

K 3412 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Heiligsprechung

Benito Schneider
Erlösung durch soziale
Befreiung?

Rudolf Weigand
Zur Problematik der doppelten
Jurisdiktion in
Weltpriestergemeinschaften
einst und jetzt

Engelbert Monnerjahn
„Verherrlichung“

Herta Schlosser
Bleibt die Familie die
Grund-Einheit der Gesellschaft?

Blick in die Zeit

Buchbesprechungen

8. Jahrgang

Heft 4

Oktober 1973

Inhalt:

Heiligsprechung 145

Benito Schneider

**Erlösung durch soziale
Befreiung?** 147

Rudolf Weigand

**Zur Problematik der doppelten
Jurisdiktion in
Weltpriestergemeinschaften
einst und jetzt** 159

Engelbert Monnerjahn

„Verherrlichung“ 166

Herta Schlosser

**Bleibt die Familie die
Grund-Einheit der Gesellschaft?** 174

Blick in die Zeit 185

Buchbesprechungen 188

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

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

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift der Schriftleitung: 5414 Vallendar-Schönstatt, Höhrer Str. 91

Verlag: ORBIS Wort und Bild GmbH, 44 Münster, Postfach 6329, Telefon 6 04 35

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 17,60 einschl. Porto, in der Schweiz Sfr. 21,60. Preis des Einzelheftes DM 4.50.

Heiligsprechung

Der Rückgang der Heiligenverehrung, die Verbannung der Heiligenbilder aus unseren Kirchen gehört zu den bezeichnendsten und beklagenswertesten Symptomen des gegenwärtigen christlichen Lebens. Die Folgen dieses Vorgangs hat Walter Nigg, der bekannte evangelische Hagiograph, mit bewegenden Worten hellsichtig beschrieben. Der Abbau der Heiligen – wie er es nennt –, die Zertrümmerung der Heiligenbilder bewirkt eine ungeheure Verarmung, eine unausfüllbare Leere. Es fallen damit die christlichen Leit- und Richtbilder aus, vor allem für die jungen Menschen, die sich infolge dieses Mangels Idolen an den Hals werfen: den Filmstars, den Spitzensportlern, den politischen Tagesgrößen. Freilich, Nigg ist überzeugt: „Die Heiligen kommen wieder“ (so der Titel eines von ihm in der Herderbücherei jüngst veröffentlichten Bändchens), sie werden wieder Einzug halten in die Kirchen und in das christliche Leben, einfach deshalb, weil sie unentbehrlich sind und der Christ ihrer bedarf.

Auch für Otto B. Roegele, den prominenten Münchener Publizisten, haben die Heiligen für den Christen von heute eine unersetzliche Aufgabe. Vor einem Jahr veröffentlichte er in dem von ihm herausgegebenen „Rheinischen Merkur“ einen höchst lesenswerten Beitrag mit der Überschrift „Brauchen wir noch Heilige?“ und beantwortete diese Frage mit dem Hinweis auf eine dreifache Funktion der Heiligen: „(1.) In den Heiligen konkretisiert sich die christliche Botschaft. (2.) Die Heiligen personifizieren die Erfahrung, die die Christenheit im Laufe ihrer Geschichte gemacht hat. (3.) Die Heiligen bezeugen die ganze, ungeheure Spannweite der Möglichkeiten christlicher Existenz.“

Beiden Autoren, Nigg wie Roegele, ist es gemeinsam, daß sie bei ihrem Plädoyer für die Heiligen und die Verehrung der Heiligen ausschließlich an die Heiligen der Vergangenheit denken. Selbstverständlich bedarf es gar keiner Frage, daß die Heiligen der Vergangenheit, zumal die herausragenden: ein Paulus, Benedikt, Augustinus, Bernhard oder Franziskus, eine bleibende (wenn auch immer neu aufzudeckende) Bedeutung haben. Muß man aber, gerade aus dem Wissen um die Bedeutung der Heiligen für ihre Zeit, nicht sehen und sagen, daß es noch dringlicher ist, die Heiligen der Gegenwart und der Zukunft zu entdecken und sich vor Augen zu rücken? Wie sehr es darauf ankommt, wieviel davon abhängt, hat Joseph Lortz, der große Kirchenhistoriker, in der Schlußbetrachtung seiner berühmten „Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung“ (17. und 18. Aufl., 1953) überzeugend herausgearbeitet. Lortz schreibt dort: „Voraussetzung für die

Neugeburt (der Kirche) im Gesamttraum des christlichen Abendlandes, ja der christlichen Welt, und Voraussetzung der Beschwörung der von allen Seiten aufstehenden gewaltigen Angriffe im Namen des Unglaubens — oder eines Glaubensersatzes — ist eine substanzvollere Verwirklichung der christlichen Idee im Leben. Wie stets in der Geschichte der Kirche gilt auch heute das Gesetz: Heilige werden das Christentum bauen.“

Wer sich diese Schau der Dinge zu eigen machen kann — und es ist keine Frage, daß Lortz die Dinge richtig sieht! —, wird keine Schwierigkeiten haben, die intensiven und konzentrierten Bemühungen der Schönstattfamilie um die Heiligsprechung ihres Gründers Pater Kentenich zu verstehen. Gewiß, es wird nicht an Äußerungen fehlen, die in diesen Bemühungen etwas vollkommen Nebensächliches, etwas Überflüssiges oder nichts anderes als eine Neuauflage der „Sonderideen“ zu sehen vermögen, an denen Schönstatt angeblich von Anfang an litt. Manche werden auch nur schwer begreifen, wie man sich um die Heiligsprechung eines Mannes bemühen kann, der für viele nicht gerade ein bequemer Zeitgenosse war und viel Widerspruch erfuhr. Dennoch tut die Schönstattfamilie gut daran, an ihren Bemühungen festzuhalten, ja sie zu verstärken. Sie muß es tun — nicht bloß aus dem einsichtigen Antrieb, weil die Heiligsprechung Pater Kentenichs die höchste Form der Anerkennung seines Wirkens und seines Werkes durch die Kirche wäre (ein Gesichtspunkt, der heute zu Unrecht von vielen nicht besonders hoch bewertet wird), sondern vor allem um der Kirche und der Mitchristen willen.

Die Schönstattfamilie hat Pater Kentenich als einen Menschen erfahren — um es mit Walter Nigg zu sagen —, der in seiner Person, seinem Leben und Wirken eine exemplarische christliche Existenz für heute verkörpert, der Christus erneut für sie transparent gemacht, sie — durch Maria — zu Christus hingeführt und ihr dabei die Grundfragen der Gegenwart aufgeschlossen und in der allgemeinen Ratlosigkeit Wegweisung in die Zukunft, zu neuen Ufern vermittelt hat, und sie erfährt ihn nach seinem Heimgang noch immer so. Diese Erfahrung aber darf die Schönstattfamilie nicht für sich behalten. Sie hat vielmehr die Pflicht, für die als Gnade erfahrene Begegnung mit Pater Kentenich Zeugnis abzulegen und sie anderen Menschen zugänglich zu machen, vornehmlich denen, die in der Verwirrung der Gegenwart nach einer wegweisenden Gestalt Ausschau halten, wie auch denen, die bereit sind, sich kraftvoll und hoffnungsfreudig für die Erneuerung von Kirche und Welt einzusetzen. Sie darf das Licht, das Gott ihr in Pater Kentenich geschenkt hat, nicht unter dem Scheffel verstecken, sondern muß das Ihrige tun, damit es auf den Leuchter kommt, „um allen im Hause zu leuchten“ (vgl. Mt 5, 15). Die historisch gewordene Form aber, in der das geschieht, ist die Heiligsprechung durch die Kirche. —hn

Erlösung durch soziale Befreiung?

Von Benito Schneider

1.

Das Wort „Befreiung“ geistert durch die Zeit. Gewöhnlich wurde es bisher im Bereich der sozialen Fragen, Probleme und Konfliktsituationen verwendet. Indessen kann man zum Beispiel an dem 1972 im Patmos-Verlag, Düsseldorf, erschienenen Buch von Dr. H. Keßler „Erlösung als Befreiung“ sehen, wie schnell es zum Zauberwort, zum Schlagwort werden kann und dann dazu dient, religiöse Wahrheiten, wie man gerne sagt, „umzufunktionalisieren“. Keßler ist Theologe. Trotzdem sind Menschwerdung und Opfertod Christi nach ihm nur Deutemuster für exemplarische Verhaltensweisen Christi im Dienste der Menschen, in denen Christus sich vor allem solidarisch erklärt mit den Armen und Unterdrückten. Hier ist der Begriff Erlösung bereits seines angestammten religiösen Inhalts beraubt. Erlösung wird Menschlichkeit und immanentistischer Humanismus. Zugleich bekommt das Wort Befreiung nicht selten einen pseudoreligiösen Gehalt.

Darauf hat aus südamerikanischer Problemsicht Msgr. Antonio Quarracino, der Bischof von Avellaneda (Argentinien), in einem guten Vortrag über „Befreiung und Sozialismus“ aufmerksam gemacht. Die Faszination der Gewalt, um soziale Ungerechtigkeiten zu überwinden, ist aber nicht die Befreiung, von der Christus spricht, für die Christus sich eingesetzt hat, für die er gelitten hat und gestorben ist. Wir lesen bei Bischof Quarracino:

„Warum sage ich, die ‚Befreiung‘ habe religiöse Wurzeln und damit auch einen religiösen Gehalt? Das zu erklären, bedarf es wenigstens des kurzen Entwurfs einer Theologie der Befreiung.“

Der Gedanke der Befreiung, der soviel bedeutet wie Erlösung und Rettung, durchzieht die ganze Heilige Schrift von dem Augenblick an, da die Sünde in die Menschheit eintritt. Die Verheißung des Erlösers ist die Antwort der Liebe Gottes an die sündige Menschheit. Als Gott ein Volk, das Volk Israel, schuf — damit es in der Verehrung des einen, lebendigen und wahren Gottes die Hoffnung auf den Erlöser lebendig erhalte, auf den Mensch gewordenen Sohn Gottes, der Fleisch und Blut von diesem Volk sein sollte —, da greift er selbst ein und befreit dieses Volk aus der Knechtschaft und Abhängigkeit von den Ägyptern. Durch die Wüste, über zahllose Hindernisse hinweg und trotz wiederholten Aufbegehrens gegen ihn selbst läßt der Herr dieses Volk das

ersehnte Land der Verheißung erreichen. Gott hat sich so als Befreier erwiesen, der einen auserwählten Menschen, Moses, zu seinem Werkzeug macht, ihn in seinem Namen die Befreiung seines Volkes durchführen und mit ihm einen Bund schließen läßt, gleichsam einen Vertrag mit diesem auserwählten Volk, der zu gegenseitiger Treue verpflichtet. Dieses Volk hat im Laufe seiner Geschichte mehr als einmal seine Treue zu Gott gebrochen, und Gott hat es durch die Propheten oder durch bestimmte Strafen zur Treue zurückgerufen. Niemals aber hat Gott den Bund gebrochen oder seine Verheißung, den Erlöser zu senden, zurückgezogen. Zur Zeit Christi war die messianische Hoffnung durch politisch-nationalistische und rein weltliche Vorstellungen entstellt: der Messias sollte das auserwählte Volk von jeder fremden Herrschaft befreien und ein großes, mächtiges Reich errichten. Christus reinigt diese Vorstellung; er zeigt sich als ‚leidender Knecht‘ und nicht als König dieser Welt. Es liegt auf der Hand, daß man ihn darum als den messianischen Befreier ablehnte, da er sich ja nicht an die Spitze von Bataillonen und Kommandos setzte, um die Römer zu vertreiben.

Man hat versucht, den biblischen Bericht des Exodus als so etwas wie ein revolutionär-kriegerisches Handbuch darzustellen. Dabei handelt es sich jedoch schlichtweg um einen Irrtum. Die Befreiung Israels, sein Umherziehen und seine Ankunft im Land der Verheißung sind Ereignisse, die tatsächlich stattgefunden haben (in Klammern sei hinzugefügt, daß Gott sich auch durch solche Ereignisse offenbart, vor allem aber — und nicht nur nebenbei, wie heute manche behaupten — durch sein Wort). Gewiß hatten diese Ereignisse politische und soziale Dimensionen. Doch erschöpft sich die Befreiung darin nicht. Sie eröffnet noch andere, tiefere, nämlich transzendente Aspekte. Da gibt es eine ganze Fülle von Zeichen, die auf andere Dimensionen hinweisen: der Gang der Menschheit auf eine endgültige Heimat zu, in die Herrlichkeit des Herrn, das ‚neue Volk‘, das von dem einzigen und endgültigen Befreier, nämlich Christus, gerettet wird, der nicht durch fremdes, sondern durch sein eigenes Blut befreit und dessen Herrschaft eine Herrschaft des Friedens und nicht des Hasses ist.“ (L'Osservatore Romano, 23. II. 1973)

2

Es dürfte klar sein, daß Christus sich absetzt von den sozial-politischen Befreiungserwartungen Israels und seiner Führungsschicht und eine rein religiös-sittliche Befreiung seines Volkes anstrebt. Und wenn er dann doch dem armen und sozial gedrückten Volke nahesteht, so hütet er sich sehr

davor, als „Wunderdoktor“ oder als sozial-politischer Revolutionär aufzutreten. Ja alles bloß Menschliche nimmt ihn nicht besonders gefangen. Schon dem Versucher in der Wüste, der seinen Hunger mißbrauchen möchte, um ihn dazu zu verleiten, ein Wunder zu wirken, hält der Heiland entgegen: „Nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von jedem Worte, das aus dem Munde Gottes kommt“ (Lk 4,4). Das Wort Gottes ist ihm also wichtiger. Und als die Pharisäer versuchen, ihn politisch festzulegen, sagt er: „Gebt dem Kaiser (also den Römern), was des Kaisers ist, aber gebet Gott, was Gottes ist!“ (Mt 22, 21; Mk 12, 17; Lk 20, 25). Der Heiland hätte auch viel mehr Wunder wirken können an armen Menschen, tat es aber nur hier und dort. Und dabei wird seine eigentliche religiöse Absicht herausgestellt, die freilich ein tiefes menschliches Verstehen mit den körperlichen Leiden der Menschen nicht ausschließt. Aber der Heiland weiß, daß der „Ausatz der Seele“ viel schlimmer ist als der des Leibes, er weiß, daß Sünde und Leidenschaft, Haß und Geldsucht, Gottvergessenheit und Ichversklavung die eigentlichen Ursachen sozialen Elendes sind. „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als ein Reicher in das Himmelreich“ (Mt 19, 24).

Wenn er hier und dort Wunder wirkt, so will er werben um Vertrauen für seine höheren Absichten, für seine religiös-sittliche Sendung, für sein eigentliches Heilswirken. Als man einen Gelähmten zu ihm brachte (Mk 2, 1-12), sagte er ihm: „Deine Sünden sind dir vergeben.“ Das Sündenproblem interessierte ihn also. Das sollten alle anderen, die dabeistanden, hören. Es geht ihm um die „Befreiung“ von der Sünde. Aber dann kritisierten ihn einige Schriftgelehrten: „Wer kann Sünden vergeben außer Gott?“ Das war an sich ganz richtig gedacht. Nur Gott kann Sünden vergeben. Aber darauf wollte der Heiland die Aufmerksamkeit lenken im Angesichte des Gelähmten. Noch mehr: alle sollten auch wissen, daß es mehr verlangt, Sünden zu vergeben, als den Lahmen zu heilen. „Damit ihr aber erkennt, daß der Menschensohn Vollmacht hat, auf Erden Sünden zu vergeben“, sagte er zu dem Gelähmten „steh auf, nimm deine Bahre und gehe nach Hause!“ (Mk 2, 11).

Mit dem Wunder der Brotvermehrung (Joh 6,1-15) ist es ähnlich. Denn im Anschluß daran spricht er am nächsten Tage von der Eucharistie und wirbt um Verständnis für jenes geistige Brot und jenen geistigen Trank, der „ewiges Leben“ garantiert (Joh 6, 22-71). Und weil sogar viele seiner Jünger Anstoß an ihm nehmen, richtet er an die Zwölf die Vertrauensfrage: „Wollt auch ihr gehen?“ (Joh 6, 68). Der Herr stellt sein neues Brot dem Manna der Väter in der Wüste gegenüber und beteuert: „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, habt ihr das Leben nicht in euch“ (Joh 6,53). Es geht bei Christus um eine Befreiung von Sünde, Tod, Hölle und Verdammung. Es geht ihm ganz allgemein um eine höhere Wirklichkeit. Darum sagt Bischof Quarracino:

„Der Befreier Christus ist also gekommen. Als er in der Synagoge von Nazaret in feierlicher Form seine Sendung begann, tat er es mit den Worten des Jesaja: ‚Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, um den Armen die Heilsbotschaft zu bringen, um den Gefangenen die Befreiung und den Blinden das Augenlicht zu verkünden, um die Zerschlagenen in Freiheit zu setzen und ein Gnadenjahr des Herrn auszurufen . . . Heute hat sich das Schriftwort, das ihr eben gehört habt, erfüllt‘ (Lk 4, 18-19, 21). Das ganze befreiende Handeln Christi gilt dem Bereich der Sünde: ‚Wer die Sünde tut, ist ein Sklave‘ (Joh 8, 34). Und die Frohbotschaft, der Befreiung ist er selbst. Er ist Befreier, einmal durch seine Botschaft, die zu uns spricht von der universalen und liebevollen Vaterschaft Gottes, von der Überwindung des Egoismus, des Hochmuts, des Geizes und von allem, was das Menschenherz bedrängt und bedrückt, von der Kraft des Glaubens und der Liebe und vom Sinn des menschlichen Lebens. Das heißt: Christus befreit uns durch die Wahrheit (Joh 8, 32). Zum anderen zerbricht Christus durch sein Ostern — Tod und Auferstehung — die Macht des Bösen, der Sünde und des Todes und läßt die Teilhabe an seinem Leben möglich und Wirklichkeit werden.

Durch den Tod und die Auferstehung des Herrn sind wir bereits befreit, gerettet. Da die endgültige Befreiung aber erst am Ende der Zeiten Wirklichkeit wird — noch ist sie nicht in ihrer Fülle gegeben —, so entfaltet sich die Befreiung doch in der Geschichte jedes einzelnen Menschen und in der Geschichte der ganzen Menschheit. In diesem Sinne ist die wahre Befreiung zugleich geschichtlich und übergeschichtlich. Die Erlösung, die Befreiung beginnt hier und jetzt, reicht aber in die Ewigkeit hinein.

Der auferstandene Christus ist der ‚neue Mensch‘ schlechthin. Er ist die Quelle, aus welcher jenes Leben hervorströmt, durch welches die menschliche Person ein ‚neues Sein‘, ein ‚neuer Mensch‘ wird.

