

N 3412 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Erneuerung und Versöhnung

Norbert Martin
Kleinfamilie und die Alternativen

E. Monnerjahn
Plädoyer für die Schönstätter
Idealpädagogik

Bischofssynode 1974

Nachkonziliare Erneuerung
der Orden

10. Jahrgang

Heft 1

Januar 1975

Inhalt:

Erneuerung und Versöhnung	1
Norbert Martin	
Kleinfamilie und die Alternativen	3
Benito Schneider	
Existenzielle Sinnbejahung durch Blankovollmacht und Inscriptio (II)	10
E. Monnerjahn	
Plädoyer für die Schönstätter Idealpädagogik	21
Blick in die Zeit:	
Bischofssynode 1974	37
Nachkonziliare Erneuerung der Orden	41
Buchbesprechung	47

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

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

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschrift der Schriftleitung: 5404 Bad Salzig, Postfach 50

Verlag: Patris Verlag, 5414 Vallendar-Schönstatt, Postfach 120

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

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 16,- zzgl. Porto, in der Schweiz Sfr. 20,- zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM 4,50.

Erneuerung und Versöhnung

Am Vorabend des Weihnachtsfestes hat Papst Paul VI. durch die Öffnung der heiligen Pforte an der Peterskirche in Rom in feierlicher Weise den Beginn des Heiligen Jahres 1975 gesetzt. Der Heilige Vater folgte damit dem Brauch, der von seinem Vorgänger Paul II. im Jahre 1470 eingeführt wurde, alle 25 Jahre in der Kirche ein Heiliges Jahr — auch Jubiläumsjahr oder Goldenes Jahr genannt — zu begehen.

Das letzte Heilige Jahr fand unter dem Pontifikat Pius' XII. 1950 statt. Rückblickend darf man sagen, daß es eine große Sache war. Das hing freilich nicht zuletzt mit der damaligen Situation in Kirche und Welt zusammen. Die Völker standen noch stark unter dem Eindruck der fürchterlichen Katastrophe des Zweiten Weltkriegs, die den oberflächlichen Glauben an einen vom Menschen machbaren stetigen Fortschritt als Irrglauben entlarvt und die Augen aller erneut auf Christus und seine Kirche als Zeichen der Hoffnung gelenkt hatte. Ausrichtung und Höhepunkt erhielt das Heilige Jahr damals von der feierlichen Verkündigung des Glaubenssatzes der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel. Das war nicht, wie man heute nicht selten hören kann, der Gipfel eines einseitigen und im Grunde bedauerlichen Marianismus in der Kirche, sondern die gottgefügte notwendige Proklamation des christlichen Menschenbildes in einer Zeit, in der grundlegend, für viele kommende Jahrhunderte, um das Schicksal und die Würde des Menschen gewürfelt wird.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man annimmt, daß das Heilige Jahr 1975 nicht in gleicher Weise die Aufmerksamkeit der Welt finden wird, daß es sich schlichter und unauffälliger vollzieht. Das muß nicht bedeuten, daß seine Wirkung geringer ist.

In der Verkündigungsbulle vom Feste Christi Himmelfahrt 1974 hat Paul VI. dem Heiligen Jahr 1975 eine ebenso aktuelle wie tiefgreifende Losung gegeben: Erneuerung und Versöhnung. Auf drei Ebenen, in drei Bereichen, so schwebt es dem Papste vor, soll das Heilige Jahr eine Bewegung der Erneuerung und Versöhnung in Gang bringen: zunächst im Leben des einzelnen Christen und im Leben der Kirche und sodann, von dorthin angeregt und vorangetragen, im Leben der menschlichen Gesellschaft, im Zusammenleben der Völker. Was die Menschen unserer Tage zutiefst ersehnen und was sie am nötigsten brauchen: Freiheit, Gerechtigkeit, Einheit und Frieden, das liegt für den Papst wesentlich in der Bereitschaft zu Erneuerung und Versöhnung beschlossen.

Bemerkenswert an dieser Zielsetzung ist in besonderem Maße, was der Heilige Vater zur Verwirklichung der Erneuerung und Versöhnung in der Kirche und durch die Kirche sagt. Nach seinem Wunsche soll das Heilige Jahr einen Markstein in der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche bilden: „Im Hinblick auf die ganze Kirche scheint uns zehn Jahre nach Beendigung des II. Vatikanischen Ökumenische Konzils mit dem Heiligen Jahr ein Zeitpunkt gesetzt zu sein, der die Phase der Besinnung und der Reform abschließt und einen neuen Zeitabschnitt einleitet, eine Phase des Aufbaus in theologischer, spiritueller und pastoraler Hinsicht.“ Diese Äußerung des Papstes darf nicht mißverstanden werden. Das Erneuerungswerk des Konzils soll keineswegs abgedrosselt oder gar eingestellt, sondern durchaus fortgesetzt werden, jedoch stärker mit dem Blick auf die Praxis und auf das, was Bestand hat, „so, daß auf der Grundlage der klaren Entscheidung der kirchlichen Autorität unter den vielen und verschiedenen Versuchen . . . das erkannt und ausgesucht werden kann, was tatsächlich als wertvoll und richtig angesehen werden kann. Dies soll dann mit besonderem Eifer durchgeführt werden.“ Dabei betont der Papst, daß man in der praktischen Reformarbeit zu einer angemessenen Ausgewogenheit kommen möge. Namentlich erwähnt der Papst die Ausgewogenheit (a) „zwischen der Überlieferung und den Bemühungen um eine Erneuerung“, (b) „zwischen dem wesentlich religiösen Charakter des christlichen Apostolates und seinen effektiven Auswirkungen in allen Teilen des sozialen Lebens“ und (c) „zwischen den spontanen, von einigen gern charismatisch genannten Initiativen in diesem Apostolat und der Treue zu den Gesetzen, die sich auf das Gebot Christi und der Hirten der Kirche stützen“.

Zu dem Werk der Erneuerung und Versöhnung in der Kirche gehört nach dem Wunsche des Papstes unbedingt eine Verstärkung ihres apostolischen und missionarischen Wirkens. Aus diesem Grunde wurde der Bischofssynode 1974 das Thema „Evangelisierung in der Welt von heute“ gestellt. Beide Ereignisse, Bischofssynode und Heiliges Jahr, sollten nach der Absicht des Heiligen Vaters aufeinander abgestimmt und miteinander verbunden sein.

An einzelnen apostolischen Bemühungen, die im Heiligen Jahr besonders angeregt und gepflegt werden sollen, nennt der Papst eigens: das Apostolat des Milieus und der Gruppen, die Katechese und Verkündigung des Wortes Gottes entsprechend den Bedürfnissen der Gegenwart und — mit besonderem Nachdruck — die Sorge um die Zunahme der Zahl derer, die durch einen besonderen Lebensauftrag der Kirche dienen, vor allem der Priester und Ordensleute. Darüber hinaus ist es für den Heiligen Vater völlig selbstverständlich, daß die Losung „Erneuerung und Versöhnung“ sich auf die

Herstellung der Einheit unter den Christen auswirken muß; ja, die Versöhnung unter den Christen ist nach ihm ein Hauptanliegen des Heiligen Jahres.

Für die Gemeinschaften des Schönstattwerkes dürfte die Einschaltung in das Heilige Jahr entsprechend der Losung des Papstes keine Schwierigkeit bereiten. Sie können das Heilige Jahr von der Feier des 60. Jahrestages der Gründung und von der dabei vorgenommenen Krönung der Mater ter admirabilis her in origineller und fruchtbarer Weise mitbegehen und mitgestalten. Erneuerung heißt dann für sie konkret: Sich in verstärkter Weise in die Einflußsphäre und in die mütterlichen Hände Mariens begeben, die mit und in Christus der „neue Mensch“ in Vollendung ist, von dem immer wieder Erneuerung ausgehen kann, wenn man sich nur ihrer reformatorischen Kraft aussetzt. Und Versöhnung bedeutet nichts anderes als Leben aus dem Liebesbündnis mit der Gottesmutter als dem organischen Zugang zu einem Leben aus dem Bunde, den Gott durch das Versöhnungswerk Christi mit uns gestiftet hat.

Kleinfamilie – und die Alternativen*

Von Norbert Martin

1. „Die von den Eltern in der primären Phase familialer Sozialisation ausgehenden bewußten oder unbewußten Rollenerwartungen und die dabei angewandten Kontrollstrategien führen zu einer Disorganisation und Deformation der heranwachsenden Persönlichkeit derart, daß Autoritätshörigkeit schon früh in der Charakterstruktur verankert und eine optimale kognitive und motivationale Entwicklung weitgehend verhindert wird. Direkte Folge dieser defizienten Sozialisationsleistung der Familie ist eine Persönlichkeit, die weitgehend unfähig ist, kritische, realitätsprüfende Anstrengungen zu entwickeln und damit ihr Verhalten zur Gesellschaft anders als aus der Perspektive eines unentrinnbaren Schicksals zu begreifen. Dadurch bleibt der repressive Charakter des institutionellen Rahmens der Gesellschaft und die ihn stützenden Herrschaftsverhältnisse mit ihren Konsequenzen irrationaler Einschränkung möglicher individueller Entwicklungschancen und Bedürfnisbefriedigungen einer weitgehenden und grundsätzlichen Kritik und Infragestellung entzogen¹.“

* Vortrag im Arbeitskreis 15 am 13. 9. 1974 auf dem Katholikentag in Mönchengladbach.

¹ Günther Steinkamp, Sozialisation in der Familie, Ich-Identität und demokratisch-freiheitliche Gesellschaft, in: Gegenwartskunde 1 (1973), S. 57.

Solche und ähnliche — nicht immer in einem solch gekonnten Soziologen-Chinesisch formulierte — Ausführungen kann man heute überall hören und lesen. Die Kleinfamilie ist in einem Maße ins Visier der Kritik geraten, das man sich vor 10 Jahren noch nicht vorstellen konnte. Zumeist ist die Ecke, aus der die Kritik kommt, daran erkennbar, daß sie die Familie im Zusatz als die „bürgerliche“ Kleinfamilie apostrophiert. Diese sei für die Aufrechterhaltung des Produktionsprozesses immer noch von ausschlaggebender Bedeutung, stelle aber ein veraltetes Phänomen dar. „Die Familie vermag innerhalb einer entfremdeten Umwelt zumindest die Illusion der Sicherheit und des sinnvollen Lebens zu vermitteln, und an dieser Illusion hängen schließlich Tausende von Kleinfamilien, die von außen vielleicht stabil erscheinen, im Kern aber schon lange morsch sind².“

Abgesehen davon, daß dieser Illusion der Sicherheit und des „kleinen Glücks“ auch die Alternativformen der sog. „Neuen Linken“ anhängen — ich komme noch darauf zurück — enthüllen solche Aussagen den eigentlichen theoretischen Kern der Kritik, nämlich: die Familie sei zwar eine besonders stabile Form von Vergesellschaftung, aber eben doch eine konkrete, historische Form, die insbesondere an bestimmte Produktionsweisen gekoppelt sei. Anders formuliert: sie ist keine universalhistorische anthropologische Grundkonstante, sondern ablösbar durch bessere Alternativen³.

Diese Auffassung ist bis heute eine nicht verifizierte Hypothese, im Gegenteil; die Familie ist zwar wandelbar und in einem erstaunlichen Maße plastizierbar, wie die Geschichte zeigt, als Grundgestalt aber offensichtlich überall vorhanden und somit eine anthropologische Grundkonstante par excellence. So stellt Murdock — um nur einen aus vielen zu zitieren — an bekannter Stelle fest, daß die Kernfamilie in allen Gesellschaften zu finden und selbst innerhalb eines großen Familienbereiches (bei bestimmten Stammeskulturen) als deutlich abgrenzbare Gruppe abhebbar sei⁴. Sie erfülle überall vier Funktionen: eine sexuelle, eine ökonomische, eine reproduktive und eine erzieherische Funktion⁵. „Keine Gesellschaft“, so fährt er fort, „hat Erfolg gehabt bei der Suche nach einem adäquaten Ersatz für die Kernfamilie“⁶.

² Johannes Feil (Hrsg.): Wohngruppe, Kommune, Großfamilie. Gegenmodelle zur Kleinfamilie, Reinbek 1974, S. 21.

³ Vgl. dazu Heidi Rosenbaum: Familie als Gegenstruktur zur Gesellschaft, Stuttgart 1973, bes. S. 145 ff.

⁴ G. P. Murdock: Social structure, 3.A. New York und London 1967, S. 2.

⁵ Ebd. S. 10.

⁶ Ebd. S. 11. „No society ... has succeeded in finding an adequate substitute for the nuclear family.“

Eine ganz andere Frage ist die nach der Art und Weise, wie der rasante Wandel der letzten 150 Jahre die historische Gestalt der Familie unseres Kulturkreises getroffen hat. Im Zuge dieses sozialen Wandels sind eklatante Funktionsverluste, -verlagerungen und -defizite zu verzeichnen, die aufzuzählen den gesetzten zeitlichen Rahmen sprengen würde, in deren Gefolge aber sich bei manchen Mißbehagen und Skepsis der Familie gegenüber einstellen⁷.

2. Bei aller Berechtigung solcher Kritik oder Skepsis im einzelnen darf man jedoch nicht verkennen, daß die Familie trotz aller defizienten Erscheinungen eine Reihe von wichtigen und z. T. unersetzbaren Funktionen erfüllt (Reproduktion, Sozialisierung, Enkulturation, soziale Platzierung und Statuszuweisung, emotionale Stabilisierung, Antwort auf soziale Sinnfrage u. a.). Es ist dabei keine Frage und jeder von uns weiß aus der Praxis, daß Wirklichkeit und Möglichkeit, d. h. tatsächliche und wünschbare Verhältnisse z. T. weit auseinanderklaffen. Aber so wenig, wie man aus demselben Grund etwa das Gesundheitswesen oder das System der sozialen Sicherung abschafft, sollte man an die Abschaffung der Familie gehen. Statt sich solchen Utopien zuzuwenden, sollte man besser über Bedingungen und Möglichkeiten nachdenken, unter denen die theoretischen Chancen der Familie optimal in die Wirklichkeit umzusetzen wären. Mit der Abschaffung der Familie hat man trotz Großversuchen in der Geschichte (UdSSR 1917—1936, China, Japan u. a.) bisher sehr negative Erfahrungen gemacht. Aus allen zögernden oder auch radikalen Versuchen kann man m. E. drei Schlußfolgerungen ziehen:

- 1) In allen bekannten Gesellschaften tendiert das Idealbild der Familie dahin, möglichst viele Funktionen zu übernehmen. Alle anderen Institutionen, die familiäre Funktionen teilweise oder weitgehend übernehmen, gruppieren sich subsidiär, stützend um die Familie.
- 2) Wo revolutionäre Bewegungen die Ablösung der Familie versucht haben, da ist dies nur mit Hilfe eines hohen Maßes an ideologischer Überzeugung und permanentem politischen Druck möglich gewesen.
- 3) Aber auch in diesen Fällen näherte sich in der Folgezeit die Entwicklung wieder nolens volens dem Bild des traditionellen Familientypus (vgl. Kibbuz, Kolchose, Kommune), so daß die Familie auch offiziell eine Re-institutionalisierung erfuhr.

Daher sollte man, statt auf Ablösung zu drängen, bzw. auf die schwärenden Wunden der Familie zu starren, das Augenmerk auf eine optimale

⁷ Vgl. H. und S. Gastager: Die Fassadenfamilie, München 1975, D. Claessens und P. Milhoffer (Hrsg.): Familiensoziologie, Frankfurt 1975. H. E. Richter: Patient Familie, Reinbek 1970.

Organisation der Familie richten. Wir alle kennen aus unserem Bekann-
tenkreis, der Gemeinde oder Nachbarschaft Familien, von denen wir
sagen, daß es „gute“ Familien sind. Wir meinen damit solche, in denen
ein zufriedenes Familienklima herrscht, die familialen Rollen auf Hilfe,
Liebe, gegenseitiger Verantwortung und Solidarität aufbauen, die Ab-
lösung der Kinder aus dem Elternhaus zu keinen Tragödien führt (was
nicht heißt, daß sie problemlos abläuft — Konflikte können sehr wichtig
sein), Vater und Mutter auch im öffentlichen Leben ihren Mann, bzw.
ihre Frau stehen, die Weitergabe der religiösen Sinnentscheidung ge-
lungen erscheint usw. Mir ist keine Untersuchung bekannt, die solche
Familien nach den zugrunde liegenden Strukturbedingungen und Bau-
gesetzen ihrer optimalen Erscheinung analysiert hätte um daraus die
Bedingungen zu formulieren, unter denen man die Defizite der heutigen
Familie beseitigen, bzw. vermeiden könnte.

3. Seit einigen Jahren werden von verschiedenen Seiten sog. „Alternativen“
zur Kern- bzw. Kleinfamilie wie z. B. Kommunen, Wohngruppen, Groß-
familien propagiert⁸. Nun sind solche Ansätze in der Geschichte nicht so
neu, wie sie sich gerne anpreisen. Man braucht nicht bis in die Franzö-
sische Revolution zurückzugehen, Großfamilienversuche gab es nach der
Jahrhundertwende in Wien (der Arzt und Soziologe Müller-Lyer), be-
kannt ist auch aus den 20er Jahren das Kindergarten-Laboratorium von
Wera Schmitt in den UdSSR. Die neue Welle dieser Bewegung ging von
Amerika aus (1967 Studentenunruhen in Berkeley, Hippie-Bewegung in
San Francisco), schmolz Theorien aus der Gesellschaftskritik der sog.
„Neuen Linken“ von Herbert Marcuse bis Eldridge Cleaver in sich ein
und schwappte als Forderung nach Verwirklichung von „Utopie hier und
jetzt“ nach Europa über. Von Großversuchen wie „Drop City“ oder der
„Hog-Farm“ reichen die Ansätze über Studentenwohngemeinschaften
mit Kinderläden bis zur kleinen hausgemachten Dorf-Kommune im
Siebengebirge und religiösen Wohngemeinschaften, die sich aus gemein-
samen LSD-Trips etablierten. Sie entwickelten in einer „Sub-Ideologie“
Theorien der „inneren Revolution“ als Gegengesellschaft zur offiziellen
Gesellschaft (Dänemark: Verein „Det ny samfund“ = die neue Gesell-
schaft) oder der „Revolutionierung des bürgerlichen Individuums“. Wenn
sich auch nach einiger Zeit viele dieser Versuche selbst wieder auflösten,
weil „die internen Streitigkeiten ihrem öffentlichen Anspruch nicht ge-
recht werden konnten“⁹ und sie ihr links-liberal gestricktes Image ledig-
lich zur Selbstbestätigung ihrer eigenen Progressivität benutzten, so
schießen doch immer wieder neue Versuche wie Pilze aus dem Boden.

