir oben schon zitierten: „Nun kennt allerdings jeder Erfahrene eine Reihe von Menschen, die ihre seelisch-sexuelle Spannung mehr oder weniger krampfhaft unterdrücken. Der Mißerfolg solcher Bemühungen beweist aber nur, daß das Problem zu einseitig gesehen wird, wenn

man die Schwierigkeiten als ‚Willensschwäche‘ deutet und mit gewaltsamer Willensanstrengung lösen will“. (S. 104)

4.

Es gibt auch in Bezug auf den Menschen eine Seinsordnung, also einen Plan Gottes. Der Mensch selber ist ein Mikrokosmos, der selber wieder im Zusammenhang steht mit den vielfachen Einflüssen, die auf ihn wirken aus dem Makrokosmos. Wir wissen nun auch als Christen, daß die Naturordnung im Menschen überhöht ist durch die Gnadenordnung. Die Seinsstruktur des Menschen und seiner ihm arteigenen Liebesfähigkeit behält unter dem Zepter der Gnade und übernatürlicher Liebe ihre Selbständigkeit, weil die Gnade ja nur eine Zutat ist, ein *donum gratuitum*, wie die Theologen sagen. Sie wirkt also im Anschluß an die natürlichen Gegebenheiten menschlicher Liebesfähigkeit. Gott selber wirkt immer alles aus Liebe, durch wirksame Liebestaten und für die Liebesvereinigung des Menschen. Die ganze Schöpfungs- und Offenbarungsordnung müssen wir auffassen als eine gigantische Liebeswerbung Gottes. Das ist die metaphysische Wurzel der Liebe, denn Gott wirkt mit seinen Liebestaten auf den Liebestrieb des Menschen ein. So wird er im gläubigen Menschen aufgeweckt und wird psychologisch wirksam. Das nennen wir die psychologische Wurzel der Liebe. Wirksame Liebeserweise wirken aber vor allem auf die geheimen affektiven Sehnsüchte des menschlichen Herzens und Liebesvermögen, besonders dann, wenn eine entsprechende Verkündigung oder religiöse Erziehung im Elternhaus die Großtaten Gottes in der Schöpfung und Gnadenordnung als Liebeswerben Gottes darzubieten versteht. Unser sinnliches Strebevermögen wird dann angesprochen, aufgeweckt und in Bewegung gesetzt. Nach dem hl. Thomas gibt es Wallungen, Strebungen oder Regungen des sinnlichen Strebevermögens, die von sich selbst aus nicht moralisch bestimmt sind. Es handelt sich um Antriebskräfte für alle höheren Formen der Liebe, um die Vitalimpulse der Leidenschaften, von denen Thomas besonders den Eroberungsdrang (*Irasibilität*) und das Anlehnungsbedürfnis (*Konkupisibilität*) erwähnt. Menschen ohne Leidenschaften, also ohne die vitalen Antriebskräfte, würden nie große Liebende in den Bereichen höherer Liebe werden können. Diese psychisch-vitalen Antriebskräfte wollen nun aber aufgerufen werden, wollen von oben her aus dem Reichtum religiöser Wahrheiten und sittlicher Ideale angesprochen werden. Das tut eine christliche Mutter oder ein christlicher Vater, wenn sie z. B. an die Hochherzigkeit, an den natürlichen Edelmut appellieren, etwa um das Kind anzuregen, auf eine Süßigkeit zu verzichten in dem Gedanken, daß es viele Kinder in der Welt gibt, die hungern. Ein Vater weckt auch den natürlichen Edel- und Großmut in seinem Jungen auf, wenn er an den ritterlichen „Instinkt“ in ihm appelliert, um zu erreichen, daß der Junge sich als Beschützer seines Schwesterchens fühlen soll. Gelegentliches pädagogisches Lob für eine gute „Leistung“ stärkt und sichert noch mehr den innerseelischen Vorgang der Integrierung geheimer Liebesimpulse aus dem Bereich der Vitalschicht im Menschen. Hier darf man nun aber nicht die religiöse Motivierung aus dem Auge verlieren; denn Eltern und Erzieher wirken ja an Gottes

ns-
Statt. Allerdings soll sie mehr als Atmosphäre denn als gezielt bewußte Methodik der Motivation wirksam sein. Je weniger Reflexion den Erziehungsvorgang beherrscht, um so besser ist es.

tes.
mit
nun
len-
keit
weil
irkt
Gott
bes-
sen
sche
des
isch
bes-
hen
ung
und
ebe-
dem
ver-
um
len-
das
also
erer
auf-
und
cher
ren,
daß
hen
ihm
iens
hert
dem
iöse
ttes

Was aber geschieht, wenn Eltern und Erzieher sich nicht als Werkzeug Gottes fühlen oder nur ganz oberflächlich erfüllt sind von dem Gedanken, daß alle Reichtümer der Gotteswelt aus Schöpfung und Gnadenordnung auf dem Wege über sie selbst im Herzen der Kinder und Jugend das tiefe Echo der Gegenliebe aufwecken sollen? Und was sollen wir sagen, wenn es Priestern, Pädagogen und Seelsorgern an innerer Ergriffenheit fehlt, um mit eigenem Feuer andere zu entzünden? P. Kentenich pflegte zu sagen: „Mit einem Eiszapfen zündet man kein Feuer an“. Das Christentum ist wesentlich „inkarnatorisch“ zu verstehen. Unsere eigene seinshafte Gotteskindschaft ist wesentlich dynamisch-wirksam im Sinne des hl. Paulus (G. Söhngen). Dann aber setzt die Bindung der Liebe an das Transparent Gottes wie von selbst die Gesetze der organischen Übertragung und Weiterleitung in Bewegung. Die Bindung an Eltern, Erzieher, Priester, die etwas von Gott- und Christusgläubigkeit ausstrahlen, bewirkt, daß die triebhaft-vitalen Affekte der Tiefenseele in den Männern und Frauen der Gefolgschaft auf Gott selber weitergeleitet werden und bei ihm einmünden. Was der hl. Thomas Zweitursachen nennt, das sehen wir hier von der psychologischen Seite her bestätigt. Es gibt nicht nur eine Philosophie der Zweitursachen, sondern auch eine Pädagogik und Psychologie derselben. Und wir in Schönstatt wissen, daß P. Kentenich in ihrer Anwendung ein zentrales Anliegen seiner ganzen Lebensaufgabe gesehen hat.

In dem Maße nun, daß eine allgemeine, aber religiös bestimmte Atmosphäre der Liebe den jungen Menschen (es gilt auch vom erwachsenen) zur vollen Integrierung aller seiner trieb- und affektbestimmten Impulse führt, darin übernatürliche Liebe vitale Kraft erlangt und den ganzen Menschen erfaßt, werden unvermerkt, aber tatsächlich, die dem Sexualtrieb zugrundeliegenden affektiven Energien und Impulse mit hineinintegriert in den höheren Aufbau der freien und geistigen Persönlichkeit des Menschen. Nicht sture Willensentschlüsse garantieren die Beherrschung des Geschlechtstriebes — sie können eher schaden als nützen —, sondern reich und allseitig erlebte Liebesbeziehungen, in denen aber zugleich große Ideale und Leitbilder mit wirksam geworden sind. Von hierher ist die Beherrschung des Geschlechtstriebes praktisch schon gesichert.

Auch christliche Psychologen, Psychotherapeuten und Ärzte erwarten heute oft nicht viel von der integrierenden Macht religiöser Motive und Liebesimpulse. Die gnadenpsychologischen Zusammenhänge sind ihnen nicht genug aufgegangen, und ihr Blick ist für sie oft verstellt. Wir müssen aber dennoch aussprechen, daß Ehemoral, geschlechtliche Liebe und menschliche Sexualprobleme dann am besten behandelt werden, wenn man zunächst etwas von ihnen absieht, um sich um so mehr einer gesamt menschlichen Liebeserziehung zuzuwenden. Von dorthier, wo die Konflikte sich anzubahnen pflegen, muß auch ihre Überwindung bzw. ihre Verhütung in Angriff genommen werden. Daß diese Bemühung dann aber vor allem und entscheidend religiöse und übernatürliche

Liebeseziehung zu sein hat — wenn man sie nur organisch versteht —, haben wir schon deutlich gemacht.

5.

Damit verweist uns unser Thema auf ein pastorales und religionspädagogisches Problem. Daß in unserem Zusammenhang nun aber marianische Erziehung einen ganz besonderen Sinn und gottgefügte Bedeutung hat, ist wieder vielen nicht verständlich: vielen Theologen nicht, aber auch vielen Psychologen und Psychotherapeuten nicht. Auch die Gottesmutter ist eine Zweitursache Gottes und sogar eine Zweitursache von hohem Rang und hoher Machtfülle. Darum erfüllen sich auch in ihrer Verehrung und Nachahmung die Gesetze der organischen Liebe: der Bindung, Übertragung und Weiterleitung. Alles an Maria weist ja auf Christus hin, auf den Dreifaltigen Gott, der sie besonders ausgezeichnet und mit dem Ganzen der Heilsordnung verwoben hat. „Marianische Modalität“ der Heilsordnung will gerade das besagen.

In unserem Zusammenhang interessiert besonders, wie durch Marienliebe, marianische Frömmigkeit und Erziehung letzte und feinste Verästelungen des menschlichen Liebestriebes aus der Tiefenseele und dem emotionalen Bereich der Seele angesprochen, nach oben geführt und dann in die die ganze Persönlichkeit beherrschende Liebe integriert werden. Hier besteht offenbar eine Ähnlichkeit zwischen den geheimnisvollen Einflüssen der Mutterliebe im Schoße der Naturfamilie und denen der Liebe zur Gottesmutter auf der Ebene übernatürlicher Liebe. Wenn das stimmt, dann mag man schon von hieraus abschätzen, welcher Kräfte und Mächte, die Gott und die Kirche uns anbieten, wir uns begeben, wenn und wo man — wie das heute fast überall im Raume der Kirche geschieht — Marienverehrung und -liebe an den Rand schiebt oder gar als veralteten Plunder unterschlägt und abstreifen möchte. Dann darf man sich natürlich auch nicht wundern, wenn die Psychoanalyse im Sinne eines Freud und seiner geistigen Gefolgschaft den Charakter ersatzreligiöser Vorstellungen angenommen hat (Dr. med. J. Bodamer), die die Massen mehr beherrscht, als kirchliche Pastoral sie beeinflusst.

Ist das Christentum aber wesentlich Liebe und zwar übernatürlich-ganzheitliche Liebe, dann genügt es nicht, diese Liebe als Idee festzuhalten. Die Liebe selbst muß ja unterschieden werden vom Philosophieren über die Liebe, von der Analyse ihres Begriffs, seines Inhalts und seiner Reichweite. Lassen wir zunächst einmal einige Mariengebete von P. Kantenich auf uns wirken. Sie stammen aus der „Hölle“ von Dachau, also aus dem Milieu eines Konzentrationslagers. Achten wir aber darauf, wie hier feinste und zarteste Affekte sich mit kraftvoller Männlichkeit verbunden haben.

„Wir bitten Dich, o Vater schlicht: laß glühn in uns das Glaubenslicht,
daß unsere Mutter klar wir schaun, auf sie als Mittlerin vertraun;
gib, daß wir stets nach ihrem Bild voll Dienstbarkeit sind froh gewillt,
als Werkzeug für das Heil der Welt zu opfern uns, wie's Dir gefällt,
damit zerbricht des Drachen Macht, der Haß und Hader stets entfacht:
Durch Christus, der zu Deinem Ruhm uns Anteil gibt am Mittlertum. Amen“

Ein zweites Gebet, das wir als Beispiel anführen möchten, lautet:

„Dreifaltiger Gott, sei ewiglich gepriesen
für alles Große, das Du uns erwiesen,
daß Schönstatt Du die Mutter hast geschenkt,
durch sie uns Christus tief uns eingesenkt.
Wir preisen Dich, weil das Marienleben
die Norm für unser Tagewerk gegeben,
daß Du die Christussonn' in ihrer Pracht
in ihm so menschlich nah uns hast gebracht.
Wir fassen jubelnd alles Lob zusammen,
das in der Schöpfung brennt wie Feuerflammen:
Wir bringen's Dir, Dreifaltiger, zum Altar
in Jesus und Maria immerdar. Amen“

Wir können die Liebe zur Gottesmutter, die hier zum Ausdruck gekommen ist, *ratione subjecti*, aber auch *ratione objecti* betrachten. Unter dem ersten Gesichtspunkt beeindruckt, daß feinste und zarteste Affekte der Liebe der Gottesmutter entgegenschwingen. Diese Liebe ist warm und harmonisch, vital und kraftvoll, natürlich und übernatürlich zugleich, so daß das Übernatürliche an ihr sehr natürlich wirkt, während aber das Natürliche aller Affekte eingetaucht ist in die Hingabe an Maria. Unter dem zweiten Gesichtspunkt, der hier weniger interessiert, zeigt das erste Gebet, wie Maria selbst unmittelbarer Gegenstand der Liebe ist. Im zweiten kommt die organische Verbindung zwischen Marienliebe und Gottvaterliebe zum Ausdruck, und im dritten ist die ganze Dreifaltigkeit, ja der ganze Kosmos, warm, innig und vollblütig mit hineingezogen in den im Grunde marianischen Affekt der Liebe.

Man bedenke, daß P. Kentenich in Dachau der ganzen grauenhaften Wirklichkeit menschlicher und teuflischer Bosheit ausgesetzt war, aber innerlich wie immun war, sich souverän über sie erhoben hat und von innen her ihr überlegen geblieben ist. Ganzheitlich vitale Liebe ist auch praktisch-konkret zum vollen Durchbruch gekommen — aber durch Marienverehrung und die Gnadenhilfe der lieben Gottesmutter. Nur aus ähnlich ganzheitlicher Liebe ist auch das christliche Jungfräulichkeitsideal möglich und bewahrt davor, neurotische oder halbneurotische Knebelung der Natur zu sein. Leider hat man in der Vergangenheit in diesem Ideal zu stark den Verzicht auf die Ehe gesehen. In Wirklichkeit aber greift der junge Mensch nur nach diesem Ideal, wenn es ihn von innen her dazu drängt, also eine starke Liebe ihn vital so erfüllt, daß ihm das Ideal der Ehe wie zu klein vorkommt. Was aber, wenn dann die offizielle Erziehung hier nicht Feuer oder Kohlen nachlegt? Der jungfräuliche Mensch ist nur als der allseitig Liebende denkbar. Dann wirkt seine Liebe auch wieder zurück auf die ehelichen Menschen und spornt sie an, ihrerseits auch der ehelichen Liebe einen religiösen Gehalt zu geben, der über sie hinausweist. Eine Krise des jungfräulichen Ideales muß es immer dann geben, wenn man das Christentum einseitig als Wahrheit für den Verstand ansieht, während der Wille nicht genügend zur Tugend angeleitet wird und das Herz nicht in ganz-

heitlicher Liebe zu den Personen der übernatürlichen Ordnung Zugang findet. Und was die Eheleute selbst angeht, so ist ganz selbstverständlich, daß sie aus dem religiösen Gehalt ihres Eheideales und ihrer ehelichen Liebe, die sie vollblütig als solche erfahren, leichter auch die Verzichte auf sich nehmen, die notwendig sind zur Erfüllung der christlichen Ehemoral, wie sie Paul VI. in seiner Enzyklika vom Jahre 1968 neu eingeschärft hat. Wo man von Zölibatskrise und Ehekrise spricht, steht im Hintergrunde eine Glaubenskrise, da fehlt die „fides caritate formata“, der in der vollen und vitalen Liebe lebendige Glaube.