Der durch Christus befreite Mensch ist der ‚neue Mensch‘. Ostern ist das ‚neue Leben‘, in ‚Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit‘. Der ‚neue Mensch‘ in Christus wird geboren durch den Glauben und entfaltet sich stetig in der Liebe. Der ‚alte Mensch‘ ist letzten Endes die Sünde, in welcher Form und Gestalt auch immer sie zum Ausdruck kommt. Wenn sich der Mensch von der Sünde befreit, dann ‚durchdringt‘ diese Befreiung alle Züge seines Wesens und verwandelt notwendig die auf die Sünde gegründeten Strukturen. Die innere Umkehr hat Auswirkungen auf den sozialen Bereich. Der innerlich Umgewandelte, der in

der Liebe neu geboren wurde, vermag seinen Brüdern mit neuer Brüderlichkeit und wirksamer Solidarität zu begegnen' (Msgr. Alfonso Lopez).

Wenn man sagt, Befreiung beginne mit der Umkehr des menschlichen Herzens, will man nicht irgendwelche Formen von Unterdrückung verteidigen oder behaupten, daß zuerst jedes Herz zu säubern sei, um dann erst gerechte und freie Strukturen aufzubauen. Es geht uns weniger um eine zeitliche Reihenfolge als vielmehr um eine Wertordnung. Darüber hinaus möchten wir hervorheben, daß ohne eine derartige innere Befreiung des Herzens Strukturreformen zu Gebilden der Unterdrückung werden. Auch ist zu betonen, daß die Botschaft Christi — und daher auch jede Theologie für diesen Bereich — allem voran eine Botschaft der Befreiung von der Sünde darstellt, die vom menschlichen Herzen ausgeht und dann in den Strukturen Gestalt annimmt.

Im Vergleich zur christlichen Sicht vom ‚neuen Menschen‘ ist die marxistische Anschauung ziemlich oberflächlich und bleibt auf halber Strecke stehen; sie dringt nicht vor bis in die Tiefe der menschlichen Person, die durch ihr Eingefügtsein in Christus über sich selbst hinausweist.“ (ebd.)

Nur fataler Triumphalismus sehr oberflächlicher Theologen ist es, der da meint, man könne christlich-soziales Engagement erwarten, wo der Glaube ausgehöhlt ist, wo religiöse Erlösung nicht ernstgenommen wird, wo es schon lange gar keine wirklich gelebte Glaubenssubstanz mehr gibt. Von daher kommen aber fast alle sozialen Probleme — bis man schließlich aus eigenem religiösen Glaubensschwund Leben und Handeln nach dem Glauben durch sozial-revolutionären Aktivismus ersetzt. Man setzt Christentum voraus — auch bei sich selber —, wo nur christliche Reminiszenzen aus anderen Jahrhunderten nachwirken. Dieser progressistische Triumphalismus ist nicht weniger gefährlich als der des Traditionalismus, auch wenn man sich subjektiv dessen nicht voll bewußt ist.

3

Mahatma Gandhi, der Prophet der Gewaltlosigkeit, mobilisierte auch eine sozialpolitische Befreiung, aber ohne Christ zu sein, setzte er dafür die Macht höherer Sittlichkeit ein. Gandhi wanderte wiederholt in Gefängnisse, weil er zu gewaltlosem Widerstand aufrief. Selbst der religiös liberale Goethe hat noch dies gewußt: „Von der Gewalt, die alle Wesen bindet, befreit der Mensch sich, der sich überwindet“. Der Christ hat viel mehr Grund als Gandhi, sittliche und höhere religiöse Werte und Kräfte zu mobilisieren und für Gerechtigkeit einzutreten. Tut er das, und tut es jeder Priester, jeder Gläubige, jeder Theologe, dann wirkt das schon als Sauerteig

hinein in alle Gesellschaftskreise. Geschieht das nicht, dann wird die Parole der sozialen Befreiung zum verfänglichen Aushängeschild für das Gegenteil von Christentum. Mangelndes Christentum solcher, die sich Christen nennen, hat viel Problematik verschuldet, und diese kann nicht behoben werden, indem man den Namen „Christentum“ noch mehr seines eigentlichen Sinngehaltes beraubt. Wir halten es hier mit P. Kentenich, wenn er im Oktoberbrief 1949 schreibt:

„Unsere Situation ist ähnlich wie zur Zeit des Urchristentums. Das Urchristentum mußte einen Riesenkampf kämpfen mit der diesseitsorientierten Welt. Um nicht zu erlahmen, verzichtete es freiwillig auf viele edle, natürliche Güter — auf ökonomische, hedonische und ästhetische Werte —, um sich ganz ungeteilt und ungebrochen auf das religiös-sittliche Ideal konzentrieren zu können. Dem Zeugnis des Lebens und des Blutes wich letzten Endes der Widerstand des Heidentums. Damit ist unser Weg gekennzeichnet. Wir hoffen nicht so sehr durch Worte, sondern mehr durch unser Leben und Sterben eine ins Irdische gesunkene Welt aufhorchen zu lassen und wenigstens in ihr die Sehnsucht zu wecken nach Aufriegelung der verschlossenen Tore ins Übernatürliche, ins Göttliche, ins Unendliche. Darum verzichten wir bewußt und freiwillig auf viele natürliche Werte. Wir müssen es tun, wenn wir die Kräfte, die Gott uns zur Verfügung gestellt hat, nicht im Irdischen versinken lassen wollen. Das Ideal des organisch einseitig religiös-sittlichen Menschen darf niemals durch den Zauber des Irdischen, auch nicht durch den Glanz des Ästhetischen verdunkelt werden“.

(S. 86–87). Und gerade im Hinblick auf die Konzentrierung aller Kräfte auf die sittlich-religiöse Erneuerung gelten auch folgende Worte P. Kentenichs:

„Eine Erneuerungsbewegung dieser Art kommt nicht daran vorbei, sich in einer bis ins Mark erschütterten und angekränkelten Zeit weiteste Strecken ihres Weges bewußt im Gegensatz zu setzen zu ihrer Umgebung. Wohl oder übel muß sie sich als fliegende Insel oder als fliegende Einsiedelei fühlen und geben und bei allem Geöffnetsein der kirchlichen Autorität gegenüber, sich sorgfältig abriegeln gegen fremden und feindlichen Einfluß. Äußere Mauern — sie mögen noch so hoch und dicht sein — reichen zu diesem Zweck nicht aus. Ohne tiefe, geistige Immunisierung von Gemeinschaft und Individuum ist das Ziel schlechthin unerreichbar. Mehr noch, jede Verbindung mit Zeitströmungen, die nicht in gleicher Weise den Geist der Ganzheit erstreben, ist vom Übel, ist unnötige Zeit- und Kraftverschwendung, und trägt den Keim des Unterganges oder der Verwilderung in sich“. (Oktoberbrief 1949, S. 57)

Christus will auch heute sittlich-religiöse Befreiung und geistig-übernatürliche Erlösung. Wer da innerlich nicht mitgehen kann, der ist ein ewig Gestriger, der in triumphalistischer Scheinaktualität Gefahr läuft, von sozialer Befreiung zu sprechen, aber sozialistisch-materialistischer Mentalität zum Opfer fällt. Hören wir noch einmal Bischof Quarracino von Avellaneda:

„Es wird klar sein, daß ich mit dem Gesagten nicht eine Trennung beabsichtige zwischen dem Zeitlichen und dem Geistlichen, zwischen Seele und Leib, zwischen dem Plan Gottes und dem Geschehen der Geschichte, zwischen Christentum und Welt, zwischen dem Willen Gottes und den Zeichen der Zeit, zwischen dem Glauben und der Politik (im weitesten und tiefsten Sinn des Wortes), zwischen irdischer Befreiung und eschatologischer Erlösung. Es ist vielmehr erforderlich, das alles zu unterscheiden, um es dann — und das ist keine leichte Aufgabe — in einer Synthese zu vereinigen, die weder die ‚Vertikale‘ — das Geheimnis Gottes und die überirdische Wirklichkeit — in unzulässiger Weise ‚horizontalisiert‘ noch die ‚Horizontale‘ — die Wirklichkeit des Menschen und der Welt — ‚vertikalisiert‘.

Es geht darum, sich das geheimnisvolle Gesetz der Inkarnation zu vergegenwärtigen. Christus hört durch seine Menschwerdung nicht auf, Gottes Sohn zu sein, noch hört er auf, Mensch zu sein, weil er Gott ist. Hier muß man die Worte aus *Gaudium et spes* anführen: ‚Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann.‘ (Nr. 39). Auch in Medellín wurde gesagt: ‚Christus, der in unserer Geschichte aktiv anwesend ist, nimmt sein eschatologisches Handeln nicht nur im ungeduldigen Sehnen des Menschen nach vollständiger Erlösung voraus, sondern auch durch jene Errungenschaften und Fortschritte, die gleichsam voraus kündende Zeichen sind und durch das von der Liebe geprägte Handeln des Menschen erreicht werden‘ (Einleitung zu den Resolutionen). In allem, was man für die ganzheitliche Entwicklung des einzelnen und aller Menschen tut, in allem, was in wirksamer Solidarität, in echter Freiheit und wahrer Gerechtigkeit verwirklicht wird, ist der Herr am Werk, und es handelt sich um Schritte, die zur endgültigen Befreiung, zur Fülle des Heils in der Herrlichkeit führen. Wir haben es bereits gesagt: die Befreiung verwirklicht sich im Hier und Jetzt der Geschichte, in Fortschritten und Rückschritten; endgültig erfüllen wird sie sich jedoch jenseits der Geschichte und jenseits der Zeit — in der Ewigkeit Gottes. Dies ist nicht

Opium für die Menschheit, sondern gibt ihr die Kraft zu lebendiger, aufbauender Hoffnung. Das Gegenteil tun würde bedeuten, die Menschen in das Dunkel der Verzweiflung und des Hasses oder in die Unbewußtheit der Irrationalität zu stoßen“ (L'Osservatore Romano, 23. II. 1973).

Bischof Quarracino hat an sich keine Angst vor dem Wort Sozialismus, aber er weiß, daß es historisch-konkret belastet ist. Darum gebraucht er das Wort Solidarität. Er will nicht in das Zwielficht geraten, in das Erzbischof von Olinda und Recife (Brasilien) Dom Helder Câmara sich bewußt hineinbegibt. Soziale Mißstände gibt es natürlich in Südamerika sehr viele und sehr große. Man kann sie auch anprangern, aber man muß auf die wahren Ursachen hinweisen. Diese liegen aber im Menschen selbst, in vielen Armen wie in vielen Reichen. Es ist nicht wahr, daß alle Besitzenden und Unternehmer immer asozial sind, und es ist auch nicht wahr, daß alle Enterbten allein aus dieser Tatsache heraus schon die besseren Bürger, die besseren Menschen sein müssen. Wer wirklich christlich-höhere Maßstäbe hat, erkennt unter vielen Armen viel Opfergesinnung an, aber erkennt auch unter vielen Unternehmern solidarischen Sinn an. Nimmt man einfach Partei für die Armen und gegen die Besitzenden, so verfällt man bei der Lage der Dinge in unserer Epoche unter dem Vorwand christlich-sozialen Denkens kryptomarxistischen Wertmaßstäben. Wie will man es sich erklären, daß in der Bundesrepublik Deutschland, die immer noch ein Land des Wirtschaftswunders ist, der allgemeine Trend zum Marxismus anhält, obwohl man keineswegs von Armut sprechen kann? In der Tagespresse war 1973 zu lesen: „Die Revolution sitzt auf den Kathedern unserer Schulen“ (Dt. Tagespost, 7. III. 73). Da hieß es: „Jeder fünfte der 30 000 Lehramtskandidaten, die jährlich in den Schuldienst eintreten, hat linksradikale Sympathien“.

Ob nicht ganz andere Gründe als Armut die eigentlichen Triebfedern für das Programm und die Parole der sozialen Befreiung sind, wenngleich dann auch viele Gutgesinnte aus subjektivem Idealismus, aber infantilem Denken, falschen Parolen zum Opfer fallen mögen? Schon um die Mitte der 50er Jahre erklärte der damalige indische Regierungschef Nehru dem französischen Sozialapostel (auch Lumpenpater genannt) Pater Pierre dies: „Sagen Sie allen geistigen Führern des Westens, sie sollen, wenn sie an den Kommunismus denken, nicht nur das Negative sehen. Unsere Studenten, die aus Oxford, aus Paris oder aus München vom Studium heimkehren, haben alle keinen großen Gedanken; die aus Moskau heimkehren, sind alle erfüllt von einer großen Idee“. Nehru war Pragmatist, und es kam ihm nicht so sehr auf den Inhalt der Idee an.

Leider aber fehlt dem freien Westen die große Idee. Wo ist das große, überragende Leitbild, das faszinierende Hochbild, der Inbegriff geistiger Zielvor-

stellungen? Die Idee der Freiheit ist nihilistisch ausgehöhlt und wird nur negativ verstanden. Der Mensch braucht aber positive Hochziele, für die er sich ins Zeug legen kann. Und es müssen Ziele sein, die zugleich ins Metaphysisch-Übersinnliche hineinragen, wie es bei der dreifachen Zielsetzung Schönstatts der Fall ist. Alles andere verliert sich im besten Falle in hohlem Aktivismus, an dem der Westen krankt — auch in der sogenannten christlichen Sozialarbeit und -bewegung. Kirchlich-gläubige Christen können sich ruhig zusammentun mit uneigennützig sozial interessierten Menschen anderer Ideologien oder religiöser Auffassungen, um für sozialen Ausgleich zu arbeiten. Nur wird der Christ sich hüten, in sozialer Gerechtigkeit den letzten Sinn des Lebens zu sehen. Unvermerkt könnte er so doch marxistischem Denken verfallen, als wenn es darum ginge, auf der Erde das Paradies einzurichten. Das wäre aber pseudoreligiöser Ersatz für echte Erlösung, für Befreiung von Sünde, Schuld und Gottesferne.

Dom Helder Càmara mag die Begeisterung oberflächlicher Massen, einschließlich vieler Studenten, auf seiner Seite haben, wenn er undifferenziert einfach Sozialismus und Kapitalismus gegenüberstellt und hier nur Negatives sieht, dort aber das Heil. Er stellt aber erstens das Soziale viel zu isoliert in den freien Raum, während es christlich nur aus der Perspektive der sittlich-religiösen Botschaft Christi verstanden werden kann. Kann es überhaupt Aufgabe eines Erzbischofs sein, als sozialer Apostel aufzutreten, wenn er unmittelbar nur diese Thematik behandelt, obwohl sie Ausdruck einer viel weitergreifenden Problematik ist? Das ist das Erste.

Und zweitens glänzt Dom Helder Càmara durch Verschwommenheit in fast allen konkreten Sachfragen zur sozialen Problematik. Auch wenn es hart klingt, müssen wir hier Prof. Dr. Weber zitieren, der 1972 im „Rheinischen Merkur“ Nr. 35 folgendes schrieb:

„Vielgerühmt ist des Erzbischofs Predigt der ‚Gewaltlosigkeit‘. Statt eines Kommentars hier nur ein Ausschnitt aus seinem Interview mit ‚L'Express‘ (Paris) vom Juni 1970: ‚Was ist Ihre Einstellung zur Gewalt?‘ . . . ‚Ich respektiere alle, die nach ihrem Gewissen die aktive Gewalt gewählt haben: Ché Guevara oder die jungen Leute, die bei uns dieselbe Wahl getroffen haben . . . Aber ich leide darunter.‘ ‚Warum?‘ ‚Weil sie nicht wirksam (!) ist.‘ — ‚Sie glauben nicht mehr an die Stadtguerrilla?‘ ‚Nicht mehr. Ich sage das nicht, um die jungen Leute zu entmutigen, die die Befreiung unseres Volkes versuchen. Ich liebe sie, und ich verfolge dasselbe Ziel. Sie sind bewundernswert, diese Stadtguerrillos (!). Sie haben Mut! Sie sprengen Banken (!), um Geld für den Ankauf von Waffen zu erhalten. Aber wenn man ein ganz klein wenig den Preis der Waffen kennt, dann weiß man, daß sie

nie genug haben werden mit dem Geld, das sie in den Banken an sich nehmen.' — Soviel zur ‚Gewaltlosigkeit‘ des Erzbischofs. Nur im Ausdruck etwas vorsichtiger, aber in der Sache völlig identisch ist das, was der Erzbischof anlässlich seines jüngsten Deutschland-Aufenthaltes der ‚Herder-Korrespondenz‘ sagte (vgl. HK, August 1972, 388—391).

Den vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus nur als Ausdruck völliger Unkenntnis zu qualifizierenden Implikationen der Würzburger Rede vor allem kann hier nicht nachgegangen werden. (Gemeint ist die Rede, die Helder Càmara im April 1971 auf dem ersten Gesamtkongreß der KAB in Würzburg hielt.) Hier war zu zeigen und warnend darauf hinzuweisen, daß der Erzbischof mit seiner undifferenzierten Kapitalismuskritik und seinen unklaren Vorstellungen von einem Edelsozialismus nur radikalen Systemerneuerern nützliche Kullissen errichtet und ihnen als Statist auf dem neomarxistischen Schmierentheater zur Verfügung steht.“

In dem gleichen Beitrag lesen wir auch: „Welches Welt- und Gesellschaftsbild der brasilianische Erzbischof hat, weiß wohl nur er selbst. Jedenfalls ist die Hegelsche ‚Anstrengung des Begriffs‘ offensichtlich nicht seine Stärke und das Clairobscur seiner Ideen seine Trumpfkarte in der Öffentlichkeit. Wer — wie der Verfasser während der Konzilsession 1965 — den Erzbischof längere Zeit aus nächster Nähe bei Sachdiskussionen beobachten konnte, wundert sich über seine fast hartnäckige Schweigsamkeit, wenn um komplizierte Dinge gedanklich hart gerungen werden muß. Er wundert sich deshalb nur um so mehr über seine Eloquenz in der Öffentlichkeit, wenn es nicht mehr ‚so genau darauf ankommt‘ . . .“

Prof. Weber weist auch noch auf folgendes hin: „Häufiger hört man, es komme gar nicht darauf an, daß der Erzbischof nichts von der Wirtschaft verstehe, seine Aufgabe sei eine ‚prophetische‘, vergleichbar der der alttestamentlichen prophetischen Bußprediger. Dazu ist zu sagen, daß es für die Kirche und die Theologie auf die Dauer tödlich sein wird, wenn Prophezie mit engagierter Ignoranz verwechselt wird. Ja, ich behaupte, daß es im eigentlichen unmoralisch und unchristlich ist, weil der Ehrlichkeit und Fairness widersprechend, auf der Basis von Unwissenheit oder Halbwissen eine unzutreffende, eine verwirrende und damit ungerechte Kritik zu üben.“

5

Wir straffen unseren Gedanken. Befreiung von Sünde, Schuld und Gottesferne ist die Botschaft Christi. Befreiung von sozialem Elend kann nur aus der Perspektive einer gesamt menschlichen Konzeption vorangetrieben werden, wenn sie christlich und wahrhaft menschlich zugleich sein soll. Wenn

wir offen und ehrlich hineinschauen in die Völker, die als reich oder wohlhabend gelten, so ist ihr Wohlstand nicht selten auch ihr Unglück, ihr Verhängnis. Nicht jeder, der wohlhabend ist, braucht schon deshalb antisozial zu sein, aber man kann doch nicht leugnen, daß er leicht träge wird, sich verschließt vor den Nöten der Armen und schließlich selber alle Spannkraft verliert für einen großen und hochherzigen Dienst an anderen, an der Gesellschaft. Viel schlimmer aber ist es, wenn solche Übersättigte zwar Gesellschaftskritik machen, gegen den Kapitalismus wüten, während sie an sich selber keine höheren Forderungen stellen, nicht einmal solche, die ihr soziales Denken unter Beweis stellen würden. Während sehr viele unserer Studenten noch nie einen Groschen Geld verdient haben, aber groß reden über die Schmarotzer im Volke, leisten sie sich mit dem Geld ihres Vaters alle Annehmlichkeiten einer Wohlfahrtsgesellschaft, die sie so sehr hassen und bekämpfen.