⁸ Vgl. Feil, a.a.O., dort auch weitere Literatur.

⁹ Feil, a.a.O., S. 26.

Sie selbst erklären die Rückschläge damit, daß die Überwindung interner Probleme unter den einzelnen Mitgliedern der Gruppen ungeheure Energien erfordere, da die bürgerliche Erziehung sich nicht so schnell überwinden ließe. Das ist ein Hinweis auf die außerordentliche Prägungsintensität der Familienerziehung in der Frühphase der Kindheit und sollte eine eindringliche Warnung sein, diese Phase als Experimentierfeld für „Versuche mit menschlichen Objekten“ zu mißbrauchen, zumal der Ausgang ungewiß ist, bzw. — wie erste Berichte über Ergebnisse aus Kinderläden und sog. antiautoritärer Erziehungspraxis zeigen — zu einer außerordentlichen Neurotisierung und damit gerade nicht in das hochgelobte Land der repressionslosen Freiheit und Emanzipation, sondern geradewegs in die Krankheit führt¹⁰. Das aber ist wohl — selbst im Vergleich zur schlimmsten Familienerziehung — das Verantwortungsloseste, was man machen kann.

Nicht von ungefähr sind die meisten Mitglieder von Wohngemeinschaften und Kommunen Studenten, Schüler, Lehrlinge oder Jungarbeiter, die innerhalb der Gesellschaftsstruktur noch keinen festen Platz eingenommen haben. Sobald sie aber einen bestimmten Status erreicht haben, verlassen sie zumeist die Gruppen. Das deutet auf ein entscheidendes Mißverständnis in der Theorie dieser Bewegung hin, auf die Ansicht nämlich, man könne eine Gruppe oder gar eine ganze Gesellschaft ohne Schichtung, Rollendifferenzierungen, Positionen und sozial unterschiedliche Status bilden. Dieses Mißverständnis u. a. treibt folgerichtig und notwendigerweise zu Theorien etwa der Art, daß aufgrund einer „natürlichen Sinnlichkeit“ Promiskuität herrschen müsse, es kein Privateigentum geben dürfe und führt ebenfalls zur dauernden Diskussion jeder persönlichen Schwierigkeit in der Gruppe, ein Vorgang, der einem geistigen Exhibitionismus gleichkommt. Darüber kann auch eine fast mystisch beschwörende Sprache, die Wunschvorstellungen zur Realität hochstilisieren möchte, nicht hinwegtäuschen¹¹.

Wenn es heißt, daß sich in solchen Kommunen nach einer „pubertären Phase der mehr oder weniger realisierten Promiskuität“ dann doch wieder Paarverhältnisse herauskristallisieren, die auch von der Gruppe akzeptiert würden, Paarbildungen, die „hier primär das Ergebnis echter menschlicher Zuneigung“ bilden¹², dann ist doch zu fragen, wieso es das nicht ohne Kommune geben sollte, eben in der abgelehnten „bürgerlichen“ Ehe und Familie? Und wenn es am Schluß solcher nicht neuen

¹⁰ Christa Meves: Manipulierte Maßlosigkeit, Freiburg 1971.

¹¹ Feil, a.a.O., S. 31 und passim.

¹² Ebd., S. 33.

Betrachtungen emphatisch heißt, daß Kommune, Großfamilie und Wohngemeinschaft nicht nur als „Heilmethode für ausgeflippte Rauschgift-süchtige“ zu betrachten seien, sondern Funktionen hätten als „echte soziale Primärgruppen“, die Schutz bieten, die Isolation aufheben und ein solidarisches Leben ermöglichen könnten¹³, so sind hier ja exakt die Vorwürfe des Rückzuges und der Privatisierung plötzlich als Vorzüge der Kommune formuliert, die man ansonsten als schlimmste Sünden der Kleinfamilie entgegenschleudert. Aufs Ganze gesehen zeigen diese sog. „Alternativen“ zur Familie also ein deutliches Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis, von Anspruch und Wirklichkeit, so daß sie als Alternativen bisher lediglich ungedeckte Schecks auf die Zukunft darstellen.

4. Trotz allem sollte man gerade auch von christlicher Seite den diesen Bewegungen zugrunde liegenden Bedürfnissen und durch sie signalisierten Defiziten Aufmerksamkeit schenken, denn zweifellos sind hier echte Bedürfnisse angeschnitten, die von einer christlichen Familienpraxis gelöst werden müssen. Denn ganz offensichtlich werden von vielen Jugendlichen und auch Erwachsenen ihre Familien nicht mehr als Ort der Solidarität, der subsidiären Hilfe in persönlichen Problemen, der menschlichen Kommunikation, des Vertrauens, der offenen Gesprächsbereitschaft, der emotionalen Zuwendung erlebt und deshalb wenden sie sich Surrogaten zu. Dabei kann die Familie diese Funktionen durchaus erfüllen und erfüllt sie auch in vielen Fällen. Es liegt also nicht an der Familie als solcher, sondern an den Menschen in ihr, die ihre Familien nicht nach dem rechten Leitbild leben.
5. Bei der Frage nach dem Leitbild hat die Kirche es nicht nötig, kirchenfremde oder gar erklärtermaßen kirchenfeindliche Ansätze (wie z. B. Kommunen) zu kopieren und einmal mehr hinter dem vermeintlich Modernen in einer reinen Anpassungsmentalität herzujagen. Es gibt in der Kirche selbst eine Reihe von *spezifischen familienorientierten* Ansätzen und Bewegungen, die ein christliches Konzept der Ehe und Familie in die Praxis umzusetzen versuchen. Als Beispiel seien in Deutschland die Kolpingfamilie, die Bewegung der Christkönigsfamilien und das in vielen Ländern international verbreitete Schönstatt-Familienwerk genannt (letzteres gliedert in Liga, Bund und Verband, wobei der Verband die Lebensform eines Säkularinstituts anstrebt), in Frankreich die Bewegung Notre Dame de vie und in Italien die Focolarini. Aber auch andere katholische Verbände und Zusammenschlüsse wie z. B. die KAB, Pfadfinder und Neudeutschland entdecken — wenn auch regional mit

¹³ Ebd., S. 37.

unterschiedlichem Gewicht — mehr und mehr die Bedeutung der Familie für ihre interne Arbeit.

Bei den eben genannten Bewegungen ist nun das Charakteristische das eigenartige Spannungsverhältnis von eigener Klein- bzw. Kernfamilie auf der einen und einer aus mehreren Kernfamilien sich zusammensetzenden Gemeinschaft (Kurs, Gruppe, Bund o. ä. genannt) auf der anderen Seite, die man als eine Art Großfamilie bezeichnen könnte. Diese Polarität hat zur Voraussetzung, daß beide Pole selbständig bleiben, aber doch in einer wechselseitigen Geben-Nehmen-Funktion stehen, die subsidiären Charakter besitzt.

Der Gedanke der Großfamilie oder Wohngemeinschaft läßt sich ja ohne weiteres mit der christlichen Auffassung von Ehe und Familie vereinen. Nur zeigt die Analyse der landläufig als Großfamilie oder Kommune bezeichneten Erscheinungen, daß ihre Mitglieder eben aus der Unfähigkeit, den Erfordernissen der Kleinfamilie gerecht zu werden, in die Großfamilie flüchten und dann diese ebenfalls nicht bewältigen. M. a. W., beide Formen erfordern reife, selbständige Persönlichkeiten, die über einen Fundus von Eigenschaften verfügen wie Verantwortungsbewußtsein, Toleranz, Hilfsbereitschaft, Treue, Selbstdisziplin, Rücksichtnahme usw., Eigenschaften, die selbstverständlich entwickelt und verfeinert werden. Wer sie aber nicht schon besitzt, der besteht weder die Groß- noch die Kleinfamilie.

Das scheint der entscheidende Grund zu sein, daß in den erwähnten christlichen Familienbewegungen die „Bauelemente“ der „Großfamilie“, eben die Kleinfamilie, bestehen bleiben und beide Pole nun ein Spannungsverhältnis eingehen. Bei näherer Analyse zeigt sich, daß diese Form der gängig propagierten Form von Kommune, Wohngemeinschaft oder Großfamilie weit überlegen ist.

6. Sowohl für solche christlichen Familienzusammenschlüsse als auch für die christlichen Familien, die sich dem nicht anschließen können oder wollen, gibt es in der momentanen historischen Lage eine Fülle von Aufgaben und drängenden Problemen, denen sie sich stellen müssen. Die in vielen Punkten gerechtfertigte Kritik an der Kleinfamilie könnte von einem christlichen Familienkonzept in der Praxis widerlegt werden. Dazu könnte z. B. gehören,

— daß gegen die privatistische Tendenz der bürgerlichen Kleinfamilie die Bedeutung der *Patenschaft*, der *christlichen Nachbarschaft*, der *gemeindlichen Orientierung* als überfamiliäre Orientierungsfelder hervorgehoben wird,

— daß bei aller Bedeutung der Verwandtschaft und Sippe die bluts-
mäßigen Bande substituiert oder doch ergänzt werden durch Gemein-
schaftspflege aufgrund von gleicher normativer Orientierung in Familien-
gruppen, in denen Familien gleicher oder ähnlicher Entwicklungsphasen
— Vorbereitungsphase (Verlobung, Hochzeit), Haushaltsgründung, Fort-
pflanzungs- und Kleinkindphase, Ausbildungsphase, „leeres Nest“,
Rentnerhaushalt — in gemeinsamer Kommunikation ihre Probleme be-
wältigen,

— daß in dieser gemeinsamen Kommunikation Familienbräuche und
-sitten (Feste, Feiern) entwickelt, gepflegt und entfaltet werden, die
nach und nach zu einer christlichen Familienkultur, -moral und -ethik
führen und so zu einer Erneuerung der Kirche aus diesem wichtigsten
Seminar der Kirche heraus, in dem die grundlegenden Entscheidungen
für den Einzelmenschen und die Gemeinschaft fallen.

Schließlich ist die im Glauben vollzogene Ehe und gelebte Familie jeder
noch so ideal organisierten Kommune haushoch überlegen, denn sie stellt
ja, wenn wir die übernatürliche Dimension wirklich ernst nehmen — und
ohne die Realität der Übernatur brauchen wir erst gar nicht von christ-
licher bzw. katholischer Ehe und Familie zu reden — mit Christus zu-
sammen in Parallele seines Verhältnisses zur Kirche einen Dreibund dar
und mit den anderen Personen der Übernatur zusammengesehen eine
echte Großfamilie. Wenn wir uns auf diese Alternativen wieder einmal
etwas mehr besinnen, dann sind wir gut beraten.

Existentielle Sinnbejahung durch Blankovollmacht und Inscriptio (II)

Von Benito Schneider

Wir haben unser Thema im Rahmen der lebensmäßigen Verwirklichung des
Axioms der Harmonie von Natur und Gnade dargeboten. Darin kommt
der vollen Entfaltung der Liebe entscheidende Bedeutung zu. Dabei stießen
wir auf die Frage der religiösen Anlage der menschlichen Natur, die P. J.
Kentenich nicht nur festgehalten hat, sondern die er auch zu nützen wußte,
um den Menschen von innen her aufzuschließen für die Welt der Liebe.

Da wir aber auch die psychotherapeutische Nebenwirkung von Blanko-
vollmacht und Inscriptiogeist im Auge haben, wollten wir auch Medizin-
psychologen und Psychotherapeuten anführen, die etwas aussagen zu dem

Phänomen Religion oder Religiosität. So haben wir schon reichlich Balthasar Staehelin zitiert.

Im Folgenden wollen wir auch noch den Begründer der Logotherapie Victor E. Frankl zu uns sprechen lassen. Victor E. Frankl muß man heute als ebenbürtig stellen neben Freud, Adler, C. G. Jung und deren Schulen bzw. Systeme. Die Logotherapie von Frankl hat in den Vereinigten Staaten in den letzten 10 Jahren stark an Ansehen zugenommen, während die psychoanalytischen Methoden den Höhepunkt ihrer Bedeutung überschritten zu haben scheinen. Wir wollen Frankl deshalb hören, weil er sich mit dem Phänomen Religion befaßt, wenn auch nur unter psychologischem Gesichtspunkt. Erst dann werden wir unser Thema straffen und unsere in Schönstatt geläufige Auffassung von Blankovollmacht und Inscriptio zum Unterschied reiner psychologischer Bemühungen fest in den Blick nehmen. Dann wird sich ergeben, daß Blankovollmacht und Inscriptio als existentielle Sinnbejahung von Leid, Kreuz und Tod auch etwas zu tun hat mit seelischer Gesundheit bzw. Neurosenvermeidung.

Die Logotherapie von Victor E. Frankl baut auf dem „Willen zum Sinn“ auf. Sinnsuche und Sinnbejahung führt Frankl zur religiösen Fragestellung. Wir lesen bei Frankl in „Der Mensch auf der Suche nach Sinn“ (Freiburg 1972) S. 75: „Mit einem Wort, das Wesen der menschlichen Existenz liegt in deren ‚Selbst-Transzendenz‘ (Frankl, in: Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie, München-Berlin 1959). Und zwar verstehe ich unter Selbst-Transzendenz den grundlegenden Tatbestand, daß Menschsein heißt, immer schon über sich selbst hinaus und auf etwas gerichtet sein, das nicht wieder es selbst ist, auf etwas oder auf jemanden, auf einen Sinn, den es erfüllt, oder auf anderes menschliches Sein, dem es liebend begegnet. Und es gilt, daß der Mensch in dem Maße er selbst ist, in dem er sich selbst übersieht und vergißt.“

Wie steht nun Frankl zu der eigentlich religiösen Frage? Wir lesen S. 113: „Für die Logotherapie kann Religion nur ein Gegenstand sein — nicht aber ein Standort. Religion ist ein Phänomen am Menschen, am Patienten, ein Phänomen unter anderen Phänomenen, denen die Logotherapie begegnet; im Prinzip aber sind für die Logotherapie die religiöse und die irreligiöse Existenz ko-existente Phänomene, mit anderen Worten, die Logotherapie ist ihnen gegenüber zu einer neutralen Einstellung verpflichtet. Die Logotherapie ist ja eine Richtung der Psychotherapie, und diese darf — zumindest

nach dem österreichischen Ärztegesetz — nun einmal nur von Ärzten ausgeübt werden. Wenn also schon aus keinem anderen Grunde, so würde der Logotherapeut, weil er als Arzt den hippokratischen Eid geleistet hat, dafür Sorge tragen müssen, daß seine logotherapeutische Methodik und Technik anwendbar ist auf jeden Kranken, mag er nun gläubig oder ungläubig sein, und anwendbar bleibt durch jeden Arzt, ungeachtet dessen persönlicher Weltanschauung.“

Trotz der Einschränkungen Frankls lesen wir im unmittelbaren Anschluß an das gegebene Zitat auf S. 113—115: „Nach dieser unserer Bestimmung des Standortes der Logotherapie innerhalb der Medizin wenden wir uns nunmehr ihrer Abgrenzung gegenüber der Theologie zu, die sich unseres Erachtens folgendermaßen umreißen läßt: Das Ziel der Psychotherapie ist seelische Heilung — das Ziel der Religion jedoch ist das Seelenheil. Selbstverständlich ist es nicht so, als ob die Ziele der Psychotherapie und der Religion auf derselben Seinsebene stünden, die gleiche Werthöhe hätten. Vielmehr ist die Ranghöhe seelischer Gesundheit eine andere als die des Seelenheils. Die Dimension, in die der religiöse Mensch vorstößt, ist also eine höhere, will heißen umfassendere, als die Dimension, in der sich so etwas wie Psychotherapie abspielt. Der Durchbruch in die höhere Dimension geschieht aber nicht in einem Wissen, sondern im Glauben . . . Der im Glauben vollzogene Schritt in die ultra-humane Dimension ist nun fundiert durch die Liebe. An und für sich ist dies ein bekannter Sachverhalt. Weniger bekannt aber dürfte sein, daß es für ihn eine infra-humane Präformation gibt. Wer hätte nicht schon mit angesehen, wie ein Hund, dem — in seinem Interesse, sagen wir durch einen Tierarzt — ein Schmerz zugefügt werden muß, voll Vertrauen aufblickt zu seinem Herrn. Ohne ‚wissen‘ zu können, welchen Sinn der Schmerz haben soll, ‚glaubt‘ das Tier insofern, als es seinem Herrn vertraut, und zwar eben weil es ihn liebt — sit venia anthropomorphismo.

Was nun den ‚Schritt in die ultra-humane Dimension‘ anlangt, so läßt er sich nicht forcieren, und zwar am allerwenigsten durch die Psychotherapie. Wir sind schon froh, wenn das Tor zum Ultra-Humanen nicht blockiert wird durch den Reduktionismus, wie er einer mißverstandenen und vulgär interpretierten Psychoanalyse auf dem Fuß folgt und mit ihr an den Patienten herangetragen wird.“ Frankl ist also der Meinung, daß selbst aus der Triebchicht des Menschen irgendeine Tendenz wirksam ist, die mit dem Geiste zusammen, zum Göttlichen und Religiösen disponiert. Ebenfalls wendet er sich gegen den „Reduktionismus“, der den Menschen auf Materie oder reinen Trieb eingrenzen möchte.