Der hl. Augustinus, dem heute so viele sogenannte Leibfeindlichkeit nachsagen, war als Christ immer von einer sehr tiefen Liebe zu seiner leiblichen Mutter erfüllt. Da diese Christin war, hat er nie in seinem Leben vergessen können, was er von ihr als Kind über Gott, über Christus und die hl. Kirche gehört hatte. Das war ihm tief in sein Gemüt eingedrungen, in sein Unterbewußtsein, in seine Affektschicht, und das, obwohl er jahrzehntelang der Kirche den Rücken kehrte und sogar seiner Mutter aus dem Wege ging. Unterschwellig aber wirkte alles, was er durch die Mutter über das Christentum in sich aufgenommen hatte, weiter. Nach seiner Bekehrung hat er dann tiefe und seelenvolle Gespräche mit seiner Mutter gehalten, die wir in den „Bekenntrissen“ nachlesen können. Da läßt er seine Mutter auch unter anderem so formulieren: „Es war ja nur eines, warum ich ein wenig länger in diesem Leben zu verweilen wünschte: ich wollte dich als katholischer Christ sehen, ehe ich stürbe. Das hat mir mein Gott nun erfüllt: ich durfte jetzt noch sehen, daß du das irdische Glück verachtest und ganz sein Knecht geworden bist. Was soll ich noch hier?“ (Conf. IX. 10, 26). Wir wundern uns nicht, daß dieser Augustinus dann auch noch ein großer Liebhaber der Gottesmutter geworden ist, so sehr, daß er die ganze Kirche als „Mutter“ erlebte, was er aber auch theologisch exakt zu begründen wußte. In seiner eigenen leiblichen und heiligmäßigen Mutter war sie ihm nahe gekommen.

6.

Ein letzter Gesichtspunkt will noch bedacht sein. Die Natur des Menschen ist eine von der Erbsünde verletzte Natur. Mediziner, Psychologen und Psychotherapeuten wissen und erkennen an, daß der Mensch oft innerlich sehr zerrissen ist. So stellt es auch Fr. v. Gagern fest in seinem Buche: „Dynamische Ehemoral gegen altes Gesetz“ (München - 1969). Wenn v. Gagern dann aber verschweigt, daß es sich hier wirklich um eine Wunde der Natur handelt, die aus der Erbsünde stammt, so erwartet man natürlich auch nichts von der Gnade und von der Gnadenhilfe der Gottesmutter. Die Erlösung ist aber als Heilmittel gegen die Schäden der Erbsünde gedacht und gegeben. Und die Gottesmutter ist vor allem anderen die Heils- und Gnadenmutter. Wir sagten schon, daß Maria die große Zweitursache in der Gnadenordnung ist. In der kindlichen und gläubigen Liebe zu ihr können auch Schwächen, Fehler und Sünden einen positiven Sinn bekommen, und ähnlich wie gegenüber Gott zu einem neuen, vertieften Durchbruch der Kindesgesinnung führen. Die Psychologie der Liebe ist ja unter dem Zepter der Gnade nicht aufgehoben, sondern kommt hier erst zu ihrer vollen Auswirkung. Viele Fehler und Verfehlungen der

Menschen kommen ja nur daher, daß sie zu leichtsinnig, zu oberflächlich und zu selbstsicher waren. Ihr Kindessinn vor Gott und der Gottesmutter war nicht tief genug eingedrungen in die Seele. Objektiv gesehen ist der unendliche Erbarmungswille Gottes immer größer als die menschliche Sündhaftigkeit. Wir werden immer von Gott aufgenommen und aufgefangen, wenn wir nur wie ein Kind zu ihm hingehen und ihn um Verzeihung bitten. Wenn also schon der Mensch nicht immer vor Gott mit einer weißen Weste erscheinen kann, so reicht ihm Gott doch immer die gütigen Vaterhände entgegen, um ihm wieder zu verzeihen. Oft bedient sich Gott aber der lieben Gottesmutter, um eine etwaige Verhärtung des Gemütes und der Affekte aufzulösen. Die Mutter wartet immer auf ihr Kind. So können unsere Fehler und Sünden auf einem anderen Wege zu größerer, tieferer und reiferer Kindeshaltung führen. So entspricht es dem *ordo essendi* unseres Gnadenzustandes als Gotteskinder. Was wir objektiv sind, das sollen wir auch subjektiv werden: innerlich von allem Ichkrampf gelöste Menschen. Das ist der wirklich erlöste Mensch.

Wir sind uns bewußt, daß wir hier eine Lösung angeboten haben, die nur die erreicht, die wahrhaft Glaubende und Liebende sind oder werden möchten. Wir zweifeln aber, ob es für schwerste Probleme in den Fragen von Liebe, Ehe, Geschlechtlichkeit und Seinsstruktur irgendeine andere Lösung gibt. Nur umfassende religiöse Erneuerung von seiten der Kirche, und diese als Gnaden-, als Lebens-, als Erziehungs- und als Liebesbewegung verstanden, kann auch Entscheidendes sagen zu diesen Fragen unseres Themas. Damit verweist unser Thema auf Fragen pastoral-theologischer Art. Hier erwarten wir eine Neuorientierung für die Zukunft des Christentums. Wer Schönstatt kennt, weiß, daß hier seine eigentliche Sendung liegt.

Der Mensch im Marxismus und in der Schönstattbewegung (IV)

Von Herta Schlosser

4. Gegenüberstellung der beiden anthropologischen Konzeptionen

Nach Hubert Mohr ist die Schönstattbewegung als Aktions- und Organisationsform den Zeitbedürfnissen angepaßt. Die Anpassung gelinge ihr vor allem durch moderne psychologisch-pädagogische Methoden und eine entsprechende moderne Organisationsform. In ihrem Wesen aber sei die Schönstattbewegung reaktionär und gerade auch an den anthropologischen Gedankengängen müsse ihr reaktionäres Wesen aufgedeckt werden.

Um zu dieser These Stellung zu nehmen, seien die beiden anthropologischen Konzeptionen konfrontiert. Ein Vergleich ist adäquat, insofern er sich auf das Anthropologische in beiden Konzeptionen bezieht. Denn einerseits versteht sich die Schönstattbewegung als religiös-sittliche Bewegung, andererseits ist die sozialistische Revolution nach marxistisch-leninistischem Selbstverständnis eine moralische Revolution. Bei dieser Gegenüberstellung ist jedoch im Blick zu behalten, daß sie – ganz abgesehen von der zahlenmäßigen Unvergleichbarkeit – insofern inadäquat ist, als sich die Schönstattbewegung nicht etwa als Modell einer Volkswirtschaft, einer gesamtgesellschaftlichen Ordnung oder eines politischen Systems versteht, wenn auch zu all diesen Lebensbereichen Berührungspunkte gegeben sind. Der folgende Vergleich mit dem marxistisch-leninistischen Menschen- und Gesellschaftsbild fordert allerdings, die diesbezüglichen Kriterien herauszustellen.

Nicht alle Gesichtspunkte können in dieser knappen Gegenüberstellung berücksichtigt werden. Das ist auch nicht erforderlich, um die beiden Positionen in ihrer Unterschiedlichkeit abzugrenzen. Das, was die neue marxistisch-leninistische Version der Interpretation – wenn auch manchmal nur in vereinzelt Stimmen – selbst als veraltet fallen läßt, sei im folgenden zwar erwähnt, um die bedeutenden Akzentverschiebungen und die Tendenzen sichtbar zu machen; die Gegenüberstellung geht aber vorwiegend von den Schwerpunkten in der gegenwärtigen marxistisch-leninistischen Diskussion über das „sozialistische Menschenbild“ aus. Im folgenden seien Teilaspekte aus

marxistisch-leninistischer Sicht jeweils die entsprechenden aus der Selbstauffassung der Schönstattbewegung gegenübergestellt.

Marxistisch-leninistische Autoren sehen, daß die Frage nach dem Einzelmenschen als Individuum im Marxismus-Leninismus vernachlässigt wird und betrachten es als drängende Aufgabe, durch schöpferische Initiative dieses Versäumnis so schnell wie möglich aufzuholen. In diesem Suchen nach neuen Lösungen nehmen Vertreter des Marxismus-Leninismus selbst Stellung zu anthropologischen Folgerungen, die aus als unüberholbar geltenden Schwerpunkten des Marxismus-Leninismus abgeleitet sind.

In der gegenwärtigen Interpretation verlagert sich der Akzent auf das Individuum, während er vorher vorwiegend auf dem Kollektiv lag und der Mensch als Teil der Gesellschaft interpretiert wurde. Über das Individuum sei aber gerade wegen seiner Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit im einzelnen nichts aussagbar und daher sei es auch nicht manipulierbar.

Demgegenüber wurde deutlich, daß in der Selbstauffassung der Schönstattbewegung seit Beginn ihrer Geschichte die Person und deren Entfaltung zur Persönlichkeit der Ausgangspunkt ihrer anthropologischen Konzeption ist. Dieser so verstandene neue Menschentyp ist nicht manipulierbar, da ja das Ziel gerade Eigenständigkeit in Entscheidung und Durchsetzung ist. Dennoch gibt es interpersonal Verbindendes und prinzipienhaft Überdauerndes. Es zeigt sich, daß die in der humanen Wesensnatur wurzelnde Grundhaltung in unzähligen Kombinationen variabel und Frucht freier Entscheidung und schöpferischer Selbstgestaltung ist. Wie aus der Theorie vom Persönlichen Ideal hervorgeht, sind daher Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit anders begründet als allein durch die faktische individuelle Existenz, wie es der Marxismus-Leninismus neuerdings zu sehen versucht. In dieser Perspektive marxistisch-leninistischer Autoren weitergedacht, gibt es, streng genommen, kein intersubjektiv Verbindendes, sondern nur die radikale Vereinzelung und als Individuationsprinzip nur das existentielle, auf Weltveränderung gerichtete Engagement. In diesem Punkte berühren sich Marxismus und Existentialismus.

Erst neuerdings fordern einzelne marxistisch-leninistische Autoren Ideale im Sinne wissenschaftlich vorweggenommener theoretischer Modelle als unerläßliche Voraussetzung, um die Massen zur Selbstregierung zu befähigen. Dieses Postulat erklärt allerdings weder, wie das Individual-Einmalige vom gesellschaftlichen Bewußtsein her zu denken, noch wie ein vorweggenommenes theoretisches Modell – und zwar nicht als Vorwegnahme eines Arbeitsergebnisses, sondern als Zielpunkt des menschlichen Werdeprouesses im Sinne eines ideellen Gestaltungsfaktors – nach der Theorie des Marxismus-Leninismus zu begründen ist. Die Frage nach dem individuellen Bewußtsein wurde erst neuerdings präzise gestellt, bisher aber nicht befriedigend beantwortet. Denn eine Differenzierung des Bewußtseins wurde nur in den drei Bewußtseinsqualitäten gesehen: in dem Bewußtsein von der Natur, im gesellschaftlichen Bewußtsein – das sich in einem Differenzierungsprozeß in den genannten Formen entfaltet – und im Bewußtsein

marxistisch-leninistischer Weltanschauung, das als höchste Qualität des sozialistischen Bewußtseins gilt. Die diskutierte Problematik, wie das Bewußtsein von der Natur — als deren Widerspiegelung und nicht als Widerspiegelung des gesellschaftlichen Seins — auch als gesellschaftliches Bewußtsein interpretiert werden könne, sagt nichts aus über das Verhältnis zwischen individuellem und gesellschaftlichem Bewußtsein. Was die Problematik eines geistigen Gestaltungsfaktors betrifft, so sei daran erinnert, daß nach der Theorie des Marxismus-Leninismus das konkrete gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt. Dieses aber ändert sich auf Grund der treibenden Kraft der Geschichte, der jeweiligen Faktizität der Produktivkräfte. Diese Problematik geht auch aus der im Gange befindlichen Diskussion über Werte und die Ansicht einzelner Vertreter des Marxismus-Leninismus hervor, das Menschenbild dürfe nicht nur deskriptiv, sondern müsse auch normativ sein.

In der Theorie vom Spannungsverhältnis zwischen Gemeinschaftsideal und Persönlichem Ideal und einer entsprechenden Praxis sieht Pater Kentenich eine Lösung. Wie sich herausstellte, werden Ideale real und personal verstanden als das Gestaltgebende im Integrierungsprozeß sowohl der Einzelperson als auch der Gemeinschaft. Dieser Integrationsprozeß umfaßt hinsichtlich der Einzelperson nicht nur das Bewußtsein, sondern über die Personmitte — das „Herz“ — auch die personale Tiefenseele. Das gleiche gilt sinngemäß für die Gemeinschaft als solche und die Gliedgemeinschaften. Auch was die Gemeinschaft betrifft, handelt es sich nicht nur um einen Integrationsprozeß, in dem nur dem Ideellen, vom Personalen Losgelösten, Integrationsfunktion zukommt. Zwar verstand sich die Schönstattbewegung von Anfang an als Ideenbewegung, weil nach Pater Kentenich klare Ideen Konstituentien sowohl der individuellen als auch der sozialen geschichtlichen Entfaltung sind. Dennoch kommt Integrationsfunktion auch den personalen Wertträgern im Sinne der „auctoritas“ zu und über diese erfaßt der Integrierungsprozeß nicht nur das Ideelle, sondern erstreckt sich auch auf die Prägung der Mentalität, der Gemeinschaftsatmosphäre. Darüber hinaus wird mit den Gemeinschaftsidealen der einzelnen Gruppen in dem vielgliedrigen Sozialgebilde noch ein anderer Zusammenhang deutlich. Die Gemeinschaftsideale der freien Gemeinschaften variieren durch Akzentverlagerung die Idee vom neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft in großer Vielfalt. Dadurch werden die innerhalb des gesamten Sozialgebildes mit Tradition in vieler Hinsicht gefestigten Formen vor Erstarrung bewahrt durch den immer neuen Zustrom pulsierenden Lebens aus den freien Gemeinschaften; denn die Mitglieder der freien Gemeinschaften setzen sich im Anfangsstadium als Gemeinschaft junger Menschen erstmalig und in der durch die Erfahrung des Lebens inspirierten freien Gestaltung in immer neuer Entscheidung mit den geistigen Gehalten der Tradition auseinander. Daran wird sichtbar, daß mit der Theorie vom Persönlichen Ideal und von den Gemeinschaftsidealen nicht nur eine Lösung für das Verhältnis zwischen Person und Gemeinschaft vorliegt, sondern auch für die gesellschaftliche Feinstruktur, nämlich für die Zuordnung der verschiedenartigsten Gruppen innerhalb eines geschlossenen Sozialgebildes im Gegensatz zu der im historischen Materialismus erfaßten gesamtgesellschaftlichen Großstruktur, die von der Homogenität

der Gesamtgesellschaft ausgeht. Damit ist im Zusammenhang mit der Gemeinschaftsauffassung zurückzukommen.