In Südamerika liegen die Dinge oft ganz anders. Hätten die Bischöfe Südamerikas vor 50, vor 40, vor 30 Jahren ernster und fordernder den wohlhabenden Schichten ihre Christenpflicht im sozialen Bereich vorgehalten, und zwar als rein religiös-sittliche Nachfolge Christi, dann wäre vieles anders gekommen. Aber die religiöse Aushöhlung war schon lange wirksam, entsprechend auch asoziales Denken. Als in den 40er und 50er Jahren Pater Alberto Hurtado S. J. sich in Chile engagierte als Sozialapostel, da wurde er nicht selten bekämpft von den sogenannten „guten“ Katholiken der Oberschicht. Aber P. Hurtado wollte eine religiöse Erneuerung und hielt Vorträge, Exerzitien und religiöse Ansprachen. Viele wollten auch darauf nicht eingehen. Heute, da die soziale Revolution in Chile auch von vielen Linkskatholiken gefördert wird, ist Pater Hurtado ein vergessener Mann, während die Jesuiten mit ihrer Zeitschrift „Mensaje“ seit mehr als 15 Jahren gefährlich-pragmatische Propaganda machen, in der vom Christlich-Religiösen im eigentlichen Sinne nicht mehr viel zu spüren ist.

Unsere Auffassung ist eindeutig klar. Es geht auf der ganzen Linie um eine umfassende sittlich-religiöse Erneuerung, bei der man zuerst ernste Forderungen an sich selber stellen muß, bei der man sich vor allem selber erneuern muß, sich selber „befreien“ muß von Oberflächlichkeiten und peripheren Belangen. Es geht auf der ganzen Linie um den „neuen Menschen“, aber in der „neuen Gemeinschaft“ aus reiner religiöser Ergriffenheit. Wer dafür kämpft, schafft auch fortschreitend die Voraussetzungen für sozialen Sinn, für Hebung der sozial gedrückten Volksklassen, für eine neue Gesellschaftsordnung. Wer das nicht tut, der fördert unvermerkt marxistisches Denken, auch wenn er das an sich nicht will. Erlösung ist Befreiung von Sünde, von Schuld, auch von Trägheit, Mittelmäßigkeit und Oberflächlichkeit der religiösen Führer. Und diese Art Befreiung ist Erlösung durch Gnade, durch

Christus, durch ein Leben nach seinem Beispiel — für Reiche und Arme. Der Diplomingenieur Don Mario Hiriart aus Chile († 1964) ist auch nach der Richtung ein personifiziertes Programm auf lange Sicht. Er ist in den gleichen 40er und 50er Jahren, in denen P. Albert Hurtado als großer Apostel in Chile auftrat, im aufbrechenden Schönstatt in Chile herangereift aus der großen Idee der sittlich-religiösen Erneuerung Chiles. Er hat mit vielen anderen den gnadenvollen Aufbruch Schönstatts in Chile vorangetragen und in den damals schon reichlich verwirrten Geistern an der Universität die dreifache Zielstellung Schönstatts mit organischer Einseitigkeit zu verwirklichen gesucht. Auf breiter rein religiöser Grundlage der Spiritualität Schönstatts hat er auch den Geist der evangelischen Räte in die Praxis übergeführt: in der Armut einfachen Lebensstil gelebt, und beim evangelischen Gehorsam war er vorbildlich solidarisch in jedem Gemeinwesen, in dem er tätig war, so z. B. auf der Universität in seinem Studienkurs. Der ganze Kurs lebte von seinen Mitschriften aus den Vorlesungen. In seiner Familie war er verantwortlicher Mitträger aller Sorgen und Nöten. Und in der Schönstattbewegung hat er Letztes eingesetzt, um in schwieriger Situation die empfangene Sendung mit allen Konsequenzen auf sich zu nehmen. (Siehe Regnum IV/1972).

Aber in Mario Hiriart war eine höhere Sendungsüberzeugung, Sendungs-ergriffenheit lebendig: nämlich die des „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“, die der „Rettung der heilsgeschichtlichen Sendung des Abendlandes“, die vom „Weltapostolatsverbände“. Darum ist Mario Hiriart ein personifiziertes Programm auf lange Sicht — vor allem für Süd- und Mittelamerika. Hier liegt die eigentliche Aktualität für den, der einen geschichtsschöpferischen Blick hat und nicht Eintagsfliegenperspektiven zum Opfer fallen will.

Zur Problematik der doppelten Jurisdiktion in Weltpriestergemeinschaften einst und jetzt

Von Rudolf Weigand

In seiner Ansprache am 2. Februar 1972 an die Leiter und Mitglieder von Säkularinstituten, die anlässlich des 25. Jahrestages der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution „Provida mater“ in Rom zusammengekommen waren, hat Papst Paul VI. die in der Überschrift genannte Problematik folgendermaßen umrissen: „Der Priester, der sich den Säkularinstituten anschließt, bleibt gerade als Weltpriester dem Bischof in engster Einheit des Gehorsams und der Zusammenarbeit verbunden . . . Wir wissen wohl, daß diese Zugehörigkeit von Priestern zu den Säkularinstituten ein wirkliches und tiefes Problem darstellt. Es muß unter voller Beachtung des ‚sensus Ecclesiae‘ gelöst werden“. Das Problem kommt „in einer dreifachen Forderung“ zum Ausdruck, wobei „jede dieser Forderungen äußerst wichtig“ ist: „einmal die Forderung nach der ‚Weltlichkeit‘ des Priesters, der Mitglied eines Säkularinstituts ist; sodann die Forderung, daß ein solcher Priester engsten Kontakt mit dem eigenen Institut unterhalten müsse . . . und schließlich die Forderung, in enger Abhängigkeit vom Diözesanbischof zu bleiben.“ Der Papst ermuntert dann, in aller Freiheit die begonnenen Studien weiterzuführen, welche zum Ziel haben, „die scheinbar gegensätzlichen Forderungen miteinander in Einklang zu bringen“. Unter den beiden Punkten, welche er der besonderen Aufmerksamkeit bei diesen Studien empfiehlt, nennt er an erster Stelle: „Keine wie immer geartete Lösung darf im mindesten die Autorität des Bischofs antasten, der durch göttliches Recht der einzige und direkte Verantwortliche der Herde, der Gemeinde der Kirche Gottes ist.“ (Dann weist er auf die seelisch-personale Einheit des Menschen hin, die beachtet werden solle.)¹

Bei unserer Untersuchung soll der erste Aspekt bedacht werden, nämlich welche Konflikte es geben kann, wenn die Zuständigkeit der Oberen des Instituts und die des Diözesanbischofs nicht klar miteinander in Einklang gebracht wurden, und wie eine Lösung etwa aussehen könnte. Wie vor allem aus den Veröffentlichungen von Prälat Josef Schmitz hervorgeht², haben die Schönstätter Priestergemeinschaften einen wesentlichen Anteil an der Entwicklung dieser Möglichkeiten, zumal die in dieser Hinsicht wichtige Antwort der Religiösenkongregation vom 27. 1. 1950 auf einschlägige Fragen und Probleme durch Kontakte mit Schönstatt-Priestern vorbereitet und an

¹) L'Osservatore Romano, Deutsche Ausgabe vom 11. 2. 1972 S. 4 Sp. 2 und 3.

²) Säkularinstitute, Überlegungen und Aufgaben, Vallendar 1963, besonders S. 61–76; und Erlebnisse um „Provida mater“ in: Regnum 7 (1972) S. 58–68.

deren Adresse als Unterlage für die weiteren Verhandlungen mit den Bischöfen gerichtet war. Im folgenden soll jedoch nicht primär von der heutigen Problematik gesprochen werden, sondern diese durch eine historische Parallele erhellt werden.

Das von Bartholomäus Holzhauser (1613–1658) im Jahre 1640 begonnene Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltpriester, welches unter Fürstbischof Johann Philipp von Schönborn³ seinen Schwerpunkt in die Diözesen Würzburg und Mainz verlegte (1654 bekamen die Bartholomiten die Leitung des Würzburger Priesterseminars übertragen, 1655 wurde Bartholomäus Holzhauser Pfarrer in Bingen, wo er allerdings bereits 1658 starb), kann hier als geschichtlich naheliegendes Beispiel zum Vergleich herangezogen werden. Dabei sollen nur die Verhältnisse im Bistum Würzburg kurz dargestellt werden, da sie besonders typisch für die damalige Zeit erscheinen⁴. Der Fürstbischof lernte 1653 anlässlich eines Reichstages in Regensburg Bartholomäus Holzhauser und sein Institut kennen (wie er sich mehrfach ausdrückte, sah er darin eine besondere Fügung Gottes) und schätzen, und er entschloß sich, die Erneuerung des Seelsorgeklerus und der Seelsorge in seinen beiden Bistümern auf diese Gemeinschaft zu stützen. Schon am 5. 1. 1654 traf der künftige Seminarregens Dr. Johann Ulrich Rieger mit zwei Gefährten in Würzburg ein. Nur durch manche glücklichen Umstände bedingt, konnten sie die ersten Schwierigkeiten und Anfeindungen seitens des Welt- und Ordensklerus überwinden. Dazu war auch der persönliche Einsatz des Fürstbischofs selbst erforderlich. Der Widerstand gegen diese Neuerung fand besonders seinen Niederschlag in 30 „Considerationes“, die von dem Generalvikar und Weihbischof Johann Melchior Söllner in einem vom Fürstbischof angeforderten Gutachten enthalten waren. Die Vorwürfe gipfelten letztlich darin, daß die Mitglieder des Instituts einer doppelten Jurisdiktion unterworfen seien, weshalb der bischöflichen Gewalt Einbuße geschehe, zwei Klassen von Priestern im Bistum entstünden, die Pastoral durch das Zusammenwohnen der Priester erschwert würde, wirtschaftliche und finanzielle Unzuträglichkeiten entstünden usw. Trotzdem setzte der Fürstbischof durch die Konstitution vom 8. Juli 1654 Rieger mit seinen Gefährten in die Leitung des Seminars ein. Darin tut er u. a. kund, daß er die Leitung des Seminars durch die Jesuiten für weniger opportun halte, weil sie als Mitglieder einer

³) Er war von 1642–1673 Bischof von Würzburg, ab 1647 auch Erzbischof von Mainz und damit Kanzler des Deutschen Reiches.

⁴) Als Unterlagen wurde vor allem verwendet: C. Braun, Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart, Band II, Mainz 1897, S. 98–183; Michael Arneht, Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des siebzehnten Jahrhunderts. (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmantik Band VII), Würzburg 1970, S. 179–279 mit den Anmerkungen auf S. 380–434, ferner Anton Ph. Brück, Das Priesterseminar der Bartholomiten in Mainz 1662–1803. In Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte. Band 15 (1963) S. 33–94.

Ordensgemeinschaft die Einführung der Alumnen in die pastorale Praxis nicht so gut leisten könnten und auch ihr (klösterlich) strenger Lebensstil im Seminar nur äußerlich erzwungen werden könnte. Zur Sicherung der bischöflichen Jurisdiktion mußte aber jeder der Vorstände einen Eid leisten, daß sie nichts tun oder dulden würden, was den Übergang der gemeinsamen Lebensweise in eine förmliche Ordensgenossenschaft zur Folge haben oder die bischöfliche Jurisdiktion beeinträchtigen könnte. Diese seine Entscheidung teilte der Bischof am 12. Dezember 1655 durch ein Hirtenschreiben seinem ganzen Würzburger Bistum mit und begründete sie u. a. mit der gemeinsamen Lebensweise und dem pastoralen Eifer der Bartholomiten. Damit werde die Seelsorge im Bistum gefördert, ohne daß für die bischöfliche Jurisdiktion ein Nachteil entstehe.

Allmählich hatte sich aber unter dem neuen Regens Stephan Weinberger (ab 1656 Regens, von 1667—1703 Weihbischof in Würzburg) trotz nicht geringen (verständlichen) Widerstandes mancher Geistlicher die Lage so weit konsolidiert, daß im Jahre 1661 der Fürstbischof eine Konstitution herausgeben konnte, durch welche er allen Alumnen des Seminars (d. h. die auf Kosten der Diözese studierenden Priesterkandidaten, im Gegensatz zu den sog. Konviktooren) die (spätere) Beachtung der wesentlichen Vorschriften der Bartholomiten (Gütergemeinschaft, Wohngemeinschaft, keine Frauen im Haushalt) zur Pflicht machte. Im übrigen sollten für sie die gleichen Gesetze und Bestimmungen gelten wie für alle übrigen Priester der Diözese. Somit war die Regel der Bartholomiten, die wegen der gemeinsamen Lebensweise in den zeitgenössischen Quellen oft auch „Kommunisten“ genannt wurden, dem aus dem Kiliansseminar hervorgegangenen Diözesanklerus zur Pflicht gemacht worden. Weil somit faktisch zwei Arten von Priestern in der Diözese vorhanden waren, von denen die eine offensichtlich des besonderen Wohlwollens des Bischofs gewiß war, kamen die Gegensätze und Widerstände im Klerus nicht zum Verschwinden.

Die innere Organisation des Instituts war folgende: unter der Oberleitung des General- oder Universalpräses hatte der (Diözesan)-Präses die Leitung des gesamten Instituts in der Würzburger Diözese inne. Ihm unterstand in dieser Eigenschaft auch der Regens des Seminars wie alle anderen Bartholomiten in der Diözese, welche in größeren, zentralen Pfarreien zu mehreren die Seelsorge ausübten. Die Jurisdiktion war somit ziemlich kompliziert und konnte nur bei gegenseitigem Vertrauen richtig funktionieren. Die Problematik wurde grundsätzlich aufgeworfen, als einige, die früher (im Seminar) zu den Bartholomiten gestoßen waren und den Eid auf das Institut geleistet hatten, nun als Seelsorger aus irgendwelchen Gründen zwar das Institut verlassen, aber weiter im Dienst der Diözese als „einfache“ Weltpriester bleiben wollten. Diese Gesuche hätten eigentlich an den Präses des Instituts

gerichtet werden müssen, da sie unmittelbar das Verhältnis zur Gemeinschaft betrafen und die Jurisdiktion des Bischofs nur mittelbar berührten. Sie wurden jedoch unmittelbar an den neuen, dem Institut nicht (mehr) gewogenen Fürstbischof Peter Philipp von Dernbach (1675–1683) gerichtet, welcher sie im Jahre 1677 ohne Rücksprache mit dem Präses genehmigte.

Wie weit bei diesen Austritten persönliche Gründe ausschlaggebend waren oder die Hoffnung mitspielte, bei dem Bischof, welcher dem Institut nicht gewogen war, dadurch besser Karriere zu machen, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls wurde nach verschiedenen Verordnungen und Verhören (während eines Verhörs des Diözesanpräses Hofer im März 1679, bei dem auch Regens Appel zugegen war, wurde das Zimmer des letzteren in seiner Abwesenheit durchsucht, und es wurden sogar einige Schriftstücke beschlagnahmt) schließlich im September 1679 das Institut im Seminar aufgehoben, am 30. 10. 1679 auch für die gesamte Diözese. Als Grund wurde einzig die Beeinträchtigung der Jurisdiktion des Bischofs angeführt. Die Durchführung bzw. Erzwingung dieser Maßnahme ging im Seminar schneller vor sich als bei den Seelsorgspriestern. Regens Appel wurde entlassen und ging nach Rom, wo er 1680 römischer Prokurator des Instituts und von 1693–1700 Generalpräses wurde. Manche Alumnen traten aus, andere leisteten den verlangten Eid, durch welchen sie sich verpflichten sollten, außer dem Bischof keinen anderen Oberen anzuerkennen und von keinem auswärtigen Präses abhängig sein zu wollen. Da nicht wenige von ihnen sich vor dieser schweren Entscheidung mit dem Weihbischof beraten wollten, wurde diesem schließlich der Verkehr mit allen im Seminar befindlichen Priestern (und Alumnen) untersagt. Die Reaktion der „Kommunisten“ in der Seelsorge auf die Eidesforderung war unterschiedlich. Den Geistlichen wurde sogar gedroht, sie aus ihrem Amt zu entfernen und die Einkünfte zu sperren, wenn sie innerhalb dreier Monate den geforderten Eid nicht leisteten. Sie wurden ihrer Pfründe enthoben und konnten sich aus der Diözese entfernen. Auch der Dompfarrer Dr. Schmising mußte die Pfarrei abgeben, blieb jedoch im Besitz seiner Kapitelspfründe. Diözesanpräses Hofer, der Kanoniker des Stiftes Haug und Prediger dort war, behielt diese Pfründe, durfte aber, obwohl Mitglied des Geistlichen Rates, nicht mehr an den Sitzungen des Geistlichen Rates teilnehmen. Hofer wurde 1681 Generalpräses der Bartholomiten, behielt bis zu seinem Tode 1693 das Kanonikat im Stift Haug in Würzburg bei und wurde auch dort begraben. Da inzwischen am 7. 6. 1680 die feierliche Bestätigung des Instituts durch Papst Innozenz XI. erfolgt war und sich die Bartholomiten wohl auch in Rom gegen die Maßnahmen des Fürstbischofs beschwerten, suchte sich dieser zu rechtfertigen. Der Bischof schickte daher am 18. 9. 1680 einen ausführlichen Bericht an den Kölner Nuntius Pallavicino und verteidigte sich darin gegen den Vorwurf eines ungerechten Handelns und der

Unterdrückung des Instituts. Der Konflikt wird in diesem Schreiben aus der Sicht des Bischofs sehr deutlich. Er fühlte sich in seiner bischöflichen Jurisdiktion eingeschränkt, ja diese sei dadurch grundsätzlich gefährdet, weil die „Kommunisten“ ohne sein Vorwissen mit dem auswärtigen Generalpräses verhandelten und sich nach dessen Weisung richteten, neue Lasten ihren Leuten auferlegten zum Nachteil der eigenen armen Eltern usw. Während andere an seiner Stelle diese „sehr gefährlichen Menschen“ vielleicht eliminiert hätten, war er noch großzügig. Erst als sein Weihbischof, Präses Hofer, der Regens des Seminars und der Dompfarrer erklärten, sie könnten auch in den Dingen sich nicht von der Leitung des Generalpräses lossagen, in denen sie ihm (allein) durch Eid verpflichtet seien, habe er erklärt, daß „keiner seiner Alumnen“ von einem auswärtigen Präses abhängen dürfe. Daher habe er von allen „Alumnen“ im Seminar und in der Seelsorge den Eid verlangt, daß sie ihm allein verpflichtet seien. Wer den Eid nicht leisten wollte, habe die Gelegenheit zum Auswandern. Das taten auch nicht wenige, während drei der obengenannten „Honoratioren“ ihre Kanonikate beibehielten. Der Bischof hielt also die Gehorsamsbindung gegenüber der überdiözesanen Leitung des Instituts für nicht vereinbar mit den bischöflichen Rechten. Für einen absolutistischen Kirchenfürsten der damaligen Zeit war es sicher sehr schwer zu verstehen und zu vollziehen, daß ein Teil seiner Priester außer ihm noch einem anderen Priester gegenüber Gehorsam schuldig sein könnte. Solange diese Jurisdiktion als Konkurrenz sozusagen auf der gleichen Ebene empfunden wurde, mußte die Einschätzung so lauten. Erst wenn (durch gegenseitiges Vertrauen unterstützt) beide Seiten sich im klaren waren, daß die Gehorsamsbindung innerhalb des Instituts sich nur auf den Bereich bezog, welcher von der bischöflichen Jurisdiktion frei war, also in das Belieben des Einzelnen gestellt war und somit die Stellung der Priester einer solchen Gemeinschaft zum Bischof wirklich nicht anders als die anderer Priester war, konnten die Spannungen erträglich bleiben.

