

N 3412 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Zehn Jahre danach

E. Monnerjahn
Reflexionen über die Struktur
des Schönstattwerkes

Max Ziegelbauer
Marginalien zum Thema Kirche

B. Schneider
Anarchisten oder Heilige

Die 32. Generalkongregation
der Jesuiten

Mariologisch-Marianischer Kongreß

10. Jahrgang

Heft 4

Oktober 1975

Inhalt:

Zehn Jahre danach	145
Engelbert Monnerjahn	
Reflexionen über die Struktur des Schönstattwerkes	147
Max Ziegelbauer	
Marginalien zum Thema Kirche	158
Benito Schneider	
Anarchisten oder Heilige?	162
Blick in die Zeit	
Die 32. Generalkongregation der Jesuiten	172
Der Internationale Mariologisch- Marianische Kongreß in Rom	181
Buchbesprechungen	186

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

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

Schriftleitung: Dr. Engelbert Monnerjahn
Anschritt 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.

Zehn Jahre danach

Am 8. Dezember werden es zehn Jahre, daß das Zweite Vatikanische Konzil mit einem feierlichen Schlußakt vor der Peterskirche in Rom zu Ende ging. Am Nachmittag des gleichen Tages nahm Pater Kentenich in der Ewigen Stadt die symbolische Grundsteinlegung für ein römisches Schönstättigkeit vor. Dabei hielt er eine längere Ansprache, in der er nach einer zusammenfassenden Analyse des Konzils Standort und Aufgabe Schönstatts im nachkonziliaren Erneuerungswerk der Kirche umriß. Im Rahmen dieser Ansprache kam er auch, für den einen oder anderen Zuhörer vielleicht überraschend, auf das zu sprechen, was er die „nachteiligen Nebenwirkungen“ des Konzils nannte. Die entsprechenden Sätze stellen im Gesamt der Ansprache nur einen kurzen Passus dar, haben aber, zumal aus dem Abstand der zehn Jahre, die inzwischen verflossen sind, ihr eigenes Gewicht.

Pater Kentenich wies zunächst einmal darauf hin, daß die „nachteiligen Nebenwirkungen“ des Konzils von längerer Dauer sein würden. „Wir müssen lange, sehr lange warten“, so sagte er, „bis die nachteiligen Nebenwirkungen des Konzils in der kirchlichen Öffentlichkeit überwunden sind.“ Man glaubt in dieser Feststellung fast auch die Überzeugung mitschwingen zu hören, daß die „nachteiligen Nebenwirkungen“ des Konzils zunächst einmal weithin das Gesicht der nachkonziliaren Kirche bestimmen werden.

Des weiteren machte Pater Kentenich darauf aufmerksam, daß von den „nachteiligen Nebenwirkungen“ des Konzils keine kirchliche Gruppe, keine Ebene des kirchlichen Lebens ausgenommen sein werde; es handele sich um eine „Unsicherheit weitester Kreise“, in der Hierarchie ebenso wie im Klerus überhaupt und bei den Laien.

Schließlich benannte Pater Kentenich auch den Grund oder die Wurzel der „nachteiligen Nebenwirkungen“. Es war für ihn die Unsicherheit über das Bild und das Selbstverständnis der Kirche.

Es dürfte vor zehn Jahren, wenn man an die weitverbreitete Euphorie denkt, mit der das Konzil abgeschlossen wurde, nicht allzu viele Männer mit einer solchen Sicht der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche gegeben haben. Inzwischen freilich hat sich die Prognose Pater Kentenichs in einer für jeden offenbaren Weise bestätigt.