Zwar ist neben der von marxistisch-leninistischen Autoren selbst angeschnittenen Problematik der Spannungselemente sowohl zwischen dem individuellen und gesellschaftlichen Bewußtsein als auch zwischen dem im theoretischen Modell vorweggenommenen materiell-gesellschaftlich realen Gestaltungsfaktor noch unter einem anderen Aspekt eine Wandlung in der Interpretation zu beobachten, nämlich einerseits das Verhältnis zwischen Ideologie und Psychologie, andererseits das zwischen Bewußtheit und Spontaneität und dem Faktum der Emotionalität. Aber die Frage nach der Integration des Un- und Unterbewußten ist von marxistisch-leninistischen Autoren bisher *expressis verbis* nicht gestellt. Das ist vom marxistisch-leninistischen Selbstverständnis her einsichtig, denn Arbeit gilt als erstes Lebensbedürfnis und wird interpretiert als gegenständliche Aktion, neuerdings vor allem unter dem Aspekt schöpferischer Selbstverwirklichung, schöpferischer Selbstbetätigung. Nach Ansicht marxistisch-leninistischer Autoren wurde das Wachstum der Produktivkräfte zu zentral und die menschliche Arbeit zu ausschließlich als diesen dienend und zweckgebunden gesehen. Ja es wurde deutlich, daß sich vom Produktionsprozeß her die Aspekte für den Wertmaßstab ergaben. Die tragenden Begriffe im Produktionsprozeß: die durch den Übergang zum Sozialismus gewandelte Form der Arbeit, die damit verbundene Arbeitsproduktivität und die gewandelten Besitzverhältnisse an den Produktionsmitteln bestimmten die Kriterien der Freiheit und Gleichheit. Von dieser üblichen Auffassung setzte sich allerdings gegenwärtig die Auffassung einzelner marxistisch-leninistischer Autoren ab. Sie interpretieren Freiheit — im Gegensatz zur Notwendigkeit innerhalb des Bereiches materieller Produktion — als menschliche körperlich-geistige Kraftentfaltung, die ihren Zweck in sich selbst habe.

Pater Kantenich versteht Arbeit ebenfalls in ihrer schöpferischen Beziehung sowohl zu ihrem Subjekt als auch zu ihrem Objekt sowie in ihrer sozialen Funktion. Er sieht Arbeit jedoch in einem noch größeren Zusammenhang des Lebensganzen. *Actio* versteht er auch im Spannungsverhältnis zur *contemplatio*. Entgegen der marxistisch-leninistischen Auffassung von der Selbstentfremdung des Menschen in der Arbeit als Folgeerscheinung der auf Privateigentum beruhenden kapitalistischen Produktionsweise ist er der Ansicht, daß sich der Mensch grundsätzlich in die Arbeit auch verlieren und dadurch auf die Flucht vor sich selbst begeben kann. Ein — wenn auch schöpferisch-gestaltendes — Sich-Verlieren an die Gegenstände führt mit der Zeit zur Selbstentfremdung bzw. vermag diese nicht zu überwinden. Denn wenn der Mensch in der Aufhebung der Selbstentfremdung sich zu sich selbst zurückholt, welchen Sinn kann ein solcher Selbstgewinn des Menschen haben, wenn er nicht als Person und damit als Für-Sich-Sein und Für-Jemand-Sein verstanden wird? Schon die Arbeit im Produktionsprozeß ist in ihrer sozialen Funktion ein Ausdruck des Mitseins. Über das gestaltende Einwirken auf Gegenständliches und die Hinwendung zum Mitmenschen über die Gegenstände hinaus ist aber der Mensch in viel tiefer verstandenem Sinne schöpferisch im Menschlichen und Mitmenschlichen, weil personales Sein als das höchste Sein verstanden wird. Das größte Kunstwerk, das der

Mensch zu erstellen hat, ist seine freie, schöpferische Selbstverwirklichung nach dem angestrebten Ideal. Und seine interpersonale Tätigkeit durch hochherzig dienende Liebe, die dem Du zum personalen Selbstvollzug verhilft und das Du dadurch zur Freiheit führt, zeigt ganz andere Aspekte schöpferischer Möglichkeiten durch die schöpferische Kraft personaler Liebe als die im marxistisch-leninistischen Selbstverständnis aufgezeigten der Selbstverwirklichung in der Arbeit als erstem Lebensbedürfnis. Freiheit wird daher im Gegensatz zur marxistisch-leninistischen Auffassung personal und in konditionalem Verhältnis zur Liebe verstanden und ist im Extremfall auch bei äußerer Unfreiheit zu realisieren. Darüber hinaus ist so verstandene Selbstverwirklichung nicht eingegrenzt auf Leistung im Produktionsprozeß und daher grundsätzlich jedem Menschen und in allen Situationen möglich, auch dem Kranken, dem Alten oder aus welchem Grunde auch immer Arbeitsunfähigen. Letztlich versteht Pater Kantenich Arbeit als ein Moment, das eingeordnet ist in den sinngebenden Dialog zwischen menschlicher und absoluter Person.

Was aber die nach marxistisch-leninistischer Auffassung mit den Produktionskräften zusammenhängenden Aspekte der Arbeitsbedingungen und des Verteilungsprinzipes betrifft, so zeigt das überraschende Ergebnis, daß innerhalb der Kerngemeinschaften der Schönstattbewegung bereits seit deren Anfängen, also teilweise seit Jahrzehnten – zwar entsprechend dem anderen Verständnis des Menschen modifiziert und die Realität der gebrochenen menschlichen Natur berücksichtigend – praktiziert wird, was als Ziel der kommunistischen Gesellschaft programmatisch gefordert wird. Soweit Kooperation und Koordination innerhalb des Ganzen es zulassen, wird jedes Mitglied nach seinen Fähigkeiten eingesetzt und erhält – ohne Rücksicht darauf, aus welcher sozialen Schicht es kommt – die dafür erforderliche Berufsausbildung. Die Arbeit wird freiwillig, ohne monetäre Anreize für das Gemeinwohl geleistet. Unabhängig von Quantität und Qualität seiner Leistung erhält jedes Mitglied – außer Nahrung, Wohnung, Berufsausbildung und Versorgung für Krankheit und Alter – die gleiche Summe zur Gestaltung der ganz persönlichen Umwelt. Durch dieses Prinzip der gesicherten wirtschaftlichen Selbstregierung bei gleichzeitiger Wahrung wirtschaftlicher Gleichheit soll einerseits die Persönlichkeitserziehung unterstützt und andererseits zur Lösung der sozialen Frage in der eigenen Gemeinschaft beigetragen werden. Zwar ist nicht die Erreichung materiellen Wohlstandes das Ziel der Schönstattbewegung, die sich nicht als politisch-sozialökonomische Bewegung versteht. Aber auch im Selbstverständnis des Marxismus-Leninismus ist in dieser Hinsicht eine Wandlung zu beobachten. Das Ziel reichlicher Güterversorgung wird mehr im Blick auf den Menschen verstanden und die Produkte werden daher mehr in ihrer Dienstfunktion dem Menschen gegenüber gesehen.

Wie in den unterschiedlichen anthropologischen Konzeptionen beim Einzelmenschen eine je andere Integrationsfunktion wirksam wird, so auch bei der Gemeinschaft. Diese wird von marxistisch-leninistischen Autoren zwar nicht mehr so betont „ökonomische Gesellschaftsform“ genannt, sondern mehr „sozialistischer Lebensprozeß der Individuen“. Der Mensch werde im Laufe der Entwicklung vom Klassenwesen zum individuellen

Gemeinwesen. Die These, die juristische Form der Besitzverhältnisse an Produktionsmitteln — das gesellschaftliche Eigentum nämlich — sei die konstituierende Macht der gesellschaftlichen Beziehungen, wird von einzelnen Vertretern des Marxismus-Leninismus als veraltet fallen gelassen. Konsequenterweise wäre dadurch auch die These aufgehoben, mit dem gesellschaftlichen Eigentum an Produktionsmitteln falle die Möglichkeit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen weg und damit der Gegensatz zwischen persönlichen und gesellschaftlichen Interessen. Trotz dieser bedeutsamen Modifizierung in der Interpretation wird diese Konsequenz allerdings bisher noch nicht gezogen.

Was die zukünftige Form der kommunistischen Gesellschaft betrifft, so werden die eigenen Angelegenheiten unmittelbar in gesellschaftlicher Selbstverwaltung erledigt. Der Staat sterbe ab und mit ihm jede Art von Zwangsausübung und rechtlicher Reglementierung; Macht gilt als Epiphänomen. Die kommunistische Gesellschaft wird daher demokratisch sein, und hier scheint Demokratie für die Gesamtgesellschaft in plebiszitärer Form gemeint. Jede Über- und Unterordnung wird abgelöst durch freie Zusammenarbeit kulturell, ideologisch und moralisch hochstehender Menschen, denn die unlösbaren Widersprüche auf Grund gegensätzlicher Interessen und Ignoranz werden überwunden sein. Im Kommunismus wird durch das gesellschaftliche Eigentum an den Produktionsmitteln und die gemeinsame Ideologie eine Gemeinsamkeit der Interessen, Ziele und Weltanschauung erreicht sein und eine Organisationsform geschaffen, die einerseits den gemeinsamen Willen auf Grund guter Information transparent macht, andererseits die Millionen Menschen zur Lösung der Aufgaben vereinigt. Die Funktion dieser Organisation stehe fest, über ihre Struktur aber könne noch nichts ausgesagt werden.

Den Thesen, die sich aus dem marxistisch-leninistischen Verständnis der „neuen Gesellschaft“ ergeben, sei thesenartig die Auffassung der „neuen Gemeinschaft“ aus dem Selbstverständnis Schönstatts gegenübergestellt.

Entgegen der marxistisch-leninistischen These, der Mensch entwickle sich vom Klassenwesen zum individuellen Gemeinwesen, vertritt Pater Kantenich die These, daß eine vollkommene Gemeinschaft nur durch vollkommene Persönlichkeiten konstituiert wird; das heißt, daß die Spannung zwischen Person und Gemeinschaft immer schon gegeben ist und nicht erst im geschichtlichen Nacheinander wird. Dieses Spannungsverhältnis zwischen Person und Gemeinschaft, das in der Leitidee der Schönstattbewegung seinen Ausdruck findet, läßt sich im Ansatz bis in die Gründungszeit hinein zurückverfolgen.

Entgegen dem marxistisch-leninistischen Selbstverständnis, die Integrationsprinzipien der Gemeinschaft seien die gemeinsame Ideologie, das gesellschaftliche Eigentum an Produktionsmitteln und die daraus resultierende gemeinsame Aufgabe und historische Verantwortung, sieht Pater Kantenich vor allem im personalen Zueinander sowohl in der Horizontalen als auch in der Vertikalen die Integrationsfunktion, ohne das Ideelle, das Lokale und das Sachliche in der gemeinsamen Aufgabe als wesentliche Integrationsmomente zu vernachlässigen.

Entgegen der marxistisch-leninistischen These, Macht sei ein Epiphänomen, vertritt Pater Kentenich die These, daß Macht ein menschliches Urphänomen und in der dargelegten neuen Form als Spannungseinheit zwischen innerer und äußerer Autorität — auctoritas und potestas — positiv zu bewerten ist. Die so verstandene Autorität hat sowohl person-entfaltende als auch gemeinschaftkonstituierende Funktion. Neben der Gleichheit in der horizontalen Zuordnung gibt es innerhalb der „neuen Gemeinschaft“ daher echte Autorität im Über- und Unterordnungsverhältnis. Einer zu großen Entfaltung äußerer Macht auf Kosten innerer Autorität ist in vielfältiger Weise konstitutionell vorgebeugt. Durch diese Sicherung gegen Machtmißbrauch ist selbst eine zahlenmäßig große, international verbreitete und vielgliedrige Gemeinschaft personal zu leiten im Gegensatz zur marxistisch-leninistischen Auffassung der Leitung durch nicht-personale Herrschaftsmechanismen in der sozialistischen Gesellschaft durch die Diktatur des Proletariats, in der kommunistischen durch die alles umfassende Organisation, über deren Struktur noch nichts ausgesagt werden könne. Aus den vorangehenden Ausführungen wurde ersichtlich, warum die Schönstattbewegung mit einem Minimum an Organisation besteht; denn es geht ihr nicht so sehr um äußere, als um innere freiwillige Bindungen.

Entgegen der marxistisch-leninistischen Auffassung, in der Millionen umfassenden kommunistischen Gesellschaft könne unter der Leitung der kommunistischen Partei plebiszitäre Demokratie verwirklicht werden, findet sich innerhalb der Schönstattbewegung das demokratisch-plebiszitäre Element vor allem in den freien Gemeinschaften verwirklicht im Gegensatz zum demokratisch-repräsentativen in den offiziellen Gemeinschaften. Innerhalb der letzteren gibt es die Möglichkeit der Fluktuation, der innerhalb der freien Gemeinschaften die Stabilität lebenslänglicher Zugehörigkeit gegenübertritt. So verbinden sich innerhalb der internationalen Schönstattbewegung weltweite Offenheit mit vertrauter Nähe in einer bleibenden, überschaubaren Gruppe, in der Demokratie in plebiszitärer Form realisierbar ist. Damit wird deutlich, daß die freien Gemeinschaften nicht nur eine inspiratorische, sondern auch eine heimatschaffende Funktion haben.

Wenn neuerdings von Vertretern des Marxismus-Leninismus das Bestreben geäußert wird, den Menschen in Natur und Gesellschaft heimisch zu machen, so zeigten die bisherigen Ausführungen, daß die Schönstattbewegung ihre Aufgabe gerade darin sieht, den Menschen umfassend zu verwurzeln: intrapersonal in der eigenen Natur durch die Integration aller geistig-psychisch-physischen Kräfte einschließlich des Un- und Unterbewußten; interpersonal durch die aufgezeigte mitmenschliche Verbundenheit; lokal durch die Bindung am Orte; ideell in einer sinngebenden und für die gesamte Lebensorientierung verbindlichen Weltanschauungslehre sowie in der gemeinsamen historischen Verantwortung; sachlich durch die Bindung an die gemeinsame Aufgabe, die arbeits- teilig vom je einzelnen in erreichbaren Nahzielen zu verwirklichen ist.

Im folgenden seien die beiden Auffassungen vom Menschen in der Gemeinschaft in einigen weiteren Punkten verglichen.