Nach dem Tode des Bischof im Jahre 1683 wurde vom nunmehrigen Generalpräses Hofer erneut der Versuch gemacht, das Institut in der Diözese Würzburg wieder zuzulassen. Das wurde schließlich am 22. 2. 1684 vom Bischof Konrad Wilhelm von Wernau unter fünfzehn Einschränkungen zugestanden. Diese betrafen fast alle die Sicherheit der bischöflichen Jurisdiktion, vor allem daß ein auswärtiger Präses nicht ohne Vorwissen und Erlaubnis des Bischofs Visitationen durchführen dürfe, dem Bischof nach einer solchen Visitation Bericht zu erstatten habe, eine Generalkongregation des Instituts nur mit Erlaubnis des Bischofs und unter Anwesenheit eines Beobachters durchgeführt werden dürfe (1662 war eine solche in Würzburg). Auch die wirtschaftlichen Verhältnisse sollten genau geregelt und abgeklärt werden. Zwischen den Priestern, die zum Institut gehören, und denen, die

nicht zu ihm gehören, darf es keine Streitigkeiten, Bevorzugungen oder Benachteiligungen geben. Unter diesen Voraussetzungen wurde schon im nächsten Monat ein Bartholomit neuer Regens des Priesterseminars: Dr. Johann Philipp Braun, der 1680 als Subregens den Eid verweigert und lieber nach Rom gegangen war. Noch im gleichen Jahr 1684 erhielt er die Professur für kanonisches Recht an der Universität und ersetzte auch in diesem zweiten Amt einen ehemaligen Bartholomiten, der zur gleichen Zeit wie der frühere Regens Dr. Herlet wieder aus dem Institut ausgetreten war, nämlich Johann Heinrich Mundschenk. Bei der Einführung des neuen Regens wurde gesagt, daß er zugleich Praeses des Institutum clericorum in cummuni viventium sei. Deswegen brauche sich aber niemand verwundern, da es jedem Alumnus völlig frei stehe, später dem Institut beizutreten oder nicht. Regens Braun wurde 1693 Kanonikus und Prediger am Stift Haug (in dieser Eigenschaft Nachfolger des früheren Generalpräses Hofer) sowie Geistlicher Rat (später wurde er auch noch Generalvikar) und gab damit sein Amt als Regens ab, wurde jedoch im Geistlichen Rat noch öfters mit Problemen des Seminars betraut. Damit gaben die Bartholomiten nicht nur endgültig die Leitung des Würzburger Priesterseminars ab, sondern sie verschwanden wegen fehlenden Nachwuchses allmählich auch aus der Diözese, in der sie wichtige Stellen bekleideten.

Trotzdem nämlich um diese Zeit sowohl der Weihbischof der Diözese wie der Regens des Priesterseminars und der Prediger im Stift Haug dem Institut angehörten, scheint keine größere Zahl der Alumnus dem Institut beigetreten zu sein. Der Anreiz oder Druck von oben, nämlich vom Bischof, fehlte; daher fanden sich nur wenige zu größeren Bindungen oder Verpflichtungen bereit, die ihnen im praktischen Leben zudem manche Unzuträglichkeiten einbrachten, z. T. sogar bewußte Zurücksetzung oder Übergehung. Wie aus manchen zeitgenössischen Quellen hervorgeht, wirkte sich eine bloß tolerierende Haltung des Bischofs letztlich negativ für das Fortbestehen des Instituts in einer Diözese aus. Nur wenn „der Reverendissimus ordinarius den Nachdruck tun“, war das Institut im allgemeinen in einer Diözese gesichert, wie es ein Priester damals formulierte. Auch ein Vorstoß des Präses des Instituts im Jahre 1724 und ein päpstliches Schreiben vom Jahre 1726 konnte die mehr abwartende oder negative Haltung der Bischöfe von Würzburg dem Institut gegenüber nicht ändern.

Darin lag eine gewisse Ähnlichkeit mit den Spannungen zu den alten oder neuen Orden. Auch diese wurden wegen ihrer anderen Lebensart oder ihrer Verbundenheit mit Rom (Jesuiten!) argwöhnisch beobachtet oder gar geschnitten und bekämpft. Ob man ihre andere Art als Vorwurf empfand? Das will jedenfalls so scheinen, wenn man z. B. liest, was lange Zeit später in einer „Denkschrift“ aus dem Jahre 1846: „Der Fränkische Clerus und die

Redemptoristen“ anlässlich „der beabsichtigten Einführung dieses Ordens in Franken“ von A. Ruland abschließend (S. 70) geschrieben wurde: „Ist es demnach so unbedingt anzunehmen, daß durch die gewünschte Einführung der Redemptoristen in Franken so großes Heil entstehen werde! Daß eine neue Belebung des Glaubens und der Sitten hervorgerufen werde? *Der fränkische Clerus* in seiner Mehrzahl *glaubt es nicht!* Sollte wirklich die Einführung dieser Congregation im Bedürfnisse und im Wunsche des fränkischen Clerus liegen? O nein! *Der fränkische Clerus in seiner Mehrzahl bedarf der Redemptoristen nicht!* *Der fränkische Clerus in seiner Mehrzahl wünschte sie nicht!*“ Durch dieses Zitat wird die anstehende Problematik im Blick auf die Mitbrüder wegen der Andersartigkeit deutlich, sozusagen in ihrer horizontalen Dimension.

Da früher eine stärkere Uniformität in der grundsätzlichen Art der Bindung vorherrschte (wenn auch viele Priester, die nicht (unmittelbar) in der Seelsorge standen, sich oft viel mehr in ihrer Lebensart und Arbeit von den anderen unterschieden als das vielleicht heute üblich ist), waren solche anderen Priester von ihren Mitbrüdern nicht so leicht zu verkräften, selbst wenn Innozenz XI. sehr deutlich geschrieben hatte, daß sich ihr Status in nichts von dem anderer Weltpriester unterscheide.

Die bei den Menschlichkeiten fast notwendig auftretenden Spannungen waren damals für eine Diözese normalerweise zu groß, so daß sie nur ausgetragen werden konnten, wenn sehr viel Geduld und Verständnis auf beiden Seiten vorlag und eine positive „nachdrückliche“ Empfehlung durch den Bischof. Heute ist manches leichter angesichts der Pluralität in der Kirche, welche sich nach dem 2. Vatikanischen Konzil herausgebildet hat. Die verschiedenen Gaben und Charismen jedes einzelnen und der Gemeinschaften sollen voll zum Tragen kommen. Auch unter den Priestern gibt es eine echte Koalitionsfreiheit. Wenn sich jedoch Gruppen nur unter „gewerkschaftlichem Aspekt“ zusammenfinden, wie es bei den sogenannten Solidaritätsgruppen (SOG) der Fall war, mögen sie zwar vorübergehend (als Vorkämpfer für die Aufhebung des Zölibats) Aufsehen erregen, aber doch keine dauernde Bedeutung erlangen. Heute hört man von SOG kaum mehr etwas. Die Arbeit der Schönstatt-Priester ist langwieriger und unauffälliger, darum wohl auch heilsamer und notwendiger. Neben dem Oratorium und anderen Priestergemeinschaften sind es vor allem Schönstatt-Priester, welche in verschiedenen Diözesen Modelle der Zusammenarbeit erproben und einüben, oft in enger Verbindung mit anderen Priestern im gleichen Pfarrverband zusammen. Nicht zufällig ist bei Mitgliedern einer Priestergemeinschaft meist auch die Verantwortung für die Mitbrüder größer, so daß sie zu Kristallisationspunkten für sie werden können.

Die Problematik um die ungeschmälerte Autorität des Bischofs zeigt den möglichen Konflikt in seiner vertikalen Dimension. Dieser Konflikt war damals besonders groß, weil etwa Johann Philipp von Schönborn seine ihm objektiv zustehenden Rechte überzog, wenn er von allen „Alumnen“ seines Bistums die Zugehörigkeit zu den Bartholomiten forderte. Das mußte auf Dauer den Widerstand der anderen Priester hervorrufen, da sie sich benachteiligt fühlten. (Manche gingen wohl aus opportunistischen Gründen in dieses Institut, die dann später aus eben diesen Gründen auch wieder austraten.) Eine ähnliche Überziehung der eigenen Autorität und Jurisdiktion lag bei Bischof Peter Philipp von Dernbach vor, wenn er keinem der Bartholomiten in der Seelsorge die Abhängigkeit von einem auswärtigen Präses erlaubte, auch nicht in der Form einer nur „privaten“ Gehorsamsbindung. Der Bischof schränkte nach der anderen Seite die Freiheit seiner Priester ein, aus Furcht, seine Autorität würde gefährdet. Die „Lösung“, welche hier nur angedeutet werden kann, liegt in einer klaren Abgrenzung der doppelten „Jurisdiktion“. Im „äußeren“, rechtlichen Bereich ist der Bischof zuständig. Im „inneren“, spirituellen Bereich, welcher vom kanonischen Recht für den „kanonischen Gehorsam“ dem Bischof gegenüber freigelassen ist, kann sich die Autorität des Oberen der Gemeinschaft entfalten. Daher kann es keine Berufung auf Weisungen des Oberen der Gemeinschaft geben gegen einen Befehl des Bischofs. Dieser geht immer vor (vorausgesetzt, daß er rechtmäßig ist). Das Zusammenspiel wird jedoch nur im gegenseitigen Vertrauen möglich und fruchtbar sein.

„Verherrlichung“

Von E. Monnerjahn

Zu den Lieblingsgebeten, die Pater Kantenich seiner Schönstattfamilie hinterlassen hat, gehört das kurze „Mutter, verherrliche dich!“ Ähnlich wie das „Mutter, grüße mich!“, von dem uns aus der Dachauzeit berichtet wird, hat er es immer wieder gesprochen, vor allem in Zeiten der Bedrängnis und der Entscheidung.

Das Gebet dürfte im Laufe des kommenden Jahres, da die Schönstattfamilie sich aus Anlaß ihres 60. Gründungstages anschickt, die Gottesmutter von

neuem zu krönen, in vermehrter Weise erklingen, und im Blick auf die wünschenswerte Kanonisation des Gründers werden nicht wenige Mitglieder des Schönstattwerkes es erweitern und sprechen: „Mutter, verherrliche dich und den Vater!“

„Verherrlichen“ ist wie das ihm zugehörige „Herrlichkeit“ nicht bloß eines der besonders häufig gebrauchten Worte der Hl. Schrift, es ist ein biblisches Kern- und Urwort. Wenn Pater Kantenich ebenfalls häufig Gebrauch von dem Worte machte, wenn er z. B. sagte, seine Sendung sei es, die Herrlichkeiten der Gottesmutter der Welt zu entschleiern, so liegt diesem Gebrauch das biblische Verständnis dieses Wortes zugrunde, und man begreift, was er damit meinte, am besten und tiefsten von der Hl. Schrift her. Darum tut es zum Verständnis der Bedeutung der Worte „Herrlichkeit“ und „verherrlichen“ im Munde Pater Kantenichs gut, sich ihre Bedeutung in der Hl. Schrift zu vergegenwärtigen. Dies auch aus dem Grunde, weil uns Modernen die volle und reale Erfahrung von „Herrlichkeit“ und „verherrlichen“ so gut wie ganz abhanden gekommen ist.

I. „Herrlichkeit“, „verherrlichen“ in der Hl. Schrift

1. „Herrlichkeit“

Als Salomon den von ihm erbauten Tempel einweihte und die Bundeslade von Priestern in das Allerheiligste bringen ließ, da vermochten die Priester, nachdem sie die Bundeslade im Allerheiligsten niedergestellt hatten, ihren nachfolgenden Dienst nicht zu verrichten, weil die Herrlichkeit Jahwes in Gestalt einer Wolke den Tempel erfüllte. So jedenfalls lesen wir es in 1 Kö 8, 10 und 11. Das gleiche hatte sich begeben, als Moses seinerzeit gemäß Ex 40 nach den Anweisungen Jahwes das Offenbarungszelt errichtet und die Bundeslade hineinverbracht hatte: „Da bedeckte die Wolke das Offenbarungszelt, und die Herrlichkeit des Herrn erfüllte die Wohnung. Moses konnte nicht in das Offenbarungszelt eintreten, weil die Wolke sich dort niedergelassen hatte und die Herrlichkeit Jahwes die Wohnung erfüllte“ (Ex 40, 34 f.).

In beiden Berichten wird uns die eine Bedeutung von „Herrlichkeit“, und zwar von „Herrlichkeit Gottes“ in der Hl. Schrift deutlich vor Augen geführt. „Herrlichkeit“ ist eine Erscheinungsform, in der Gott, der Überweltliche, Unsichtbare, vor dem Volke sichtbar, gegenwärtig, erfahrbar wird. Die Wolke, die bei Moses das Offenbarungszelt und bei Salomon den Tempel erfüllt, ist eine solche äußerlich wahrnehmbare Erscheinungsform. Die „Herrlichkeit Gottes“ hatte sich noch früher schon, beim Bundesschluß am Sinai, in Gestalt einer Wolke bzw. eines Gewitters dem Volke gezeigt: „Am

dritten Tag, als es Morgen wurde, brachen Donner und Blitze los, eine schwere Wolke lagerte sich über den Berg, und es ertönte mächtiger Posauenschall. Das ganze Volk . . . erbebte“ (Ex 19, 6). Und nicht nur gelegentlich, bei bedeutungsvollen Ereignissen wurde die „Herrlichkeit des Herrn“ vor Israel gegenwärtig; sie begleitete in Gestalt einer Wolke den ganzen Wüstenzug des auserwählten Volkes (Ex 40).

Auch das Neue Testament kennt die Wolke als Erscheinungsform und damit als „Herrlichkeit Gottes“. Im Bericht des Matthäus-Evangeliums über die Verklärung Jesu heißt es: „Während er (Petrus) noch redete, da überschattete sie eine lichte Wolke, und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: ‚Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe; ihn sollt ihr hören!‘ . . .“ (Mt 17, 5). Schließlich dürfen wir auch in der Wolke, die den Heiland bei seiner Himmelfahrt den Blicken der Jünger entzieht, gleichfalls die „Herrlichkeit“ Gottes erkennen (Apg 1, 9).

Neben der Wolke als „Herrlichkeit“, d. h. wahrnehmbare Erscheinungsform Gottes und seiner Gegenwart, gibt es in der Hl. Schrift z. B. noch das Licht als Erscheinungsform Gottes: so im Falle des brennenden Dornbuschs, den Moses in der Wüste erblickt (Ex 3, 2); so bei der Verkündigung der Geburt Jesu an die Hirten: „Und in derselben Gegend waren Hirten auf dem Felde, die Nachtwache hielten bei ihrer Herde. Da trat ein Engel des Herrn zu ihnen und die Herrlichkeit des Herrn umstrahlte sie“ (Lk 2, 8 f.). Manchmal verschmelzen Wolke und Licht zu einem einzigen Herrlichkeitszeichen. Bei der Verklärung Jesu auf dem Berge handelt es sich um eine „lichte Wolke“ (Mt 17, 5), und die das Volk Israel auf dem Wüstenzug führende Wolke wurde des Nachts zu einer Feuersäule (Ex 40, 38).

Die andere, zweite Bedeutung, die „Herrlichkeit“ in der Bibel hat, ist die einer Eigenschaft Gottes. Es soll damit eine Qualität Jahwes ausgesagt werden. Die Qualitäten, die vor allem und zumeist im Alten Testament gemeint werden, sind — entsprechend dem bevorzugten Gottesbild des Alten Testaments — seine Macht und seine Heiligkeit. Wir können sagen: Unter „Herrlichkeit“ wird das Eigentliche und Eigentümliche Gottes ausgesagt, das Göttliche an Gott, wodurch er alle und alles andere überragt; mit anderen Worten: sein Wesen.

In diesem Sinne wird Jahwe der „König der Herrlichkeit“ genannt, der „gewaltig und stark“ ist, „gewaltig im Kampf“ (Ps 23, 8). Im Matthäus-Evangelium setzt Jesus die Göttlichkeitsprädikate Macht und Herrlichkeit identisch, indem er sagt: „. . . sie werden den Menschensohn kommen sehen mit großer Macht und Herrlichkeit“ (Mt 24, 30). Die „Herrlichkeit Gottes“ als Heiligkeit erfährt der Prophet Isaias in seiner Berufungsvision. Deshalb muß er, bis ins Innerste erschüttert, rufen: „Weh mir, ich bin verloren. Denn

ich bin ein Mann mit unreinen Lippen und wohne unter einem Volke mit unreinen Lippen, und meine Augen haben den König, Jahwe Zebaot, geschaut“ (Is 6, 5).

2. „Verherrlichen“

Was ist nun im biblischen Verständnis mit „verherrlichen“ gemeint?