Doch zitieren wir seine Aussage vom Schlußtag des Konzils nicht, um herausstellen zu können, daß er „Recht“ gehabt habe. Das Motiv, an seine damalige Aussagen zu erinnern, ist das gleiche, das seinerzeit Pater Kentenich zu seinem Hinweis veranlaßte: die Dinge weder in wirklichkeitsfremder Euphorie noch in glaubensschwachem Pessimismus, sondern nüchtern-gläubig zu betrachten und sich von den „nachteiligen Nebenwirkungen“ des Konzils, auch wenn sie zunächst vordergründig das Feld beherrschen, wenn sie lange dauern und selbst in zentralen Glaubensdingen Unsicherheit stiften, nicht beirren zu lassen. Es gibt ja genug Gruppen in der Kirche, die unter dem Eindruck der „nachteiligen Nebenwirkungen“ dem Konzil nicht bloß reserviert gegenüberstehen, sondern es schlichtweg für ein kirchengeschichtliches Unglück halten. Pater Kentenich gehörte nicht zu ihnen. Ebensowenig freilich stand er auf der Seite derer, die in den „nachteiligen Nebenwirkungen“ beinahe das eigentliche Ergebnis des Konzils sehen und ihre Aufgabe darin erblicken, sie durch ihre Tätigkeit noch zu verlängern und zu verstärken.

Pater Kentenich war trotz seiner Voraussage von den „nachteiligen Nebenwirkungen“ überzeugt, daß das Konzil auf die Dauer der Kirche von Nutzen sein werde. Seine Formulierung von den „nachteiligen Nebenwirkungen“ kann ja überhaupt nur auf dem Hintergrund seiner Überzeugung von den „guten Hauptwirkungen“ des Konzils verstanden werden. Das Konzil war in seinen Augen gewiß ein Wagnis gewesen. Desgleichen sah er — und sagte es auch, wo es am Platze war — die Ergänzungsbedürftigkeit konziliarer Dokumente. Dennoch aber war das Konzil für ihn eine gute und eine notwendige Sache. Zutiefst war seine Einstellung zum Konzil von dem Glauben bestimmt, der das Konzil nicht nur als eine geballte und gebündelte Anstrengung der Kirche „von unten“ verstand, sondern in der Versammlung der gottgesetzten Hirten der Kirche um den Papst ein Instrument des Heiligen Geistes und damit die Führung „von oben“ erkannte.

Dem entsprechend handelte er. Er immunisierte, soviel er es vermochte, seine Gründung gegen die „nachteiligen Nebenwirkungen“ des Konzils, nicht jedoch dadurch, daß er sie ängstlich in ein Glashaus sperrte, sondern wie er es immer gehalten hatte, indem er die anstehenden Fragen und Probleme aufgriff und aufarbeitete. Vor allem aber konzentrierte er sich darauf, seine Gründung nicht bloß Objekt der nachkonziliaren Erneuerung sein zu lassen, sondern zum Subjekt, zum Träger, und zwar von einer tiefen Verantwortung beseelten Träger der nachkonziliaren Erneuerung zu machen. Deshalb schlüsselte er bereits am Tage des feierlichen Konzilsabschlusses den Seinen das Konzilsereignis und -ergebnis tiefgründig und zentral auf.

Deshalb stellte er in den folgenden Jahren bis zu seinem Tod in immer neuen Denkansätzen die providentiellen Beziehungen zwischen der Sendung des Schönstattwerkes und den Absichten bzw. den Resultaten des Konzils heraus, Beziehungen, die sich auch dadurch verdeutlichten, daß die endgültige Anerkennung Schönstatts und seines Gründers durch die höchsten Organe der Kirche sich im Zusammenhang des Konzils vollzog.

Wenn die Schönstattfamilie aus dem Abstand von zehn Jahren auf das Konzilsende zurückblickt, so hat sie allen Grund und tut gut daran, sich von den noch immer anhaltenden „nachteiligen Nebenwirkungen“ des Konzils nicht verwirren und entmutigen zu lassen. Es gilt vielmehr, aus den Urkräften Schönstatts und in der Gefolgschaft Pater Kentenichs verantwortungsbewußt Mitträger des konziliaren Erneuerungswerkes zu bleiben, nicht zuletzt dadurch, daß Schönstatt die Gestalt seines Gründers immer mehr in die Kirche hineinträgt und der Kirche schenkt.