Die Schönstattbewegung besitzt keine Institutionen weder des äußeren noch des inneren Zwanges, und es zeigt sich auch in dieser Hinsicht, daß — modifiziert nach dem anderen

Verständnis vom Menschen — bereits in Theorie und Praxis eine Lösung vorliegt, wie sie programmatisch für die kommunistische Gesellschaft gefordert wird. Das heißt allerdings nicht, die Kerngemeinschaften der Schönstattbewegung besäßen keine institutionell gesicherten, ihrem Verständnis vom Menschen entsprechenden Sanktionen, für den Fall, daß ihre Satzungen verletzt werden. Außerdem wurde deutlich, wie wenig rechtliche Bindungen die Schönstattbewegung kennt, abgesehen von ihrer Eingliederung in die übergeordneten Rechtsorganismen. Entgegen marxistisch-leninistischer Auffassung, in der kommunistischen Gesellschaft werde jede rechtliche Reglementierung entfallen, hält Pater Kentenich dieses Minimum an rechtlichen Bindungen wegen der Gebrochenheit der menschlichen Natur für die Existenz einer Gemeinschaft für erforderlich.

Es zeigte sich, daß der Umfang der übernommenen Verpflichtungen, wie sie sich aus der Leitidee vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ ergeben, Gliederungsprinzip des hierarchisch aufgebauten Sozialgebildes ist. Daraus geht hervor, wie nach diesem Verständnis vom Menschen und der Gemeinschaft das Problem der Elite — auch der Elite-Gemeinschaften — gesehen wird; es hängt mit dem Verständnis von auctoritas zusammen. Es ist der Versuch, die Idee vom neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft darzulegen, um nicht nur theoretische — wie von einzelnen Vertretern des Marxismus-Leninismus gefordert —, sondern auch praktisch vorweggenommene Modelle zu haben. Es ist nicht bekannt, daß es etwa in der Kommunistischen Partei irgend eines sozialistischen Landes ähnliche Versuche gäbe, lebensmäßig modellartig die kommunistische Gesellschaft zu antizipieren.

Die Idee vom neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft wird in den Gemeinschaftsidealen unter den verschiedensten Gesichtspunkten aufgegriffen. Von daher ergibt sich schon im Ideellen ein großer Spannungsreichtum, der beim Versuch lebensmäßiger Verwirklichung naturgemäß noch stärker zutage tritt. Darüber hinaus zeigten die knappen Ausführungen über das Rechts- und Organisationsgefüge, daß in dem hierarchisch gegliederten, föderativ aufgebauten und föderalistisch zusammengeschlossenen Sozialgebilde Spannungen unter den verschiedensten Aspekten juristisch-organisatorisch eingebaut sind. Daher sei abschließend noch auf die Bedeutung der Spannungsverhältnisse hingewiesen.

Pater Kentenich versteht diese nicht nur intrapersonal, sondern auch interpersonal als schöpferisches Prinzip, also sowohl die Spannungsverhältnisse zwischen den Wesenkonstituenten des einzelnen Menschen als auch die, die sich aus den Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Person zur Gemeinschaft, von Gliedgemeinschaft zu Gliedgemeinschaft oder von der Gliedgemeinschaft zum übergeordneten Sozialgebilde ergeben. Sie sind insofern positiv zu werten, als Spannungsverhältnisse, die zur Spannungseinheit integriert werden und ihre höchste Vollendung in Ordnungseinheit finden sollen, immer neue Dynamik auslösen.

Entgegen der Theorie vom dialektischen Widerspruch versteht Pater Kentenich die Auswertung der naturgegebenen Spannungen allerdings weder als Prinzip der Selbst-

bewegung noch als einzige Triebkraft der Entfaltung. Ferner ist der folgende wesentliche Unterschied zu beachten: Während sich bei der Theorie des dialektischen Widerspruchs die beiden Gegensätze — These und Antithese — auf einer höheren Ebene zu einer Einheit — der Synthese — finden und so den als Ganzheit zu fassenden Prozeß vorantreiben, bezieht sich die schöpferische Entfaltung in einem realen Spannungsverhältnis auf dessen polare Größen, die ohne selbst aufgehoben zu werden, eine Entfaltung erfahren, allerdings durch die eigene größere Vollkommenheit auch das Gemeinsame in der Zuordnung erhöhen.

Neben der Auswertung des Spannungsreichtums sowohl im Ideellen als auch in realen Verhältnissen zeigte sich die ebenfalls organisatorisch eingebaute und institutionell gesicherte Geistpflege als unerlässlich für die Realisierung des neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft. Sowohl im persönlichen als auch im sozialen Gestaltungsprozeß und darüber hinaus im statischen Aufbau des hochdifferenzierten Sozialgebildes kehrt ein einziges Grundprinzip, unter den verschiedensten Aspekten variiert, immer wieder: „Freiheit soweit als möglich, Bindung nur (aber auch) soweit als nötig und Geistpflege soviel als möglich.“ Die Spannung zwischen dem hohen Maß an gewährter Freiheit und den geringen äußeren Bindungen ist demnach nur zur Spannungseinheit zu bringen durch intensive Geistpflege, das heißt durch Erziehung zum rechten Gebrauch der Freiheit und damit zur freiwilligen Bindung an die höchsten Ideale.

Die dargelegten Vergleichspunkte der beiden anthropologischen Konzeptionen und die angedeuteten Entwicklungstendenzen im Selbstverständnis des Marxismus-Leninismus zeigen, daß in Theorie und Praxis innerhalb der Schönstattbewegung Lösungsversuche für Probleme aufgegriffen sind, die von Vertretern des Marxismus-Leninismus zum Teil erst neuerdings berücksichtigt werden, zum Teil noch nicht in den Blick genommen sind. Der Vergleich hinsichtlich eines geschichtlichen Vor- und Nacheinander im Bezug auf die humanistischen und sozialen Zielsetzungen zeigt, daß die Schönstattbewegung nicht reaktionär, sondern progressiv, in gewisser Hinsicht eine Antizipation dessen genannt werden kann — allerdings unter Berücksichtigung der realen Menschennatur und der andersartigen weltanschaulichen Voraussetzungen —, was das marxistisch-leninistische Weltsystem anstrebt. Was von den beiden dargestellten anthropologischen Konzeptionen konkret-historisch realisierbar ist und tatsächlich realisiert wird, kann sich erst in der Geschichte ergeben und bleibt einer späteren Geschichtsschreibung vorbehalten.

Hubert Mohrs These, die Schönstattbewegung sei „reaktionär“, besteht daher nicht zu Recht hinsichtlich ihrer Auffassung vom Menschen in sich, die im Vergleich zu den Entwicklungstendenzen marxistisch-leninistischer Auffassung vom Menschsein, tatsächlich progressiv ist. Als „reaktionär“ kann an der menschlichen Existenzweise, wie die Schönstattbewegung sie versteht, von seiten des Marxismus-Leninismus nur die Relation zum Absoluten angesehen werden, die vom marxistisch-leninistischen Ansatz her a priori indiskutabel ist. Aber gerade die Existenz einer welt-transzendenten absoluten

liche
uchs
einer
ran-
ltinis
tung
ame

alen
onell
der
ozeß
ehrt
der:
lege
und
ngen
heit

die
mus
uche
Teil
ind.
die
nicht
unnt
der
sche
nen
der

t zu
den
äch-
wie
die
satz
iten

Person faßt Pater Kentenich als die Möglichkeitsbedingung des so verstandenen Menschen- und Gemeinschaftsbildes auf und darüber hinaus als eine Lösung der menschlichen Existenzprobleme überhaupt, sowohl des individuellen Lebens als auch der Gemeinschaft.

•

Zum Begriff der „Zeichen der Zeit“

Von Angel Strada

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, ein Verständnis von der heutzutage oft gebrauchten Kategorie der „Zeichen der Zeit“ zu gewinnen. Wir wollen dabei in einem ersten Abschnitt ansetzen bei Aussagen des kirchlichen Lehramtes über diese Kategorie, um danach in einem zweiten Abschnitt anhand einer mehr philosophischen Analyse die sozio-anthropologischen Implikationen der „Zeichen der Zeit“ aufzuzeigen.

1. Die „Zeichen der Zeit“ in lehramtlichen Dokumenten

Durch ihre Verwendung in wichtigen lehramtlichen Dokumenten des letzten Jahrzehnts ist die Kategorie der „Zeichen der Zeit“ ins Gespräch gebracht worden. Man sucht jedoch in diesen Dokumenten vergebens eine klare Definition oder eine konkrete Bestimmung ihrer Bedeutung. Vorwegnehmend kann man sagen, daß sie mehr eine Reihe von Anliegen aufgreifen wollen, als daß sie schon eine klar umrissene inhaltliche Bedeutung aufweisen.

a. Im Einberufungsdekret des II. Vatikanischen Konzils „*Humanae Salutis*“ vom 25. Dezember 1961 bezeichnen „Zeichen der Zeit“ allgemein unsere gegenwärtige geschichtliche Lage, speziell die Zeichen, die auf eine mögliche Verbesserung der Lage hinweisen. Das Dekret spricht von einer „schweren Krise“ der Gesellschaft, die von „großen Umwälzungen“ begleitet ist. Es wird weiter von einer Kluft zwischen geistiger Entwicklung und materiellen Errungenschaften, von Vernachlässigung der geistigen Werte und einem gierigen Suchen von materiellem Genuß gesprochen. Darin läge der Ursprung des kämpferischen Atheismus.

Alle diese Übel führten „ängstliche Seelen“ dazu, in der gegenwärtigen Lage nichts anderes als „eine die ganze Welt umhüllende Finsternis“ zu sehen. „Wir aber möchten Unser festes Vertrauen auf den göttlichen Erlöser des Menschengeschlechtes setzen, der die von ihm erlöste Menschheit niemals verläßt. Ja Wir möchten uns die Forderung Christ zu eigen machen, die ‚Zeichen der Zeit‘ (Matth. 16, 3) zu unterscheiden, und glauben deshalb, in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen, die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen.“

So seien die Kriege unserer Zeit „nicht ganz ohne nützliche Lehren“ geblieben; so habe der wissenschaftliche Fortschritt den Menschen zum Nachdenken veranlaßt und zur engeren Zusammenarbeit und zu gegenseitigen Hilfeleistungen hingeführt.

b. In der Enzyklika „Pacem in terris“ vom 11. April 1963 erscheint der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ als Überschrift der letzten Abschnitte der ersten vier Teile der Enzyklika. Diese Abschnitte versuchen, jeweils die Entwicklungstendenzen unseres heutigen gesellschaftlichen Lebens aufzuweisen.

So werden als „Zeichen der Zeit“ aufgefaßt: der Trend, den die soziale Umbildung in der heutigen Gesellschaft nimmt; der Aufstieg der Arbeiterklasse und ihre Integration in alle Bereiche der Gesellschaft; die neue Stellung der Frau im öffentlichen Leben; das in allen Völkern erwachende Freiheitsbewußtsein. Ebenso die Forderung nach klarer Umschreibung der Menschenrechte in den Staatsverfassungen und nach einer rechtlichen Abgrenzung und Fixierung der Staatsgewalt gegenüber den Bürgern. Ferner die Furcht vor dem Krieg als Kennzeichen der internationalen Beziehungen, das Bestehen der UNO und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948 als Vorbote des im vierten Teil gekennzeichneten Entwurfs eines föderativen Weltstaates.

c. Stärker kommt die Kategorie der „Zeichen der Zeit“ in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, „Gaudium et spes“, zur Geltung.

Im Artikel 4 wird gesagt, daß die Kirche allzeit die Pflicht habe, „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“. Was unter „Zeichen der Zeit“ gemeint ist, wird vom Text selber präzisiert: „Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“ (Nr. 4)

Aus diesem Grunde bemüht sich das Konzilsdokument, die Situation des Menschen in der heutigen Welt zu umschreiben. Es setzt bei der heutigen Umbruchssituation an. Die Menschheit steht in einer neuen Epoche ihrer Geschichte; tiefgreifende und rasche Veränderungen erfassen alle Lebensbereiche, sie bringen neue Denk- und Lebensformen im Einzelnen und in der gesamten Menschheit hervor (Nr. 5-6). Das Bewußtsein von solchen psychologischen, sittlichen und religiösen Wandlungen erzeugt sowohl Hoffnung wie Angst (Nr. 7-8). Die aus dieser Situation entstehenden Unausgeglichenheiten, Spannungen und Ansprüche sind ethischer Natur, schließen aber ebenso letzte Fragen und eine religiöse Problematik ein (Nr. 9-10).

Obwohl in Nr. 11 von „Gaudium et spes“ der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ nicht vorkommt, wird dieser Abschnitt häufig als eine sachliche Parallele zu Nr. 4 angesehen.

Artikel 11 spricht von „Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es (das Volk Gottes) zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt“. Es wird weiter gesagt, daß „das Konzil beabsichtigt, vor allem jene Werte, die heute besonders in Geltung sind“, im Lichte des Glaubens zu beurteilen.

d. Die Verwendung der Kategorie der „Zeichen der Zeit“ durch Paul VI.

In der Enzyklika „Ecclesiam suam“ Pauls VI. vom 6. August 1964 kommt ebenfalls der Ausdruck „Zeichen der Zeit“ vor. Dabei bringt der Papst ihn in Verbindung mit dem Programm Johannes' XXIII. vom „aggiornamento“ und stellt die Deutung der „Zeichen der Zeit“ als Bestandteil des Programms seines Pontifikates hin: „Das nunmehr berühmt gewordene Wort Unseres verehrten Vorgängers Johannes XXIII. seligen Andenkens ‚aggiornamento‘, d. h. Anpassung an die heutigen Bedürfnisse, wird von Uns als Programm und Richtschnur immer im Auge behalten werden. Wir haben es als leitenden Grundsatz des Ökumenischen Konzils bestätigt. Der Gedanke an dieses Wort wird uns Ansporn sein, immer mit der unverwüstlichen Lebenskraft der Kirche zu rechnen, mit ihrer Fähigkeit, die Zeichen der Zeit zu deuten, und mit ihrer jugendlichen Wendigkeit, ‚alles zu prüfen und das Gute zu behalten‘ (1 Th 5, 21)“

Auch in seinen Ansprachen wendet Paul VI. sich den „Zeichen der Zeit“ zu. So war die Katechese in der Generalaudienz vom Mittwoch, dem 16. April 1969, diesem Thema gewidmet. Der Papst sagte zu Beginn dieser Ansprache, daß es für die Kirche nach dem Konzil charakteristisch sei, die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen besonders zu berücksichtigen, d. h. die Tatsachen, Ereignisse und Erscheinungsformen unserer Zeit. Mit der Sprechweise von den „Zeichen der Zeit“ gehe es also um die Deutung der erfahrungsmäßigen und geschichtlichen Wirklichkeit, die uns umgibt und prägt. Denn in den Ereignissen kann man nachträglich Hinweise auf einen tieferen Sinnzusammenhang entdecken und sie entsprechend deuten.

Zusammenfassung

In den lehramtlichen Dokumenten des letzten Jahrzehnts bezeichnet „Zeichen der Zeit“ die geschichtlichen Ereignisse und gesellschaftlichen Tendenzen: Fragen, Bestrebungen, Bemühungen, Bedürfnisse und Werte des Menschen unserer Epoche.

Eine Reflexion über den Gebrauch der Kategorie und ihre Berechtigung hat aber in den lehramtlichen Dokumenten noch nicht eingesetzt. Diese Reflexion wird sich auf die Dauer als notwendig herausstellen.