Nach der Klärung dessen, was „Herrlichkeit“ bedeutet, leuchtet ohne Schwierigkeit ein, daß „verherrlichen“ an erster Stelle ein Tun Gottes selbst besagt. Zunächst gilt sogar: Im Sinne der ersten Bedeutung von „Herrlichkeit“ als einer äußerlich sichtbaren Form oder Gestalt, unter der Gott erscheint, unter der er den Menschen nahekommt und sich offenbart, kann es überhaupt keine andere Verherrlichung Gottes geben als durch ihn selbst, durch sein eigenes Tätigwerden. Gott verherrlicht sich durch die von ihm selbst gewirkten Machttaten. So heißt es im Bericht vom Auszug Israels aus Ägypten: „Ich werde das Herz des Pharaos verhärten, so daß er ihnen (den Israeliten) nachsetzt. Dann will ich mich an dem Pharaos und seinem ganzen Heer verherrlichen. Die Ägypter sollen erfahren, daß ich Jahwe bin“ (Ex 14, 4). Nach dem Untergang der ägyptischen Verfolger in der Wasserflut sang Moses u. a.: „Deine Rechte, Jahwe, verherrlicht sich durch Kraft; deine Rechte, Jahwe, zerschmettert der Feind“ (Ex 15, 6). Zeigt Jahwe an den Feinden seines Volkes seine Macht, so erweist er sich gegenüber der Sünde und den Sündern als der Heilige. Frevler wie Nadab und Abihu, die Söhne Aarons, müssen sterben. Diese Bestrafung ist ebenfalls ein Sich-Verherrlichen Gottes (Lev 10, 1–3). In der Erinnerung an die früheren Machttaten, die Jahwe zu seiner Verherrlichung wirkte, betete der fromme Jude in der Zeit nach dem Exil: „Erneuere die Zeichen und wiederhole die Wunder, erweise herrlich deine Hand und als stark deinen rechten Arm“ (Sir 36, 5).

Aber auch die Menschen können Gott verherrlichen, ja sie sollen und müssen ihn verherrlichen. „Verherrlichen“ heißt dann einmal: die Macht und Heiligkeit Gottes anerkennen sowie sein Tun, seine Taten rühmen. So versteht es der Psalmist, wenn er singt: „Verherrlicht den Herrn mit mir und laßt uns alle zusammen seinen Namen erheben“ (Ps 33, 4). Verherrlichung Gottes durch die Menschen kann aber auch wie bei der Selbstverherrlichung Gottes die Bedeutung gewinnen: Gottes Eigenschaften künden; offenbar werden lassen, wer und wie Jahwe ist: „Seine Herrlichkeit kündigt unter den Heiden, seine Wunderwerke vor allen Völkern. Denn groß ist Jahwe und würdig des Lobes, mehr zu fürchten als all die Götter“ (Ps 95, 3 f.). Fast die gleiche Aufforderung zur Verherrlichung Gottes steht im Loblied Davids 1 Chron 16, 24: „Lobsingt Jahwe, ihr Lande alle! Von Tag zu Tag verkündet sein Heil. Erzählet seine Herrlichkeit den Völkern und seine Wundertaten unter allen Nationen!“ Tobias in seinem Loblied gibt der

gläubigen Überzeugung Ausdruck, daß Israel deshalb in Gefangenschaft geführt und unter die Heidenvölker zerstreut wurde, um Gottes Majestät zu künden, d. h. ihn zu verherrlichen: „Ich will ihn preisen im Lande meiner Verbannung, verkünden seine Macht und Größe einem Volk von Sündern“ (Tob 13, 3. 7).

Die Aufforderung, Gott zu verherrlichen, findet sich ebenso in den Schriften des Neuen Testaments, so besonders beim hl. Paulus. Bekannt ist die Stelle 1 Kor 6, 20: „Verherrlicht Gott mit eurem Leibe.“ Später, im 10. Kapitel des gleichen Briefes, schreibt der Apostel: „Möget ihr also essen oder trinken oder sonst etwas tun: Tut alles zur Verherrlichung Gottes.“ „Verherrlichen“ ist hier in dem aufgezeigten Doppelsinne zu verstehen: Als Anerkennung der Macht und Großtaten Gottes wie als Offenbarung, Verkündigung des Wesens Gottes im Leben und Verhalten. Die letztgenannte Bedeutung schwebt dem hl. Paulus auch vor, als er an seine Lieblingsgemeinde nach Philippi die Mahnung richtet: „Freut euch im Herrn allezeit. Noch einmal will ich es sagen: freut euch. Euer gütiges Wesen sollen alle Menschen erfahren. Der Herr ist nahe“ (Phil 4, 4 f.). Das von Freude und Güte geprägte Wesen der Christen von Philippi soll die Nähe Gottes verkünden. Das aber ist, wie wir gesehen haben, eine Weise der Verherrlichung Gottes.

II. Der Sohn verherrlicht den Vater – der Vater verherrlicht den Sohn

In kaum einem Buch des Neuen Testaments ist so viel von „Verherrlichung“ Gottes die Rede wie im Johannes-Evangelium. Wenn wir uns die entsprechenden Stellen genauer ansehen, so erkennen wir, daß in einer doppelten Richtung von „Verherrlichen“ gesprochen wird: Der Sohn verherrlicht den Vater, und der Vater verherrlicht den Sohn. Am deutlichsten steht das am Anfang des Hohenpriesterlichen Gebetes Jesu: „Vater, die Stunde ist gekommen. Verherrliche deinen Sohn, damit dein Sohn dich verherrliche.“ Und weiter im gleichen Zusammenhang: „Ich habe dich verherrlicht auf Erden, ich habe das Werk vollendet, das zu vollbringen du mir aufgetragen hast. Jetzt verherrliche du mich, Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich, ehe die Welt war, bei dir hatte“ (Joh 17, 1. 4 f.). Ebenso kommt die Doppelrichtung des Verherrlichens nach dem Weggang des Verträgers zum Ausdruck: „Als er hinausgegangen war, sagte Jesus: ‚Jetzt ist der Menschensohn verherrlicht, und Gott ist in ihm verherrlicht. Wenn Gott in ihm verherrlicht ist, wird auch Gott ihn in sich verherrlichen, und er wird ihn alsbald verherrlichen‘ . . .“ (Joh 13, 31 f.).

Wenn „Herrlichkeit“ im Alten Testament in einem Sinne die sichtbare Form, die wahrnehmbare Gestalt, unter der Gott gegenwärtig und erfahrbar wurde, bedeutete, dann ist klar, daß es keine Gestalt gibt und geben kann,

der die Bezeichnung der „Herrlichkeit“ mehr zukommt, als das mensch-, das fleischgewordene Wort Gottes. Darum kann die Person Jesu und sein ganzes Leben als Offenbarung der Herrlichkeit Gottes verstanden und zusammengefaßt werden, wie es am Anfang des Johannes-Evangeliums geschieht: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll der Gnade und Wahrheit“ (Joh 1, 14).

Selbstverständlich ist das ganze Tun Jesu zutiefst Verherrlichung des Vaters, und zwar zunächst in dem Sinne, daß Jesus die Macht und Autorität des Vaters für sich und sein Leben voll anerkennt. Deshalb kennt er nur eine Richtschnur für sein Verhalten und Handeln: „Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht um meinen Willen zu tun, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat“ (Joh 6, 38). Jesus verherrlicht den Vater aber auch dadurch, daß er das Eigentlichste Gottes offenbart: seine Vaterwirklichkeit. „Gott hat niemand jemals gesehen. Der eingeborene Sohn, der an der Brust des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht“ (Joh 1, 18). Am Ende seiner irdischen Lebensbahn kann Jesus die Summe seines Wirkens darum in die Worte kleiden: „Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart, die du mir aus der Welt gegeben hast“ (Joh 17, 6).

Die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn erreicht ihren Höhepunkt und ihre vollkommenste Verwirklichung in Jesu Leiden und Sterben. Deshalb gebraucht Jesus das Wort „verherrlichen“ im Umkreis seines Pascha besonders häufig. Der Sohn verherrlicht den Vater am Kreuz durch seinen vollkommenen Gehorsam, durch den er die Autorität des Vaterwillens über sich ohne Rückhalt anerkennt. Dementsprechend lautete sein Gebet am Ölberg, kurz vor der Gefangennahme: „Mein Vater, wenn es möglich ist, so gehe dieser Kelch an mir vorüber. Doch nicht wie ich will, sondern wie du willst“ (Mt 26, 39); und noch einmal: „Mein Vater, wenn dieser Kelch nicht an mir vorübergehen kann, ohne daß ich ihn trinke, so geschehe dein Wille“ (Mt 26, 42). Zugleich ist sein Kreuzestod die tiefste und eindringlichste Offenbarung und Verkündigung dessen, was Gottes Eigentlichstes ausmacht: seiner unendlichen, rettenden, verzeihenden, schöpferischen Vaterliebe zu uns Menschen. So sieht und sagt es der hl. Paulus im Brief an die Römer: „Gott beweist seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns starb, als wir noch Sünder waren“ (Rö 5, 8). Die gläubige Schau des ersten Johannes-Briefes ist nicht anders: „Darin besteht die Liebe: nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt und seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden gesandt hat“ (1 Joh 4, 10).

Weil der Sohn den Vater bis zum letzten und auf das vollkommenste verherrlicht hat, deshalb verherrlicht der Vater auch den Sohn. Das geschieht dadurch, wie der Sohn den Vater gekündet und geoffenbart hat, der

Vater seinerseits offenbar werden läßt, wer eigentlich und im tiefsten der zum Tod verurteilte und am Kreuze gestorbene Jesus von Nazareth ist: nämlich niemand anders als „der Sohn“ schlechthin, der Sohn des ewigen Vaters, der schon von Ewigkeit her die Herrlichkeit des Vaters teilte (vgl. Joh 17, 5, 25). Aus diesem Grunde läßt der Vater „seinen Heiligen nicht die Verwesung schauen“ (Apg 2, 27), sondern erweckt ihn von den Toten. Die Auferstehung Jesu ist das Werk des Vaters, durch das er den Sohn verherrlicht. So bezeugt es der hl. Petrus, der nach der Heilung des Gelähmten zur herbeigeilten Menge spricht: „Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr ausgeliefert und vor Pilatus verleugnet habt“ (Apg 3, 13). Das ist auch die grundlegende und zusammenfassende Schau des hl. Paulus: „Er erniedrigte sich selbst und wurde gehorsam bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuz. Darum hat Gott ihn erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist“ (Phil 2, 8 f.).

Von hier aus können wir einen kurzen Blick auf die Gottesmutter werfen und von ihr feststellen: Sie erweist sich als die bräutliche Gefährtin und Gehilfin ihres göttlichen Sohnes auch dadurch, daß sie mit ihm, vor allem unter dem Kreuze, den Vater in doppelter Weise verherrlicht: Sie anerkennt den Willen und die Autorität des Vatergottes und läßt ihn auf das vollkommenste über sich und ihren eigenen Willen triumphieren. Gleichzeitig trägt sie durch ihr Mitleiden und Mitsterben dazu bei, der Welt die Liebe des Vaters zu künden und zu verdeutlichen. Der Vater seinerseits, dessen Macht und Liebe sich nicht übertreffen läßt, verherrlicht die getreue Magd des Herrn dadurch, daß er sie nach ihrem Tode mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit entrückt und seither ihre Herrlichkeit der Kirche im Laufe der Jahrhunderte immer mehr entschleiert und entschleiern läßt.

III. Folgerungen

Was bedeutet es nun im Lichte der Hl. Schrift, wenn die Schönstattfamilie im kommenden Jahr mit stärkerer Intensität betet: „Mutter, verherrliche dich!“ Ferner: Wozu verpflichtet sie sich, wenn sie verspricht, für die Verherrlichung der Gottesmutter in den eigenen Reihen und darüber hinaus einzutreten?

1. „Mutter, verherrliche dich!“

Im Sinne der Hl. Schrift besagt diese Bitte: Die Gottesmutter möge die ihr von Gott verliehene Macht und Heiligkeit bekunden, und zwar bekunden in Machttaten, wie sie ihr aufgrund ihrer Erhöhung in den Himmel und der damit gewährten vollkommenen werkzeuglichen Teilnahme an der Welt-

regierung Gottes möglich sind. Solche Bekundung wäre zugleich Offenbarwerden des innersten Wesens der Gottesmutter: der sich hingebenden, mütterlich-schöpferischen Liebe, die sie in der Stunde der Verkündigung ja sagen ließ zu ihrer Mutterschaft am Gottmenschen und darin eingeschlossen zu ihrer umfassenden Mutterschaft an allen Menschen. Dabei darf die Schönstattfamilie die Bitte „Mutter, verherrliche dich!“ mit großem Vertrauen aussprechen. Seit dem 18. Oktober 1914 hat Maria von ihrem Heiligtum in Schönstatt aus ununterbrochen und in ständig wachsendem Maße ihre Macht und Heiligkeit, ihre Güte und Liebe im Werden des Schönstattwerkes, das zutiefst ihr Werk ist, bekundet – eine Tätigkeit, die sie seit dem Entstehen der Filialheiligtümer in aller Welt von diesen aus fortsetzt und immer mehr ausweitet.

2. Wir verherrlichen die Gottesmutter

Verherrlichung der Gottesmutter seitens der Schönstattfamilie heißt dementsprechend zunächst: Anerkennung ihrer Stellung, ihrer Heiligkeit, ihrer Macht, ihrer Liebe, die sie von ihren Schönstattheiligtümern aus und durch ihr Schönstattwerk wirksam werden läßt. Diese Anerkennung kann selbstverständlich nicht bloß auf der kognitiven Ebene bleiben; sie muß sich, wenn wir recht sehen, in zweifacher Hinsicht auswirken: in dem beständig erneuerten Appell an die Gottesmutter, sich selbst zu verherrlichen, d. h. ihre Macht und Güte einzusetzen, und in der aktiven, entschlossenen Bereitschaft, sich von der mütterlichen Macht und Güte Mariens formen und als Werkzeug für die Verwirklichung ihrer Absichten von Schönstatt aus benützen zu lassen.

Sodann aber bedeutet das Versprechen, Maria verherrlichen zu wollen: uns darum zu bemühen, ja alles darauf anzulegen, daß unser Leben, unser Verhalten, unser ganze Existenz eine Bekundung, eine Offenbarung oder, wie Pater Kentenich es auszudrücken pflegte, eine „apparitio“, eine gelebte Erscheinung der Gottesmutter darstellt, wie sie ihrerseits durch ihr Leben und mit ihrer ganzen Existenz eine Bekundung und Offenbarung der Liebe des himmlischen Vaters war und noch immer ist.

Angewandt auf das drängende Anliegen der Kanonisation Pater Kentenichs darf man daraus folgern und sagen: Je mehr die Mitglieder und Gemeinschaften der Schönstattfamilie in dieser Weise die Gottesmutter verherrlichen, also durch ihr Sein und Leben Hinweis auf Maria, „Marienerscheinung“ werden, desto mehr dienen sie der Verherrlichung des Gründers durch die Kirche und in der Kirche, seiner Kanonisation. Was übrigens diese Kanonisation als „Verherrlichung“ im eigentlichen ist, dürfte aus den vollzogenen Überlegungen ebenfalls deutlich geworden sein: In erster Linie

nicht so sehr „Erhebung zur Ehre der Altäre“, offizielle Gestattung eines eigenen Festes, Erlaubnis zur Anrufung im öffentlich-amtlichen Gottesdienst der Kirche oder was sonst immer, sondern vor allem Kundmachung, Offenbarwerden und Anerkennung seines Eigentlichen vor der Kirche und für die Kirche: seiner Sendung und seines Charismas, mit anderen Worten: der ihm geschenkten, in ihm wirksamen göttlichen Gnade.

Bleibt die Familie die Grund-Einheit der Gesellschaft?'

Argumente aus marxistischer Sicht und aus der prophetischen Schau Pater Kentenichs

Von Herta Schlosser

Das Thema, das in einigen Schwerpunkten erörtert wird, legt es nahe, zunächst auf die Familie in der Sicht des Marxismus einzugehen.

I. Die Familie im Marxismus-Leninismus

Marxismus wird in der Regel als Synonym für Sozialismus verwandt, und zwar für die verschiedenen Spielarten des Sozialismus. Die entscheidende Rolle in der Ost-West-Auseinandersetzung spielt der sogenannte „wissenschaftliche Sozialismus“, der Marxismus-Leninismus. Er versteht sich als die einzige wissenschaftliche Weltanschauung, die unversöhnlich jeder Glaubensposition gegenübersteht. Es handelt sich um die Interpretation des Marxismus seitens der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (KPdSU), um den orthodoxen Marxismus, der auch die geistige Grundlage der Politik der DDR ist. Danach ist der Ost-West-Konflikt der weltweite Kampf zwischen Kapitalismus und Sozialismus, die mit gesetzmäßiger – daher „wissenschaftliche Weltanschauung“! – Notwendigkeit sich vollziehende Ablösung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung durch die sozialistische. Diese Weltanschauung dient den Vertretern des Marxismus-Leninismus zur Legitimation ihrer imperialistischen Politik.

Die Vertreter des Marxismus-Leninismus verstehen sich nicht nur in erbittertem ideologischen Kampf mit der sogenannten „bürgerlichen Ideo-

¹⁾ Vgl. die Erklärung der Menschenrechte von 1948, Art. 16/3.

logie“ des Kapitalismus (wovon eine Variante der Linkskapitalismus ist), sondern sie setzen sich auch ab von jeder anderen Auslegung des Marxismus (Sozialismus) innerhalb und außerhalb des sowjetischen Einflußbereiches.

Das bedeutet in der gegenwärtigen Situation der Bundesrepublik Deutschland, daß die Vertreter des orthodoxen Marxismus (Marxismus-Leninismus) nicht nur alle politischen Aktionen, sondern auch theoretische Richtungen als *nicht-marxistische* zurückweisen, sofern sie abweichen von der Interpretation des Marxismus seitens der KPdSU. Wohl ist Bündnispolitik eine taktische Regel zur Erlangung politischer Macht, niemals aber wird ein Nebeneinanderbestehen unterschiedlicher Gesellschaftsordnungen als endgültige Lösung im Sinne „friedlicher Koexistenz“ verstanden. Jede andere Gesellschaftsordnung wird ideologisch und in der praktischen Politik abgelehnt, sei die Alternative zum Marxismus-Leninismus der KPdSU eine weiterentwickelte „kapitalistische“ Gesellschaftsordnung der westlichen Demokratien oder ein „dritter Weg“ zum Sozialismus.²

Die folgenden Thesen zur Familie werden daher vorwiegend von der Theorie des Marxismus-Leninismus begründet und greifen zur Verdeutlichung zurück auf die authentische Konzeption von Karl Marx beziehungsweise Friedrich Engels.