Im Zusammenhang mit der religiösen Anlage geht Frankl auch die Frage nach dem Sinn an, nach dem „Willen zum Sinn“, ja nach dem „Willen zu einem letzten Sinn“, einem „Über-Sinn“. Wir lesen auf S. 124–125: „Der Leser ist auf ein Zitat von Albert Einstein gestoßen, der einmal gesagt hat, ein Mensch, der eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens gefunden habe, sei ein religiöser Mensch. Ich möchte nun ergänzen, daß ein analoges statement auch von Paul Tillich stammt, der uns die folgende Definition anbietet: ‚Religiös zu sein heißt, leidenschaftlich die Frage nach dem Sinn unserer Existenz zu stellen‘ („Die verlorene Dimension in der Religion“ in „Abenteuer des Geistes“, C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1961). Jedenfalls ließe sich sagen, daß die Logotherapie – immerhin primär eine Psychotherapie und als solche der Psychiatrie, der Medizin zugehörig – dazu legitimiert ist, sich nicht nur mit dem ‚Willen zum Sinn‘ zu befassen, wie er in der Logotherapie genannt wird, sondern auch mit dem Willen zu einem letzten Sinn, einem Über-Sinn, wie ich ihn zu nennen pflege, und der religiöse Glaube ist letzten Endes ein Glauben an den Übersinn – ein Vertrauen auf den Übersinn.

Gewiß: diese unsere Auffassung von Religion hat nur noch herzlich wenig zu tun mit konfessioneller Engstirnigkeit und deren Folge, religiöser Kurzsichtigkeit, die in Gott anscheinend ein Wesen sieht, das im Grunde nur auf eines aus ist, und das ist: daß eine möglichst große Zahl von Leuten an ihn glaubt, und überdies noch genau so, wie eine ganz bestimmte Konfession es vorschreibt. Ich kann mir einfach nicht vorstellen, daß Gott so kleinlich ist.“

Wir müssen hier den Leser auch im Blick auf V. E. Frankl daran erinnern, daß man Aussagen über Religion, von Ärzten und Psychotherapeuten gemacht, nicht als theologische Aussagen werten darf. Und doch haben manche Bemerkungen zu diesem Thema von Frankl etwas zu tun mit der theologischen Auffassung, wonach der Mensch eine wesentliche religiöse Anlage in sich trägt. Augustinus formuliert schon: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir, o Gott.“ Was Frankl anzielt, nennen wir religiöse Anlage im Menschen. Was Frankl dann „konfessionelle Engstirnigkeit“ nennt, ist eher seine eigene „Kurzsichtigkeit“ in Fragen außerhalb seines Fachbereiches.

Wir erkennen an, daß Religion tatsächlich etwas zu tun hat mit einem letzten Sinn, mit einem Übersinn, mit Vertrauen auf einen Übersinn. Auch als Vertreter eines bestimmten Bekenntnisses kann man das festhalten. Man könnte Frankl auch zugestehen, daß eine traditionelle überbetonte formalbegriffliche Auffassung von Rechtgläubigkeit Anlaß dafür ist, daß man Religion als Konfession mißdeuten kann. Der Glaube, der in der Liebe

lebendig ist, ist aber offiziell von der römisch-katholischen Kirche und ihrer Theologie gefordert. Dabei lassen wir es auf sich beruhen, daß Gott auch mit seinem Heilswillen weiter reichen mag als der Rahmen einer bestimmten Konfession. Nur meinen wir, den letzten Sinn und Über-Sinn erst erfüllen und verwirklichen zu können aufgrund der Erlösung, aufgrund der übernatürlichen Liebe also. Wenn Frankl vom Über-Sinn spricht, aber auf der Ebene der Natur bleibt, wird er nicht über eine Ahnung von etwas Höherem hinauskommen. Das ist nicht Enge bei uns, wohl aber ist es unstatthafte Überwucherung des Denkens bei Frankl, aus rein psychologischer Ebene in den Bereich einbrechen zu wollen, der sich nun einmal nur im übernatürlichen Glauben erschließt. Immerhin aber es ist bedeutungsvoll, daß Frankl auf der Suche nach Sinn ist, und zwar auch vom Standpunkt der Religion nach diesem Sinn fragt, auch wenn er dabei absieht von der eigentlich übernatürlichen Überhöhung der religiösen Naturanlage des Menschen.

5

Mit dem letzten Zitat von Frankl ist also klar geworden, daß der Begründer der Logotherapie die Sinnfrage aus religiöser Sicht ernsthaft in den Blick nimmt, ganz gleich, in welchem Verständnis bei ihm das Wort Religion zu nehmen ist. Irgendwie ist es die religiöse Fragestellung, die ihn im Hinblick auf die Sinnfrage beschäftigt. Es ist zunächst einmal eine Genugtuung, feststellen zu können, daß Psychiatrie und Psychotherapeutik die Sinnfrage vom Religiösen her überhaupt stellt und sogar einem wie auch immer verstandenen „Über-Sinn“ auf der Spur ist. Frankl hat gut erkannt, daß es heute nicht nur psychogen bestimmte Neurosen gibt, sondern auch existentielle oder noogene Neurosen, wie er sich ausdrückt. Viele Menschen leiden an der Sinnlosigkeit ihres Daseins — schon wenn sie noch gar keinen eigentlichen Grund zu haben scheinen. Frankl zitiert einen amerikanischen Studenten, der das symptomatisch und typisch für viele andere ähnliche Fälle zum Ausdruck bringt. Der Student schreibt: „Ich bin 22 Jahre alt, besitze einen akademischen Grad, besitze einen luxuriösen Wagen, bin überhaupt finanziell unabhängig, und es steht mir mehr Sex und mehr Prestige zur Verfügung, als ich verkraften kann. Was ich mich frage, ist nur, was das alles für einen Sinn haben soll“ (S. 11).

Die Frage ist nun aber, ob Psychologie und Logotherapie allein dem Übel beikommen. Wenn Frankl die religiöse Frage nur als ein Phänomen unter vielen anderen am Menschen sieht, so versperrt er sich schon selber den Weg für ein breiter angelegtes Sinnverständnis des Menschen. Es ist aber die Frage, ob der Kranke nicht schließlich deshalb krank wurde, weil er

die religiöse Anlage in seiner Natur unterdrückt und verdrängt hat? Und mit der religiösen Anlage, die verdrängt wurde, ist auch eine höhere Liebe nicht zum Zuge gekommen. Kommen dann Schicksalsschläge, Leiden, Enttäuschungen oder nur der Leerlauf eines monotonen Alltagslebens in der Industriegesellschaft dazu, dann kann der Mensch einer etwas schwächeren Psyche vom Erlebnis der Sinnlosigkeit erdrückt werden, bis er schließlich erkrankt. Das ist die existentielle Neurose. Hier ist das „Urvertrauen“ zerstört, und nihilistische Revolutionsstimmung mag dann als geheime Kompensation sich in der Seele breit machen, während im umgekehrten Falle Vertrauen, Hoffnung, Optimismus, Sinnerlebnis die Grundstimmung des gesunden und normalen Menschen werden. Staehelin sagt in „Haben und Sein“ so: „Hoffnungsvoll sein zu können, zeichnet die Stimmung des Gesunden aus. Hoffnung ist hier nicht in dem üblichen, mehr oberflächlichen Sinne gemeint. Üblicherweise verstehen wir unter Hoffnung eine Stimmung, die auf etwas hinweist, auf ein in der Zukunft auf uns Zukommendes, auf ein erhofftes Ereignis. Hoffnung im tieferen Sinne hat nun aber nicht eigentlich diesen Zukunftscharakter und richtet sich auch nicht auf etwas Bestimmtes. Ein solches Hoffnungerleben auf etwas hin wäre wieder vielmehr nur sekundäre Erscheinungsform, gleichsam die Art und Weise, in der sich primäres Hoffnungsvollsein dem Menschen in seiner ersten Wirklichkeit ausformt. Vom Gesunden sollten wir nicht so sehr sagen ‚er hat Hoffnung‘, weil das schon immer zukunfts- und ereignisweisend verstanden ist. Wir müssen vielmehr sagen ‚er ist Hoffnung‘. Ich bin Hoffnung, weil ich primär schon immer unzerstörbar und ewig bin. Hoffnung sein als innere Sicherheit und Heiterkeit ist das stimmungsmäßige Gelebtsein der Tatsache, daß wir auch von unbedingter Natur sind. Hoffnungsvoll sein in diesem Sinne ist den Gesetzen von Raum, Zeit und individueller Geschichte enthoben“ (S. 47).

Hier nun kommen wir zurück zum Anfang. Liebe, die aufbricht aus der Schicht des affektiven und unterbewußten Bereiches der menschlichen Natur, strebt über diese hinaus, weil der Mensch grundlegend — jeder Mensch — auf Gott hin angelegt ist. Das kleine und vielfach begrenzte Abbild strebt triebhaft unbewußt dem Urbild entgegen und umgreift damit auch schon die Ahnung nach einem letzten Sinn des Lebens, nach einem Über-Sinn. Kommt aus der Offenbarung und dem Glauben der persönliche Gott dem kleinen Menschen entgegen, und erlebt dieser ihn zunächst und vor allem anderen als einen Gott der Liebe, dann richtet sich das Gefüge aller seelischen Kräfte aus auf diesen personalen Anziehungspunkt.

Marienliebe erlebt überdies die gesamte übernatürliche Ordnung im personalen Du Mariens als den sich zum Menschen hinabneigenden Gott unendlicher Liebe, Barmherzigkeit und Vatergüte: „Gott ist Vater, Gott ist gut, gut ist alles, was er tut“, sagt uns der Glaube. Auch hier gibt es eine „Übertragung“, aber es ist nicht die mechanische Übertragung auf den Psychotherapeuten, der sich nicht als Werkzeug und Transparent Gottes versteht, sondern es handelt sich um eine organische Übertragung. Weil Gott etwas von seiner Macht und Güte auf die Gottesmutter übertragen hat, darum überträgt der gläubige Mensch auch etwas von seiner Liebe, die letztlich Gott gehört, auf die Gottesmutter, die von dort wie von selbst auf Gott weitergeleitet wird. Und in Abhängigkeit von Gott und der Gottesmutter kann man dann ähnliches auch vom religiösen Erzieher sagen. Auch er wird in dem Maße als Vertreter und Transparent des personalen Gottes erlebt, als er selber von ihm erfüllt ist, ihn kündigt und selber das Bild Mariens den Seelen nahebringt, selber Bekenner höherer Wirklichkeiten ist.

Dann aber wird eine warme und ganzheitliche Liebesbewegung in den Seelen geweckt und gestärkt, die auch mitschwingt, wenn Leid, Schmerz und Kreuz als Mehrung, Steigerung und Reifungsgelegenheiten für höhere Liebe vorgestellt werden. „Er reinigt die Rebe, damit sie mehr Frucht bringe“ (Joh. 15, 2). Letztlich geht es um den Mitvollzug des Heilssinnes — „Wille zum Sinn“ — aller Schicksalsschläge. Wenn die Liebe stark, lebendig, vital und übernatürlich den ganzen Erziehungsvorgang bestimmt, dann wächst der Mut, der Wunsch, die Liebe zum Leid, zum Kreuz. Und das ist zugleich Heilmethode zur Sicherung gesunden Seelenlebens.

Nicht nur im Leben des Gründers von Schönstatt kann man ablesen, wie er aus organisch-ganzheitlicher Liebe seelisch gesund und vital war, sondern auch im Leben von Josef Engling und Mario Hiriart. Bei Mario Hiriart, der selber erst den angestammten Naturalismus und religiösen Impersonalismus aus seiner Familie überwinden mußte, kann man auch zusätzlich verfolgen, wie er erst langsam ansteigend hineingefunden hat in jenen Liebesstrom, der ihn dann befähigt hat zu totaler höherer Sinnfindung und Sinnbejahung im Leid, im freiwilligen Verzicht, in starkem Weltgestaltungswillen und unüberwindlicher Sendungsergriffenheit. Marios Inscriptio am Fronleichnamstage 1955 war existenzielle Sinnbejahung aus ganzheitlicher heroischer Liebe.

Es war nach einem persönlichen Gespräch mit P. Kentenich auch dessen Auffassung, daß selbst katholische Psychotherapeuten nicht selten zu wenig mit der Heilungsmacht übernatürlicher Liebe rechnen. Ein Grund unter anderen könnte allerdings sein, daß viele unter ihnen die übernatürliche

Liebe zu klein, zu isoliert, zu mechanisch losgelöst sehen von den organischen Zusammenhängen mit den vitalen Liebesimpulsen aus dem Bereich des unterbewußten Seelenlebens; denn nur im Zusammenspiel von Natur und Gnade kann man übernatürliche Liebe als organisch-ganzheitliche Macht und Kraft begreifen. Diese aber wieder hat in tiefer Marienliebe ihren besten Garanten.

Wenn der christliche Arzt oder Psychotherapeut aber selber zu seinem Kranken von Gott spricht, dann wirkt er selber als Arzt schon werkzeuglich an Gottes Statt auf den Krankheitsherd des Patienten, nämlich auf die möglicherweise verdrängte Schicht und Anlage für höhere Liebe, auf die unterdrückte Sehnsucht nach einem liebenden Du einer höheren Ordnung. Die Liebe und Aufmerksamkeit des sich gläubig zeigenden Arztes, die dieser seinem Kranken angedeihen läßt, können in dem Maße gefühlsmäßige Widerstände im Kranken auflösen gegen das Religiöse, als der Arzt selber ganz natürlich, also unaufdringlich, auch durchblicken läßt, daß es höhere Liebe in ihm selber ist, die ihn treibt bei der Behandlung seines Patienten. An einem bestimmten Punkt freilich müßte dann der katholische Arzt den Kranken an den Priester verweisen.

Auch der Priester muß — mehr und ausdrücklicher als der Arzt — sich als gelebtes Transparent der Harmonie von Natur und Gnade geben, wieder vor allem unter dem Gesichtspunkt der Liebe. Und wenn auch die übernatürliche Liebe und Überhöhung entscheidend ist, so muß man doch wissen, daß sie auf viele Menschen am wirksamsten Einfluß gewinnt, wenn sie in vitale, natürliche und urgesunde Art eingekleidet ist. Aber der Priester darf sich nicht schämen, von Gott zu sprechen, zu zeigen, daß er Maria liebt, auszustrahlen, wovon er innerlich bewegt sein soll: von Gottesliebe, die ihn zu den Menschen hintreibt, um ihnen zu helfen.

Wir sind unvermerkt von der religiösen Anlage im Menschen übergegangen zu deren Überhöhung durch Glaube, Gnade und übernatürliche Liebe. Es ist nicht nur die Schwäche von Staehelin, sondern auch von V. E. Frankl, vom christlich-übernatürlichen Glauben abzusehen. Nun, das ist ihre Sache. Bedeutungsvoll aber ist, daß es nun Ärzte und Psychotherapeuten gibt, die aus medizinspsychologischen Beobachtungen am Kranken dem nahekommen, was die traditionelle Theologie schon immer mit dem Begriff „*potentia obedientialis*“ ausgedrückt hat: die positive Empfangsfähigkeit der Natur des Menschen, wenn Gott ihm seine Gnade anbietet. Weder Staehelin noch

Frankl sprechen zwar offen von der Überhöhung der Natur durch Gnade und eingegossene Liebe, beide zeigen aber Interesse für das Transzendente und Übersinnliche. Gelegentlich fließt ihnen auch einmal das Wort Glaube und sogar Gnade in die Feder, was sie irgendwie nach christlichen Vorstellungen verstehen, wie eben die Kranken auch, an denen sie ihre Beobachtungen machen. Es ist darum nicht uninteressant, bei Frankl dies zu lesen: „Ich sah überzeugte Atheisten sterben, die es zeitlebens glattwegs perhorresziert hätten, an ‚ein höheres Wesen‘ oder dergleichen, an einen in einem dimensionalsten Sinne höheren Sinn des Lebens zu glauben; aber auf ihren Totenbetten haben sie, was sie in Jahrzehnten niemandem vorzuleben imstande gewesen waren, ‚in der Stunde ihres Absterbens‘ dessen Zeugen vorgestorben: eine Geborgenheit, die nicht nur ihrer Weltanschauung Hohn spricht, sondern auch nicht mehr intellektualisiert und rationalisiert werden kann. ‚De profundis‘ bricht etwas auf, ringt sich etwas durch, tritt zutage ein restloses Vertrauen, das nicht weiß um den, dem es entgegengebracht wird, noch um das, worauf vertraut wird und doch dem Wissen um die infauste Prognose trotzt. In die gleiche Kerbe schlägt Walter v. Baeyer, wenn er schreibt: ‚Wir halten uns an Beobachtungen und Gedanken, die Plügge ausgesprochen hat. Objektiv betrachtet ist keine Hoffnung mehr da. Der Kranke, der bei klaren Sinnen ist, müßte selbst längst gemerkt haben, daß er aufgegeben ist. Aber immer noch hofft er, hofft bis zum Ende. Worauf? Die Hoffnung solcher Kranken, die vordergründig eine illusoriale, auf Heilung in dieser Welt gerichtet sein kann und nur im verborgenen Grunde ihren transzendenten Sinngehalt ahnen läßt, muß im Menschsein verankert liegen, das nie ohne Hoffnung sein kann, vorausweisen auf eine künftige Vollendung, die zu glauben dem Menschen auch ohne Dogma angemessen und natürlich ist.‘

Heute ist der ‚Wille zum Sinn‘ nur allzuoft frustriert. Es wenden sich Patienten an den Psychiater, weil sie am Sinn ihres Lebens zweifeln oder gar daran verzweifeln, einen Lebenssinn überhaupt zu finden. In der Logotherapie sprechen wir in diesem Zusammenhang von einer existentiellen Frustration. An und für sich handelt es sich um nichts Pathologisches; denn die Sorge um den Sinn seiner Existenz zeichnet ja den Menschen als solchen aus – nur der Mensch kann die Sinnfrage stellen, den Sinn seines Daseins in Frage stellen. Freud jedoch war anderer Ansicht, wenn er an Marie Bonaparte schrieb: ‚Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank.‘ . . . (Der Mensch auf der Suche nach Sinn, S. 117).“

Freilich wäre Frankl im Irrtum, wenn er meinen würde, daß der Mensch aus seiner Natur heraus zum „transzendenten“ Sinn des Kreuzes, der Gnade und des Glaubens durchstoßen könne. Und wenn Frankl selber tatsächlich

ausweicht vor der übernatürlich in die Seele gesenkten Liebe, der eingegossenen Liebe also, dann macht eben auch Frankl unvermerkt aus seiner Logotherapie eine immanentistische Weltanschauung, mit der er zwar ganz nahe herankommt an die Erkenntnis der Gründe für die „existentielle Frustration“, um diese dann aber mit psychotherapeutischen Bemühungen zu bekämpfen. Zwar schreibt Frankl S. 120: „Es gibt keine Lebenssituation, die wirklich sinnlos wäre. Dies ist darauf zurückzuführen, daß die scheinbar negativen Seiten der menschlichen Existenz, insbesondere jene tragische Trias, zu der sich Leid, Schuld und Tod zusammenfügen, auch in etwas Positives, in eine Leistung gestaltet werden können, wenn ihnen nur mit der rechten Haltung und Einstellung begegnet wird. Nun liegt viel unvermeidliches Leiden im Wesen der menschlichen Verfassung, und der Arzt sollte sich davor hüten, angesichts solcher existentieller Fakten der Flucht tendenz des Patienten womöglich noch in die Hände zu arbeiten.“

Erst die Haltung und Einstellung, mit der der Mensch einem unvermeidlichen und unabänderlichen Schicksal begegnet, verstatet ihm, Zeugnis abzulegen von etwas, wessen der Mensch allein fähig ist: das Leiden in eine Leistung umzugestalten.“

Leid, Schuld, Tod kann man nicht einfach in eine „Leistung“ umgestalten durch Willensakrobatik, auch nicht mit Hilfe von Suggestiveinflüssen seitens des Arztes oder Psychiaters. Erst wenn der Glaube der Offenbarung in der Liebe so lebendig ist, daß auch die unterbewußten Seelenkräfte von einer höheren Liebesbewegung ergriffen werden, wird sich jene positive Voreinstellung in der Seele bilden, aus der heraus schließlich alles Leid und aller Schmerz als heilsam auf höherer Ebene erfahren werden kann. Dann ist Blankovollmacht und Inscriptio Ausdruck des Willens, den „höheren Sinn“ auf wirklich höherer Ebene zu bejahen, ihn zu realisieren. Und was zuerst noch mehr Willenseinstellung sein mag, das kann schließlich auch Erlebnis werden, Sinnerlebnis des Leidens, des Todes, ja vergangener Schuld, die sich in Reue, in Liebe und Reife gewandelt hat. Auch Victor E. Frankl dreht sich im Kreise herum, wenn er zwar auf der einen Seite die Tatsache der ansteigenden noogenen Neurosen im schwindenden Sinnerleben der Menschen in der Industriegesellschaft sieht, während er auf der anderen Seite über Suggestiveinflüsse und psychologische Erklärungsversuche hinaus nichts anzubieten hat, was den existentiellen Leerlauf der Menschen mit neuem Inhalt, mit neuem Sinnerleben füllen könnte.