2. Philosophische Analyse der Kategorie der „Zeichen der Zeit“

Im Bezug auf die angeführten lehramtlichen Dokumente hat man gesagt, daß in ihnen ein „neuer Geist“ am Werke sei. Das gilt vor allem für die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“¹. Das Charakteristikum dieses neuen Geistes sieht man in dem Einbeziehen der Geschichtlichkeit. „Soviel ich weiß, wagt zum erstenmal ein konziliares Dokument, indem es von der Welt unserer Zeit spricht, den Faktor der Geschichtlichkeit ausdrücklich in seinen Ansatz einzubeziehen“². Es geht um die Anerkennung und die

¹) Vgl. E. Schillebeeckx, Die Signatur des zweiten Vatikanums. Rückblick auf drei Sitzungsperioden, Wien 1965, 29 ff, 159 ff.

²) J. Ratzinger, Der Christ und die Welt von heute, in: Weltverständnis im Glauben, hrsg. von J. B. Metz, Mainz 1965, 152.

Auseinandersetzung mit der Welt, so wie sie vom heutigen Menschen erfahren und verstanden wird. „Vor seinen Augen (des Konzils) steht also die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt“ (Gaudium et spes Nr. 2). Der Hintergrund des Sprechens von den „Zeichen der Zeit“ ist also die Welterfahrung des heutigen Menschen.

A. Hintergrund: Weltverständnis und Geschichtlichkeit

Für den modernen Menschen ist die Welt nicht mehr der vorfindliche Kosmos, der Ort des Staunens vor der Größe und Gutheit der Schöpfung Gottes, früher erfahren als der bergende Raum für den Menschen, heute vielmehr als vom Menschen gestaltete und geprägte Welt. Man sieht in ihr heute weder „Spuren Gottes“ noch „Spuren des Teufels“. Im Gegensatz zur Welt als „Numinosum“ spricht man heute von einer „hominisierten Welt“. „Welt ist nicht einfach den Menschen gegenüberliegende oder sie umgreifende geschlossene Wirklichkeit, sie erscheint vielmehr in ihrem Sein als Ausdruck verschiedenster freier geschichtlicher Handlungen und Auslegungen, und eben das bedingt auch die konkrete Vieldeutigkeit ihrer Wirklichkeit“.

Das neuzeitliche Denken versucht diese Welterfahrung philosophisch zu artikulieren. Für dieses Denken ist die Geschichte kein Moment innerhalb eines umgreifenden Ordo, an dem die Veränderungen nur oberflächliche Erscheinungen seines bleibenden und statischen Wesensgrundes sind, sondern dieser Ordo ist selbst Moment einer ihn relativierenden Geschichte. Die Welt wird als Werde-Welt, als Geschichts-Welt erfahren und verstanden.

Damit ist die Zeitlichkeit als Grunddimension der Geschichtlichkeit angesprochen.

Die Zeitlichkeit aber bedeutet viel mehr als Hinnahme einer leeren, linearen Abfolge von Zeitstrecken. Ihr Kern ist die menschliche Zeiterfahrung.

In dieser Erfahrung ist Vergangenheit mehr als die Summe von toten Fakten einer schon abgelaufenen und hinter uns liegenden Zeit. In ihr gibt es vor allem geschichtliche Ereignisse, d. h. historische Fakten, die für uns eine bestimmte Bedeutung haben oder haben können. Geschichtliche Ereignisse gibt es dort, wo eine Bedeutung oder ein Zusammenhang erkannt wird. Vergangenheit ist wohl auch eine uns entzogene und vorgegebene Dimension; aufgrund des geschichtlichen Bedeutungszusammenhanges aber ragt sie in unsere Gegenwart herein.

Eine ähnliche Dialektik zeigt sich uns bei der Zukunft. Einerseits steht sie noch aus, andererseits wird das Tun des Menschen in der Gegenwart bedeutsam und prägend für seine Zukunft.

Im gewissen Sinne konstituieren so Vergangenheit und Zukunft zusammen die Gegenwart. Sie ist mehr als der Punkt oder Ort, an dem wir uns jeweils auf der Zeitlinie befinden. Sie wird erfahren als „das Ereignis der Freiheit in der Einheit von entzogen-

⁹⁾ J. B. Metz: Welt (systematisch), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br., 1965, 1025.

behaltener Vergangenheit und ankommend-ausständiger Zukunft⁴“. Rechte Gegenwarts-
haltung ist darum Gehorsam gegenüber dem Anruf der Vergangenheit und Hoffnung
gegenüber der Gabe der Zukunft.

Zeitlichkeit wird aber nie nur individuell erfahren. Denn der Mensch verhält sich
geschichtlich nie allein zu sich selbst. Geschichtliche Existenz vollzieht sich immer in
einer Mitwelt (Gesellschaft) und einer Umwelt (Natur). Uns interessiert hier vor allem
die gesellschaftliche Dimension.

Der Mensch hat einen unmittelbaren Umgang mit der Wirklichkeit, indem er Erfahrung
gewinnt. Diese Erfahrung ist „der jeweilige vorreflexive Horizont und die Gesamtheit
dessen, wie wir unmittelbar unserer Welt begegnen und wie sie uns begegnet. Sie ist die
jeweilige geschichtliche Weise der praktischen Welthabe und des Wirklichkeitsver-
ständnisses⁵“.

Aber niemand beginnt mit dieser Erfahrung am Nullpunkt. Jedem sind durch die
Gesellschaft bestimmte Erfahrungsmodelle vorgegeben. Soziale Schichtung, politisches
Dasein, wirtschaftliches Leben, Kunst, Sprache, Religion usw. bilden ein zusammen-
gehöriges Ganzes, durch vielfältige Wechselwirkungen verbunden. Dieser gesellschaftliche
Kontext ist nicht ein nur äußerer Raum im Leben des Einzelnen, er dringt in sein Inneres
und prägt ihn. Die gesellschaftliche Mitwelt des Menschen ist ja nicht nur eine Hilfe für
seinen Wirklichkeitsbezug, sondern ein integraler Bestandteil desselben.

Der Mensch steht also immer in einem überpersonalen geistigen Zusammenhang, der
offenbar nicht von ihm aufgebaut, sondern vorgefunden wird. Dieser geistige Zu-
sammenhang ist – in der Sprache des deutschen Idealismus – der objektive Geist.
Es handelt sich dabei um geistige Phänomene, die weder unmittelbar von einem
subjektiven Bewußtsein abhängen, noch aus ihm absolut abgeleitet werden können,
jedoch eine wirkliche, reale Existenz besitzen. Im Hinblick darauf könnte man sagen,
objektiver Geist ist das, was einer Zeit, einem Volk oder einer bestimmten Gruppe
gemeinsam ist (G. W. Hegel).

Der objektive Geist hat seine realen Inhalte in Ansichten, Meinungen, Vorstellungen,
Urteilen, Vorurteilen, Anschauungen usw., die die Tendenz haben, sich zu objektiven,
gestalteten Gebilden auszuformen. Recht, Sitte, Sprache, Kunst, Politik, Wissenschaft,
Religion usw. sind Konkretisationsfelder des objektiven Geistes, die gerade wegen ihrer
Geschichtlichkeit nicht in eine bloße, wesenshafte Inhaltlichkeit aufgehen, sondern ge-
schichtliche Gestalt annehmen. Der objektive Geist ist zu jeder Zeit wirksam, manifestiert
sich in jeder Zeit anders. Man kann darum von einer epochalen Gestaltwerdung des
objektiven Geistes sprechen.

Damit sind wir an einem Punkte angelangt, an dem eine nähere Bestimmung der
Kategorie „Zeichen der Zeit“ möglich ist.

⁴) A. Darlapp, *Geschichtlichkeit*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe I*, hrsg. von H. Fries,
München 1962, 493.

⁵) W. Kasper, *Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute*, in: *Geist und Leben* 42 (1969), 335.

B. Nähere Bestimmung der Kategorie „Zeichen der Zeit“

Es würde über den Rahmen dieses Beitrags hinausgehen, eine genaue Definition des objektiven Geistes zu versuchen. Wir beschränken uns hier darauf, die Art seines Bestehens, seiner Seinsweise, vor allem seine epochalen Gestaltwerdungen ins Auge zu fassen.

Dafür kann man sich auf den allgemeinen Sprachgebrauch beziehen. Wir sprechen im allgemeinen ganz zwanglos vom „Geist“ des Hellenismus, des Mittelalters, der Renaissance usw. „Jedermann versteht das, wenn er ein Bruchstück Geschichte kennt. Und wenn man dann einige repräsentative Gestalten nebeneinander stellt, die dem gleichen Geiste angehören . . ., wenn man darüber hinaus gewisse charakteristische ‚Ideen‘ der Zeit oder charakteristische Ziele, Tendenzen, Leistungen, Geschehnisse oder gemeinsame Schicksale der Menschen jener Zeit hinzufügt, so liegt darin bereits allemal ein gewisses Bild dieses ‚Geistes‘. Ebenso spricht man vom ‚Geiste‘ eines Volkes und meint damit völkische Eigenart anderen Völkern gegenüber“⁶⁾.

Es gibt also eine epochale Gestaltung des objektiven Geistes, charakteristische, in einem Zeitraum gemeinsame Ideen, Tendenzen, Ziele. Dilthey hat darauf hingewiesen und deren Beschreibung als Zentralaufgabe der historischen Analyse hingestellt: „Es ist die Aufgabe der historischen Analyse, in den konkreten Zwecken, Werten, Denkartern die Übereinstimmung in einem Gemeinsamen aufzufinden, das die Epoche regiert“⁷⁾.

Was Dilthey unter Epoche versteht, erläutert er folgendermaßen: „Was zunächst die Generationen, Zeitalter, Epochen charakterisiert, sind herrschende, große, durchgehende Tendenzen. Es ist die Konzentration der ganzen Kultur eines solchen Zeitraumes auf sich selbst, so daß in der Wertgebung, den Zwecksetzungen, den Lebensregeln der Zeit der Maßstab für Beurteilung, Wertschätzung, Würdigung von Personen und Richtungen gelegen ist, welche einer bestimmten Zeit ihren Charakter gibt. Der Einzelne, die Richtung, die Gemeinschaft haben ihre Bedeutung in diesem Ganzen nach ihrem inneren Verhältnis zum Geist der Zeit. Und da nun jedes Individuum in einem solchen Zeitraum eingeordnet ist, so folgt weiter, daß die Bedeutung desselben für die Geschichte in diesem seinem Bezug zur Zeit liegt. Diejenigen Personen, welche in dem Zeitraum kraftvoll voranschreiten, sind die Führer der Zeit, ihre Repräsentanten. In diesem Sinne spricht man vom Geist einer Zeit, vom Geist des Mittelalters, der Aufklärung“⁸⁾.

Damit ist zugleich gegeben, daß durch solche Konzentration in jeder Epoche ein begrenzter Verstehenshorizont dominiert. Die Einseitigkeiten dieser Begrenzungen führen im geschichtlichen Prozeß zu gegenläufigen und ausgleichenden Bewegungen und führen damit zur Dynamik der Geschichte. Die jeweilige Gestaltwerdung des objektiven Geistes wird so fortschreitend modifiziert und gewandelt.

⁶⁾ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin-Leipzig 1933, 163.

⁷⁾ W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, Stuttgart ³1961, 155.

⁸⁾ a.a.O. 177.

Es gibt aber nicht nur positive Gestaltwerdungen des objektiven Geistes. Hartmann hat darauf hingewiesen, daß es Echtes und Unechtes im objektiven Geist gibt. Er spricht in diesem Zusammenhang von der Massensuggestion, von den künstlich durch Propaganda erzeugten Majoritäten, von geistig leerlaufenden Tendenzen, von äußerem aufgepfropften Lebensstil, von Sensationsbedürfnis, von den fertigen Meinungen der Menge, von konventioneller Moral des „guten Rufes“ usw. Im Anschluß an Heidegger sagt er, daß das Unechte in der Sphäre der Alltäglichkeit die Form des subjektlosen Neutrums, des „Man“, des „Geredes“ annimmt. All das sind für ihn „uneigentliche Gestalten“ des objektiven Geistes⁹.

Ähnlich möchte ich in Anlehnung an Pater Josef Kentenich in den epochalen Gestaltwerdungen des objektiven Geistes unterscheiden: mit dem „Geist der Zeit“ bezeichne ich die positiven Gestalten und mit „Zeitgeist“ die negativen Gestalten.

Neben dieser Differenzierung ist noch eine andere vorzunehmen. Wenn wir die verschiedenen Gestaltwerdungen des objektiven Geistes betrachten, können wir von großen Gestaltwerdungen, wie etwa der Französischen Revolution oder dem Geist eines bestimmten Volkes sprechen, aber auch von kleinen Gestalten. „Der Differenzierung sind keine prinzipiellen Grenzen gezogen. Ein Städtchen, eine Gemeinde, eine Berufsklasse, eine Arbeitergruppe können jede ihren bestimmt ausgeprägten Gemeingeist haben; nicht anders als eine politische Partei, ein Verein, ein Bataillon, ja eine Schulklasse. Und überall zeigt sich die gleiche Überlagerung, vermehrt noch um die Einbettung des partikulären Geistes in die umfassenden und an Prägungen überlegenen Gestalten des Geistes. Das Phänomen ist dasselbe im großen wie im kleinen. Nur seine Durchbildung, seine Stabilität und sein Gewicht sind außerordentlich verschieden. Geschichtlich liegt das Übergewicht stets bei den großen Erscheinungsformen¹⁰“.

Diese Differenzierung zeigt schon, daß objektiver Geist und Individuum in einem Spannungsverhältnis stehen. „Geist der Zeit“ und „Zeitgeist“ sind weder Produkt der einzelnen, noch Produkt einer Gruppe. Aber der objektive Geist ist auch nicht ein Seiendes hinter den Individuen, sondern durchaus in ihnen. Er wirkt modifizierend auf die Individuen, wird aber in je individueller Form erlebt. „Zwischen personalem und objektivem Geist ist das Tragen und Getragensein ein gegenseitiges¹¹“. Denn der Mensch steht mitten drin in den Gestaltwerdungen des objektiven Geistes, aber gerade als Person. „Person ist das Wesen, das vom Weltgeschehen allseitig betroffen, bedrängt, herumgeworfen ist, zugleich aber auch von ihm zur Selbstentfaltung und Selbsttätigkeit herausgefordert ist und zum mitbestimmenden Faktor in ihm werden kann¹²“.

⁹) Über die unechten Gestaltwerdungen und Kriterien zu ihrer Unterscheidung von den echten Gestalten vgl. N. Hartmann, a.a.O., 290 ff.

¹⁰) N. Hartmann, a.a.O., 164.

¹¹) a.a.O., 172.

¹²) a.a.O., 120.

Der Mensch ist also geschichtlich relevant keineswegs nur als Sprecher bzw. Ergebnis des objektiven Geistes. Denn als Person ist er das Wesen, „das im Betroffensein selbst Elastizität zeigt, im Tragen und Leiden sich Haltung zu geben vermag, im Fortgerissensein noch Spontaneität behält, in der Übermacht äußeren Geschickes noch innere Überlegenheit wahren kann; ein Wesen, das in allem Gestaltet- und Gemodeltwerden durch die realen Mächte, die es tragen und treiben, stets auch selbst mitgestaltet¹³⁾“.