Wandlungen in der geschichtlichen Entwicklung

Sucht man in der sehr umfangreichen Primär- und Sekundärliteratur zum Marxismus-Leninismus nach Abhandlungen über die Familie, so stößt man nahezu ins Leere. Der Grund dafür liegt im System dieser Theorie selbst.

²) Dazu wenigstens einige Literaturhinweise:

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe des von einem kompetenten sowjetischen Autorenkollektiv herausgegebenen Buches „Ideologie des Sozialdemokratismus in der Gegenwart“, Berlin (Ost) 1971 heißt es: „Der Sozialdemokratismus . . . steht in *prinzipieller* klassenmäßiger und theoretischer Feindschaft zum Sozialismus und zum Marxismus-Leninismus . . . Die grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Sozialdemokratismus ist eine der wesentlichsten Aufgaben im Kampf gegen den Antikommunismus“ (S. 5/6).

In einem Artikel: „Linksradikalismus unter monopolkapitalistischen Bedingungen“, in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, 17. Jahrg., 1969, Heft 10, S. 1180 ff. wird der Linksradikalismus als Vulgärmarxismus abqualifiziert, da die Linksradikalen politische Herrschaft kaum mehr als Klassenherrschaft begreifen.

In dem Artikel: „Zur Ideologie der ‚Neuen Linken‘“, in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, 18. Jahrg., 1970, Heft 3, S. 282 ff. wird auf die starke Differenzierung der ‚Neuen Linken‘ hingewiesen, unter anderem auch auf den Einfluß, den die ‚kritische Theorie‘ — die ebenfalls abgelehnt wird! — auf die ‚Neue Linke‘ ausübte (Jürgen Habermas, Max Horkheimer, Th. W. Adorno, aber auch Herbert Marcuse). Ähnlich scharf setzen sich die Vertreter des Marxismus-Leninismus vom Kurs der ‚Neuen Linken‘ in der Bundesrepublik Deutschland ab, die unter Auswertung der Schriften von Wilhelm Reich den Klassenkampf mit der sogenannten ‚sexuellen Revolution‘ verbindet: „Klassenkampf oder sexuelle Revolution“, in: „Deutsche Zeitschrift für Philosophie“, 21. Jahrg., 1973, Heft 5, S. 633 ff.

Die Klassiker, auf die ja immer wieder zurückgegriffen werden muß, haben sich zwar zur Familie geäußert, allerdings vorwiegend negativ zur „bürgerlichen Familie“. So heißt es zum Beispiel in den berühmten Feuerbachthesen von Karl Marx unter anderem: „nachdem . . . die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch und praktisch vernichtet werden“ (These 4).

In Rußland wurden daraufhin nach der Oktoberrevolution 1917 tatsächlich Ehe und Familie zunächst abgeschafft und freie Liebe propagiert. Die Familie zerfiel in allen Kreisen der Bevölkerung. Auf dem Wege über die Erfahrung kamen die Marxisten-Leninisten zu der Überzeugung, daß ein Volk ohne die Institution der Ehe und Familie nicht lebensfähig ist. In den 30er Jahren werteten sie ideologisch und gesetzlich die Familie wieder auf und festigten die Ehe. Zwar ist in der Verfassung der UdSSR von 1936 — die noch gilt — im X. Kapitel ‚Grundrechte und Grundpflichten der Bürger‘ nicht die Rede von der Familie, lediglich im Art. 122 von der völligen Gleichberechtigung der Frau und in diesem Zusammenhang vom „staatlichen Schutz der Interessen von Mutter und Kind“. Aber in dem Rechenschaftsbericht Breschnews am XXIV. Parteitag der KPdSU 1971 in Moskau heißt es: „Große Bedeutung mißt die Partei der Vervollkommnung der sowjetischen Gesetzgebung bei. Im verflossenen Zeitraum war die Aufmerksamkeit auf die gesetzliche Regelung solcher Fragen wie . . . der Festigung der Familie“ konzentriert.³

In der Verfassung der DDR von 1968 sind Ehe und Familie in Art. 38 ausdrücklich erwähnt, sie „stehen unter dem besonderen Schutz des Staates“. In dem im Mai 1973 in der DDR erschienenen Artikel „Klassenkampf oder ‚sexuelle Revolution‘“⁴ findet sich unter anderem die aufschlußreiche Stelle: „Entgegen den inzwischen millionenfach in der gesellschaftlichen Praxis bestätigten Ansichten der Klassiker über die Rolle der Familie beim Übergang vom Kapitalismus (bürgerliche Familie) zum Sozialismus (sozialistische Familie) wird von Reich und seinen gegenwärtigen linken Interpreten die Ansicht vertreten, daß die Alternative zur bürgerlichen Familie nur deren bloße Negation sein kann. An die Stelle der Familie soll die ‚sexuelle Dauerbeziehung‘ treten. Es handelt sich bei der Reichschen Konzeption von der sexuellen Revolution um eine Art sozialpolitischer Bilderstürmerei, da Reich den kritikwürdigen bürgerlichen Inhalt der Familie, die auf Monogamie beruht, gleichsetzt“.⁵ Das ist ein eindeutiges Bekenntnis zur Mono-

³) „XXIV. Parteitag der KPdSU. 30. März — 9. April 1971. Dokumente“, APN-Verlag, Moskau 1971, S. 145.

⁴) Das ist eine kritische Auseinandersetzung der Marxisten-Leninisten mit Wilhelm Reich. Er war einer der ersten, die versuchten, Marxismus und die Psychoanalyse Freuds zu verbinden.

gamie, und zwar — was äußerst wichtig ist festzuhalten — über den bitteren Weg der Erfahrung gewonnen. Diese Feststellung legt die Frage nahe: Hat sich die marxistische Auffassung über Ehe und Familie grundsätzlich gewandelt? Darauf ist vorwegnehmend zu antworten: Nein.^{5a} Der faktischen Anerkennung liegt immer noch die theoretische Begründung von Karl Marx⁶ beziehungsweise Friedrich Engels⁷ zugrunde.

Kein Platz im System für die Familie

Karl Marx versteht die Familie als eine auf dem Privateigentum an Produktionsmitteln beruhende Institution der bürgerlichen Gesellschaftsordnung. Mit der ökonomischen Grundlage hat die große Industrie das alte Familienwesen und die alten familiären Verhältnisse selbst aufgelöst. Im „Kommunistischen Manifest“ heißt es dazu: „Worauf beruht die gegenwärtige, die bürgerliche Familie? Auf dem Kapital, auf dem Privaterwerb. Vollständig entwickelt existiert sie nur für die Bourgeoisie; aber sie findet ihre Ergänzung in der erzwungenen Familienlosigkeit der Proletarier und der öffentlichen Prostitution. Die Familie des Bourgeois fällt natürlich weg mit dem Wegfallen dieser ihrer Ergänzung, und beide verschwinden mit dem Verschwinden des Kapitals.“ In der auf Privateigentum beruhenden Gesellschaftsordnung wird auch die Frau nach den Kategorien des ‚Habens‘ behandelt, sie wird besonders innerhalb der Familie zu einem käuflichen Gegenstand.

Wie wird aber die Familie in der klassenlosen Gesellschaft konstituiert sein? In der von Marx und Engels gemeinsam verfaßten „Deutschen Ideologie“ findet sich ein wichtiger Hinweis dazu. Dort heißt es, daß neben das Verhältnis der gesellschaftlichen Arbeit in der Auseinandersetzung mit der Natur ein weiteres trete, „das Verhältnis zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die Familie. Diese Familie, die im Anfange das einzige soziale Verhältnis ist, wird späterhin, wo die vermehrten Bedürfnisse neue gesellschaftliche Verhältnisse, und die vermehrte Menschenzahl neue Bedürfnisse erzeugen, zu einem untergeordneten . . . und muß alsdann nach den existierenden empirischen Daten, nicht nach dem ‚Begriff der Familie‘ . . . behandelt und entwickelt werden“.⁸

⁵⁾ Vgl. Anmerkung 2), a.a.O., S. 633.

^{5a)} Vgl. dazu auch Max Hauser, Menschenrechte im Sowjet-System, Bern-Frankfurt/M. 1973, S. 173—185.

⁶⁾ Vor allem in den Frühschriften, zu denen man in der Regel die bis zum „Kommunistischen Manifest“ 1848 rechnet.

⁷⁾ Friedrich Engels „Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“, Stuttgart 1948.

⁸⁾ Karl Marx/Friedrich Engels, Feuerbach. 1. Teil der „Deutschen Ideologie“, in: Marx/Engels-Studienausgabe, Bd. I, Fischer-Bücherei (Bücher des Wissens) Nr. 6059, Frankfurt/Main 1970.

So heißt es auch bei Friedrich Engels: „Was aber wird hinzukommen? Das wird sich entscheiden, wenn ein neues Geschlecht herangewachsen sein wird“.⁹ Von der Monogamie werden jedenfalls die Eigenschaften wegfallen, die ökonomisch bedingt sind, „und diese sind erstens die Vorherrschaft des Mannes, und zweitens die Unlösbarkeit. Die Vorherrschaft des Mannes in der Ehe ist einfache Folge seiner ökonomischen Vorherrschaft und fällt mit dieser von selbst. Die Unlösbarkeit der Ehe ist teils Folge der ökonomischen Lage, unter der die Monogamie entstand, teils Tradition aus der Zeit, wo der Zusammenhang dieser ökonomischen Lage mit der Monogamie noch nicht recht verstanden und religiös outriert wurde. Sie ist schon heute tausendfach durchbrochen. Ist nur die auf Liebe gegründete Ehe sittlich, so auch nur die, worin die Liebe fortbesteht.“¹⁰

Heutiger Stand

Wie vom marxistischen (materialistischen) Standpunkt her keine Konzeption der menschlichen Person gelingen kann, so auch keine Begründung der Familie. Zwar ist festzuhalten, daß auf dem Wege über die praktische Erfahrung die Familie — wie auch das einzelne Individuum — im Marxismus-Leninismus eine Aufwertung erfuhr. Das bedeutet in der Praxis allerdings nicht, daß die Familie als die natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft anerkannt wird. Die Familie bietet keine Zuflucht vor den Gleichschaltungstendenzen der Gesellschaft. Das zeigt sich am deutlichsten beim Anspruch des Staates auf Erziehung.

In einem Artikel des „Leninsymposiums der Sektion Erziehungswissenschaft“ von 1971 wird betont, daß die sozialistische Familienerziehung im Auftrag der Gesellschaft zu erfolgen habe, was noch nicht zur Zufriedenheit der Partei erfolge. So hebt sich, schließt der Artikel, die Einstellung „zur sozialistischen Familienerziehung als Führungsproblem der Gesellschaft im allgemeinen und der Betriebe und Genossenschaften im besonderen immer mehr ab.“¹¹ In einem anderen Artikel des genannten Leninsymposiums heißt es, es gehöre zur Gleichberechtigung der Frau, die geschlechtsspezifische Erziehung zu überwinden, die sich besonders stark noch in der Familie äußere. Die Geschlechtsrollen hätten sich historisch entwickelt und es gelte nun, die negativen sozialen Auswirkungen zu überwinden. Das bedeutet praktisch zum Beispiel, „daß auch die Mädchen einer hohen wissenschaftlich-technischen Qualifikation bedürfen“,¹² um den Anforderungen der sozialistischen Gesellschaft gerecht zu werden. Die Berufswahl kann

⁹⁾ Friedrich Engels, a.a.O., S. 39.

¹⁰⁾ Friedrich Engels, a.a.O., S. 38.

¹¹⁾ „Erziehung zur sozialistischen Persönlichkeit“, Jena 1971, S. 73.

¹²⁾ Ebda., S. 83.

also nicht der spontanen Entscheidung überlassen werden, sondern die Bewußtseinsbildung muß bei Mädchen entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen intensiviert werden. Die Gleichberechtigung von Mann und Frau — ein besonders hervorgehobener Aspekt — wird in der Praxis allerdings oft nur so verstanden, daß auch die Frau das ‚Recht‘ hat, ganz in den Produktionsprozeß integriert zu werden.

Im Zusammenhang mit der Gleichberechtigung von Mann und Frau wird die gegenseitige Zuneigung als einziges Motiv der Gattenwahl betont. Dies, und das aus der Erfahrung gewonnene eindeutige Bekenntnis zur monogamen Familie ist positiv zu werten. Das bedeutet aber nicht, daß die Ehe ihrem Wesen nach als unauflöslich verstanden wird; die Auffassung der Klassiker hat sich nicht geändert. „Die auf Geschlechtsliebe und gegenseitige Zuneigung begründete Familie ist ihrem Wesen nach monogam. Nur die auf Liebe gegründete Ehe und Familie sind sittlich und somit auch nur die, worin die Liebe fortbesteht.“¹³

Ausführungen über das Stichwort ‚Liebe‘ sucht man allerdings in der einschlägigen marxistisch-leninistischen Literatur vergeblich. Wie sollte auch eine personale Kategorie von dieser materialistischen Konzeption her begründbar sein! Auch und gerade an diesem Punkte wird deutlich, daß Marxisten und Christen notwendigerweise aneinander vorbei reden müssen.

II. Die Familie bei Pater Kentenich

Nach Pater Kentenichs Auffassung ist die Reform der Familie und des Familienlebens „die wesentliche Aufgabe der heutigen Seelsorge“.¹⁴ Danach ist die 4. Feuerbachthese von Karl Marx geradezu umzukehren: Nachdem die irdische Familie durch den theoretischen und praktischen Materialismus vernichtet wurde und die verheerenden Folgen nun erfahrbar sind, ist sie nach dem Vorbild der heiligen Familie wieder zu entdecken. In der Pädagogischen Tagung von 1950 wiederholt Pater Kentenich immer wieder den Imperativ: Rettet die Familie! Rettet die christliche Familie! Rettet die katholische Familie!

Pater Kentenich stützt sich bei der theoretischen Begründung auf gesicherte wissenschaftliche Ergebnisse. Es ist allerdings in diesem Zusammenhang nicht einmal andeutungsweise möglich, seine erkenntnistheoretische Position zu entwickeln; sie wird vorausgesetzt. Als Theologe orientiert er seine Erkenntnisse jedoch letztlich an den Offenbarungswahrheiten. Wer diese ablehnt, wird auch Pater Kentenichs Konzeption der Familie ablehnen.

¹³⁾ „Marxistisch-Leninistisches Wörterbuch der Philosophie“, herausg. von Georg Klaus und Manfred Buhr,rororo-Handbuch Nr. 6155/680, 1972, Bd. I, S. 363.

¹⁴⁾ Auf die genauen Quellenangaben wird im folgenden aus Gründen der Platzersparnis verzichtet.

Nach Pater Kentenich ist die funktionsfähige Familie eine Ordnungsmacht für Gesellschaft und Staat, wobei er die Begriffe Gesellschaft und Staat manchmal synonym gebraucht. Der Einfluß der Gemeinschaftsgebilde aufeinander ist wechselseitig und es ist schwer festzustellen, was Ursache und was Wirkung ist, „ob die Familie stärker den Staat oder ob der Staat in größerem Ausmaße die Familie in ihrer Struktur bestimmt.“

Dennoch soll nach Pater Kentenich die Erneuerung bei der Familie als der Keimzelle der Gesellschaft ansetzen, und dazu führt er historische Gründe an:

Einmal bricht das übliche Vereinswesen mehr und mehr zusammen, die Bedeutung kirchlicher Organisationen nimmt immer mehr ab. Zum anderen müssen die Familien aber auch zentrale Aufgaben zurückerobern, die auf Gesellschaft und Staat (und Kirche!) übertragen worden waren, die diese aber nicht mehr wahrnehmen oder wahrnehmen können. Eine tiefgreifende Erneuerung muß daher bei der Familie ansetzen, dies umso mehr, da die Familie nicht nur Keimzelle der menschlichen Gesellschaft, sondern auch ihr Vorbild ist.

Orientiert an der Offenbarung

Woran aber ist bei der gegenwärtigen Infragestellung der Familie diese selbst zu orientieren? In einer Zeit, in der alte Strukturen zerfallen, bietet sich als sichere Orientierung die Offenbarungswahrheit an.

Urbild der schöpferischen Spannungseinheit zwischen Selbstsein und Miteinander im Menschen ist der dreipersonale Gott, weil der Mensch als Person und als Gemeinschaftswesen nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist.

Nach Pater Kentenich ist das Wesen der Gemeinschaft — unabhängig von zeitbedingten Formen — seelisches Ineinander, seelisches Miteinander, seelisches Füreinander, und diese metaphysische Grundidee der Gemeinschaft ist auch das „Kernstück des Familiengeistes“. Die anzustrebende Einheit des Ineinander, Miteinander und Füreinander ist Aufgabe jeder Familiengemeinschaft, in der jeweils die Spannung zwischen den Geschlechtern und die Spannung zwischen den Generationen zur Einheit zu gestalten ist. Es handelt sich dabei zwar um überzeitliche Strukturelemente, die Lösung erfolgt aber in einer jeweils historisch-konkreten Situation: Immer neu zu lösen ist einerseits das Problem der Zuordnung der Geschlechter und andererseits das Generationsproblem und damit das Problem der Autorität.

Gott schuf den Menschen als Mann und Frau. Sein Bild ist also gleichnishaft in zwei Typen von Menschen ausgeprägt. Freilich geht Pater Kentenich in der Interpretation der Geschlechterdifferenz nicht so weit, daß er das

gemeinsam Menschliche übersähe. Er schreibt: „Wir erinnern uns daran, daß die Seele, wie sie aus der Hand des Schöpfers hervorgeht, von Hause aus ungeschlechtlich ist und daß sie nur durch ihre Verbindung mit einem männlichen oder weiblichen Körper eine männliche oder weibliche Seele wird. Daraus folgt, daß männliche und weibliche Seele, ungeachtet ihrer spezifischen Originalität, wie sie durch die Geschlechtsorgane symbolisiert ist, mannigfache verwandte Züge ihr eigen nennt. Für gewöhnlich suchen beide Geschlechter durch Verbindung miteinander eine seelische Ergänzung, um dadurch zu einer Zweieinheit zu verwachsen.“

So ist der Mensch seinsgemäß angelegt auf Ergänzung durch den anderen Typ. Es ist zu beachten, daß es sich nur um Typisierungen handelt, nicht um den je konkreten Mann und die je konkrete Frau. Für das Einzelindividuum — vor allem aber für den ehelosen Menschen — gilt das Postulat, in sich ergänzend die Wesenszüge des anderen Typs zu betonen.