Es ist durchaus bemerkenswert, daß Victor E. Frankl auf der ganzen Linie Freud entlarvt und den Menschen wieder als wirkliches Geistwesen erklärt. Seine Existenzanalyse zeigt auch, daß eine große Anzahl moderner Men-

schen Hilfe suchen. In Nordamerika hatte eines seiner Bücher 1972 eine Auflage von über 1 200 000 Exemplaren überschritten, worin er weniger eine Leistung seiner selbst, als vielmehr das „Symptom einer kollektiven Neurose von heute“ (S. 32) erblickt, da so viele Menschen nach einem Buch greifen, „dessen Titel verspricht, mit der Frage nach dem Sinn des Lebens sich auseinanderzusetzen“ (S. 32). Kann der existentielle Leerlauf des modernen Menschen aber wirklich durch Psychologie und vordergründige Erklärungsversuche, also durch Logotherapie, — ohne etwas mehr — ausgefüllt werden? Außerdem dringen die unmittelbaren Gründe für das „Symptom der kollektiven Neurose“ und „existentiellen Frustration“ nicht vor zu den letzten Gründen und Wurzeln, erst recht nicht bis zur Wurzelbehandlung.

Hier zeigt sich die volle Überlegenheit dessen, was Schönstatt und sein Gründer anbieten mit Blankovollmacht und Inscriptio, die zunächst gar nicht ausgerichtet sind auf seelisches Heilverfahren im Sinne irgendeiner Therapie. Man muß sie zunächst verstehen lernen im Rahmen einer Neuverwirklichung des Axioms von Natur und Gnade. Aus weiter und wirklich ganzmenschlicher Liebe läßt Schönstatt sich die Menschen verwurzeln in der Liebe. In dieser Liebe aber ist der Anteil der übernatürlichen und religiösen Liebe letztlich entscheidend dafür, daß alle Seelenkräfte sich über das eigene Ich hinaus auf das außerweltliche Du Gottes, auf Christus und auf die Gottesmutter hin bewegen. Diese triebhaft-vitale Hinbewegung, in der aber schon übernatürliche Liebesimpulse wirksam sind, streckt sich dann auch aus nach Blankovollmacht und Inscriptio. Und das bewahrt die Seele bei großen Schicksalsschlägen, bei Not oder in der Monotonie des Alltags vor dem Erlebnis existentieller Frustration.

Mag Victor E. Frankl die Aufmerksamkeit oberflächlicher Massen, die der „Kollektiv-Neurose“ verfallen sind, schneller auf sich ziehen, dafür bleibt er auch auf halbem Wege stehen, weil er zu unmittelbar um das Symptom kreist.

Außerdem will Schönstatt keine psychotherapeutische Schule sein. Es möchte aber einen „neuen Menschen in einer neuen Gemeinschaft“ anbieten, der durch organisch verstandene Liebe auch psychisch urgesund geworden oder geblieben ist. Harmonie von Natur und Gnade will dem Leben nach neu verwirklicht werden in der modernen Industriegesellschaft. Letztlich strecken wir uns nach dem Ideal eines neuen Heiligentypes. Wir glauben, daß sowohl das Leben des Gründers, das Leben von Josef Engling und von Mario Hiriart bereits Veranschaulichungen dieses Ideales sind.

Blankovollmacht und Inscriptio sind die Frucht reich gefüllter Erlebnisse der Liebe, in der aber Natur und Gnade harmonisch zusammenschwingen und

darum auch den Menschen selbst vor einem höheren Sinnerlebnis in Schwingung bringen. Leider müssen wir hier darauf verzichten, den breiteren religiösen und übernatürlichen Hintergrund der Spiritualität Schönstatts zu zeichnen, auf dem Blankovollmacht und Inscriptiogeist bei uns zur „normalen Kost“ gehören, die wir zu uns nehmen, auch wenn sie niemals so normal ist, daß wir nicht doch wüßten um das Wagnis des Glaubens, das Blankovollmacht und Inscriptio einschließt, daß wir nicht wüßten, wie sehr hier Gnade notwendig ist, um dieser Höhenlage zu entsprechen. Und dennoch ist Liebe, wo sie organisch verstanden wird wie in Schönstatt, der normale Weg zu dieser Höhe, zu dieser Haltung, zu dieser übernatürlichen „Sinnbejahung“ von Leid, von Schmerz und Enttäuschungen. Das Liebesbündnis mit Maria in Schönstatt sichert auch eine besondere Gnade, die wir immer von Maria erwarten, erleben und eropfern. Und hier liegt das Geheimnis dafür, daß P. J. Kentenich weit umfassender als Victor E. Frankl und Balthasar Staehelin auch etwas zu sagen hat zu dem Problem der Vermeidung oder Überwindung der noogenen oder psychogenen Neurosen, der existentiellen Frustration.

Wer ganz aus marianisch geprägtem praktischem Vorsehungsglauben lebt, der in der Liebe lebendig ist, dem ist alles höchst sinnvoll, was Gott ihm schickt, auch wenn es ihm wehe tun kann, wie das nur menschlich ist. Aber nur volle, ganzheitliche und allseitige Liebe gibt die Voraussetzung für dieses Sinnerlebnis. Sie aber ist wesentliche Eigenschaft „des neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“.

Plädoyer für die Schönstätter Idealpädagogik

Von Engelbert Monnerjahn

A.

Man hat mir die Aufgabe gestellt, über die Idealpädagogik Schönstatts zu sprechen. Das ist ein zentrales Thema für Schönstatt, so sehr, daß viele, wenn sie von Schönstatt als Erzieher- und Erziehungsbewegung hören, damit sofort Begriffe wie Idealpädagogik, Persönliches Ideal, Gemeinschaftsideal, besonderer Vorsatz und Partikularexamen als Mittel zur Verwirklichung des Persönlichen Ideals assoziieren.

Auf die Bedeutung der Idealpädagogik für Schönstatt weist sein Gründer immer wieder, geradezu ununterbrochen hin: so 1950, wenn er auf der

Pädagogischen Tagung die Idealpädagogik einen der großen Leitsterne der Schönstatt-Pädagogik nennt (neben der Bindungs-, Bündnis-, Vertrauens- und Bewegungspädagogik). Aus dem Konzentrationslager Dachau schreibt er in der Abhandlung über die „Marianische Werkzeugsfrömmigkeit“ an seine Gefolgschaft: „Ihr (der Idealpädagogik) bleiben wir treu, auch wenn andere Methoden schneller äußere Früchte zeitigen“ (S. 186).

Die Geschichte der Schönstattbewegung ist von Anfang an von Idealpädagogik geprägt. So steht ein Ideal als Programm über der Vorgründungs-urkunde vom 27. Oktober 1912, mit der Pater Kantenich seine Erzieher-tätigkeit als Spiritual in Schönstatt begann: „Wir wollen lernen, uns unter dem Schutze Mariens selbst zu erziehen zu festen, freien priesterlichen Charakteren“ (Kastner, U. d. Sch. Mariens, 1. Aufl., Paderborn 1939, S. 23). Unter einem Ideal gestaltet Joseph Engling, der hervorragendste unter den jungen Mitgründern Schönstatts, sein Leben: „Allen alles, Maria besonders zu eigen“ (Menningens, Held im Werktag. Limburg 1938, S. 99). Wie er hatten alle, die sich im Laufe der ersten fünfzig Jahre der Sache Schönstatts verschrieben und ihr Leben für die Erfüllung der Absichten Gottes von Schönstatt aus hingaben, ein Persönliches Ideal. Es genügt in diesem Zusammenhange, sich die Lebensbilder in „Leben als Zeugnis“ (Münster 1964) anzuschauen. Idealpädagogik findet vor allem in den Schönstatter Elite-gemeinschaften, in den Verbänden und Bünden, Anwendung.

Breiten Raum nimmt die Idealpädagogik in systematischen Darstellungen aus der pädagogischen Werkstatt Schönstatts ein. Es sei hier verwiesen auf A. Menningens Studie „Die Erziehungslehre Schönstatts dargestellt am Lebensbilde Josef Englings“ (Limburg 1936), ferner auf Hermann Schmidt „Organische Aszese“ (1. Aufl. Paderborn 1938, 4. Auflage 1939) sowie auf Mirjam Bleyle „Erziehung aus dem Geiste Schönstatts“ (Münster 1966).

Mit seiner Idealpädagogik ist Schönstatt heute freilich weit und breit eine „rara avis“, ein seltener und seltsamer Vogel geworden. Tritt man heutzutage für Idealpädagogik ein, so riskiert man, von der Fachwelt und den Fachmännern nicht mehr ernst genommen, vielmehr belächelt zu werden. Die Frage, die Eugen Biser 1959 in seinem Buche „Brauchen wir noch Ideale?“ stellte, ist von Pädagogen wie Theodor Litt und Wilhelm Flitner längst verneint worden. „Litt glaubt dem Bildungsideal schlechthin den Todesstoß versetzen zu müssen. Er spricht ihm als pädagogischem Entwurf ebensowohl das Recht auf Existenz, wie er diese für die von rückwärts gewandter Sehnsucht verklärten pädagogischen Epochen glaubt bestreiten zu müssen. Denn die Größe dieser Zeiten bestand eben darin, daß sie über kein Bildungsideal reflektierten, es nicht suchten und nicht schufen“ (Karl Erlinghagen: Vom Bildungsideal zur Lebensordnung. Freiburg—Basel—Wien

1960, S. 100 f.). „Fruchtlos sind“, so führt Litt bereits 1927 in der ersten Auflage seines Buches „Führen oder Wachsenlassen“, „all jene Bemühungen, wie sie die Praktiker und Theoretiker, die Gesetzgeber und Organisatoren der Erziehung auf ein zu entdeckendes ‚Bildungsideal‘ verwenden. Niemals kann die Frucht ihres Sinnens die Funktion ausüben, derentwillen sie gesucht wird“ (a.a.O. S. 36. Erlinghagen S. 101). Für Flitner können keine konstruierten Menschenbilder (so versteht er Ideale) als Norm der pädagogischen Zielfindung dienen („Vom Erziehungsziel“, in: Westermanns pädagogische Beiträge 1952, Heft 1, S. 4). Sie sind ihm leere Schemen (a.a.O. S. 5) und zeugen von einem Mangel an Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen und damit in seine Individualität. Die Stelle der Ideale soll von „Lebensformen“, „Lebensordnungen“ und „Lebensbemeisterung“ eingenommen werden.

Die vielleicht radikalsten Gegner einer Idealpädagogik sind in folgerichtiger Anwendung ihrer philosophisch-anthropologischen Ausgangsposition die von der Existenzphilosophie her kommenden Pädagogen. Nach der Existenzphilosophie eignet dem Menschen kein Wesen im herkömmlichen Verständnis, an dem er sich normieren könnte, vielmehr ist solche Normierung an einem konstanten Wesen eine Entartung wahren Menschseins. Will man das Reden von einem „Wesen“ des Menschen nicht lassen, so ist dieses „Wesen“ in seiner Existenz zu sehen. Diese aber ist Hinausstehen in die Offenheit des Seins, ein Hinausstehen, das selber immer offen zu bleiben hat, sich nicht festlegen, sich also auch nicht auf ein Ideal hin orientieren darf. (Vgl. Heidegger, Über den Humanismus S. 35.) Vielmehr hat der Mensch gegenüber jeder Festlegung seine allseitige Freiheit zu wahren. Pädagogisches Bemühen zielt darum nach Theodor Ballauf, einem der bedeutenderen Heidegger-Schüler unter den Pädagogen der Gegenwart, auf „die Freistellung des einzelnen für Einsicht und Entsprechung, die aus einem nicht vorgezeichneten Denken entspringen“. Das aber besagt: „alles als es selbst zu betrachten . . ., ein jedes unabhängig von ‚Weltanschauung‘, vorgängiger Moral und normensetzenden Institutionen zu sehen und freizustellen, im Wissen um das jedes Ermessen umgreifende und überholende Ganze in seiner Unermeßlichkeit“ (Systematische Pädagogik, Heidelberg 1962, S. 38).

Eine spezielle Warnung an die Adresse Schönstatts dürfen wir vermutlich in dem sehen, was der katholische Theologe und Pädagoge Josef Goldbrunner vor einigen Jahren in seinem damals neuesten Werk „Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung“ über Selbsterziehung im allgemeinen und Idealpädagogik im besonderen schrieb: „In religiösen Kreisen“, so lesen wir da (S. 91 f.), „die durch Gewissenserforschung, Askese

und Streben nach Vollkommenheit sehr auf die Arbeit an sich selbst hingewiesen werden, wird oft empfohlen, ein Ideal nachzuahmen. Man zimmert sich eine ganz bestimmte Lebensordnung zurecht, sogar mit täglicher Kontrolle, so sehr bestimmend, daß sie der Entfaltung der Natur in den Weg tritt. Woher kommt aber die Gewähr, daß ein selbstgezimmertes Ideal auch der Idee entspricht, die im Menschen angelegt ist, die Gott von ihm hatte, als er erschaffen wurde? Selbst ausgedachte Idealbildung kann die Entfaltung der Schöpfungs idee gefährden! Denn das naturhafte Wachstum des individuellen Wesens vermag nicht vorausberechnet oder bestimmt zu werden, besonders wenn der große Gang durch die Altersstufen in Betracht gezogen wird.“

B.

Trotz dieser allgemeinen Ablehnung der Idealpädagogik und des Eindrucks der Rückständigkeit, dem Schönstatt sich aussetzt, hält es an seiner Idealpädagogik fest. Warum?

Wir wollen hier drei Gründe dafür namhaft machen.

1. Grund: Die nunmehr über 50jährige gute Erfahrung mit der Idealpädagogik, ihre erfahrene Fruchtbarkeit. Man läßt eine erfolgreiche Erfahrung nicht außer acht, man wirft sie nicht über Bord, nur um sich den neuesten Theorien an die Brust zu werfen. Dieser Grund bekommt besonderes Gewicht, wenn man mit der Schönstattfamilie die Schönstattgeschichte, von welcher die Idealpädagogik untrennbar ist, nicht nur als menschliche Leistung, Werk von Menschen oder eines genialen Menschen, sondern als aus göttlicher Initiative entsprungen und fortwährend in zunehmendem Maße von göttlicher Führung begleitet betrachten kann. Im Blick auf die bisherige Fruchtbarkeit der Schönstätter Idealpädagogik darf man die Hoffnung haben, daß sie eine der Sachen ist, von denen Heidegger in seinem Humanismus-Brief sagt: „Die Sachen, an denen etwas ist, kommen, auch wenn sie nicht für die Ewigkeit bestimmt sind, selbst in spätester Zeit noch rechtzeitig“ (S. 30).

2. Grund: Hinter der Ablehnung, die die Idealpädagogik, wie Schönstatt sie konzipiert hat, heute erfährt, steht, vor allem wo es sich um die existentialistische Position handelt, ein Denken, das Schönstatt unter keinen Umständen mitvollziehen kann, dem es vielmehr ein Denken entgegenzusetzen muß, das sich auf dem Felde der Pädagogik in der Idealpädagogik Ausdruck verschafft. Gemeint ist hier jenes moderne Denken, das rein immanentistisch-diesseitig ist und keine Transzendenz, besonders

keinen transzendenten Gott und kein Eingreifen eines transzendenten Gottes in den Raum und Ablauf der Welt, kennt.