Reflexionen über die Struktur des Schönstattwerkes

Von Engelbert Monnerjahn

Fragestellung

Immer wieder einmal kann man es erleben, daß Menschen, die mit Schönstatt in Kontakt treten und sich in das Werk Pater Kentenichs einführen lassen wollen, erstaunt sind über die große Zahl der Gemeinschaften, die zusammen das Schönstattwerk bilden. Mit dem Staunen verbindet sich häufig eine gewisse Verwirrung über die Vielfalt dieser Gemeinschaften. Man stellt die Frage: Warum ist das so? Was ist der Zweck dieser Vielzahl von selbständigen Gemeinschaften? Wie kam es dazu? Ist die Vielfalt begründet, sinnvoll, notwendig? Funktioniert das Ganze? Ist es effektiv? Daß solche Fragen entstehen, ist durchaus verständlich. Es dürfte in der Geschichte der Kirche bisher kaum einen Gründer gegeben haben, dessen Gründung ein so vielgliedriges, komplexes und auf den ersten Blick kaum überschaubares Gebilde darstellt. Die Fragen beziehen sich zunächst und zumeist auf die Unterscheidungen, die für die Struktur des Schönstattwerkes grundlegend sind: auf die ver-

tikale Aufteilung in Verbände, Bünde, Ligagliederungen, Wallfahrts- und Volksbewegung sowie auf die horizontale Aufteilung in Männer-, Frauen-, Familien- und Priestersäule. Warum ließ Pater Kentenich es mit den Gemeinschaften einer Ebene, sagen wir etwa: mit den Bünden, nicht genug sein? Warum fügte er dem 1919 ins Leben gerufenen Bund schon ein Jahr später die Liga hinzu? Warum entwickelte er 1924/26 aus der Gemeinschaft des Frauenbundes den ersten Verband, das Säkularinstitut der Schönstätter Marienschwestern, und ließ ihm noch weitere fünf Verbandsgründungen folgen? Und warum begnügte er sich auch auf den Ebenen des Bundes und der Liga nicht mit einer einzigen Gemeinschaft für alle, sondern gründete auf jeder Ebene — ausgenommen die der Wallfahrts- und Volksbewegung — selbständige Gemeinschaften für Priester, Familien, Männer und Frauen? Eine Reflexion auf diese Fragen ist, wie uns scheint, keineswegs nur für den von außen an das Schönstattwerk herantretenden Interessenten von Belang; sie dürfte sich auch für den lohnen, der Mitglied einer Schönstattgemeinschaft ist und also schon zum Schönstattwerk gehört.

Einige Antworten

Auf die Frage nach dem Grund für die vielgliedrige Struktur des Schönstattwerkes lassen sich verschiedene Antworten geben.

Eine erste Antwort kann zum Beispiel so lauten: Die Vielfalt der Gemeinschaften in dem einen Schönstattwerk ist das Ergebnis einer göttlichen Führung, die Pater Kentenich im Laufe des Gründungsvorgangs erfahren hat.

Die Vielfalt der Schönstattgemeinschaften stand — zumindest in ihrer heutigen Form — nicht von Anfang an fest. Wohl dürfte es wahrscheinlich sein, daß Pater Kentenich schon von jeher bei seiner Gründung an mehrere Gemeinschaften gedacht hat. Das wird deutlich an der Errichtung der Marianischen Kongregation im Studienheim Schönstatt. Der „Congregatio maior“, die auf seine Initiative am 19. April 1914 ins Leben trat, gesellte er am 8. Dezember des gleichen Jahres die „Congregatio minor“ hinzu. Die tatsächlich erreichte Vielfalt der Schönstattgemeinschaften indes, wie sie bei seinem Heimgang zu Gott am 15. September 1968 bestand, beruhte nicht auf einem vorgefaßten Plan, sondern war das Resultat einer sorgfältigen und fortwährenden Orientierung am Willen Gottes, wie er sich für Pater Kentenich in der Seinsordnung, in der Natur der Dinge und in den Ereignissen des Lebens und der Geschichte kundtat. Dem widerspricht nicht, daß dieses Resultat eine logische, harmonische und sinnvolle Architektur aufweist.