Das spannungsreiche Geschlechterprinzip ist ein schöpferisches Kulturprinzip. Zwei Elemente macht Pater Kentenich namhaft als Pole eines Spannungsfeldes: Gebundenheit und Bewegtheit. „Die Gebundenheit ist typisiert in der Frauennatur, die Bewegtheit in der Mannesnatur.“ Die Frauennatur bewegt sich, bildlich ausgedrückt, um ein Zentrum, die Mannesnatur ist typisiert in der „geraden Linie, die in die Ewigkeit hinaus will“. Die Frau in ihrer tiefen Naturgebundenheit und geistigen Gebundenheit ist Typ der kreisförmigen Bewegtheit und als solche „ein Abglanz der ewig kreisenden Liebe im Schoß des dreifaltigen Gottes. So groß ist die Liebe zwischen Vater und Sohn, daß sie eine eigene Persönlichkeit, den Heiligen Geist, hervorbringt.“ Die Frauennatur ist daher Typ des beseelenden Momentes, die Mannesnatur Typ des vorwärtsdrängenden Momentes. Beide Elemente haben immer Spannung hervorgebracht und zu allen Zeiten Geschichte gemacht; und nur dort, wo beide harmonisch ineinander schwingen und sich ergänzen, gibt es echten Fortschritt.

Schöpferische Einheit

Diese beiden schöpferischen Momente, die im Laufe der Jahrhunderte Geschichte gemacht haben, sind zunächst im Rahmen der Familie zu schöpferischer Einheit zu verbinden. Beide, der Mann und die Frau, können ihren Auftrag aneinander nur erfüllen, wenn sie ihrer Seinsstruktur gemäß ihre Art ausprägen. Unsere Kultur ist nach Pater Kentenich eine weitgehend vermännlichte Kultur. Unter diesem Gesichtspunkt hat die Frau dem Manne gegenüber eine Aufgabe. Diese entfaltet Pater Kentenich ausgehend von einem Wort des Bernhard von Clairvaux: „Non erigitur vir nisi per feminam.“ Der Mann wird nicht erlöst, es sei denn durch die erlöste Frau und

darunter versteht Pater Kentenich ein Dreifaches: (1.) Durch die Mithilfe Mariens bei der objektiven Erlösung, (2.) durch die ‚erlöste‘ Frau, aber auch (3.) durch das Gestaltgeben des ‚Ewig-Weiblichen‘ im Manne selbst. Die Invariante, das ‚Ewige‘ in der Frau kennzeichnet Pater Kentenich als „ganz Seele, ganz Reinheit, ganz Hingabe“. Das empfangend-dienende, empfangend-liebende Hingebensein ist ontologisch-metaphysisch gesehen die Grundhaltung des Weiblichen, ja die Grundhaltung der Schöpfung dem Schöpfer gegenüber schlechthin. Diese Grundhaltung muß auch der Mann als homo religiosus verkörpern. Die Frau kann ihren Auftrag dem Mann gegenüber nur erfüllen, wenn sie ihrer Seinsstruktur gemäß dem ‚Ewig-Weiblichen‘ in sich zum Durchbruch verhilft, damit der Mann in der Ergänzung zur Frau diese Haltung in sich ebenfalls festigt und dadurch befähigt wird, den aufs äußerste gesteigerten Anforderungen unseres Zeitalters gewachsen zu sein.

Die Ausprägung des fraulichen Momentes im Manne ist nach Pater Kentenich gleichzusetzen mit Ausprägung des Kindseins. Kindsein vor Gott als Dauerhaltung gehört sowohl zum Wesen des Mannes als auch zum Wesen der Frau. Unter diesem Gesichtspunkt faßt Pater Kentenich die Invariante fraulichen Seins als „virgo et mater“, die des Mannes als „puer et pater“.

Differenzierte Partnerschaft

Obwohl Pater Kentenich die Theorie der metaphysisch orientierten Geschlechterdifferenzierung vertritt, lehnt er eine Theorie der Über- und Unterordnung der Geschlechter ab. Die Beziehung der beiden Geschlechter zueinander ist partnerschaftlich, Mann und Frau sind zwar andersartig aber gleichwertig. Pater Kentenich ist Vertreter einer Ergänzungstheorie. Dennoch differenziert er innerhalb des Familienverbandes zwischen väterlicher und mütterlicher Autorität. Die väterliche ist im Familienverband die primäre und tragende, die mütterliche Autorität die sekundäre und anlehende. Diese seinsgemäße Zuordnung von väterlicher und mütterlicher Autorität, diese naturgemäß „überragende Stellung des Vaters ist überzeitlich.“ Wie Thomas von Aquin sieht Pater Kentenich den letzten metaphysischen Grund dafür, daß der Vater das Letzte in der Familie ist, in seiner Teilnahme an der zeugenden Tätigkeit Gottes. „Im Schoße der Allerheiligsten Dreifaltigkeit ist der Vater das Letzte, weil er der Zeugende ist.“ An dieser Zentralstellung nimmt auch sein irdisches Transparent teil. Väterliche Autorität ist in ihrer gemeinschaftsbildenden, schöpferischen Funktion durch kein Surrogat zu ersetzen. Sowohl die Kleinfamilie als auch die Großfamilie und schließlich das ganze Volk Gottes ruht auf der Ordnungsmacht väterlicher Autorität, letztlich auf der des Vatergottes.

Generations- und Autoritätsproblem

Allerdings wendet sich Pater Kentenich mit Vehemenz gegen jeden Machtmißbrauch der Väter. Wie die Spannung zwischen den Geschlechtern sich als schöpferisches Prinzip nur dann auswirken kann, wenn sie eine Einheit in Gott findet, so ist auch die väterliche Autorität nur dann vor Entgleisungen gesichert, wenn sie im Dienst eines übergeordneten Dritten und an dieses vermittelnd ist. Diese Väterlichkeit bezeichnet Pater Kentenich als „priesterliche Väterlichkeit“.

In der personalen Begegnung zwischen Vater (Mutter) und Kind kommt zur Beziehung gegenseitigen Gebens und Nehmens die des Befehlens und Gehorchens. Denn mit dem Recht auf Erziehung ist auch das der Befehls- und Strafgewalt verbunden. Befehlen und Gehorchen aber sollen eingebettet sein in die Beziehung der gegenseitigen Liebe. Denn das Kind vermag sein Ich nur in der Kommunikation mit einem Du zu integrieren; es bedarf einer erlebten personalen Liebe, um dem Kind und heranwachsenden jungen Menschen seinen einmaligen unwiederholbaren Selbstwert zu bestätigen. Eine so tiefgreifende personale Begegnung kann sich nur vollziehen in der Atmosphäre des Vertrauens, der Ehrfurcht und Liebe. In einer solchen Atmosphäre wird das Kind sich vertrauend erschließen und immer mehr den Mut gewinnen, es selbst zu sein, sich eigenständig zu entscheiden und durchzusetzen.

Nach Pater Kentenichs Auffassung müssen der personalen Teilhabe am göttlichen Leben nicht nur Vorerkenntnisse und Vorentscheidungen vorausliegen, sondern auch im Irrationalen, zumeist im Unbewußten gründende, erlebnismäßige Voraussetzungen, die „praeambula fidei irrationabilia“. Sie betreffen die personale Tiefenseele. Diese Vorerlebnisse können als vitale, irrationale Voraussetzungen des Glaubens dem Menschen nur lebensmäßig im Rahmen der Familie geschenkt werden. Dann wird auch die Integration des un- und unterbewußten Seelenlebens in die geistig-personale Existenz gelingen, damit der Mensch bis in die unterbewußten Seelentiefen hinein von der Liebe Gottes erfaßt werden kann, um so zur letzten Sinnerfüllung seines Lebens zu gelangen. Personale Liebe allein vermag das Du in seinem Person-sein zu treffen und schöpferische Initiative in ihm zu wecken.

III. Ergebnisse

Die Ausführungen — so fragmentarisch sie notwendigerweise waren — zeigten dennoch, daß sich von den beiden kontradiktorisch gegenüberstehenden Ansatzpunkten aus — dem marxistischen und dem christlichen — ebenso unvereinbare Vorstellungen von der Familie ergeben.

Nicht die vom Menschen in schöpferischer Arbeit gestaltete Materie ist das einende Prinzip, sondern die welttranszendente Person: der Gott der Liebe.

Trotz der auf Erfahrung beruhenden Wandlung im marxistischen Denken über die Familie, bleibt sie der Klasse beziehungsweise der Gesellschaft untergeordnet. Wie der Mensch selbst, wird auch die Familie vom materialistischen Ansatz, von den ökonomischen Grundlagen her erklärt. In der Familie gilt wie in der Gesellschaft das strenge Gleichheitsideal, daher auch die Hervorhebung der Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau. Freiheit wird auch im Zusammenhang mit der Familie nur verstanden als Freisein von der „Fessel“ des Privateigentums.

Weit darüber hinausgehend ist die Familie in der prophetischen Schau Pater Kentenichs das Modell des „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“. Die Familie ist jener Lebensraum, in dem geistbeseelte, innerlich freie Persönlichkeiten reifen, die in der personalen Begegnung mit den Transparenten Gottes sich eigenständig entscheiden und selbstverantwortlich durchsetzen lernen, neue Menschen, die die naturgemäßen Spannungen aus der elementaren Grundkraft der Liebe zu lösen vermögen.

Renaissance des Marxismus in Westeuropa

Zu den für nicht wenige Zeitgenossen erstaunlichsten, ja unbegreiflichen Phänomenen der Gegenwart gehört das Erstarben des Marxismus, der marxistischen Ideologie im freien Teil Europas, besonders unter der Jugend. Wenn eine 19-jährige amerikanische Studentin vor kurzem in ihrem neu erschienenen Buch schrieb: „Wir sind alle auf der Suche nach weisen Menschen. Was in Wirklichkeit vor sich geht, das ist unsere Suche nach einem Propheten,“ so scheint sich die westeuropäische Jugend weithin für Karl Marx als ihren Propheten entschieden zu haben. Das Bild des 1818 in Trier geborenen Philosophen, der die Welt nicht mehr bloß interpretieren, sondern verändern wollte, blickt einen in Rom ebenso an wie in Hannover, Amsterdam oder Frankfurt. Sein Name wird bei Massendemonstrationen auf Transparenten durch die Städte getragen oder erscheint in Riesenlettern auf Häuserwänden, in Barcelona („Es lebe Marx!“) so gut wie in West-Berlin („Marx lebt!“). Ein Interesse, eine Verehrung, eine Begeisterung für Marx ist aufgeblüht, wie es seit den frühen Tagen der russischen Revolution nicht mehr der Fall war. Marx ist, nach der zutreffenden Feststellung eines italienischen Universitätsprofessors, der offizielle Philosoph der jüngeren Generation in Westeuropa geworden.

Bekannt, aber wohl immer noch nicht genügend beachtet und bewertet ist die Stärke der marxistischen Gruppierungen an den Universitäten. Die Unruhen an der Heidelberger Universität, an der Freien Universität Berlin, in Marburg, Frankfurt, an der Technischen Hochschule Braunschweig wurden ausnahmslos von Marxisten angezettelt. Der Einfluß der marxistischen Ideologie auf die Gestaltung der Lehrpläne hat überall zugenommen, selbst auf katholischen Universitäten wie Löwen oder Nijmegen. Er dominiert selbstverständlich auf „roten“ Universitäten wie Bremen in Deutschland, Nanterre und Vincennes in Frankreich. Unter den 15 % der Studenten in der Bundesrepublik, die sich politisch betätigen, sind die Marxisten durchweg nicht nur die aktivsten, sondern auch die geschicktesten. Daher kommt es, daß sie seit Jahren sowohl den Verband deutscher Studentenschaften (VDS) als auch die Mehrzahl der Allgemeinen Studentenausschüsse an den verschiedenen Hochschulen beherrschen.

Nicht minder bemerkenswert und folgenreich ist die Zunahme des marxistischen Einflusses und marxistischer Tendenzen auf Zeitungen, Radio- und Fernsehstationen. Selbst Zeitungen, die in meist von Katholiken bewohnten Gebieten erscheinen und überwiegend von Katholiken abonniert werden,

haben in den letzten Jahren eine deutlich zu beobachtende Wendung nach links vollzogen, die sich allerdings bezeichnenderweise im Wirtschaftsteil einstweilen nicht niederschlägt. Die marxistische Schlagseite vieler Fernseh- und Rundfunkanstalten in der Sparte der politischen Sendungen wird schon beinahe als unabwendlich und selbstverständlich hingenommen. Neuestens dringt die marxistische Ideologie in geschickter Verkleidung in den Unterhaltungssektor ein. Marxistische Literatur endlich ist zu einer Flut geworden, die ihre Wellen in alle Buchhandlungen schlägt.

Wo kann, wo muß man die Erklärung für dieses Phänomen suchen, das umso schwerer zu begreifen ist, als die von Marxisten beherrschten Länder Mittel- und Osteuropas einen eindrucksvollen Anschauungsunterricht dafür bieten, wie wenig der Marxismus eine Lösung der Probleme und Zukunftsaufgaben der europäischen Gesellschaft darstellt, und kein Zweifel darüber besteht, wie schnell und gründlich die Völker dieser Länder sich von der marxistischen Herrschaft befreien würden, wenn die russischen Divisionen ihnen nicht im Nacken säßen?

Eine Teilerklärung mag man in dem Generationskonflikt erblicken. Die Generation der heutigen Väter, die 1945 nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs an den Wiederaufbau des zerstörten Kontinents ging, vollzog diesen Wiederaufbau westlich des Eisernen Vorhangs — vielleicht allzu wenig bedacht — im Zeichen des Privatkapitalismus. Die Söhne, die es heute wie eh und je besser, mindestens aber anders machen wollen als die Väter, beziehen — wiederum weniger kritisch bedacht als sie meinen und vorgeben — die Gegenposition des marxistischen Sozialismus, der im Grunde nur eine andere Form von Kapitalismus, nämlich Staatskapitalismus ist.

Ein weiteres Motiv läßt sich in den Mängeln und Mißständen der westeuropäischen Gesellschaft und ihrer Eigentums- und Wirtschaftsordnung erkennen, die unleugbar vorhanden sind. Die ältere Generation, der es auf einen möglichst raschen Wiederaufbau ankam, nahm diese Mängel als mehr oder weniger unvermeidbare Übel in Kauf; die jungen Menschen von heute bringen die gleiche Bereitschaft nicht mehr auf. Sie möchten vor allem grundlegend gegen die Entfremdung angehen, der sie den arbeitenden Menschen mit Karl Marx in der kapitalistischen Produktions- und Wirtschaftsordnung ausgesetzt sehen.

Eine Rolle für die Hinwendung zu Marx und dem Marxismus hat ohne Frage auch eine Enttäuschung an der Führungsmacht des Westens, an den Vereinigten Staaten, gespielt. Besonders das unselige und in seinem Ablauf immer verhängnisvoller werdende Engagement der USA in Vietnam trug dazu bei, große Teile der Jugend Europas gegen Amerika einzunehmen.

Die letzte und tiefste Erklärung für die erstaunliche Wiedergeburt des Marxismus aber ist wohl in dem zu sehen, was man das metaphysische und religiöse Vakuum in den Köpfen und Herzen der jungen Menschen bezeichnen muß. Seltsamerweise breitete sich in den Wohlstandsgesellschaften Westeuropas mit dem größeren Abstand von der ernüchternden Katastrophe des Zweiten Weltkrieges die kurzsichtige Auffassung aus, mit dem wachsenden Wohlstand seien alle Bedürfnisse und Wünsche der jungen Menschen zu erfüllen und zu befriedigen. Man vergaß, daß der Mensch ein metaphysisches Wesen ist und bleibt: Er ist über sich hinausgerufen und will über sich hinaus. Diesen Appell scheint die Jugend Westeuropas wieder in sich zu verspüren. Die Verfassung der westeuropäischen Gesellschaft hat in dieser Hinsicht aber nichts zu bieten „als Pragmatismus und Technokratie“, die, wie der Kölner Soziologe Erwin Scheuch richtig sagt, „im Rahmen einer Weltanschauung eine erregende Sache, im weltanschaulich leeren Raum aber trockenes Zeug sind“. Genau hier kommt Marx und der Marxismus dem Verlangen der jungen Menschen entgegen. Der Bonner Zeitgeschichtler Hans-Adolf Jacobsen formulierte es so: Der humanitäre Marxismus bietet eine Welt an, in der man Sicherheit, Aufgehobenheit empfindet, weil man sich auf der richtigen politischen Linie weiß, aber auch eine Welt, die Opfer erfordert. „Die junge Generation von heute will Opfer bringen. Sie möchte jemand gehören. Im Marxismus besteht ein ausgeprägtes Zugehörigkeitsbewußtsein. Was für eine andere Wahl haben sie? Es gibt keine andere Weltanschauung . . .“

Spätestens bei solchen Feststellungen meldet sich die Frage nach dem Anteil des Christentums und der Christen an dem Erstarren des Marxismus unter der westeuropäischen Jugend. Man wird sagen müssen, daß die Jugend bei Marx das sucht und gefunden zu haben glaubt, was ihr im Christentum angeboten ist. Aber eine zur Fassade gewordene, ihrer eigenen Gnade und Sendung nicht mehr bewußte Christenheit läßt nicht mehr erkennen, was das Christentum für Mensch und Welt bedeutet. Die Überwindung des Marxismus unter der jungen Generation ist daher untrennbar an die Wiederbelebung, die Erneuerung des Christentums geknüpft.

Buchbesprechungen

UM DEN DOMINIKANERPATER STEPHAN H. PFÜRTNER, Professor für katholische Moraltheologie an der Universität Fribourg/Schweiz, entstand im Anschluß an einen Vortrag, den er am 3. November 1971 in der schweizerischen Bundeshauptstadt Bern gehalten hatte, eine Kontroverse, die hohe Wellen schlug und offenbar bis heute noch nicht ausgestanden ist. In dem Vortrag hatte Prof. Pfürtner grundsätzliche Überlegungen zu einer zeitgemäßen Erneuerung der christlichen Moral angestellt und anhand zweier Beispiele aus dem Bereich der Sexualmoral exemplifiziert. Seine Gedanken riefen bei einem Teil seiner Zuhörer, bei dem Bischof von Fribourg und nicht zuletzt bei seiner römischen Ordensleitung Mißfallen hervor. Auch die bald mit der „Affäre“ befaßte Schweizer Bischofskonferenz äußerte im März 1972 in einer ersten Stellungnahme das Bedenken, daß in dem Vortrag zwar die Sorge zum Ausdruck komme, den Menschen zur persönlichen Verantwortung hinzuführen, aber auch eine Tendenz sichtbar werde, die zur Leugnung aller objektiven Normen der Moral führen könne (Herder-Korrespondenz, Januar 1973, S. 6). In einer zweiten Stellungnahme der Schweizer Bischöfe Anfang Juli 1972 hieß es u. a.: Prof. Pfürtner habe in seinem Berner Vortrag einerseits wesentliche Fragen einer Moral und Pastoral der Sexualität hervorgehoben, andererseits aber eine wesentliche Dimension der sexuellen Dynamik übersehen, nämlich die auf Dauer und Fruchtbarkeit angelegte Liebesgemeinschaft und die damit sich aufdrängende Betonung zur Treue (Herder-Korrespondenz, a. a. O.)