3. Grund: Die Erkenntniskriterien, die den Gründer Schönstatts in der Frühzeit des Werkes zur Entwicklung und Anwendung der Idealpädagogik führten, sind nach wie vor in Geltung. In dem schon erwähnten ersten Vortrag, den Pater Kentenich am 27. Oktober 1912 vor den Schülern des Studienheims Schönstatt unter dem Motto „Wir wollen lernen, uns unter dem Schutze Mariens selbst zu erziehen zu festen, freien priesterlichen Charakteren“, hielt und in dem Schönstatt seine Vorgründungsurkunde erblickt, hat er verhältnismäßig ausführlich von diesen Kriterien gesprochen. Es heißt da zum Beispiel: „Selbsterziehung“ — dabei ist Selbsterziehung von Anfang an als Erziehung auf ein Ideal hin und von einem Ideal her verstanden — „ist ein Imperativ der Religion, ein Imperativ der Jugend, ein Imperativ der Zeit“ (Kastner, a.a.O., S. 24). Etwas später: Danach verlangt unser idealer Gedankenflug und Herzensschwung, danach verlangt unsere Gesellschaft, danach verlangen vor allem unsere Mitmenschen (a.a.O., S. 26), danach verlangt unser Priesterberuf.

Bei aufmerksamer Prüfung gewahren wir, daß es sich bei den vorgetragenen Motiven keineswegs um eine zufällige, unverbindliche Aufzählung handelt. Pater Kentenich stellt hier schon am Beginn seiner Gründertätigkeit die Kriterien heraus, die ihn bei der fortschreitenden Ausgestaltung des Schönstattwerkes im ganzen wie auch in der Schönstattpädagogik im besonderen leiteten und sie von den Ursprüngen an Idealpädagogik sein lassen. Im Laufe der Schönstattgeschichte kristallisieren sich drei Erkenntniskriterien als grundlegend heraus, die allerdings schon in der Vorgründungsurkunde mit enthalten waren. Sie heißen: Sein, Zeit, Seele. Mit anderen Worten: Schönstatt versteht seine Idealpädagogik als die gemäßige Antwort auf Imperative, die zu Pater Kentenich aus Sein, Zeit und Seele sprachen, und ob der unveränderten Geltung dieser Imperative hält Schönstatt nach wie vor an seiner Idealpädagogik fest.

Darüber wollen wir nun im folgenden weiter sprechen: über Idealpädagogik als Forderung des Seins, der Zeit und der (individuellen) menschlichen Seele.

Zuvor allerdings sollten wir zunächst einschalten, daß die Ausführungen sich auf das Persönliche Ideal, also auf das Ideal eines einzelnen Menschen beschränken. Es wird nicht vom Gemeinschaftsideal gesprochen. Freilich kann vieles und gerade das Grundsätzliche über das Persönliche Ideal entsprechend auf das Gemeinschaftsideal übertragen werden. Sodann sollten wir uns kurz darüber verständigen, was Schönstatt unter einem Persön-

lichen Ideal versteht, damit wir im folgenden nicht mit verschiedenen Begriffen und Vorstellungen hantieren.

Vom Persönlichen Ideal sind in Schönstatt drei Definitionen in Gebrauch gekommen: eine philosophische, eine theologische und eine psychologische. (1) Philosophisch ist das Persönliche Ideal die ‚*idea exemplaris in mente divina praeexistens*‘, d. h. die von Ewigkeit her im göttlichen Schöpfergeiste bestehende Uridee jedes Menschen als letzte Norm für dessen gesamtes Sein und Wirken (H. Schmidt, *Organische Ascese*, S. 45). Es soll hier nicht näher auf die theologische Lehre von den göttlichen Ideen eingegangen werden, die den Wirklichkeits-Hintergrund für diese Definition des Persönlichen Ideals bildet (Thomas von Aquin: Die göttlichen Ideen sind das als nachahmbar erkannte göttliche Wesen, das die einzelnen Geschöpfe verschiedenen spiegeln). Wichtig aber ist, folgendes hervorzuheben: daß das Persönliche Ideal nicht Konstruktion, Entwurf des menschlichen Subjektes ist, sondern Gott zum Urheber hat, und ferner: daß es sich um ein Persönliches Ideal handelt, nicht aber etwa um ein allgemeines Menschenideal, um das Bild eines Typus, wenn es natürlich auch allgemeingültige Züge enthalten kann und sie für gewöhnlich enthält. (2) Theologisch betrachtet wird das Persönliche Ideal in Schönstatt formuliert als „originelle Abbildung und Nachbildung der göttlichen und gottmenschlichen Vollkommenheiten“ (Schmidt, a.a.O., S. 53). In dieser Formulierung dürfen wir das Wörtchen „originell“ nicht übersehen. Es will darauf aufmerksam machen, daß mit jedem und in jedem Menschen eine ihm in einzigartiger und unwiederholbarer Weise (aus der göttlichen bzw. gottmenschlichen Fülle und Vollkommenheit Jesu) ein „bonum“ gegeben ist, das der göttlichen und gottmenschlichen Fülle Jesu entstammt und in Richtung dieser göttlichen und gottmenschlichen Fülle und Vollkommenheit entwickelt werden will. (3) Die in Schönstatt gebräuchliche psychologische Definition des Persönlichen Ideals schließlich lautet: es ist „der gottgewollte Grundzug und die gottgewollte Grundstimmung der begnadeten Seele, die getreulich festgehalten und gepflegt, sich organisch ausreift zur Freiheit der Kinder Gottes“ (Schmidt, a.a.O., S. 52). Die Tatsache, daß der Mensch zutiefst Verwirklichung, Menschwerdung einer göttlichen Idee ist, wirkt sich in ihm, in seinem Leben aus, sie schlägt durch und offenbart sich vor allem in den Strömungen und Strebungen seiner Seele. So zeigt sich gemäß dem Prinzip „*agere sequitur esse*“ die „*idea exemplaris in mente divina praeexistens*“ und ebenso jene dem einzelnen Menschen mitgeteilte originelle Abbildung und Nachbildung der göttlichen und gottmenschlichen Vollkommenheit in dem, was als Grundzug in seiner Seele lebendig ist, und man kann also von diesem Grundzug aus — allerdings nur dann, wenn man in jedem Menschen ein Geschöpf der Allmacht, Weisheit und Liebe des

lebendigen Gottes sieht (eine wichtige Bemerkung!) — auf die einmalige göttliche Idee von diesem betreffenden Menschen schließen. Damit soll indessen nicht im mindesten behauptet werden, daß man die göttliche Idee eines Menschen jemals in aller Klarheit und in ihrer ganzen göttlichen Totalität erkennen könne.

Nach diesem Versuch einer Klärung des in Schönstatt herrschenden Verständnisses vom Persönlichen Ideal wenden wir uns nun zu der schon anvisierten und umschriebenen Themenstellung: Wir wollen über Idealpädagogik sprechen als Forderung von Sein, Zeit und Seele.

I.

Wenn wir sagen: Idealpädagogik — und in der Einschränkung, die wir vorgenommen haben, heißt das: Pädagogik von einem Persönlichen Ideal her und auf ein Persönliches Ideal hin — ist eine Forderung des Seins, so meinen wir damit, daß Idealpädagogik zunächst einmal dem Sein des Menschen gemäß, ihm angemessen ist. Noch mehr: daß sie ihm in außergewöhnlich treffender Weise entspricht. Und endlich: daß das Sein des Menschen im Grunde nach Idealpädagogik verlangt. Das ist vielleicht eine starke Behauptung. Machen wir den Versuch sie aufzuweisen!

1. Der Mensch ist in seinem Sein durch nichts mehr bestimmt als durch seine Beziehung zu Gott, und zwar zu Gott als seinem Schöpfer und zu Gott als seinem Erlöser.

Wir sagten es uns vorhin bei der Klarstellung des philosophischen Begriffes des Persönlichen Ideals, daß der Mensch überhaupt eine göttliche Idee ist. Theodor Haecker hat diese Tatsache wie kaum ein anderer Denker unserer Zeit betont und mit geradezu unerbittlichem Nachdruck herausgehämmert, wohl wissend, wie wenig der Mensch der Gegenwart geneigt ist, sie in sich aufzunehmen und aus ihr sowohl für seine eigene Existenz wie für sein Verhalten zum Mitmenschen die praktischen Konsequenzen zu ziehen. „Wo kommen wir hin“, schreibt er in „Was ist der Mensch?“ (Berlin 1959, Ullstein Buch Nr. 232, S. 20), „wenn wir ‚den Menschen‘ für einen allgemeinen, abstrakten Begriff erklären, was er auch sein kann, aber übersehen, daß er, ‚der Mensch‘ auch eine göttliche Idee ist und also eine Tiefe des Seins, und also eine gewaltige Realität.“ „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Abbild, uns ähnlich“ (Gen. 2, 26): das gilt nicht nur vom Menschen allgemein, sondern von einem jeden von uns. Damit sagen wir auch aus, daß jeder Mensch bewußt von Gott gewollt ist: jeder ein individuelles und

individuell bejahtes Werk seiner Allmacht, Weisheit und Liebe. Allerdings sind wir Menschen von Gott als Freie geschaffen. Wir sind Werdewesen. Wir sind der eigenen schöpferischen Selbstgestaltung anvertraut. Der Mensch, so wie er aus der Hand Gottes hervorging, ist eine Art Rohstoff. Die Abbildlichkeit und Ähnlichkeit zu Gott, die ihm in die Wiege gelegt worden ist, gilt es zu immer größerer Vollkommenheit auszubilden. Die „Idea exemplaris in mente divina praeexistens“ muß mit den wachsenden Jahren immer deutlicher und leuchtender die Herrschaft über den Menschen gewinnen, bis sie in der Ewigkeit ihre unverlierbare Vollkommenheit erlangt.

Die damit bezeichnete Aufgabe, sich gemäß seinem wahrsten Wesen, seiner grundlegenden Eigentlichkeit zu gestalten, hat besondere Dringlichkeit bekommen durch jenen uranfänglichen Sündenfall, der die gesamte Menschheit in die Sünde zog. Wir wissen: aus sich heraus wäre der Mensch nie im Stande gewesen, die tiefen Verletzungen seiner Gottabbildlichkeit, die ihm von der Sünde zugefügt wurden, auszuheilen. Es kam Gottes Sohn als Mensch, „vom Weibe geboren“ (Gal. 4, 4), um das Antlitz des Menschen zu seiner ursprünglichen Schönheit zu erneuern. In Christus Jesus, durch die im Glauben an ihn ermöglichte Wiedergeburt aus dem Wasser und dem Hl. Geiste, sind wir zu Kindern Gottes geworden. Das ist unverdiente Gnade und unvorstellbare Größe. Dennoch: als Kinder Gottes und Miterben Christi sollen wir heranwachsen zur vollen Mannesreife, zum Vollmaß der Lebenshöhe Christi, wie es bei Paulus im Brief an die Epheser 4, 14 heißt. Und der Herr setzt seiner Gefolgschaft in der Bergpredigt kein geringeres Ziel als dieses: „Seid vollkommen wie euer himmlischer Vater vollkommen ist“ (Mt 5, 48). Das will nicht bedeuten, nach der göttlichen Vollkommenheit in ihrer Ganzheit, d. h. Unendlichkeit, zu trachten, wohl aber: die Vollkommenheit, die durch Schöpfung und Neuschöpfung uns als Kern unserer Existenz zuteil geworden ist, möglichst zu der von Gott beabsichtigten Reife hinaufzubilden, uns vom Geiste Gottes leiten zu lassen (Röm. 8, 14) und so die Frucht aus dem Samen zu bringen, den Gott in das Erdreich unseres Seins hineingesät hat.

Das alles aber besagt: aus dem Wissen um die Berufung zur Verwirklichung eines zutiefst auf Gott zurückgehenden Ideals nach diesem Ideal zu streben. Wie zentral christlich solches Denken ist, erkennen wir aus dem 3. Kapitel des Philipper-Briefes, wo Paulus sich nach der zutreffenden Bemerkung von Eugen Biser ganz der Sprache des Ideals bedient. Der in Frage kommende Text heißt: „Nicht daß ich es schon begriffen hätte oder schon vollendet wäre, aber ich jage dem nach und möchte es ergreifen, nachdem ich von Christus Jesus ergriffen bin. Meine Brüder, ich für meine Person denke von

mir nicht, es schon ergriffen zu haben, aber ich vergesse, was zurückliegt, und strecke mich aus nach dem was vor mir liegt. Dem Ziele zu laufe ich, nach dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus.“

2. Gefordert scheint Schönstatt die Idealpolitik vom Sein des Menschen in sich selbst, nicht nur in seiner Beziehung zu Gott als seinem Schöpfer und Erlöser. In diesem Zusammenhang wies Pater Kentenich, wenn er auf diese Dinge zu sprechen kam, gern darauf hin, daß der Mensch in sich ein strukturiertes Sein ist, eine „unitas multiplex“, eine vielfältige, vielgliedrige, vielschichtige Einheit (so auf der Pädagogischen Tagung 1950, S. 44 ff.). Für den pädagogischen Gebrauch in Schönstatt unterschied er drei Seins- oder Lebensschichten, gekennzeichnet durch die Worte: Leib, Seele, Geist. Diese drei Schichten sind im Menschen mit einem Kern, dem Personenkern, verknüpft, durch den ihre Vielheit, ihre multiplicitas, zur Einheit, zur unitas, und der Mensch also zu einer unitas multiplex wird. Diese Struktur des Menschen ist aber nichts Statisches, sie ist auf Dynamik, auf eine Entwicklung angelegt und drängt in eine Entwicklung hinein. Diese Entwicklung kennt nach Pater Kentenich drei Gesetze: (1) Sie geschieht gleichzeitig, aber nicht gleichmäßig. (2) Seit der Erbsünde und durch die Erbsünde verursacht, will jede der genannten Schichten sich möglichst unabhängig, eigenständig und eigenwillig, und das heißt: auseinander und gegeneinander entwickeln. (3) Der Sinn der Entwicklung ist an sich die ausgereifte Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit hinwieder — wir lassen immer noch Pater Kentenich sprechen — soll und will durch drei Momente gekennzeichnet sein: (a) sie ist ein Ganzheits- oder Ordnungsgefüge, in dem die verschiedenen Seinschichten in jener Ordnung stehen, die dem von Gott gedachten Sein des Menschen entspricht; (b) sie ist ein fest verklammertes, damit unauflösliches und so dauerndes Ordnungsgefüge; (c) sie ist ein organisch gegliedertes Ordnungsgefüge.

Worauf es nun ankommt, ist dies: daß die mit dem Menschen als Werdewesen verknüpfte Entwicklung nicht zu einem Zerfall seiner Struktur in eine bloße Vielheit ausartet, sondern zu jener in ihm angelegten Persönlichkeit, die sich als ein dauerndes, organisches Ganzheitsgefüge ausweist. Diese Steuerung der Entwicklung des vielschichtigen Menschen und die Ausbildung sowie Sicherung seiner Persönlichkeit als organischer Ganzheit geschieht zumal angesichts der aus der erbsündlichen Belastung immer nahen Drohung einer Auflösung in bloße Vielheit unter dem Persönlichen Ideal, in dem der Mensch den ihm von Gott geschenkten Kern seines Daseins ergreift. Das Persönliche Ideal kann diese Aufgabe vor allem dann erfüllen, wenn es zur Funktion geworden und nicht mehr nur jeweils bewußt ergriffene Aufgabe ist. Selbstverständlich ist ein solches Bemühen

unter dem Persönlichen Ideal unverzichtbar auf die göttliche Gnade angewiesen.

3. An dritter Stelle scheint Idealpädagogik gefordert, insofern der Mensch ein soziales und weltbezogenes Wesen ist. Hier freilich könnte es scheinen, als käme ein Widerspruch in Sicht. Fordert die Sozialität, die Gliedschaft in den verschiedenen Gemeinschaften und Gesellungen, in die der Mensch gestellt ist, nicht, daß er sich nicht nach einem Persönlichen Ideal, sondern nach den legitimen Bedürfnissen dieser Gemeinschaften ausrichte und ihnen unterordne? Bedeutet Persönliches Ideal nicht Individualismus, und zwar höchst ausgeprägten Individualismus? Tatsächlich ist das Persönliche Ideal auch ein Schutz des Individuums gegenüber einem unangemessenen, zu weit gehenden Anspruch der Gemeinschaft. Aber darin allein, in dieser Defensive, darf man die Aufgabe des Persönlichen Ideals im Beziehungsfeld zwischen menschlichem Individuum und Gemeinschaft wahrhaftig nicht sehen. Das Persönliche Ideal, genauer gesagt: der Mensch, der unter einem Persönlichen Ideal lebt und strebt, hat für die Gemeinschaft eine eminent, eine unersetzlich positiv-aufbauende Bedeutung. Um sie in Blick zu bekommen, muß man von dem ausgehen, was Schönstätt „vollkommene Gemeinschaft“ nennt. Erst dort, wo man Gemeinschaft als „vollkommene Gemeinschaft“ versteht und will, als Gemeinschaft, die nach der ihr zugedachten und in ihn angelegten Vollkommenheit strebt, gehen einem die Augen auf für Bedeutung und Notwendigkeit von Menschen, die ihr Persönliches Ideal bejahen. Solch „vollkommene Gemeinschaft“ ist nach einem Satz, der in Schönstätt seit Jahrzehnten wiederholt wird, nur möglich auf Grund vollkommener Persönlichkeiten, und es knarrt und kracht immer im Gefüge jener Gemeinschaften, in denen zu viele Glieder sich nicht nach ihrer Vollkommenheit, nach ihrem Persönlichen Ideal ausstrecken, sei es bewußt oder unbewußt. Die Gründe dafür sind nicht allzu schwer aufzuspüren. Eine Gemeinschaft lebt ja schließlich von und in ihren Gliedern, ihre Qualität entscheidet über die Qualität der Gemeinschaft, vor allem auch darüber, ob und inwieweit überhaupt wirkliche Gemeinschaft gegeben ist.