Der objektive Geist bedeutet für den Menschen immer eine Herausforderung zur Stellungnahme, zur situationsgerechten freien Tat. „Person ist das, was in Situationen ‚gerät‘ und sich durchfinden muß. Nur für sie sind die wechselnden Lebenslagen wirkliche Situationen, nur sie wird vor eigentliche Entscheidung gestellt. Und weiter, Person ist dasjenige Wesen, das durch die jederzeit neue Situation zur freien Entscheidung gezwungen ist. Sie ist also das Wesen, das in der Notwendigkeit, unter der es steht, frei ist, zu seiner Freiheit selbst aber genötigt ist¹⁴⁾“.

Nachdem wir den objektiven Geist in seinen Gestaltwerdungen und Differenzierungen betrachtet haben, ist es uns möglich, die Kategorie „Zeichen der Zeit“ näher zu bestimmen.

Der kategoriale Ort der „Zeichen der Zeit“ sind nach meiner Meinung die Gestaltwerdungen des objektiven Geistes. Was die „Zeichen der Zeit“ abhebt von anderen Gestaltwerdungen, ist ihre Zeichenhaftigkeit. Diese Zeichenhaftigkeit kann man als Mächtigkeit bestimmen, Inhalte des „Geistes der Zeit“ oder des „Zeitgeistes“ deutlich ins Bewußtsein treten zu lassen.

Diese sachliche Mächtigkeit (z. B.: außerordentliche geschichtliche Ereignisse wie die Französische Revolution oder die besonders reine Ausprägung einer Idee in einem Menschen oder einer Bewegung wie Gandhi und sein Anhang) kann als objektive Quelle der Zeichenhaftigkeit angesprochen werden.

Da nun die Kategorie „Zeichen der Zeit“ eine Erkenntniskategorie ist, gibt es auch eine subjektive Quelle der Zeichenhaftigkeit. Der jeweilige Verstehenshorizont einer Person und ihrer Mitwelt tragen wesentlich zur Empfänglichkeit für die „Zeichen der Zeit“ bei. Ja es kann sogar sein, daß eine Gestaltwerdung des „Geistes der Zeit“ bzw. des „Zeitgeistes“, die objektiv verglichen mit anderen keine besonders große Mächtigkeit besitzt, in dem Kontext und Verstehenshorizont einer bestimmten Person als charakteristisches Zeichen empfunden wird und so Mächtigkeit gewinnt.

In dem Maße nun, als die objektive und subjektive Quelle der Zeichenhaftigkeit voneinander differieren, ist es möglich, daß es „Zeichen der Zeit“ gibt, die nicht erkannt werden, obwohl sie von der objektiven Mächtigkeit her als solche erkannt werden könnten und zuweilen in einem späteren Zeitpunkt auch erkannt werden.

¹³⁾ a.a.O., 117.

¹⁴⁾ a.a.O., 116.

Um diesen Vorgang zu verstehen, könnte man auf die Tätigkeit Johannes XXIII. verweisen. Die „Zeichen der Zeit“, auf die hin er seine Reformbestrebungen und die Einberufung des Konzils ins Werk setzte, waren an sich objektiv gegeben, wurden aber von weiten Kreisen der Kirche aufgrund ihres subjektiven Verstehenshorizontes nicht erkannt. Bei Papst Johannes XXIII. konnten aufgrund seiner subjektiven Empfänglichkeit, die durch seine jahrelange Auslandstätigkeit und pastorale Einstellung geprägt war, die „Zeichen der Zeit“ ihre Mächtigkeit gewinnen.

Zusammenfassung

Ausgehend von den lehramtlichen Dokumenten, wo „Zeichen der Zeit“ die geschichtlichen Ereignisse und gesellschaftlichen Tendenzen, in denen die Bestrebungen und Bedürfnisse der Menschen unserer Epoche zum Ausdruck kommen, bezeichnen, haben wir im modernen geschichtlichen Weltverständnis den Hintergrund des Sprechens von „Zeichen der Zeit“ aufgezeigt. Diesen Hintergrund versuchten wir mit dem Begriff des objektiven Geistes zu beschreiben und haben dabei differenziert zwischen „Geist der Zeit“ und „Zeitgeist“ als positiven und negativen Aspekten. Von hier ausgehend bestimmten wir die „Zeichen der Zeit“ als zeichenhafte Gestaltwerdungen des „Geistes der Zeit“ bzw. des „Zeitgeistes“ in der Geschichte.

Blick in die Zeit

Im Laufe des Jahres 1970 sind, wie das vorauszusehen war, aus Anlaß des hundertsten Jahrestages der Definition des Glaubenssatzes vom päpstlichen Jurisdiktionsprimat und der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem I. Vatikanischen Konzil auch im deutschen Sprachbereich nicht wenige Veröffentlichungen über dieses Ereignis erschienen. Die bekannteste dürfte das Buch von Hans Küng „Unfehlbar? Eine Anfrage“ gewesen sein. Nachstehend wollen wir uns mit einem Artikel beschäftigen, der in der November-Nummer 1970 der „Stimmen der Zeit“ über das genannte Thema veröffentlicht wurde: „Historische Voraussetzungen des Dogmas vom Universalepiskopat und von der Unfehlbarkeit des Papstes“, verfaßt von Rudolf Lill, einem Mitarbeiter des Deutschen Historischen Instituts in Rom. Wir gehen auf den Artikel näher ein, weil er uns typisch zu sein scheint für heutiges Denken gegenüber Glaubensphänomenen wie dem Dogma des I. Vatikanischen Konzils.

Bereits in der Einleitung kündigt dieses Typische sich an. Das Ergebnis seiner Darlegungen vorwegnehmend, sagt uns der Autor, daß das Dogma vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes das Resultat eines ultramontanen Konzentrationsprozesses sei, der sich in innerkatholischen Entwicklungen zwischen 1790 und 1860 vollzogen habe.

Begonnen hat dieser innerkatholische ultramontane Konzentrationsprozeß nach dem Autor mit der Französischen Revolution bzw. mit der Säkularisation des Jahres 1803, d. h. also mit der Aufhebung der weltlichen Herrschaften der Kirche in Deutschland. Beide Vorgänge machen den ultramontanen Konzentrationsprozeß möglich: die Französische Revolution durch „die Zerstörung alter kirchlicher Strukturen“, die Säkularisation dadurch, daß sie vor allem innerkirchliche Zwischeninstanzen beseitigte, „die ein großer Organismus im Interesse geregelten Machtausgleichs braucht“ (S. 291). „Sie hat kirchliche Institutionen zerstört, deren Inhaber auf Grund ihrer historisch und rechtlich begründeten Eigenständigkeit wie auch auf Grund ihrer außerkirchlichen Aufgaben jene selbstbewußte Unabhängigkeit gegenüber dem römischen Zentralismus und jene Nähe zu den geistigen Bewegungen ihrer Gegenwart besaßen, die den meisten Prälaten des 19. Jahrhunderts gefehlt hat“ (a.a.O.). Hinzukommt für den Autor, daß Revolution und Säkularisation, indem sie „radikalste Konsequenzen aus der Aufklärung wie aus

der modernen Staatsidee zogen“, diese den Katholiken „in ganz negativem Licht erscheinen“ ließen und bei ihnen eine radikale Abwehrhaltung provozierten.

In den durch Revolution und Säkularisation geschaffenen Leerraum hinein erfolgte ein „zentralisierender Wiederaufbau in der napoleonischen Zeit“, der sich in der kirchlichen Restauration nach dem Wiener Kongreß von 1815 verstärkt fortsetzte. Im besonderen weist Lill hierbei hin auf die Rolle des 1814 wiedererrichteten Jesuitenordens und der von ihm geleiteten römischen Kollegien, aber auch auf Bestrebungen im niederen Klerus, der im Papsttum seinen Anwalt gegenüber den Bischöfen sah, sowie unter den von einem bürokratischen Staatskirchentum bedrückten katholischen Minderheiten in Deutschland, die beim päpstlichen Stuhl Hilfe suchten und fanden.

Die ultramontanen Konzentrationsbewegungen im eigentlichen Sinne läßt unser Autor in Frankreich, und zwar bei Männern wie De Maistre, Chateaubriand, Bonald und La Mennais und ihrem Denken einsetzen. In Deutschland war es „zunächst nur“ der Kreis um Clemens Maria Hofbauer in Wien und der Kreis um das Mainzer Priesterseminar, die für „die zentralistisch autoritäre Zusammenfassung der Kirche“ wirkten. „Durch sehr geschickte Publizistik erreichten dabei die Mainzer eine Breitenwirkung, die den anders orientierten theologischen Universitätsfakultäten versagt blieb“ (S. 295). Das Bündnis zwischen dem in Frankreich und Deutschland entstandenen „Ultramontanismus“ und der römischen Kurie kam dann zustande in den kirchenpolitischen Kämpfen der zwanziger und dreißiger Jahre, die durch die Übertreibung des Staatskirchentums hervorgerufen wurden. Als ein „signifikantes Beispiel“ in dieser Hinsicht nennt der Autor die Kölner Wirren der Jahre 1837-1842 (S. 296).

In die entscheidende Phase trat die ultramontane Konzentrationsbewegung mit dem Pontifikat des ehemaligen Kamaldolensermonchs Gregor XVI. Schon am Anfang seiner Regierung erließ er die Enzyklika „Mirari vos“, mit der die „zum Syllabus hinführende Reihe päpstlicher Lehrverkündigungen“ begann, „welche eine scharfe Abgrenzung zwischen dem Katholizismus und den geistigen und politischen Anliegen der moderner Welt vornahmen und die Diskussion zu unterbinden suchten“ (S. 297). Unter Gregor XVI wurden „junge und energische Vertreter der neuen Richtung auf Bischofssitze befördert“ (a.a.O.). Die Nuntien, deren politische Bedeutung zurückging, verschrieben sich der Förderung des „Ultramontanismus“. „In den dreißiger und vierziger Jahren wurde somit von oben und unten der Prozeß einer bis dahin unbekanntem geistigen und organisatorischen Uniformierung der katholischen Kirche nach römischen Normen eingeleitet“ (a.a.O.). Seinen Höhepunkt erreichte all das in dem, was Lill die „konsequente Zentralisierung unter Pius IX.“ nennt (S. 298). Die Förderung des „Ultramontanismus“ wird nun die Hauptaufgabe der päpstlichen Nuntien (S. 297); in der Neu-Scholastik erhält er ein ideologisches Fundament; der Kirche wird von der Kurie und ihren Anhängern eine geistige Verarmung auferlegt; dabei stellt sie sich mehr und mehr auf die nicht intellektuellen Schichten ein; Pius IX. wendet – wie Napoleon III. – den Stil plebiszitäre Massenföhrung an usw. (S. 298-301).

Zwar regte sich „Widerstand gegen den Zentralismus“ (S. 302). Doch ging in den sechziger Jahren „die kirchliche Entwicklung weitgehend über diese Opposition“ hinweg. 1869/70 dann war es so weit: „Pius IX. und seine Berater gedachten die kirchliche Restauration, die das ganze Pontifikat gekennzeichnet hatte, in der feierlichsten und verbindlichsten Form abzuschließen . . . Der Definition der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt mußte dabei zentrale Bedeutung zukommen“ (S. 302 f.). „So kam es zum Vatikanum I und seinen Lehrentscheidungen.“

Was zu einer solchen Darstellung der Dinge zu sagen ist, liegt, wie wir meinen, auf der Hand. So, d. h. in der vom Verfasser einseitig und simplifizierend gezeichneten Weise, kam es nicht zum Vatikanum I und seinen Lehrentscheidungen. Wir wollen, wenn wir das konstatieren, nicht unsererseits einer Einseitigkeit zum Opfer fallen. Sicher haben die von Lill aufgezeigten Entwicklungen im Hinblick auf das I. Vatikanische Konzil und seine Ergebnisse eine Rolle gespielt. Aber wenn der Eindruck entsteht, daß mit dem ultramontanen Konzentrationsprozeß, wie der Beitrag ihn zeichnet, alles erklärt und geklärt sei, dann muß man Einspruch erheben. Zunächst einmal ist festzustellen, daß es wohl nicht genügt, zum Verständnis der Entwicklung auf die Definition des Primates und der Unfehlbarkeit des Papstes hin nur die wenigen Jahrzehnte von 1790 bis 1860 in den Blick zu nehmen. Der Prozeß, der die Definition hervorbringt, war schon seit Jahrhunderten im Gange. Das weiß zwar auch Lill; doch was er dazu in einem kurzen Abschnitt sagt, ist einfach ungenügend. Sodann ist es ein erheblicher Mangel, daß der Beitrag von der theologiegeschichtlichen Entwicklung hin zur Definition von 1870 ganz abgesehen hat. Die theologiegeschichtliche Entwicklung aber dürfte doch in eminenten Maße zu den historischen Voraussetzungen der Definition zu zählen sein. Läßt man sie aus, so ist die Basis für Darstellung und Beurteilung der Dinge um ein wesentliches Stück zu schmal. Vor allem aber — und darauf kommt es uns hier in besonderer Weise an —: der Beitrag läßt nichts von einer Betrachtung der Dinge erkennen, wie sie für ein Thema der Kirchengeschichte, und zumal für ein solches, unverzichtbar ist: von einer Betrachtung im Lichte des Glaubens. Es fehlt die eigentlich theologische Dimension. Statt dessen verbleibt der Artikel in einer rein naturalistischen Darstellung und einer ebenso rein naturalistischen Deutung. Er ist damit eindimensional flach und macht nicht einmal den Versuch, die Vorgänge auf ihren wahren Tiefgang und ihre innere religiöse Mächtigkeit und Bedeutung zu untersuchen. Daß die Geschichte der Kirche nicht nur Profangeschichte, daß es die Geschichte einer von Gott gestifteten Institution ist, die außer von natürlichen und natürlich-menschlichen Faktoren von übernatürlichen Kräften bestimmt wird und, vorrangig in wichtigen Angelegenheiten wie es die Definition eines Dogmas ist, sich eines besonderen göttlichen Beistandes und der Steuerung durch den Heiligen Geist versichert halten darf, daß also in den „natürlichen“ Ereignissen und Entwicklungen, selbst in fehlerhaften, Gott am Wirken ist, davon schweigt der Beitrag völlig. Diese Sicht der Dinge kennt er nicht. Damit aber fehlt ihm die Grundvoraussetzung für die Erfassung des Entscheidenden im Prozeß der Entstehung des Dogmas von 1870. Die Darstellung läuft darauf hinaus, in diesem Dogma

nichts weiter als das Ergebnis beschränkter zeitbedingter Konstellationen und Entwicklungen zu sehen: „Eine Kirche, die sich ängstlich auf ihre eigenen Kräfte zurückgezogen und innere Geschlossenheit erzwungen hatte, gab ihre Antwort auf Probleme von völlig neuartiger Dynamik“ (S. 303). Eine solche Betrachtungsweise leistet nicht nur die Relativierung des Dogmas Vorschub, sondern beruht auch auf einer verkürzten Sicht der kirchengeschichtlichen Tatsachen.