Ohne Zweifel dürfte aber auch — und damit machen wir einen zweiten Grund namhaft — die Zeit mit ihren bewegenden Kräften und Strömungen eine Rolle gespielt haben. Unter den Kräften und Strömungen aber, die unsere moderne Welt global bestimmen, ist ein doppelter Trend besonders wirksam und wichtig: einerseits ein Trend zu immer umfassenderer Angleichung und Vereinheitlichung; andererseits (und gleichzeitig damit) ein Trend zu immer differenzierterer und komplexerer Vielfalt. Diesem grundlegenden Tatbestand, der sich gerade auch im Bereich des menschlichen Zusammenlebens immer mehr Geltung verschafft, wollte Pater Kentenich in seiner Gründung Rechnung tragen. Daher gestaltete er sein Werk so, daß es sowohl das Kennzeichen der Einheit als auch das Kennzeichen der Vielfalt an sich trägt und damit in seiner Struktur auf die Struktur der modernen Welt zugeschnitten ist.

Einen dritten Grund, die Struktur seiner Gründung nicht monolithisch, sondern nach dem Prinzip der Einheit in Vielfalt zu gestalten, muß man darin sehen, daß der Doppeltrend, der, wie soeben herausgestellt, die moderne Welt kennzeichnet, zweifelsohne auch der Kirche der Zukunft stark das Gepräge geben wird. Die Kirche war zu keiner Zeit ihrer Geschichte ein monolithischer Block, sondern immer, wie vor allem die Patristik hervorhob, die „Sponsa circumdata varietate“, die „Braut in bunte Pracht gehüllt“. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Tendenz in dieser Richtung deutlich verstärkt. Pater Kentenich nun wollte sein Werk so einrichten, daß es der Struktur der Kirche der Zukunft so gut wie nur möglich angepaßt sei.

Die Antwort, auf die es uns ankommt

Die Antwort aber, auf die es uns bei unseren Überlegungen am meisten ankommen soll, wollen wir in die folgende Formulierung fassen: In der Vielfalt der Schönstattgemeinschaften und speziell in ihrer vertikalen und horizontalen Aufgliederung geht es um eine möglichst allseitige, vollkommene Fortsetzung, Verwirklichung und Vollendung der charismatischen Sendung des Gründers Pater Kentenich.

Diese Antwort ist in ihrer Aussage der im vorangehenden Abschnitt zuletzt genannten verwandt. Doch ist sie unterschiedlich akzentuiert durch die Betonung des Zusammenhangs der Struktur des Schönstattwerkes mit der Sendung Pater Kentenichs.

Daß zwischen der Struktur einer Gründung und der Sendung ihres Gründers ein enger Zusammenhang bestehen muß, wird daraus einsichtig, daß

eine Gründung in ihrem Wesen ja nichts anderes sein soll als das Werkzeug, das die Sendung des Gründers schon zu seinen Lebzeiten mitverwirklicht und über seinen Tod hinaus fortsetzen soll. Das aber schließt ein, daß die Gründung so gestaltet sein muß, daß sie für die Aufgabe der Fortsetzung der Sendung des Gründers die größte Tauglichkeit aufweist.

Man kann die Antwort, um die es uns hier geht, auch in umgekehrtem Sinn formulieren. Sie lautet dann: Im Falle Schönstatts wäre eine einzige und einzelne Gemeinschaft nicht in der Lage, die Sendung des Gründers in der möglichst allseitigen und vollkommenen Weise fortzuführen und zu verwirklichen, wie es von eben dieser Sendung her gefordert ist.