Als weltbezogenes Wesen eignet dem Menschen eine bestimmte Stellung und Aufgabe in und an der Welt. Die Welt stellt einen Anspruch an den Menschen, und zwar an jeden. Dieser Aspekt wird in der neueren Pädagogik, so besonders in der vom Existentialismus her geformten, stark gesehen und betont. Man spricht von der „Sachlichkeit“, die den Menschen in seinem Verhalten gegenüber den seienden Dingen kennzeichnen und leiten müsse. Doch dürfte mit dieser „Sachlichkeit“ vor jedem Seienden der Anspruch der Welt an den Menschen noch nicht erfüllt sein. Es geht nicht nur darum, jedem einzelnen Seienden, mit dem man es zu tun bekommt, sachlich, d. h.

sachgerecht, nicht etwa vergewaltigend, gegenüber zu treten, sondern als ganzer Mensch — personal! — sich kontinuierlich der gesamten Welt gegenüber seinsgerecht zu verhalten. Das aber bedeutet doch wohl, das Ideal menschlicher Existenz anzustreben, das der dem Menschen offen gelassenen Stelle in der Welt gemäß ist, und die Aufgabe umschließt, als Spitze der Welt diese in Christus zu ihrem Ursprung, der zugleich ihre Vollendung ist, zu Gott dem Vater, zu führen.

So viel über Idealpädagogik als Forderung des Seins! Wenden wir uns dem zweiten Kriterium zu, von dem her sich Pater Kentenich bei seinem pädagogischen Tun in Schönstatt bestimmen ließ: der Zeit. Wir hätten dann, wie er es schon am 27. Oktober 1912 in der Vorgründungsurkunde tat, zu sagen: Idealpädagogik ist eine Forderung der Zeit.

II.

Wieso ruft unsere Zeit gerade nach Idealpädagogik?

1. Pater Kentenich hat, wenn er dies behauptet, die anthropologischen Häresien vor Augen, die in unserem Jahrhundert über den Menschen im Umlauf sind, die ihn von seinem gottgewollten Wesen abbringen und damit entscheidend entwerten. Unter den häretischen Menschenbildern unserer Zeit hebt er auf zwei besonders ab: (1) auf den homo oeconomicus, für den der wirtschaftliche Gesichtspunkt überall der tragende, ausschlaggebende und beherrschende ist (vgl. Oktoberbrief 1949, S. 66 f.), und (2) auf den mechanistischen oder technisierten Menschen, von dem er zuletzt sehr eindrücklich auf der Oktobertagung 1967 sprach, der identisch ist mit dem Massenmenschen, sich als Abbild der Maschine versteht und damit die Maschine zu seinem Gott gemacht hat. Beide häretischen Menschenbilder stehen in einem inneren Zusammenhang. Gemeinsam ist ihnen auch und vor allem, daß sie den Menschen als eine rein diesseitig immanente Größe auffassen. Dieser Denaturierung und Entwertung des Menschen, die in den letzten Jahrzehnten mit bestürzender Geschwindigkeit um sich gegriffen hat, besonders gefördert durch den Bolschewismus, aber keineswegs nur durch ihn, antwortet Pater Kentenich und mit ihm Schönstatt durch Idealpädagogik, die grundlegend ausgeht von der Wahrheit, daß der Mensch kein bloß weltimmanentes Phänomen, sondern Geschöpf Gottes und damit wesentlich auf Transzendenz bezogen ist, mit einem Herzen, das, wie Augustinus gesagt hat, unruhig ist, bis es ruht in Gott; die weiter den Menschen weder als Teil einer Masse noch einer Maschine ansieht, sondern als Person von einem Wert, der alle ökonomischen Werte und technischen Produkte unendlich übersteigt.

2. Die Zeit, d. h. der Zustand des Menschen in unserer Zeit ruft nach Idealpädagogik zur Überwindung der Diskontinuität, die den Menschen von heute wie eine rätselhafte Krankheit befallen hat. Max Picard war es, der in seinem Buch „Hitler in uns“ gleich nach dem Krieg mit Nachdruck auf diese seelische Erkrankung als eine allgemein verbreitete Erscheinung aufmerksam gemacht hat. Pater Kentenich hatte diesen diskontinuierlichen Menschen Jahre vorher im Konzentrationslager Dachau Aug in Aug kennengelernt. Auf der pädagogischen Tagung 1950 führte er im Blick auf diese Erfahrung aus: „Bei einem normalen Menschen wachsen die Akte immer aus Haltungen und bewirken, wenn sie einigermaßen wertgesättigt sind, eine Vertiefung der Haltung. Bei dem heutigen Menschen ist das nicht der Fall. Heute ist alles eindrucksmächtig, alles aktmächtig. Akt steht neben Akt, ohne daß die Akte eine Mentalität schaffen und ohne daß die Akte aus einer Mentalität, aus einer Haltung herausfließen. Das ist das Sonderbare, fast ein Geheimnis. Beim modernen Menschen haben die Akte unterirdisch keine Fühlung miteinander, sie wachsen nicht aus einer Wurzel, aus einem Persönlichkeitskern. So kann man die Diskontinuität des Denkens, Empfindens und Wollens erklären. Ein SS-Mann z. B., der viele Menschen niederknallt, dreht sich um und umarmt die ganze Welt“ (S. 78 f.). Zur Überwindung der Diskontinuität will Idealpädagogik im besonderen als Gesinnungs- und Haltungspädagogik gesehen und betrieben werden.

3. Idealpädagogik ist des weiteren von und in unserer Zeit besonders gefordert, weil die Lebensformen oder Lebensordnungen, von denen in der pädagogischen Wissenschaft heute viel die Rede ist, weithin schwinden oder schon verschwunden, zusammengebrochen sind. Das gleiche trifft auf überindividuelle Haltungen, Atmosphäre und Milieu zu. Uns Katholiken ist spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil bewußt, daß die Kirche, wie Pater Kentenich es schon 1934 ausdrückte und beschrieb, in einem Entformungs- und Umformungsprozeß säkularen (oder besser: epochalen) Ausmaßes steht. Hinzu kommt, was man die pluralistische Gesellschaft nennt: die Gesellschaft setzt sich aus vielerlei Gruppen, auch religiösen Gruppen zusammen, die in der Gesellschaft das gleiche Recht beanspruchen. Hier wird der einzelne, wenn er bestehen, auch und vor allem als Christ bestehen will, auf sich selbst zurückgeworfen. Was ihm früher die Lebensformen und Lebensordnungen der Gemeinschaft, der er angehörte, boten (ob es sich um die Gemeinschaft des geschlossenen katholischen Dorfes, der geschlossenen katholischen Kleinstadt, Landschaft usw. handelte), das muß er sich heute selbst schaffen. Für Pater Kentenich war und ist all das aber Forderung nach Idealpädagogik. Er sagte deshalb 1950: „Die mentalitätsbildenden Gesetze müssen heute wieder reflexiv klarer gesehen werden.“ Das bedeutet nach ihm: „Wir müssen heute die Idealpädagogik mehr als

früher pflegen, wir müssen dabei bewußt auf christliche Haltungen hinarbeiten und die Gesetzmäßigkeiten der Metaphysik vor Augen haben. Wie viele aus unseren Reihen tun das?" (S. 29). Idealpädagogik ist in der Lage, den einzelnen für die pluralistische Diasporasituation, in der wir Christen immer mehr leben werden, standfest und lebensfähig zu machen: sie vermag zum mündigen Christen zu machen, der, wie eine alte Schönstätter Formulierung es ausdrückt, „selbständig und selbsttätig das Leben eines Gotteskindes führt“.

4. Idealpädagogik ist eine Forderung der Zeit im Hinblick auf die notwendige Lösung drängender Zeitprobleme. Wir erwähnen zwei: das Problem Mensch und Gemeinschaft und das Problem Mensch und Technik. Zu dem ersten Problem konnten wir bereits einiges sagen. Das Problem Mensch und Technik hat Pater Kentenich in dem nun schon öfters genannten Vortrag vom 27. Oktober 1912 mit einer erstaunlichen Präzision anvisiert. Er sagt da an einer Stelle: „Vor einiger Zeit hat ein italienischer Staatsmann es als die größte Gefahr der neueren Entwicklung bezeichnet, daß die niederen und halbzivilisierten Rassen mehr und mehr in den Besitz der technischen Mittel der modernen Zivilisation kämen, ohne daß ihnen auch die geistige und sittliche Kultur überliefert werde, von diesen Errungenschaften den rechten Gebrauch zu machen. (Nebenbei: Wie wenig haben sich unsere Probleme seither geändert!) Da möchte ich doch lieber den Spieß umdrehen und fragen: Sind denn unsere höheren Rassen reif und fähig, um den rechten Gebrauch zu machen von den enormen Fortschritten der Neuzeit auf allen äußeren Gebieten? Oder ist unsere Zeit nicht vielmehr zum Sklaven ihrer Errungenschaften geworden? Ja, so ist es. Unsere Herrschaft über die Gaben und Kräfte der äußeren Natur ist nicht Hand in Hand gegangen mit der Unterwerfung des Elementaren und Tierischen in unserer menschlichen Brust. Dieser gewaltige Zwiespalt, dieser unermeßliche Riß wird immer größer und klaffender — und so stehen wir vor dem Gespenst der sozialen Frage, dem gesellschaftlichen Bankrott, wenn nicht sehr bald mit Macht eine Änderung herbeigeführt wird“ (Kastner, a.a.O. S. 24 f.). Diese Änderung konnte für Pater Kentenich nur bewirkt werden durch eine Erziehung, die den Menschen zum Herrn seiner selbst macht, und das hieß: durch eine Erziehung, die sein gottgegebenes Ideal auf den Thron erhebt.

III.

Kommen wir nun zum letzten der drei großen Kriterien, die Pater Kentenich und mit ihm Schönstatt zur Idealpädagogik geführt haben und unverwirrt daran festhalten lassen, zum Kriterium der Seele, oder, genauer gesagt: der

Seelen, der Sprache der Seelen. Was wir hiermit meinen, wurde eingangs schon mit berührt, als wir auf die gute, erfolgreiche und fruchtbare Erfahrung verwiesen, die Schönstatt bislang mit der Idealpädagogik verzeichnen kann. Idealpädagogik sprach an und dies schon sehr bald in den ersten Anfängen Schönstatts. Wir haben Joseph Engling mit seinem Persönlichen Ideal „Allen alles, Maria besonders zu eigen“ erwähnt. Er war keineswegs der einzige aus der ersten Gründergeneration um Pater Kentenich, der sich um sein Persönliches Ideal mühte und nach ihm strebte. Niemand hat dabei in Schönstatt mehr auf die Sprache der Seelen hören können als Pater Kentenich, der neben seiner Gründertätigkeit, die sich mehr auf die verschiedenen Schönstattgemeinschaften und ihre Veranstaltungen erstreckte, in einer das Maß eines durchschnittlichen Menschen weit übersteigenden Weise Individualpädagogik und Individualseelsorge ausübte und dadurch Gelegenheit hatte, in das Seelenleben von Tausenden Einblick zu nehmen.

Wenn er eine ungemein starke Ansprechbarkeit für Idealpädagogik feststellte, so sollte uns das nicht verwunderlich vorkommen. Ist der Mensch in allererster Linie und zutiefst Geschöpf Gottes, geschaffen nach göttlicher Idee, dann versteht es sich von selbst, daß diese die menschliche Existenz schlechthin begründende Wirklichkeit sich auswirken muß. In einer nicht total pervertierten Seele, und erst recht in der begnadeten, muß sich jener Grundzug regen und auch wahrnehmen lassen, von dem wir bei der psychologischen Definition des Persönlichen Ideals sprachen. Es müssen sich im einzelnen Menschen die Grundkräfte rühren, die der in ihm verwirklichten göttlichen Idee entsprechen, und sich in die ihnen immanente Richtung entfalten. Es muß sich die Individualität melden, die sich zwar nicht aus eigener Kraft zur vollendeten Persönlichkeit ausgestalten kann, aber doch ganz und gar darauf angelegt ist und darin ihre Erfüllung findet.

Schließen wir unsere Gedankengänge ab. Wir wollten uns die Frage beantworten, warum Schönstatt an seiner Idealpädagogik festhält und sie damit zugleich als eine der heutigen Situation entsprechende, für diese Situation geradezu geschaffene Pädagogik betrachtet und anbietet. Diese Frage zu stellen schien notwendig angesichts der allgemeinen Ablehnung, die Idealpädagogik heute erfährt. Haben wir die Antwort erbracht? und ist sie bündig? Ich könnte mir vorstellen, daß nach dem Gehörten vor allem eine Frage in uns aufsteigen will: So schön und gut, so verlockend und erfolgversprechend Idealpädagogik vor uns stehen mag: Läßt sie sich heute in unseren jeweiligen Verhältnissen anwenden? Es dürfte ein riesiger Unter-

schied bestehen zwischen der pädagogischen Situation innerhalb der Schönstattbewegung, zumal ihren Kerngemeinschaften, und an unseren Schulen in Deutschland und anderswo. Kann heute überhaupt an unseren Schulen noch sehr viel Erziehung geleistet werden? Mehr und mehr dreht sich alles um Wissensvermittlung. Erziehung tritt zurück, muß zurücktreten. Idealpädagogik verlangt zudem viel Zeit.

Ist damit eine Entscheidung gegen Idealpädagogik und gegen das Schönstättische Angebot gefallen?

Ich meine: auch dort, wo eine Idealpädagogik im vollen Sinne nicht möglich ist und ein Erfolg nach menschlichem Ermessen ausgeschlossen ist, sollten wir versuchen, in der Richtung der Idealpädagogik zu arbeiten, ein Klima der Idealpädagogik zu schaffen. Was könnte das heißen?

Ein Erstes: Wir als Erzieher sollten in unserem erzieherischen Verhalten eine Bresche des Respekts schlagen in die allgemeine Respektlosigkeit gegenüber dem Menschen, dem Menschen an sich und dem einzelnen Menschen. Es gilt, den Menschen nicht allein mit den Massen zu messen, die heute üblich geworden sind, so zum Beispiel nicht nur oder in erster Linie nach seiner Leistung. Wir müssen es wieder lernen, in jedem Menschen ein Werk Gottes zu sehen, ein einmaliges Werk, das Gott nicht nur liebte, als er es konzipierte, sondern ständig liebt, ein Heiligtum Gottes, zumal wenn es sich um einen getauften Menschen handelt. Wohlgermerkt: es geht nicht hierbei einfach um das, was man heute „Mitmenschlichkeit“ nennt und die ein von Gutheit gefärbtes oder geformtes Verhalten zum Mitmenschen meint („Seid nett zueinander!“), sondern um fundamentaleres: um die überzeugte, ehrfürchtige, gelebte Anerkenntnis und Schätzung eines jeden Menschen als eines Wesens, das nicht rein immanentistisch erklärbar, das vielmehr durch und durch transzendent auf Gott hin ist.

Ein Zweites: Wir sollten nach Kräften dafür sorgen, möglichst viele Menschen für diese Offensive des Respektes zu gewinnen. Es scheint freilich heute fast unmöglich, den Menschen zu diesem Respekt vor sich selber zu bringen. Man kann heute bei den Menschen eine unheimliche Neigung beobachten, sich selbst zu verachten und wegzuzwerfen — ohne Zweifel ein selbstmörderischer, nihilistischer Zug. Trotzdem sollte immer wieder versucht werden, so viele Menschen wie möglich zu der Wertschätzung ihrer selbst zu führen, die ihnen tatsächlich zukommt und die wir am deutlichsten erkennen können in der Wertschätzung, die Gott dem Menschen entgegenbringt. In dem Gedicht „Landstreicherherberge“ von Hermann Hesse (übri- gens: welch ein Unterschied, den Menschen als Landstreicher und ihn,

christlich, als Pilger zu sehen!) stehen die Verse: „Wir aber ruhen eine Nacht / Und gehen weiter über Land, / Wird uns von niemand nachgedacht.“ Sehen wir: hier haben wir exakt das nichtige Lebensgefühl und Selbstverständnis des heutigen Menschen: „Wird uns von niemand nachgedacht!“ Das Gegenteil ist der Fall: Es wird uns nicht nur von einem, von dem, auf den es ankommt, nachgedacht, er hat uns auch vorweggedacht, von Ewigkeit her. „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt und dich voll Erbarmen an mein Herz gezogen!“ steht es beim Propheten Jeremias im Alten Testament. Wie viel bedeutet es für einen Menschen, wenn es uns gelingt, ihm zu helfen, daß er sich „sub specie aeternitatis“, mit den Augen Gottes, zu sehen vermag! Aber wir sollten in dieser Offensive des Respekts darauf hinwirken, daß der einzelne mit sich selbst immer auch seinen Mitmenschen in der gleichen Weise als Geschöpf und Werk Gottes sieht und respektiert. Wer einmal längere Zeit in anderen Ländern war, in Italien, auch in Frankreich, erst recht in England oder den USA, kehrte nach Deutschland zurück mit dem Bewußtsein, daß bei uns mehr als anderswo für den zwischenmenschlichen Respekt getan werden müsse.

Ein Drittes: So ungünstig die Situation heute weithin für Idealpädagogik sein mag: ob nicht doch ein ernster Versuch dazu unternommen werden sollte? Voraussetzung wäre, daß wir uns durch näheres Bekanntmachen und eingehendes Studium der Schönstätter Idealpädagogik dazu in den Stand setzten. Wenn Idealpädagogik so sehr ein Imperativ des Seins, der Zeit und der Seelen ist, dürfte diese Mühe sich lohnen. Vergessen wir schließlich nicht (und das soll unsere letzte Erwägung sein): Wenn es uns auch nur in Einzelfällen vergönnt sein sollte, uns anvertrauten Menschen zur Erkenntnis ihres Persönlichen Ideals und zu einem beharrlichen und fruchtbaren Streben gemäß diesem Ideal zu verhelfen, dann haben wir nicht wenig getan: nicht wenig für die betreffenden Menschen: nicht wenig auch für unsere Kirche, für unser Volk, für die Welt. Es gilt noch immer das Gesetz, das der Herr mit den Bildern vom Salz und Sauerteig meint. Gottfried Benn drückt es auf seine Weise in den prägnanten Versen aus: „Der soziologische Nenner, / der hinter Jahrtausenden schlief, / heißt: ein paar große Männer, / und die litten tief.“ Der Gang der Dinge wird von weniger Menschen bestimmt, als wir glauben.

BLICK IN DIE ZEIT

Bischofssynode 1974

Die Bischofssynode 1974 über die „Evangelisation in der heutigen Welt“ hat durch die Schlußrede Papst Pauls VI. eine offizielle Deutung erfahren. Paul VI. beurteilt die Synode mit einem „realistischen Optimismus“.