E. M

Buchbesprechungen

NACH DEM 1. BAND (VGL. BESPRECHUNG in Regnum, Oktober 1970) liegen nun auch die beiden weiteren Ergänzungsbände des Staatslexikons vor. Die Rezension eines solchen Werkes bringt verständlicherweise Probleme der Auswahl mit sich, die in der Heterogenität der Artikel begründet sind.

Die Ergänzungsbände sind, wie das Grundwerk, für den Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler wie für den Theologen heute fast unentbehrlich und können nur empfohlen werden. Wenn im Folgenden hauptsächlich kritische Anmerkungen gemacht werden, so tun diese dem positiven Gesamteindruck keinen Abbruch, sondern ergeben sich aus der Aufgabe des Rezensenten. Aus der Fülle der Themenbereiche seien im Folgenden einige herausgegriffen.

(1.) *Kirche und Gesellschaft*. Das Verhältnis der Kirche zum *Atheismus* hat sich in den vergangenen Jahren geändert. Dem trägt der Artikel von Vögrimmer Rechnung. Allerdings muß man sich angesichts seiner Ausführungen Sp. 129 f fragen, ob hier der *Atheismus* nicht doch etwas verharmlost dargestellt wird, da der aktiv-kämpferische Zug fast völlig unterschlagen wird. Spätestens seit der Ausbootung Garaudy's müßte jedem klar geworden sein, daß es nur geringe und einflußlose Teile der marxistischen Intelligenz sind, die „Dialog“ so verstehen, wie manche Christen es vom *Marxismus* erträumen. Die Wirklichkeit sieht härter aus, weshalb man denn auch in diesem Artikel einen konkreten Hinweis auf die atheistische Praxis vermißt.

Das Thema *Geburtenregelung* ist ein heißes Eisen. Im ersten Teil (soziologische und medizinische Überlegungen, von Greiner) fehlt bei der Entwicklungsländer-Problematik der wichtige Hinweis, daß viele Völker der Dritten Welt den Export antikonzepzioneller Mittel seitens der Industrienationen als Form eines neuen Kolonialismus ablehnen. Erstaunlich ist, daß bei der Aufzählung der Methodenwirksamkeit (Sp. 111) die Temperatur-Methode nicht erwähnt wird, obwohl sie eine der sichersten (und ethisch vertretbarsten) Formen darstellt. Im 2. Teil (moraltheologische

Stellungnahme) geht Böckle in sehr abgewogener Weise der Entwicklung bis *Humanae vitae* nach. Ob man aber seinen letzten Ausführungen (119 ff) folgen kann und ob er hier *Humanae vitae* richtig interpretiert, scheint sehr fraglich. Wenn der Autor am Schluß meint, daß die sachliche Auseinandersetzung um die Methodenfrage in *Humanae vitae* letztlich in einer philosophischen Denkform gründet und nicht in einer Grundfrage christlicher Existenz, so muß man dagegen fragen, wie denn Grundfragen christlicher Existenz anders begriffen, interpretiert und letztlich definiert werden sollen als durch philosophische Denkformen. Das gerade ist doch das *punctum saliens*, welches die „richtige“ Philosophie (resp. christliche Anthropologie) sei. Böckle entscheidet sich — wenn auch sehr verklausuliert — gegen den Papst, ohne für diese Entscheidung überzeugende Argumente anführen zu können — ein unbefriedigender Artikel.

Sehr lesenswert der Nachtragsartikel *Katholische Kirche* (von Seeber), sowie *Kirche und Gesellschaft* (von Bauer/Maier). Folgt man den vier Phasen, in denen Bauer das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in der Vergangenheit darstellt, so kann man nur wieder vor allzu schnellen Identifikationsforderungen mit Zeit- und Modeströmungen (Politische Theologie, revolutionäre Bewegungen in der dritten Welt) warnen. Wenn die Kirche sich hier zu einseitig festlegt (das gilt auch hinsichtlich eines hypertrophierten „Demokratisierungsbegriffs“) dann fragt man sich, was wohl der Geschichtsschreiber des Jahres 2200 über eine „5. Phase“ des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft gezwungen wäre zu schreiben. Der 2. Teil (von Maier, dem neuen Kultusminister von Bayern) ist ein hervorragender Überblick über die momentane Situation der Kirche in der Gesellschaft.

In dem sonst sehr informativen Artikel über die *Sozialenzykliken* vermißt man einen Hinweis auf die Situation der Lehre an den Hochschulen sowie auf die Aufnahme und die Auswirkungen der Enzykliken in den Entwicklungsländern.

Einen Artikel wie den von Seeber über das *Vatikanische Konzil* hätte man sich ausführlicher gewünscht. Sehr deutlich wird hier, daß das Konzil auf vielen Gebieten offene Fragen gelassen hat und unabgeschlossen wirkt, was wiederum seine Beurteilung erschwert.

Ein großer Komplex von Artikeln, der hier kurz gestreift werden soll, ist der der (II.) *Sozialpolitik*. Erstmals aufgenommen ist der Artikel *Familienpolitik*, von dem zuständigen Referenten im Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit ebenso sachkundig wie kritisch geschrieben. Man hätte sich allerdings eine ausführlichere Erörterung der gerade in jüngster Zeit wieder in den Blickpunkt gerückten Frage der freien Trägerschaften und der Eingriffsgrenzen des Staates gewünscht, aber vielleicht war das zu brisant.

Während der Artikel *Sozialpolitik* zunächst eine Ergänzung zum früheren Werk bringt (wobei betont wird, daß die jetzigen Sozialpolitiklehrer, zu denen der Verfasser Külp selbst zählt, erstmals den bewußten Versuch machen, Ergebnisse der Soziologie und Sozialpsychologie anzuwenden), ist der Begriff der *Gesellschaftspolitik* erstmals als eigenständiger Artikel aufgenommen. Die Unterscheidung von Gesellschaft- und Sozialpolitik läßt auf ein verändertes Verhältnis von Staat- und Gesellschaftsganzen und auf eine ihnen parallel laufende Begriffsentfaltung schließen. Unter Sozialpolitik versteht man dann einen Teilaspekt der Gesellschaftspolitik, nämlich Politik als „Feuerwehr“ für „soziale Brände“, als Ausgleich von Spannungen, als ökonomische Sicherung schlechter gestellter Schichten — also ein Vorgehen ohne klares, gesamtgesellschaftliches Konzept, fast ein „Herumdoktern“ an den Symptomen. Gesellschaftspolitik dagegen ist der Inbegriff planmäßiger und von bestimmten Konzeptionen ausgehender Maßnahmen zur Gestaltung der Struktur und zur Bestimmung der Ordnung der Gesellschaft. Hier scheint deutlich die Affinität des Begriffs zur christlich-, besonders zur katholisch-sozialen Bewegung auf (Gundlach, Meßner). Der Begriff der Gesellschaftspolitik impliziert geradezu die Frage nach dem Ziel — leider werden in dem Artikel kaum die erkenntnistheoretische Frage danach und die wissenschaftlichen Kriterien berührt, die zur Entscheidung bei Vorliegen von Alternativmöglichkeiten führen. Hier hätte die Pluralismuskonzeption breit einsetzen müssen — sie ist gerade nur gestreift.

Beim *Städtebau* sind die zahlreichen Untersuchungen, die die Soziologie in letzter Zeit zu diesem Problem beigetragen hat (Klages, Bährdt, Osswald, Schmidt-Relenberg), eingebracht. Die ganze Misere auf diesem Gebiet allerdings zeigt sich in der Forderung (Sp. 331)

zum „Mut zur Erstellung von ‚Experimentierstädten‘, wo neue Bau- und Wohnformen erprobt werden können.“ Hier werden bedenkliche Ansprüche eines „social engineering“ angemeldet, für das die Sozialwissenschaft nur noch eine Art Rezeptologie darstellt.

Als letztes aus diesem Bereich sei die *Strafrechtsreform* erwähnt. Der Artikel bietet einen guten Überblick über den Stand der Diskussion bis 1970. Da gerade aber auf diesem Gebiet vieles im Fluß ist (Scheidungsrecht, Pornographie, Abtreibung), wird er auch einer der am ehesten überholten Artikel sein. Aus diesem Grunde hätte man den Artikel vielleicht eher in grundsätzlich-theoretischer Hinsicht vertiefen sollen statt lediglich eine Bestandsaufnahme zu bieten.

Ein letzter Themenkreis betrifft einige mehr (III.) „soziologische“ Artikel. Der Begriff der *Sozialen Rolle* hat inzwischen längst der engen Gebrauchsraum der Soziologie verlassen, er wird deshalb mit Recht in einem solchen Werk abgehandelt. Der sonst sehr überzeugende Artikel von Hahn leidet ein wenig an der Unklarheit des Begriffes „Sanktionen“ (Sp. 230). Außerdem fragt man sich warum englisch zitiert wird, was sonst nirgendwo vorkommt.

Will man etwas über die Jugendrevolte, die „neue Linke“, die Studentenunruhen und die Außerparlamentarische Opposition erfahren so muß man unter *Marxismus* und *Opposition* nachschauen, wobei man von Schiller (Opposition) mehr erfährt als von Schwan (Marxismus), der als Ordinarius am Otto-Suhr-Institut Erfahrungen aus erster Hand beisteuern könnte. Es wäre wohl effektiver gewesen über diese Bereiche einen eigenen Artikel zu bringen.

Einer der enttäuschendsten Artikel ist zweifellos der über *Wissenschaftstheorie*. Sein Aufbau ist undurchschaubar, sprunghaft und auseinanderklaffend. Klare Ausführungen (z. B. Nr. 11, 12, 14, 18) wechseln mit sachlich unsprachlich fragwürdigen Passagen (z. B. 2-7). Was Theorie ist und was Begriffe sind, bleibt unklar. So wird in Nr. 24 offensichtlich Begriff und Skala verwechselt oder zumindest nicht sauberlich geschieden. Die Unausgewogenheit ist umso bedauerlicher, als der im Moment wichtigste und fruchtbarste Streit in der Soziologie (der aber nicht nur für sie Konsequenzen hat) auf dem Gebiet der Wissenschaftstheorie ausgetragen wird.

Einen sehr ausgewogenen Artikel stellt dagegen *Zukunftsforschung* dar, der deutlich auf Kritik und Gefahren dieser in der Soziologie gern unter „Futurologie“ gehandelten Münz aufmerksam macht. Diese kritische Distanz ist auch — um kurz die Biographien zu stre

fen — bei Teilhard de Chardin gewahrt. Die Bedeutung dieser Gestalt hätte einen längeren Artikel verdient, wofür man dann z. B. gern auf Fanon verzichtet hätte, bei dem nicht klar wird, warum er so wichtig ist, in einem solchen Werk zu erscheinen. Warum dann nicht auch Regis Debray, Kwame Nkrumah, „Che“ Guevara oder Camillo Torres?

Eine letzte kritische Anmerkung: warum hat man nicht im 11. Band nochmals ein gemeinsames Sachregister für alle Bände aufgenommen? So muß man sowohl im 8. als auch im 11. Band suchen. Platz wäre genug vorhanden gewesen (der 11. Band ist der schmalste) und ein evtl. Aufpreis hätte sich gelohnt. Das Stichwortverzeichnis allerdings bringt eine sehr nützliche Besonderheit: es nennt unter jedem Stichwort auch die thematisch angren-

zenden Artikel, so daß der ganze Bezugshorizont jeweils deutlich wird.

Aufs Ganze gesehen besitzen die Ergänzungsbände eine etwas größere „Pluralität“ als die relativ geschlossenen Bände des Grundwerkes. Das muß kein Nachteil sein. Für den Besitzer des Grundwerkes jedenfalls sind die nun vorliegenden Ergänzungsbände unentbehrlich. Sie bringen das großartige Werk auf den neuesten Stand.

STAATSLEXIKON. *Recht-Wirtschaft-Gesellschaft*. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. 6., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 1.-3. Ergänzungsband (9.-11. Band), Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1969-1970. Bd. 9 DM 98,—, Bd. 10 DM 98,—, Bd. 11 DM 110,—.
N. Martin

DIE ANALYSE DER RELIGION AUF DER psychologischen Ebene wirft bei aller religionspädagogischen und pastoralpsychologischen Aktualität angesichts der differenzierten Entwicklung der Psychologie heute sofort die Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Standort auf, von dem aus sie vorgenommen wird. Auch wenn dieser dem Zug der Zeit entsprechend von vielen Autoren als empirisch oder erfahrungswissenschaftlich umrissen wird, sind in einer kritischen Sichtung die zusätzlichen impliziten Voraussetzungen zu beachten, die als Auswahl- und Erklärungsprinzipien die Darstellung entscheidend bestimmen können. Dies gilt besonders für Forscher, die in ihrem Werdegang starken Prägekräften unterworfen sind, wie dies z. B. besonders für die tiefenpsychologische Ausbildung zutrifft.

Antoine Vergote, Professor an der Universität Löwen, psychoanalytisch orientierter Pastoralpsychologe, bekannt durch seine Publikationen in „Lumen vitae“, bietet in seiner „Religionspsychologie“, die 1970 in deutscher Sprache erschienen ist, einen Versuch der „Synthese und Interpretation“ religionspsychologischer Studien an. In einer ausführlichen Einleitung erklärt Vergote, daß er Religionspsychologie als autonome Teilwissenschaft verstehe, die objektiv im Sinne moderner Psychologie sei und zugleich den Sinn religiöser Phänomene erfassen solle. Fordert er um der Autonomie dieser wissenschaftlichen Disziplin willen den methodischen Ausschluß des Transzendenten und weist er als „Arbeitshypothese die radikal menschliche Erklärung der Religion“ nicht ab, so will er

selbst sich aber nicht mit einer psychologischen Erklärung der Religion begnügen und sie nicht auf bloß Menschliches reduzieren. Zwar sei Religionspsychologie danach im Prinzip atheistisch, müsse aber doch im engen Kontakt mit dem Religiösen leben (vgl. S. 22). Diese Standortbestimmung führt Vergote zu einem eng umschriebenen Religionsverständnis, das er von diesseitigen Bindungen abgrenzen will: „Religion (ist) die Antwort des Individuums auf Wirklichkeit und Wirksamkeit des Göttlichen, insoweit dieses in seiner Andersheit gegenüber der menschlichen Welt erkannt ist“ (S. 27). Zur Erkenntnis Gottes als des Ganz-Anderen muß das Individuum nach Vergote einen psychologischen Reifungsvorgang durchmachen, in dem der „prä-religiösen“ affektiven Stufe die bewußte und im engeren Sinn religiöse Stufe folgt. Dementsprechend bevorzugt Vergote bei seiner Darstellung die genetische Linie.

In einem umfassenden ersten Hauptteil wird die Genese von den Formen und Strukturen der „religiösen Erfahrung“ als spontanes, intuitives und affektives Erfassen untersucht. Diese Erfahrung ist zwar für den Autor oft Vorstadium eigentlicher, bewußter „Religiosität“, könne aber heute keinen wirklichen Glauben im Sinne des enggefaßten Religionsverständnisses als affektentbundener Bezug zum Absoluten begründen (vgl. 115 f).