Prof. Pfürtner selbst steuerte im Laufe des Jahres 1972 zur entstandenen Diskussion zunächst den Text seines Berner Vortrags: „Moral – Was gilt heute noch?“ und sodann einen Band, betitelt „Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft“ bei. Auf diesen Band soll im folgenden eingegangen werden.

Pater Pfürtner präsentiert darin Aufsätze und Vorträge aus der Zeit von 1961 bis 1972, angefangen von dem Nachwort zu Else Pelkes Darstellung des Martyriums der vier Lübecker Geistlichen (Der Lübecker Christenprozeß 1943. 1. Aufl. Mainz 1961) bis zu einem Beitrag, der 1972 eigens für die Auseinandersetzung um den Berner Vortrag geschrieben wurde. Die

Veröffentlichung dieser bis auf die gerade erwähnte Ausnahme schon früher im Druck erschienenen Aufsätze in einem Band ist in mehrfacher Hinsicht nützlich und hilfreich: Sie läßt (erstens) erkennen, daß das Thema und die Intention des Berner Vortrags in einem größeren Zusammenhang steht; sie macht (zweitens) diesen Zusammenhang und damit ein Gesamtanliegen des Verfassers deutlich; (drittens) schließlich kann man anhand der Arbeiten, die sich der Entstehung nach ziemlich gleichmäßig über das ganze Jahrzehnt von 1961 bis 1972 verteilen, die theologisch-denkerische Entwicklung des Autors bis zum Berner Vortrag einigermaßen verfolgen.

Die Anordnung der Vorträge geschieht indes nicht chronologisch, sondern nach thematisch-sachlichen Gesichtspunkten. Das Kern- und Schlüsselthema wird bereits in der Überschrift des ersten Abschnitts angesprochen: „Die Religion vor dem Freiheitsanspruch des Menschen.“ In dieser Formulierung gibt sich die Überzeugung des Autors kund, daß die Geschichte für ihn grundlegend durch eine immer stärkere Entfaltung des Menschen zur Freiheit gekennzeichnet ist. Die Grundsignatur der Gegenwart sieht er darin, daß wir „in eine neue Epoche unserer Aufklärungs- und Freiheitsgeschichte getreten“ sind (Vorwort). Nun bedarf es für ihn keiner Frage, daß die Kirche, wenn sie ihren Auftrag ernst nimmt, dieser Tatsache in allen ihren Lebensbereichen und Lebensäußerungen Rechnung tragen muß. Dabei ist es für ihn wohl eine Frage, ob die Kirche in der Gestalt, wie sie sich, geschichtlich bedingt, heute darbietet, vor allem in ihren leitenden Ämtern und Amtsträgern, dieser Tatsache und ihrem ganzen Gewicht in zukommender Weise Rechnung zu tragen gewillt und fähig ist. In Johannes XXIII. und in dem von ihm einberufenen Konzil glaubte Pater Pfürtner den notwendigen Aufbruch in dieser Richtung erkennen zu können. In der nachkonziliaren Kirche jedoch scheint ihm diese Bewegung des Aufbruchs und der Öffnung zum Erliegen zu kommen. Sein Engagement und seine Arbeit geht darum entschieden darauf aus, die Bewegung des Aufbruchs und der Öffnung in Gang zu halten und zu verstärken, damit einerseits die Kirche die Botschaft Christi auch in der modernen Welt glaubwürdig-effektiv aus-

richten und andererseits der moderne Mensch in seinem legitimen Freiheitsanspruch ein christlich-gläubiger Mensch zu sein vermag.

Diese Absicht schlägt sich in allen Beiträgen des Bandes nieder und bildet ihre verbindende Mitte, ob es sich handelt um die „Ökumene als Recht der Christen auf Kommunikation ihrer Kirchen“ (II. Abschnitt), um den „Anspruch des Gewissens in Kirche und Gesellschaft“ (III. Abschnitt), um „Kirchenreform aus kritischer Freiheit“ (IV. Abschnitt) und um die Verwirklichung der Menschen- und Freiheitsrechte in der katholischen Kirche (V. Abschnitt). Wie man sieht, greift das Buch Lebensfragen der Kirche von heute auf. Trotz seiner klar erkenntlichen engagierten Einstellung ist der Autor um Ausgewogenheit in Urteil und Darstellung bemüht. In der Diagnose, d. h. in der Herausarbeitung reformbedürftiger Zustände und Praktiken, wie in der Formulierung von Desideraten vermag man mit dem Buch und seinem Autor weithin überein-

zustimmen. Dissens stellt sich dort ein, wo es um die Therapie, um die Auswertung der Diagnose für die Praxis geht, so etwa in der Frage des Zu- und Miteinander von theologischer Wissenschaft, kirchlichem Lehramt und kirchlicher Verkündigung, in der Frage des Zölibates und des sexuellen Verhaltens vor der Ehe. Hier dürfte sich auswirken, daß der Blick des Autors überstark, vielleicht einseitig auf die Gegebenheiten unserer Zeit – auf die vielfach wirklich notwendigen Gegebenheiten – fixiert ist, sich aber nicht in gleichem Maße an überzeitlichen Gegebenheiten und Normen orientiert. Auf diese Orientierung aber kann man gerade in Zeiten des Umbruchs und der Erneuerung nicht verzichten, wenn die Neuanfänge, wo immer sie fällig sind, Bestand haben sollen.

Stephan Pfürtner, Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft, Zürich-Einsiedeln-Köln: Benziger Verlag 1972, 276 S., brosch., DM / sFr. 23,00. E. Monnerjahn

„FÜR WEN HALTEN DIE LEUTE DEN Menschensohn? . . . Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“ Diese Fragen Jesu an seine Jünger (Mt 16, 13. 15) sind in der Gegenwart offenbar in einer Weise neu zur Beantwortung gestellt, wie es schon lange nicht mehr der Fall war. Josef Blank, Professor für Katholische Theologie an der Universität des Saarlandes, legt seine Antwort in dem 1972 erschienenen Band „Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz“ der Öffentlichkeit vor. Der Band umfaßt drei Abhandlungen, die in den letzten Jahren an verschiedenen Stellen erschienen sind. Da der Autor zu den einflußreicheren Exegeten im deutschen Sprachraum zu zählen ist, verdient seine Arbeit besondere Aufmerksamkeit.

Für das rechte Verständnis des Buches sind zwei Absichtserklärungen des Autors wichtig: die eine (S. 13), daß es ihm nicht darum gehe, den „historischen Jesus“ und den „Christus des Glaubens“ zu trennen, und die andere (S. 86), daß er keine vollständige neutestamentliche Christologie vorlegen wolle. Seine Bemühung gilt der geschichtlichen Gestalt des Menschen Jesus von Nazareth und ihrer Bedeutung vor allem für den Menschen von heute.

In der ersten Abhandlung „Der Christus des Glaubens und der historische Jesus“

wird diese Thematik in ihrem ganzen Umfang angegangen; in der zweiten und dritten findet eine Eingrenzung auf Teilaspekte statt: „Was Jesus heute will. Überlegungen zur Ethik Jesu“ und „Der historische Jesus und die Kirche“.

Der Autor wird uns zustimmen, daß seine Aussagen über das „Wer“ Jesu den Schwerpunkt seiner Darlegungen ausmachen. Wie also sieht der „historische“, echte, wirkliche Jesus von Nazareth aus, den Blank aus den Evangelien herausarbeitet? Wir erfahren, daß sein Auftreten in vielem dem eines jüdischen Rabbi glich, der Schüler um sich sammelt (S. 79). Vor allem war er Prophet, und zwar der Prophet der eschatologischen Herrschaft des rettenden Gottes (S. 80). Ein messianisches Selbstbewußtsein glaubt Blank ihm nicht zusprechen zu dürfen (S. 81). Auch kann er sich nur schwer entscheiden, den Titel „Menschensohn“ als Selbstbezeichnung Jesu zu verstehen (S. 82/83). Wie ist dann die Bezeichnung „Sohn Gottes“ zu werten? Zunächst einmal geht Blank davon aus, daß man am Leben des geschichtlichen Jesus ein grundlegendes Gottesverhältnis ablesen könne (S. 60), ja noch mehr: daß er eine eigentümliche Gotteserfahrung gehabt haben müsse (S. 58. 105), von der seine ganze Botschaft getragen werde (S. 85). Diese Gotteserfahrung

artikuliert sich besonders in der Rede von Gott als dem Vater. Charakteristisch in der Gebetsprache Jesu sei die Gottesanrede „Abba“, von der er mit Joachim Jeremias konstatiert, daß sie „in der gesamten jüdischen Literatur ohne jede Analogie ist“ (S. 61). Daraus nun folgert er: „Wenn diese Gotteserfahrung sich in seiner Gottesbotschaft vom ‚himmlischen Vater‘ ausspricht, dann muß man wohl auch annehmen, daß Jesus sich als ‚Sohn Gottes‘ verstanden hat“ (S. 85). Was ist der Inhalt dieser Gottessohnschaft? Blank spricht eine Warnung aus: Man müsse sich hüten, „in dieses Selbstverständnis all das hineinzuspekulieren, was spätere Theologen darüber zu sagen wußten“ (S. 85), vor allem in den Begriffen der griechischen Metaphysik (S. 60). Die Bezeichnung „Sohn Gottes“ etwa metaphysisch zu verstehen wäre „eine sehr einseitige Ausprägung“ (S. 86). „Seine Gottessohnschaft war nicht als Erhöhung der eigenen Person gemeint, sondern als befreiende Vollmacht der Liebe zu den Menschenbrüdern“ (S. 85). Es handelt sich, wenn man sie überhaupt näher benennen will, um eine „existentielle“ Gottessohnschaft, was besagt, daß Jesus ein Mensch war, „der aus der Grundhaltung der Gottessohnschaft, nämlich aus Vertrauen, Liebe und Hingabe lebt, und dies ist entscheidend“ (S. 85).

In dieser Feststellung ist, wie der Nachsatz „und dies ist entscheidend“ bekundet, für Blank wohl das Wesentliche und Höchste ausgedrückt, was sich aus der Gestalt des „historischen“ Jesus herauslesen und von ihm aussagen läßt. Wenn Blank es auch an keiner Stelle in direkter Weise so ausspricht; ein „essentielles“ Verständnis der Gottessohnschaft im Sinne des Be-

kenntnisses, daß Jesus nicht nur Mensch, sondern ebenso wirklich Gott ist, scheint ihm vom „historischen“ Jesus her nicht möglich. Vom „historischen“ Jesus her kann offenbar auch von einer ewigen Präexistenz einer in Jesus von Nazareth inkarnierten göttlichen Person nicht die Rede sein; der Präexistenzgedanke ist vielmehr „eine letzte theologische Absicherung des Offenbarungsgedankens“ (S. 84). Blank hat sich augenscheinlich gegen die Möglichkeit einer „Seinschristologie“ und für eine „Bedeutungschristologie“ entschieden. Deshalb heißt der Untertitel des Buches wohl auch: „Geschichte und Relevanz“.

Damit aber dürfte sich die Frage ergeben und beantworten, ob sein „historischer Jesus“ sich nicht nur, wie er einleitend bemerkt, „in manchen Zügen von dem traditionell gewohnten Christusbild“ (S. 14), sondern von dem Jesus der Kirche, und zwar der Kirche aller Jahrhunderte bisher, unterscheidet.

Es läßt sich vorstellen, daß das Buch suchende Menschen ein erstesmal mit Christus in Kontakt bringen und für ihn interessieren kann. Das ist gewiß kein geringer Wert. Eine gültige Darstellung der Frohen Botschaft, eine volle Verkündigung des „unergründlichen Reichthums Christi“, „der Verwirklichung des Geheimnisses, das von Ewigkeit her in Gott, dem Schöpfer des Alls, verborgen war“ (Eph 3, 8 f.), ist es nicht. Es genügt offenbar nicht, Jesus nur dem Fleische nach zu kennen und zu beurteilen (vgl. 2 Kor 5, 16).

Josef Blank, *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*, Freiburg-Basel-Wien: Verlag Herder 1972, 152 S., kt., lam., DM 14,80.

E. Monnerjahn

DEM MODERNEN „BILDERSTURM“ IN weiten Kreisen der Kirche sind vor allem Symbole und Sakramentalien zum Opfer gefallen. Das wohl weniger aus begründeter Ablehnung als vielmehr aus Unverständnis für das, was damit eigentlich gemeint ist. Wo aber der Blick auf Symbole und Sakramentalien ihre Aussage nicht mehr erkennt, geraten auch die Sakramente in Gefahr, vordergründig gesehen und dann abgelehnt zu werden. In dieser Krise befinden wir uns inzwischen.

Es ist daher von großem Wert, sich eingehend mit Symbolen zu befassen, sich selbst — und durch Erziehung und Lehre auch anderen — wieder zu einem Sensorium zu verhelfen, das Symbole erfassen kann, und damit ein Gespür für Transzendenz grundzulegen und zu pflegen.

In den Schönstättischen Gemeinschaften wurden diese Zusammenhänge von jeher klar erkannt und in Leben umgesetzt, oft in einem Maße, das Außenstehenden über-

trieben erschien. Tatsächlich aber hängt die Pflege symbolhaften Denkens mit der Lehre von den Zweitursachen zusammen, denn im Symbol wird die nächsthöhere oder höchste Seinsordnung gegenwärtig empfunden und dadurch wirksam.

Wer in diesen Themenkreis näher eindringen will, sollte zu dem aufschlußreichen Buch „Die Welt der Symbole“ greifen. Die Autorin Dorothea Forstner, eine Benediktinerin, arbeitete eng mit Dr. Pius Parsch, dem Gründer des Volksliturgischen Apostolats, zusammen und wurde von ihm zu diesem Buch angeregt. Er führt den Leser nach einer kurzen theoretischen Einführung durch die Symbolwelt nicht nur des christlichen Abendlandes, sondern auch der ihm vorausgehenden Hochkulturen. In elf Kapiteln werden die den Menschen umgebenden Realitäten — nach Sachgruppen gegliedert (z. B. Farben, Pflanzen, Tiere, Körperteile) — auf die ihnen seit alters zugeordnete Symbolik untersucht. Den meisten Kapiteln geht eine allgemeine Einführung voraus, dann folgt eine Zusammenfassung der Geschichte des jeweiligen Symbols (z. B. „Rubin“, „Eiche“, „Turm“, „Angel“).

„ATHANASIUS UND DIE KIRCHE unserer Zeit“ ist ein Büchlein von nur 87 Seiten, das Bischof Dr. R. Graber von Regensburg 1973 im Verlag J. Kral in Abensberg herausgebracht hat. Im eintausendsechshundertsten Todesjahre († 373) des hl. Bischofs Athanasius von Alexandrien zieht Bischof Graber Parallelen zwischen den innerkirchlichen Wirren von damals und denen von heute, zwischen der unerschrockenen Haltung des hl. Athanasius damals und dem, was heute geboten wäre. Ziemlich unverblümt läßt Bischof Graber durchblicken, was er heute für geboten hält. Er ereifert sich hier und dort, und seine Sprache erinnert nicht selten an den Kampfesmut eines Athanasius, der im Kampf gegen die Arianer, die die Gottheit Christi leugneten, sogar fünf Verbannungen auf sich genommen hat.

Durch Joseph Görres und seine Flugschrift „Athanasius“ aus dem Jahre 1837 läßt Bischof Graber auf die geistigen Voraussetzungen heutiger Problematik im Raume der Kirche aufmerksam machen. Görres deckte schon zu seiner Zeit große Mängel in der Kirche auf, geißelte offene

Abgesehen von dem Interesse, das jeder Abschnitt für sich beanspruchen kann, liegt der Wert dieses Buches in der durch die Zusammenschau der Einzelbeispiele geförderten Erkenntnis, daß seit jeher „der Mensch als geistig-sinnliches Wesen der Sinnbilder bedarf, um Geistiges zu erfassen. Sie können ihm in ihrer ahnungsreichen Fülle mehr sagen als Worte, da sie das Verschiedenste zu einem Gesamteindruck verbinden, während die Sprache nur stückweise und nacheinander zum Bewußtsein bringt, was das Symbol mit seinem Blick der Seele vorführt.“ (S. 11). Unsere Zeit droht in der Hinsicht zu verarmen — man sollte darum zu Büchern wie diesem greifen, um — in Kenntnis der Symbole und ihrer Deutung — die Fülle frühchristlichen und mittelalterlichen Glaubens, wie er uns in der Kunst überliefert ist, auch unserer Zeit zugänglich zu machen. Gott und Göttliches sieht man nur dann in den Dingen aufscheinen, wenn man seinen Blick dafür schult — dieses Buch kann dazu mitverhelfen.

Dorothea Forstner, Die Welt der Symbole, Innsbruck-Wien-München: Tyrolia-Verlag, 504 S., 32 Kunstdruckbilder, DM 35,00

Renate Martin

Häresien, prangerte unkirchliches Denken von „Metropolitantheologen“ und „katholischen Pfaffen“ an.

Das Büchlein konzentriert sich vor allem auf die modernistischen Zeitströmungen, die es entlarvt und wobei Bischof Graber eine offene und männliche Sprache führt, die den Leser aufhorchen läßt über das, was wirklich vorgeht in der Kirche. Der Autor räumt ein, daß nicht selten Irrtum und Verirrungen dicht neben den besten Absichten zu wahrer Erneuerung einhergehen. So heißt es auf S. 43: „Was uns die Beurteilung des Modernismus erschwert, ist dies, daß Berechtigtes und Unberechtigtes, gesunde Reformbestrebungen und revolutionär Zerstörerisches so dicht nebeneinander liegen, genauso wie heute“. Das Büchlein geht auch ein auf die sogenannten „kryptogamen Häresien“ (Karl Rahner). Es handelt sich um jene im naturalistischen Lebensgefühl des modernen Menschen wuchernden Unterströmungen, die von vielen Einflüssen einer verweltlichten Welt auf heutige Christen — auch Theologen — einwirken und für Verwässerung und Aufweichung disponieren.

Liest man das Büchlein als Schönstätter, dann wird man sich erneut bewußt, wie weisheitsvoll P. Kentenich 1966 in Priesterexerzitien sagen konnte, daß in der Vergangenheit der eigentlich religiöse, übernatürliche Gehalt des Christentums deshalb nicht immer voll wirksam geworden sei, weil das Christentum zu seßhaft geworden war in der zivilen Gesellschaft. Bei solcher Erkenntnis ergibt sich dann für den Schönstätter erneut der Imperativ, die

eigene Sendung gerade unter diesem Gesichtspunkte neu zu durchdenken und heiß zu umgreifen, weil wir an den neuen Gnadeneinbruch in Schönstatt in der Kirche glauben.

Bischof Rudolf Graber, Athanasius und die Kirche unserer Zeit, Abensberg, Verlag Josef Kral 1973, 87 S., DM 3,60.

B. Schneider