Er äußert zunächst Genugtuung über die vollbrachte Arbeit. „Wir behalten im Herzen die dankbare Erinnerung an das, was wir während der Synode täglich und greifbar von der Wirklichkeit der Kirche erleben durften . . .“ „So können wir in dieser Stunde herzlichen Abschiednehmens klar sagen: die Synode war eindeutig positiv.“

Paul VI. hebt dann einige positive Punkte hervor. Erstens ist die religiöse aus dem Geheimnis Christi sich ableitende übernatürliche Bestimmung des Menschen und die entsprechende Verkündigung von anderen Aspekten menschlicher Entfaltung zu unterscheiden und diese jener unterzuordnen. Dann betont Paul VI. die Übereinstimmung der Auffassungen in der Verantwortung für die Evangelisierung durch die Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Papst, die Notwendigkeit der entsprechenden guten Ausbildung der untergeordneten Mitarbeiter, die Achtung vor den Werten anderer Religionen, den besonderen Anspruch der römisch-katholischen Kirche als „Kirche im Vollsinn“. Der Papst äußert sich auch sehr positiv über die größere Verantwortung der Teilkirchen in Gemeinschaft mit der Universalkirche.

Positiv bewertet Paul VI. vor allem, daß die Kirche auf „viele gesunde Strömungen aufmerksam wurde“, die von Interesse seien für das Lehramt. Positiv nennt Paul VI. die Synode auch, weil sie ein Ruf ist „zu noch größerer Verantwortung . . . zu noch innigerem Gebet, zu noch lebendigerer Innerlichkeit, Geist der Armut, der Selbstverleugnung, echter Liebe zu den Seelen und zu noch größerer Treue zum Wort Gottes“.

Es ist aber nicht so, daß Paul VI. in allen Punkten mit den Synodendiskussion einverstanden gewesen wäre. Schon bei der Wertung alles Positiven fällt auf, daß der Papst von Bereicherung durch neue Erkenntnisse und

Erfahrungen spricht, ohne sich aber festzulegen auf bestimmte und konkrete neue Handlungsweisen in der Evangelisation in der heutigen Welt. Manche Kritiker sehen schon darin ein Zeichen der Unfruchtbarkeit der Synode.

Bevor Paul VI. seine kritischen Vorbehalte anmeldet, hebt er lobend „die Spontaneität und Aufrichtigkeit“ der Synodalen hervor. Dann heißt es gleich: „Aber nicht alle Elemente können ohne weiteres aufrecht erhalten werden.“ Er verlangt das Einordnen in das Ganze, spricht von Abklärung, Ergänzung und Vertiefung.

Dann nennt er einige Einzelfragen. Während er die Vitalität der Ortskirchen und ihre Verantwortung lobt, mahnt er zur Festigkeit der „communio“ mit anderen Ortskirchen und mit dem Nachfolger des hl. Petrus.

Eine weitere kritische Bemerkung macht Paul VI. zu der Frage, „eine bessere Ausdrucksweise des Glaubens in Übereinstimmung mit den völkischen, sozialen und kulturellen Umweltbedingungen zu finden“. Was daran recht ist, bejaht Paul VI., kritisiert es aber, wenn man von Theologien spreche, „die nach Kontinenten und Kulturen verschieden sind“. Der Papst formuliert haarscharf: „Der Inhalt des Glaubens ist entweder katholisch, oder er ist es nicht mehr.“

Einen weiteren Punkt seiner kritischen Bemerkungen nennt Paul VI. die Frage der menschlichen Befreiung. Was an dieser Idee Ausdruck der Liebe ist, erkennt er wieder an. Aber dann folgt gleich die Zäsur: „Doch darf die Gesamtheit der Erlösung niemals mit der einen oder anderen Art rein menschlicher Befreiung identifiziert werden. Die frohe Botschaft muß ihre volle Originalität bewahren: die eines Gottes, der uns von Sünde und vom Tode erlöst und in das göttliche Leben einführt.“ Dann sagt Paul VI. klar und eindeutig, daß man nicht die zeitliche und menschliche Förderung, den sogenannten Fortschritt, betonen darf auf Kosten der eigentlichen Evangelisierung im präzisierten Sinne.

Paul VI. hat sich auf der Synode 1974 als echter und wahrer Hüter des Glaubens der Kirche erwiesen. Während er Freiheit läßt auf „der Suche nach einer immer wirksameren Ausdrucksweise“ der Lehre der Kirche, besteht er darauf, daß er „es nicht zulassen kann, daß sie eine falsche Richtung einschlägt“. Das ist unmißverständlich gesagt:

Die falsche Richtung meldete sich mit Vehemenz auf der Synode an. Am stärksten und auffallendsten war sie vernehmbar als eine Überbetonung menschlich-kultureller, besonders sozialer Belange und Interessen. Der extreme Exponent der Betonung sozialer Befreiung als Werk kirchlicher Evangelisierung war wieder einmal Dom Helder Camára, der Erzbischof von Olinda y Recife in Brasilien. Er verstieg sich sogar zu der These, daß das Wort von Lenin, nach dem Religion „Opium für das Volk“ sei, tatsächlich einen rechten Sinn habe. Daß der Erzbischof ungläubigen und nicht praktizierenden südamerikanischen Feudalherren oder auch ungläubigen Industriebossen Methoden der Unterdrückung und Ausbeutung anlastet, wäre eben Grund, daß er fragt, wie man sie für das wahre Christentum gewinnen kann. Wenn moderne Neuheiden dem einfachen Volk etwas Religion zugestehen, so mögen diese — nicht aber die Kirche — dem Volke diese Religion als „Opium“ lassen. Es ist aber nicht zu leugnen, daß auf der Bischofssynode 1974 sehr viele süd- und mittelamerikanische Bischöfe, wenn auch abgeschwächt, dem Thema soziale Befreiung einen falschen oder schiefen Sinn gegeben haben. Darum spricht Paul VI. von Unterordnung unter höhere Belange, von Einordnung in größere Zusammenhänge. Das galt dann auch ganz allgemein und nicht nur bei dem Thema der sozialen oder kulturellen Befreiung. Man kann überhaupt fragen, ob es nicht die große Schwäche unseres heutigen Katholizismus ist, daß er pastoral und evangelisierend wirksamer sein will, als es seine ausgehöhlte und zu Restbeständen geschrumpfte geistig-übernatürliche Vitalität gestattet. Was sich als Auswirkung hinein in die Bereiche menschlicher und sozialer Interessen wie von selbst ergeben würde, wenn man wirklich sittlich-religiöse Erneuerung erstrebte, wird, losgelöst vom Zentralen und Eigentlichen, selber wirkungslos.

Auch der französische Katholizismus von heute leidet an der Verlagerung religiös-sittlicher Energien hin zu den Bereichen des Zeitlich-Sozialen. Dahinter stehen aber bestimmte „Theologien“ und theologische Strömungen. Der Straßburger Bischof Elchinger erklärte 1974 in einer Predigt am Nationalfeiertag Frankreichs, die Kirche sei „nach links abgerutscht“. Das Gift eines irdischen rein innerweltlichen Messianismus ist in die Kirche eingedrungen, und Paul VI. ist wach und stark genug, das eigentliche Übel in den schiefen Auffassungen moderner Evangelisierungsvorschlägen zu brandmarken und zurückzuweisen. Da viele südamerikanische Theologen sich mit Vorliebe an französischen Denkmodellen inspirieren, ist es wichtig, auch diesen Zusammenhang in den Mahnungen Paul VI. klar und eindeutig zu sehen. Paul VI. pocht auf den entscheidenden Vorrang des Übernatürlichen. So hat es P. Kentenich auch immer getan, ja mit organischer Einseitigkeit. Die „Kolonie des Himmels“ war ihm Leitstern, weil er sich leiten ließ

vom Aufbruch des Göttlichen gegen die Macht teuflischer Gewalten. Professor Tibor Gallus S.J. bemerkt kritisch zu der Synode 1974, daß man sich nicht mit dem eigentlichen Widersacher der Evangelisierung — dem Teufel — beschäftigt habe und sagt so: „Es soll nur hingewiesen werden auf das Wichtigste in der Evangelisierungsstrategie, auf die ‚unsichtbaren Mächte und Gewalten‘, auf die ‚bösen Geister zwischen Himmel und Erde‘ (Eph 6, 12). Trägt die ‚neue Theologie‘, die ‚vom Teufel Abschied nimmt‘, seine Existenz wie auch die der Engel bezweifelt, die Schuld an der ungenügenden Diagnose?“ (Dt. Tagespost, 6. XI. 74).

Jedenfalls wird man Paul VI. bescheinigen müssen, daß er als Papst den Mut aufgebracht hat, gefährliche Tendenzen zu signalisieren, bedenkliche Einseitigkeiten zu korrigieren und die Aufmerksamkeit aller Synodalen des Weltepiskopates — über 200 Bischöfe — wieder neu auf die Wahrheit hingelenkt zu haben, welche Stellung der Nachfolger Petri einnimmt in der Kirche und für alle ihre Teilkirchen: „Denn dem Petrus hat der Herr voller Liebe den schwerwiegenden und bleibenden Auftrag übertragen, die ‚Lämmer und Schafe zu weiden‘ (vgl. Joh. 21, 13—17), die ‚Brüder zu stärken‘ (Lk 22, 32), Fundament und Zeichen der Einheit der Kirche zu sein (Mt 16, 18—10).“ Paul VI. wehrt sich dagegen, daß sein Wirken auf außerordentliche Umstände beschränkt werde: „Er (der Papst) ist und bleibt der ordentliche Hirte des ganzen gemeinschaftlichen Gefüges (der Kirche).“ Paul VI. hat sich als Garant der Einheit und Echtheit des Glaubens erwiesen.

Und wenn er die rein religiös-sittliche Seite der Evangelisierung durch die Kirche betont hat, so trifft das genau das, was wir von P. Kentenich gewohnt sind zu hören, der aber sehr wohl sich methodisch einstellte auf die jeweiligen Anknüpfungspunkte in den modernen Menschen für den übernatürlichen Charakter der Botschaft Christi. Es ging P. Kentenich inhaltlich aber um das, was Paul VI. so umschrieben hat: „Ruf zu noch größerer Verantwortung . . ., zu noch innigerem Gebet, zu noch lebendigerer Innerlichkeit, Geist der Armut, der Selbstverleugnung, echter Liebe zu den Seelen und zu noch größerer Treue zum Worte Gottes.“ B. S.

Stimmen zur nachkonziliaren Erneuerung der Orden

Wie es gar nicht anders sein konnte, sollte die Erneuerung der Kirche nach dem Willen des II. Vatikanischen Konzils sich nicht zum wenigsten auf die Ordensgemeinschaften in ihren verschiedenartigen Ausprägungen — Orden, Kongregationen, Gesellschaften, Säkularinstitute — erstrecken. Aus diesem Grunde wurde auf dem Konzil das Dekret „Perfectae caritatis“ über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens erarbeitet und verabschiedet. In Übereinstimmung damit erließ der Papst in dem Motu proprio „Ecclesiae Sanctae“ vom 6. August 1966 die rechtlichen Ausführungsbestimmungen, die das gedachte Erneuerungswerk ermöglichen sollten.

Wie weit nun sind die Erneuerungsbemühungen der Ordensgemeinschaften inzwischen gekommen?

Auf diese Frage soll und kann hier keine erschöpfende Antwort gegeben werden. Wir wollen lediglich einige Stimmen zum Vernehmen bringen, die sich im Laufe des verflossenen Jahres zu Wort gemeldet haben. Dabei achten wir besonders auf Äußerungen, die aus der Sicht Schönstatts von Interesse sind.

Eine, wie uns scheint, ausgewogene Bilanz über das bisherige Erneuerungswerk bei den monastischen Gemeinschaften, in der Hauptsache in seinem eigenen Orden mit den ihm angeschlossenen Nonnen und Schwestern, gab der Abtprimas der Benediktiner, Rembert Weakland, auf einer Tagung der Paulusgesellschaft in Zürich am 23./24. März 1974 (veröffentlicht in „Geist und Leben“, August 1974, 299—313). Zwei Feststellungen des Abtprimas, die den Erneuerungsvorgang im ganzen betreffen, seien gleich am Anfang zitiert. Die erste, die zwar nur in einer Fußnote steht, beantwortet die Frage, welche Erfahrungen bei den monastischen Orden mit den Versuchen einer radikalen Reform, d. h. bei Versuchen, bestehende monastische Gemeinschaften auf eine ganz neue Grundlage zu stellen, gemacht werden konnten. Die Antwort lautet: Sie sind alle gescheitert. Die zweite Feststellung enthält eine Gesamtbeurteilung der Entwicklung der Mönchsorden in den zehn Jahren zwischen 1964 und 1974 und ist durchaus positiv: „Die Mönche haben sich in diesem Jahrzehnt zum Besseren gewandelt! Am Evangelium gemessen, ist ein deutliches und positives Wachstum wahrzunehmen. Zwar ist die Zahl nicht mehr die gleiche wie vor zehn Jahren, aber das ist nur ein äußerliches Merkmal. Wenn wir 1974 wieder mehr Novizen haben als 1970, so wird deutlich, daß diese Lebensform wieder anziehend wirkt.“ Abtprimas

Weakland glaubt bei dieser Gesamtbilanz sogar sagen zu können, daß die Klöster, in denen man, in der Hoffnung, sich dadurch inneren Tumult zu ersparen, nichts änderte, gegenwärtig schlechter daran sind als jene, die sich einer angemessenen Reform unterzogen haben.

Nach dem Überblick des Abtprimas wurde der nachkonziliare Aufbruch in seinem Beobachtungsbereich — der immerhin Klöster und Gemeinschaften in der ganzen Welt umfaßt — im wesentlichen von vier Grundtendenzen bestimmt: 1. Von der Suche nach einem einfacheren Lebensstil; 2. von der Suche nach einsichtigeren religiösen Zeichen und Symbolen; 3. von der Suche nach „Gemeinschaft“ und „Brüderlichkeit“ und 4. von der Suche nach neuen Formen des Mitwirkens in Kirche und Welt.

Unter dem zweiten Punkt kommt der Abtprimas auf die Herausforderung der mönchischen Lebensweise durch die moderne Säkularisierung zu sprechen. In diesem Zusammenhang erörtert er die Möglichkeit und Schwierigkeit eines mönchischen Lebens in der Stadt. Die Experimente, benediktinische Gemeinschaften in städtischem Milieu mit größerer Offenheit für die Welt zu begründen, sind indes in den meisten Fällen nicht geglückt. Dieses Scheitern hat nach Abtprimas Weakland seinen Grund nicht darin, daß die Konzeption städtischer Mönchskommunitäten in sich schlecht wäre; sie scheint ihm sogar sinnvoll, wenn nur die überzeugenden Formen dafür geschaffen werden könnten. Der eigentliche Grund für das Nichtgelingen lag in den konkreten Fällen darin, daß die Versuche von Leuten unternommen wurden, die selbst innerlich nicht gefestigt waren und durch den Wechsel des Milieus ihre persönlichen Probleme zu lösen hofften, die so aber gar nicht zu lösen waren. Ein Mönchtum, das in der Stadt und damit in engem Kontakt mit der modernen Welt gelebt wird, verlangt nach Abtprimas Weakland ein höheres Maß an Selbstdisziplin als der ältere Typ, weil der schützende Rahmen bei einer städtischen Mönchsgemeinschaft elastischer sein müsse; das aber setze eine stärkere innere Überzeugung und eine tiefere Spiritualität voraus. (Was hier gefordert wird, ist im Grunde das gleiche, was Pater Kentenich in dem Menschentyp seiner Säkularinstitute zu verwirklichen unternahm: ohne übliche bewährte juristische Bindungen und ohne gebräuchlichen Schutz einer engen gestrafften Gemeinschaft inmitten der modernen Welt eine geprägte christliche Existenz zu führen und einen Beitrag zur Erlösung der Welt zu leisten.)

Höchst bemerkenswert sind sodann die Ausführungen des Abtprimas zum Thema Gemeinschaft und Brüderlichkeit. Er berichtet, daß er bei seinen Klosterbesuchen immer wieder von allen gefragt werde, welches die ideale Mitgliederzahl für ein Kloster sei. Für viele bedeute eine kleine Kommunität

die Lösung aller Probleme des monastischen Lebens. Welche Erfahrungen konnte man inzwischen zu diesem Punkte sammeln? Der Abtprimas sagt: „Im ganzen . . . ist deutlich, daß die kleine Kommunität ebenso viele Probleme aufwirft wie löst.“ Viele haben von einer kleinen Kommunität zuviel erwartet. Manche, die nach ihr verlangten, befanden sich in einer Berufskrise, die auch ihren Zölibat mitbetrof, und suchten in einer kleinen Gemeinschaft, was man nur in der Ehe findet. Die neugegründeten Kleinklöster hatten vor allem dann keinen Bestand, wenn der Anlaß für ihre Gründung rein negativer Natur war, d. h. lediglich in der Ablehnung des Großklosters bestand, und wenn man kein positives geistliches Ziel hatte. Im übrigen stellte sich inzwischen heraus, daß gerade die größeren Gemeinschaften wieder attraktiver geworden sind und mehr Berufe bekommen. „Das liegt wohl daran, daß es immer noch Menschen gibt, die in einer größeren Gemeinschaft das Milieu sehen, das ihrer religiösen Eigenart und ihren Bedürfnissen entspricht. Sie entdecken hier verschiedene Grade von zwischenmenschlichen Beziehungen und empfinden das als eine Bereicherung. Man muß ja nicht alle Mitbrüder ganz persönlich und intim kennen, um durch ihre Gegenwart und ihre geistliche Ausstrahlung innerlich gefördert zu werden.“

Was schließlich die Suche nach neuen Formen des Mitwirkens in Kirche und Welt angeht, so ist nach Abtprimas Weakland nach den Jahren eines stärkeren Drängens auf Beteiligung am Geschehen außerhalb des Klosters wieder eine abgeklärtere, realistischere Betrachtungsweise eingetreten. „Zwar blieb die positive Bewertung der Welt, aber man meint nicht mehr, daß die Wendung zur Welt sich unbedingt in äußerem Aktivismus bekunden müsse.“ Zu dieser Betrachtung der Dinge hat allerdings auch das zunehmende Verlangen der Weltmenschen nach Orten des Gebets und der Besinnung beigetragen, durch das den Mönchen der Wert ihrer eigenen Lebensform erneut nahegebracht wurde.