Die „religiöse Einstellung“ hingegen, in der das Vorstadium der affektiven, von Vergote als synkretistisch und infantil bewerteten Bindungen zugunsten der Relation mit Gott als dem Ganz-Anderen überwunden sein soll,

kann erst im Erwachsenenalter erreicht werden. Als religiöser Infantilismus wird auch die Hochschätzung der „passiven“ Tugenden der Demut, des Gehorsams und der Keuschheit gewertet (vgl. S. 324 f). Die Nahtstelle solcher Spaltung der Religion in zwei gegensätzliche Phasen findet sich in dem Kapitel über die Motivation der Religion und im Kapitel über das „religiöse Verlangen und das Vatersymbol“. Offenkundig fußt Vergote motivationstheoretisch relativ unkritisch auf Freuds Trieblehre, auch den Vorwurf des Pansexualismus gegenüber Freud weist er nur unklar als „zumindest unangemessene Sichtverkürzung“ zurück (vgl. S. 129). Nach dem genetischen und dynamischen Entwicklungsmodell der Psychoanalyse fordert er mit Freud „wo ‚Es‘ war, soll ‚Ich‘ werden“. Danach erweist sich die Aufteilung der Religion in die „prä-religiöse“ affektive Phase, die mit der bewußten Phase im Widerstreit liegt und den Bezug zu Gott als dem Ganz-Anderen hindert, als Ausweitung und Generalisierung psychoanalytischer Theorie unter Einbeziehung des Konzepts der Entmythologisierung.

Für die affektive Religiosität wählt Vergote die Mutter und die Bindungen an sie zum Symbol. Zwar erkennt er an, daß der Mensch auch oft im engeren Sinne nur religiös sein kann, wenn er an der Mutter seine affektive Bindungsfähigkeit entfalten konnte, entwertet aber eine Beibehaltung dieser Bindungen als regressiv und narzistisch. Die „religiöse Einstellung“ im obigen Sinne müsse durch den Vater eingeleitet werden, der, ganz wie die Psychoanalyse das Vaterbild zeichnet, den Verzicht fordert und Gesetzgeber ist. Da das Christentum eine Vaterreligion ist, müsse die „wirksame Gegenwart des Vaters das Kind von der Mutter trennen“. Die Idee der göttlichen Vaterschaft ist von der irdischen Vaterschaft nicht ableitbar, auch entzieht sie sich dem spontanen affektiven Zugriff (vgl. S. 249). Folglich besteht zwischen dem Diesseits und dem Jenseits für Vergote keine Seinsanalogie sondern ein asymmetrisches Verhältnis.

Der erste Hauptteil schließt mit einem Kapitel über den Atheismus. Auf dem Hintergrund der vorhergehenden Ausführungen sucht Vergote, die Motive für den Atheismus zu erhellen. Da die eigentliche „Religion“ auf der Trennung von affektiven Bindungen und dem Übergang zur vergeistigten Beziehung an den Ganz-Anderen beruhe, finde sich Atheismus vornehmlich als Reaktion auf eine zu starke Betonung des Affektiven. Prozesse, die zum Atheismus führen, haben den Charakter des Protestes an sich: „Abwehr des Göttlichen, selbstherrliche Vernunft, Rebellion des Sohnes und das Problem der Erlaubtheit der Lust“. Psychologisch gesehen, dürfte der Autor hier

einem Irrtum unterlegen sein, wenn er im Atheismus die Reaktion auf zu starke affektive Bindungen sieht. Wie P. J. Kertenich mehrfach nachgewiesen hat, ist gerade im Verlust gesunder Bindungen, in Bindungslosigkeit und Entwurzelung die psychologische Ursache des heutigen praktischen Atheismus zu sehen; denn die affektiven Bindungen und Vorerlebnisse stellen nicht nur genetisch, sondern auch persönlichkeitsdynamisch Ausdruck, Sicherung und Mittel des Gottesbezugs dar (vgl. z. B. Pädagogische Tagung 1951). Vergote ist bemüht, seine Gedankenführung durch eine Reihe empirischer Arbeiten abzustützen, wobei er jedoch die Prävalenz psychoanalytischer Theorie durchscheiner läßt, wenn er betont, daß sich psychoanalytische Modelle nicht ohne weiteres erfahrungswissenschaftlich nachprüfen ließen (vgl. S. 224).

Der zweite wesentlich kürzere Hauptteil, ein Abriss der Genese der Religion beim Kind und beim Jugendlichen ist nach den gleichen Denkprinzipien strukturiert. Eine gereifte „Religion“ sei also erst im Erwachsenenalter erreichbar, wenn sie sich aus der Affektivität emanzipiert habe und damit erst die Psychologie überschreite.

Aus der Sicht der psychologisch orientierten religiös-sittlichen Erziehung und ihrer Theorie, wie sie P. J. Kertenich in Schönstatt konzipiert hat, wäre eine detaillierte Auseinandersetzung aufschlußreich und notwendig denn das Werk von Vergote steht nicht nur für sich, sondern kann als Symptom einer religionspsychologischen und -pädagogischen Entwicklung angesehen werden, die auch in deutschen Sprachraum im Anschluß an psychanalytische Bewegungen am Boden gewinnt obwohl gerade im Bereich psychologische Wissenschaft die hypothetische Struktur der Psychoanalyse in vielfacher Hinsicht zusehendermaßen erwiesen wird, ohne dabei das berechtigti tiefenpsychologische Anliegen zu vernachlässigen. Dies gilt vor allem auch für das Verhältnis von Mutter- und Vaterbindung, das in mancher Hinsicht noch unerforscht ist. Gar im Gegensatz zu Vergote hat Schönstatt seinem religions-psychologischen und -pädagogischen Ansatz auf der Basis organische und nicht mechanistisch-trennenden Denken natürliche und übernatürliche Bindungen der Lehre vom Bindungsorganismus, in der Psychologie marianischer Erziehung und Vaterbindung theoretisch integriert und lebensmäßig angewandt und damit eine Alternative zum Entwurf von Vergote antizipiert.

Antoine Vergote, *Religionspsychologie, Olt und Freiburg im Breisgau: Walter Verl. 1970, 402 S., Leinen, DM 28.00.*

Hans M. Czarkowski

DIE EDITION DES GESPROCHENEN UND geschriebenen Wortes Pater Kentenichs ist im Ablauf des letzten Jahres verheißungsvoll vorangekommen. Beide in Schönstatt ansässigen Verlage, der Schönstatt-Verlag der Marienschwestern wie der Patris-Verlag der Schönstatt-Patres, haben an diesem Unternehmen ihren höchst verdienstlichen Anteil. Zunächst sind da die von Pater August Ziegler ausgewählten und eingeleiteten „Texte zum Vorsehungsglauben“ zu nennen, die der Patris-Verlag im Herbst 1970 herausbrachte (1). Jeder, der sich mit Pater Kentenich, seiner Welt und seinem Werk ernstlich einlassen will, kommt nicht daran vorbei, sich mit diesen „Texten“ zu befassen; sie gehören als unerläßliche Pflichtlektüre in jedes Grundstudium Schönstatts hinein, ist doch der Vorsehungsglaube, wie Pater Kentenich selbst immer wieder betonte, schlechthin seine „Weltanschauung“ gewesen, und das bedeutet: der Horizont, innerhalb dessen sich Schönstatt überhaupt erst eröffnet. Pater Ziegler hat die „Texte“, wie es scheint, mit glücklicher Hand zusammengestellt. Pater Kentenich spricht darin zu uns über die „Bedeutung des Glaubens an Gottes Vorsehung“, den „Gegenstand des Vorsehungsglaubens“ und das „Leben aus dem Vorsehungsglauben“. Besonderen Hinweis verdient, was Pater Kentenich über den „aktiven“ Vorsehungsglauben sagt; darin ist, gegenüber einem bisher durchweg einseitig passiv aufgefaßten Vorsehungsglauben das Neue und Charakteristische zu sehen, mit dem Pater Kentenich die grundlegend wichtige Lehre vom Vorsehungsglauben bereicherte (Vgl. Franz Lüttgen, Praktischer Vorsehungsglaube bei Pater Joseph Kentenich, in: REGNUM 2/1971, S. 57-69). — Im Frühjahr 1971 kamen fast gleichzeitig die Vorträge zweier bedeutender pädagogischer Tagungen heraus: im Schönstatt-Verlag die pädagogische Tagung 1950: „Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik für den katholischen Erzieher“ (2), im Patris-Verlag die pädagogische Tagung 1934 über „Marianische Erziehung“ (3), die erste in einer Bearbeitung von M. E. Frömbgen, die zweite von F. Lüttgen. Der „Grundriß“ trägt diesen Titel zu Recht; die wesentlichen Grundlinien und Grundelemente der Pädagogik Pater Kentenichs, wie er sie in seiner jahrzehntelangen umfangreichen und intensiven pädagogischen Praxis erfolgreich angewandt und erprobt hat, sind hier beisammen: sein fundamentales Verständnis vom Erzieher als Werkzeug des großen Erziehers, der Gott selber ist; die wesentlich marianische Ausrichtung seiner Erziehung; ihre Orientierung am Sein des Zöglings in seinen verschiedenen Aspekten und Dimensionen: personal, theologisch, metaphysisch, psychologisch, sozial; die tieferschürfende Analyse der jeweiligen pädagogischen Situation

und ihrer Beziehungen zum Erziehungsvorgang; die Konzeption der Ideal-, Bindungs-, Bündnis-, Bewegungs- und Vertrauenspädagogik, die sich schon seit den zwanziger Jahren mit dem Namen Pater Kentenichs verbindet. Dabei eignet den Ausführungen Pater Kentenichs eine Aktualität, die seit 1950 nicht ab-, sondern zugenommen hat, was u. a. daran sichtbar werden mag, daß er entscheidende Entwicklungen der letzten Jahre auf dem pädagogischen Sektor in der Bundesrepublik damals bereits angesagt hat, so den Verlust der Konfessionsschule und der konfessionellen Pädagogischen Hochschulen, aber auch Forderungen wie die nach stärkster Pflege der privaten Erziehungsräume erhob, die heute ihre Dringlichkeit immer deutlicher erweisen. — Unvermindert aktuell ist auch, trotz der zeitlichen Distanz, die „Marianische Erziehung“ aus dem Jahre 1934. Pater Kentenich nimmt darin einen wesentlichen Aspekt und Teil des „Grundrisses“ von 1950 vorweg, in dem allerdings, wie immer bei einer organischen Ganzheit, das Ganze im Teil enthalten ist. Erziehung ist in dieser Tagung vor allem als Volkserziehung verstanden, als Erziehung des katholischen Volkes zu mündiger Glaubensexistenz und gelebtem Glaubenszeugnis. Die Grundthese lautet: „Erleuchtete Marienverehrung ist das große Mittel, um eine tiefgreifende und umfassende Glaubensbewegung im Volke zu schaffen.“ Dreißig Jahre nach der Tagung, 1964, während des II. Vatikanischen Konzils, wies Pater Kentenich auf die unveraltete Gültigkeit dieser These hin. Galt es 1934 eine Glaubensbewegung gegenüber der Bedrohung durch den Nationalsozialismus ins Werk zu setzen, so wäre sie im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum nötig gewesen, um Ereignis und Ergebnisse des Konzils wirkkräftig ins Leben des christlichen Volkes hinüberzupflanzen. Den Gedanken, daß in einer solchen Volkserziehung auf Glaubensbewegung hin der Gottesmutter eine ausschlaggebende Rolle zufalle, kann allerdings nur mitvollziehen, wer (1.) kein verkürztes und verengtes Bild von Maria hat, sondern sie als das Hochbild des Christen schlechthin und als die Mutter und Erzieherin des Volkes erkennt, und (2.) nicht dem heute fast alles beherrschenden idealistisch-mechanistischen Denken huldigt, sondern organisch, d. h. ganzheitlich und in lebendigen Zusammenhängen zu denken weiß. — Der Schönstatt-Verlag brachte sodann im Mai 1971 unter dem Titel „Das neue Menschen werden“ die von Pater Kentenich 1951 gehaltene pädagogische Tagung heraus (4). Auch sie ist dem „Grundriß“ von 1950 zugeordnet, insofern Pater Kentenich in ihr um die damals wie heute längst noch nicht genügend bewerteten Voraussetzungen für religiöse Erziehung, für das Wachstum in Glaube und Gnade

geht. Pater Kentenich zielt in der Tagung auf die atmosphärischen und psychologischen Bedingungen ab, von denen die religiöse Existenz in ihrem Zustandekommen, ihrem Bestand und ihrer Entfaltung entscheidend abhängig ist. Näherhin erörtert er Wert und Funktion der religiösen Erlebnisfähigkeit, der religiös geformten Gemeinschaft, eines klaren religiösen Wissens, des vorgelebten Beispiels und der Heimatgebundenheit. Man braucht sich nur diese von Pater Kentenich namhaft gemachten Voraussetzungen vor Augen zu halten, um sofort zu erkennen, welche Grundfragen und -probleme heutiger Pädagogik und Pastoral in der Tagung aufgegriffen werden. Das trifft insbesondere auf die unter dem Stichwort „religiöse Erlebnisfähigkeit“ durchgeführte Auseinandersetzung mit dem idealistisch-mechanistischen Denken und über die Krise des Vatertums zu. — Schließlich ist auf den 4. Band der Milwaukee-Predigten Pater Kentenichs hinzuweisen, die im Patris-Verlag unter dem Titel „Aus dem Glauben leben“ erscheinen. Der Band — sorgsam bearbeitet von Pater Georg Ritter — umfaßt die Predigten vom 18. Sonntag nach Pfingsten (14. Oktober) bis zum 2. Sonntag im Advent (9. Dezember) 1962. Thema der Predigten war das christliche Menschenbild; im einzelnen behandelten sie: das Massenmenschentum als Gefahr und Bedrohung — das Hochbild der christ-

lichen Persönlichkeit in der Gottesmutter die Pädagogik Gottes — die Bedeutung klar religiösen Wissens — die Bedeutung des Heilens und der Liebe in der Erziehung (5).

Zusammenfassend ist zu sagen, daß die angezeigten Veröffentlichungen eine eminente bedeutsame Wegweisung für die Neuwirklichung der Glaubensgestalt darstellen wie sie der Kirche in der gegenwärtigen Umbruchzeit unausweichlich aufgetragen ist.

- 1) *Jos. Kentenich, Texte zum Vorsehungsglauben*, hrg. von P. August Ziegler, Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1970, 249 S., DM 11,80, Ln. DM 19,80.
- 2) *ders., Grundriß einer neuzeitlichen Pädagogik für den katholischen Erzieher*, Vallendar-Schönstatt: Schönstatt-Verlag 19293 S., kt. DM 14,80, Ln. DM 19,80.
- 3) *ders., Marianische Erziehung*, Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1971, 286 S., DM 15,00, Ln. DM 22,00.
- 4) *ders., Daß neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie*, Vallendar-Schönstatt: Schönstatt-Verlag 19264 S., kt. DM 14,80, Ln. DM 19,80.
- 5) *ders., Aus dem Glauben leben*, 4. Bd., Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag 1971, 1 S., kt. DM 8,40, Ln. DM 11,70.

E. Monnerja