2.

Eine Art Zwischenbilanz der nachkonziliaren Entwicklung der Ordensgemeinschaften versuchte auch die Zeitschrift CONCILIUM in ihrer August/September-Nummer 1974 unter dem Titel „Die Zukunft des Ordenslebens“. Instruktiv war darin vor allem der Beitrag des französischen Dominikaners Robert Soullard über einige gegenwärtig wirksame Tendenzen bei den Ordensgemeinschaften in Frankreich. Pater Soullard ist für einen solchen Überblick besonders kompetent als Generalassistent der Vereinigung der Höheren Ordensoberinnen Frankreichs.

An erster Stelle weist Pater Soullard darauf hin, daß die Problemstellung bei den Ordensgemeinschaften heute nicht mehr die gleiche ist wie vor neun, zehn Jahren. Die Weiterentwicklung der Situation möchte er vor allem der fruchtbaren Arbeit einer erneuerten Theologie des Ordenslebens zuschreiben. Ausschlaggebendes Kennzeichen dieser Entwicklung ist die Betonung des Wertes der Gemeinschaft: Alles im Ordensleben — das ist „die große nachkonziliare Entdeckung“ — ist irgendwie auf das Leben in brüderlicher Gemeinschaft hingeordnet. Aus dieser Sicht und aus diesem Grunde hat man die großen Gemeinschaften vermindert und ist zur Bildung kleinerer Gruppen und Fraternitäten geschritten. Dabei wurde die traditionelle Gemeinschaftsform geradezu aufgesprengt, so daß die Religiösen heute in einer Vielfalt von Beziehungen außerhalb ihrer Gemeinschaft stehen.

Eine erste Bilanz der Erfahrungen, so konstatiert Pater Soullard weiter, sieht allerdings nicht in allen Punkten positiv aus. Er zitiert seinen Ordensbruder Pater Jean Isaac, der in seinem Buch über die Wiederaufwertung der Gelübde („Réévaluer les voeux“, Paris 1973) sogar von einem völligen Bankrott der Entwicklung spricht und erklärt, man solle den Mut haben, ihn zuzugeben. Nach den Beobachtungen Pater Isaacs ist es „illusorisch, ja unwahrhaftig, diesen gegenwärtigen Bankrott mit Hilfe improvisierter Gruppen ohne echte Leitideen, die man auf gut Glück in irgendeiner Sozialwohnung aufzieht, ohne geistlichen Rückhalt, sanieren zu wollen“. Pater Soullard stimmt mit Pater Isaac vollkommen überein, daß man bei dieser Entwicklung der Dinge in Frankreich dem, was Pater Isaac „Gnade und Sendung“ nennt, nicht den nötigen Vorrang eingeräumt habe. Statt dessen begnüge man sich mit einer Mystik der Gemeinschaft, d. h. mit bloßer Horizontalität.

Der Bericht Pater Soullards will aber nicht nur bisherige Ergebnisse der Entwicklung registrieren, sondern neue Tendenzen aufzeigen, die nach seiner Meinung Beachtung verdienen.

Eine solche Tendenz ist das Streben nach einer neuen Art von Weltpräsenz, die darauf ausgeht, den heutigen Menschen bei seinem „Suchen nach Sinn“ zu begleiten. In diesem Zusammenhang erwähnt er die Versuche, kontemplative Gemeinschaft in modernen Wohnzentren anzusiedeln, um den nach dem Lebenssinn suchenden Menschen nahe zu sein und ihnen eine unauffällige Hilfe bieten zu können.

Eine andere Tendenz, auf die Pater Soullard aufmerksam macht, ist das Bestreben, die Zusammenarbeit unter den klösterlichen Gemeinschaften zu fördern, wie sie von der Nummer 22 des Konzilsdekretes „Perfectae cari-

tatis" angeregt wird. Diese Zusammenarbeit wird praktiziert als ständige Kooperation mit entsprechender Abstimmung aufeinander oder in der Form föderativer und assoziativer Zusammenschlüsse. Eine relativ große Zahl von Orden und Genossenschaften in Frankreich hat inzwischen sogar eine Fusionierung vorgenommen.

Ist schon diese Tendenz und der sich in ihrem Gefolge vollziehende Prozeß für Schönstatt unter dem Gesichtspunkt der Bildung des Weltapostolatsverbands von nicht geringem Interesse, so dürfte es eine im Zusammenhang damit vorgelegte Idee Pater Soullards nicht weniger sein. Pater Soullard schreibt: „Bis heute bildet das Institut . . . das einzige Mittel einer Verankerung im Leben des Religiösen. Man könnte sich vorstellen, ein entsprechendes Engagement werde eines Tages möglich sein unter Bezugnahme auf diese oder jene große spirituelle Strömung, gleich ob sie ihren Ursprung in einer älteren Tradition hat oder aus dem lebendigen Gewebe der Kirche von heute erwächst. Bei dieser Idee handelt es sich nicht um eine vollständige Utopie, denn schon tauchen hier und da Schöpfungen dieser Art auf. So ergibt es sich, daß einander geistig verwandte Institute einander immer mehr begegnen. Das Phänomen der geistlichen Familien, in denen männliche und weibliche Ordensleute, Religiösen monastischer Prägung und Schwestern der apostolischen Lebensform sowie Laien zusammengefaßt sind, läßt Möglichkeiten für die Zukunft erahnen.“ Man erkennt in solchen Überlegungen ohne weiteres eine gewisse Nähe zu Vorstellungen Pater Kenentichs über die Art und Weise einer Einwirkung Schönstatts auf andere kirchliche Gemeinschaften und einzelne ihrer Mitglieder, durch die deren Mitwirkung an der Erneuerungsströmung, die von Schönstatt ausgeht, möglich wäre, ohne die Eigenart und Eigenständigkeit dieser Gemeinschaften zu beeinträchtigen.

Im Verfolg seiner Überlegungen nimmt Pater Soullard schließlich eine Anregung seines schon erwähnten Ordensbruders Pater Isaac auf, der sich vorstellen kann, daß solche geistliche Familien so umfassend strukturiert sein könnten, „daß es in ihnen Menschen in ganz unterschiedlichen Lebensstellungen gibt: Männer und Frauen, Eheleute und Ehelose, Priester und Laien, kontemplative und missionarische Persönlichkeiten, Denker und Bauleute, Hörende und Handelnde, und daß sie in ihrer geistlichen Familie alle in striktester Gleichheit miteinander leben, vorausgesetzt, sie haben einen und denselben Ruf erhalten; das würde die Zukunft wandeln.“

3. Diese Zusammenarbeit wird praktiziert als ständige Kooperation mit entsprechender Abstimmung aufeinander oder in der Form

Im Anschluß an diese Stimmen aus Frankreich soll abschließend eine Stimme aus Deutschland zu Wort kommen, die sich in ähnlicher Weise und Richtung äußert wie Pater Isaac. Pater Heinrich Krauß, der frühere Provinzial der Jesuiten in München, legte im vergangenen Herbst in der Zürcher „Orientierung“ einen Beitrag zur Reform des katholischen Ordenslebens vor, der sich auf der Linie der Gedanken Pater Isaacs bewegt. Pater Krauß wirft die Frage auf, ob die bisher streng formierten „Arbeitsgemeinschaften“ der Orden sich nicht zu „lockeren Bewegungen Gleichgesinnter“ erweitern könnten, wobei es sich bei den „Gleichgesinnten“ um einzelne und um Gruppen handeln könne, die „nach der je eigenen Inspiration apostolisch tätig sind“. Diese „Gleichgesinnten“ sollen nach Pater Krauß kein Dritter Orden oder nur ein Mitarbeiterinstitut darstellen, vielmehr durchaus Mitglieder der Ordensgemeinschaft sein. Diese Mitgliedschaft könne verschiedene Stufen haben, mit stärkerer oder schwächerer Verpflichtung zur Dauerbindung. Zu der Art der Bindung schlägt Pater Krauß vor: „Die Bindung sollte nur durch Vertrag mit dem jeweiligen Orden erfolgen. Etwas gelübdeartige Versprechen des einzelnen gegenüber Gott dürften keine rechtlichen Konsequenzen haben und nur im Gewissen binden. Eine Lösung der Bindung oder ein Wechsel innerhalb der Stufen der Zugehörigkeit muß möglich sein. Für die Lösung der Bindung seitens des Ordens wäre ein Verfahren vorzusehen, das das Wohl und die Interessen des einzelnen sowie auch das Gemeinwohl des Ordens berücksichtigt.“

Die so erweiterte Ordensmitgliedschaft könne Männern und Frauen zugänglich sein, und zwar ledigen wie verheirateten. Wenn der Orden nicht mehr „totalisierend“ sei, d. h. nicht mehr unmittelbar Zeit und Kraft eines Menschen vollständig für seine Spezialaufgaben in Anspruch nehme, sei nicht einzusehen, warum ihm nicht auch verheiratete Mitglieder angehören sollten, sofern diese bereit seien, die entsprechenden Verpflichtungen — der Ton liegt auf „entsprechenden“ — auf sich zu nehmen. Im Rahmen einer solchen Neuordnung der Ordensgemeinschaften ließen sich auch die Probleme von Mitgliedern lösen, die bisher „die Ehelosigkeit sozusagen nur in Kauf genommen haben, um einem apostolischen Verband angehören zu können.“

Für die Regelung der Armutfrage macht Pater Krauß den Vorschlag, in den Orden jene Mittel, die für apostolische Zwecke bestimmt sind, klar von denen zu unterscheiden, die zum Lebensunterhalt der Mitglieder dienen. Dem einzelnen Mitglied solle die rechtliche Verfügungsgewalt über sein Eigentum belassen werden, mit der Auflage, sich der Überschüsse in eigener Verantwortung immer neu zu entäußern.

Aus diesen Stimmen zum gegenwärtigen Stand der nachkonziliaren Entwicklung der Ordensgemeinschaften wollen wir hier keine Summe ziehen. Dafür wären die zitierten Äußerungen auch nicht repräsentativ genug. Eine Anmerkung darf jedoch wohl gemacht werden: Die Ideen, die den Gründer Schönstatts bei der Verwirklichung seines Werkes und seiner Bewegung leiteten, scheinen in der Kirche immer mehr in der Luft zu liegen. Dabei dürfte die konkrete Verwirklichung dieser Ideen, wie Pater Kentenich sie vorgenommen hat, realistischer, den menschlichen Voraussetzungen und Verhältnissen mehr gemäß und darum dauerhafter realisierbar sein als etwa die Vorschläge von Pater Isaac und Pater Krauß. Die Erweiterung der bisherigen Ordensgemeinschaften um „Gleichgesinnte“, wie sie besonders deutlich Pater Krauß zur Diskussion stellt, dürfte sich auf lange Sicht nicht als praktikabel erweisen. Die Lösung Pater Kentenichs mit den rechtlich selbständigen, nach Lebensstand und apostolischen Engagement differenzierten Gemeinschaften im Rahmen des einen Schönstattwerkes scheint da angemessener. Diese Feststellung sei nicht als Ausdruck von Selbstzufriedenheit oder Überheblichkeit mißverstanden. Sie will nur die Verantwortung deutlich machen, vor die das Schönstattwerk von seiner Eigenart, aber auch von den Entwicklungen in der gegenwärtigen Kirche her gestellt ist.

Buchbesprechung

DAS WACHSEN DER KIRCHE. Beiträge zur Frage der lukianischen Redaktion und Theologie. So heißt eine Dissertation von P. Paul Zingg, die 1974 im Universitätsverlag Freiburg/Schweiz erschienen ist.

Der Autor hat sich mit seiner These keine leichte Aufgabe gestellt. Das Wachsen der Kirche — wird heute nicht gerade die gegenteilige Erfahrung gemacht? Muß man heute nicht eher schmerzlich feststellen, daß die Kirche zusammenschrumpft, ganz gleich, ob man dieses Zusammenschrumpfen als Krank- oder als Gesund-schrumpfen (Rahner) bezeichnen will. Innere und äußere Emigration aus der Kirche sind heute an der Tagesordnung.

Der Autor weiß um diese Entwicklung, wenn er in seiner Einführung schreibt: „Exakte statistische Erhebungen bieten ein

recht nüchternes Bild und von einem sichtbaren Wachsen kann kaum die Rede sein. Allerdings brechen immer wieder neue Lebensimpulse auf und dynamische kirchliche Gruppen und Gemeinschaften sehen auch heute noch im Wachstum und in der missionarischen Wirkung ein Zeichen des göttlichen Segens, der das Leben seiner Kirche begleitet, auch wenn sich das in Zahlen nicht befriedigend ausdrücken läßt.“ P. Paul Zingg, ein Mitglied der Gemeinschaft der Schönstatt-Patres, scheint sich durch die negativen Phänomene der heutigen Kirchensituation den Glauben an ein inneres und äußeres kirchliches Wachstum nicht nehmen zu lassen. Auch wenn seine Arbeit streng exegetisch vorgeht, hat ihm den Ansporn für eine solche Untersuchung wohl die wachsende Dynamik der Schönstattbewegung in den vergangenen Jahrzehnten gegeben, die er ebenso wie

E. M.

das kirchliche Wachstum des Anfangs als „Zeichen des göttlichen Segens“ gedeutet wissen möchte.

Steht heute die Exegese nicht selten im Verdacht, hypothetisch, sensationell und extrem zu sein, so überrascht an diesem Buch die nüchterne und ausgeglichene wissenschaftliche Darlegung, vielleicht auf Kosten eines epochemachenden originellen Forschungsbeitrages. Immerhin tut es gut, auf verantwortbare Weise mit der modernen wissenschaftlichen Methode der Redaktionsgeschichte vertraut zu werden, die uns davor bewahren möchte, die Heilige Schrift nur als historisches Zeugnis einerseits oder nur als literarisches Zeugnis andererseits zu werten.

Das Verdienst der Arbeit liegt m. E. darin, daß das historische Interesse (z. B. der Ursprung der Christen in Antiochien) nicht zu gering veranschlagt wird, der Akzent aber doch eindeutig auf dem Redaktionellen und Theologischen liegt. Die Ergebnisse werden durch breite Einzelanalysen sehr sorgfältig herausgearbeitet. Manchmal ist man jedoch fast etwas enttäuscht, daß nach langen Vorarbeiten kein handfesteres Ergebnis zu Tage gefördert werden konnte. Bei aller Wichtigkeit, die heute der redaktionsgeschichtlichen Methode beigemessen wird, wird man in dieser Arbeit von ihrer Ergiebigkeit nicht so recht überzeugt. Die Analysen der Wachstumsgleichnisse im Evangelium zum Beispiel sind zwar durch den Vergleich mit Mk und Mt sauber und durchschaubar. Wenn aber der lukanische Hauptertrag — abgesehen von der Ausrichtung auf die Heidenmission, die im Senfkornvergleichnis allerdings auch nur „deutlicher als bei Mk/Mt“ (S. 115) zum Ausdruck kommt — darin besteht, daß er die kirchliche Situation stärker berücksichtigt, so muß man sich doch fragen, ob nicht jeder ntl. Autor die Kirchensituation, in der er steht, mithin einbezieht, wenn sie sich auch von der lukanischen unterscheiden mag. — Noch schwieriger steht es mit der redaktionsgeschichtlichen Methode bei den Texten der Apostelgeschichte. Überzeugen könnte diese Methode m. E. dort erst, wenn es gelingen würde, zunächst die Tradition genau zu erheben. Durch feine Sprachanalysen wird vom Autor der Weg zurück zu dieser Tradition zwar immer wieder gesucht. Aber auch wenn eine sprachliche Eigentümlichkeit festgestellt wird, bleibt immer noch die Frage, ob diese Eigenart

nun auf eine mögliche Tradition oder auf eine originelle Variationsmöglichkeit des Schriftstellers Lukas hinweist. Immerhin: die Vergleiche durch die ganze Apostelgeschichte hindurch, in Zusammenhang mit dem Evangelium, bieten eine gewisse Gewähr, die lukanische Intention trotz dieser Ungewißheit zu treffen.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel: I. Statistische Untersuchung der Wachstumsangaben, II. Die Wachstumsgleichnisse in lukanischer Deutung, III. Die Gamalielede und ihre Bedeutung, IV. Das Wachsen der Gemeinde in Jerusalem, V. Missionserfolg in Antiochia und auf der Antiochenischen Missionsreise.

Kapitel IV hat mir persönlich am meisten gegeben. Jeder wird es mit Gewinn lesen, der für die heilsgeschichtliche Bedeutung dieser Stadt und bestimmte Orte theologisch aufgeschlossen ist, und der auch für das heutige Leben in der Kirche entsprechende Konsequenzen zu ziehen versteht.

Abschließend zitiere ich einen Abschnitt aus dem Gesamtergebnis dieser Arbeit, der die Heilsgeschichte im Sinne des Lukas als Heils- und Segensgeschichte darstellt und wohl zu den wichtigsten Aussagen dieses Buches gehört: „Dies besagt, daß sich das Heil Gottes nicht in einzelnen großen und unabhängig zueinander stehenden ‚Einbrüchen‘ vollzieht, sondern daß diese Heilseinbrüche in einer segensreichen Beziehung zueinander stehen, die im alltäglichen Leben der Kirche erfahrbar ist. Urheber dieser Segenswirkung ist Gott selber, der die Geschicke der Kirche lenkt (durch seinen Geist) und der Vollendung entgegenführt. Wenn Christus bei seinem Abschied den Geist als die Verheißung des Vaters (Lk 24, 49; vgl. Apg 1, 8) verspricht, so weist Lukas damit auf die Kraft hin, die diese innerkirchliche Dynamik bewirkt. Und wenn er Christus als den Segnenden von seinen Jüngern Abschied nehmen läßt (Lk 24, 50 f.), so weist er darauf hin, daß die Kraft Christi auch künftig bei der Kirche bleiben wird“ (S. 297 f.).

Paul Zingg, *Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie*, Freiburg/Schweiz 1974: Universitätsverlag. Auslieferung für Deutschland und Österreich: Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen.

A. Brändle