Formulieren wir den gemeinten Sachverhalt noch einmal anders, dann können wir sagen: Jede der vielfältigen Schönstattgemeinschaften bedeutet eine Teilnahme und Fortsetzung, und zwar eine originelle und damit begründete, sinnvolle Teilnahme und Fortsetzung der Sendung des Gründers. Diese originelle Teilnahme ist der Grund für ihre Entstehung, und je mehr eine Gemeinschaft ihre originelle Teilnahme verwirklicht, desto mehr erweist sie ihre Existenzberechtigung im Rahmen des Schönstattwerkes und darüber hinaus für Kirche und Welt.

Die Sendung des Gründers

Aus unserem bisherigen Gedankengang ergibt sich daher, daß wir, um zu einem Verständnis der vielgliedrigen Struktur des Schönstattwerkes, und zwar zu einem Verständnis von innen heraus zu kommen, einen Blick auf die Sendung Pater Kentenichs werfen müssen.

Diese Sendung nahm im Laufe des Lebens und Wirkens Pater Kentenichs verschiedene Ausdrucksformen an. So hieß sie in den Anfangsjahren Schönstatts zum Beispiel: „Sittlich-religiöse Erneuerung der Welt in Christus“. Ihren vollen und endgültigen Ausdruck fand sie schließlich in der dreifachen Zielgestalt (1) vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“, (2) von der „Rettung der heilsgeschichtlichen Sendung des Abendlandes“ und (3) vom „Apostolischen Weltverband“ oder „Weltapostolatsverband“.

Wir wollen und können hier nicht näher auseinandersetzen, was die einzelnen Glieder dieser dreifachen Zielgestalt, insonderheit die „Rettung der heilsgeschichtlichen Sendung des Abendlandes“ und des „Apostolischen Weltverbandes“, im einzelnen bedeuten. Für unsere Fragestellung wollen wir uns darauf beschränken, die Zielgestalt vom „neuen Menschen in der

neuen Gemeinschaft“ in den Blick zu nehmen. Sie ist ja, nach dem Zeugnis Pater Kentenichs selbst, die zentrale Urdee, die Gott ihm als Keim und Aufgabe in Kopf und Herz gepflanzt hatte. Sie stand darum bei seiner Gründertätigkeit auch immer an vorderster Stelle. Die Verwirklichung der beiden anderen Zielgestalten kann nur dann erfolgreich angegangen werden, wenn das Ideal des „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ bis zu einem gewissen Grade realisiert worden ist.

Zwei Dimensionen

Die Sendung, die Pater Kentenich unter der Losung vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ verwirklichen sollte, hatte von Anfang an ein universelles Gepräge. Der „neue Mensch“, dessen Gestaltung die überzeitliche Aufgabe der Kirche für alle Jahrhunderte und für alle Kulturen ist, sollte dadurch eine zeitgemäße, zeitgestaltende Ausprägung für die gegenwärtige und – noch mehr – für die künftige Epoche der Kirche erfahren. Zugleich ging es darin um einen neuen, ganzheitlichen Lebensaufbruch für die Kirche. Mit einer seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sehr gebräuchlich gewordenen Kurzformel kann man sagen, daß Pater Kentenichs Aufgabe darin bestand, eine „Kirche im kleinen“ zu schaffen, die in ihrer Struktur und in ihrem Leben in gewissem Sinne ein Spiegelbild der großen Kirche darstellt, nicht freilich um die große Kirche zu verdrängen, sondern um ihr in möglichst vielfältiger Weise zur Gestaltwerdung des „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ in der von der gegenwärtigen Weltstunde geforderten Ausprägung zu verhelfen.

Aus dieser Zielstellung ergab sich, daß die Gründung Pater Kentenichs, wenn sie ein taugliches Instrument zur Fortsetzung und Vollendung seiner Sendung sein sollte, zunächst einmal grundlegend von einer Dimension gekennzeichnet sein mußte, die wir hier die *extensive* nennen wollen. Das Schönstattwerk als möglichst ganzheitlicher Lebensaufbruch für die Kirche, als Kirche im kleinen, die für die große Kirche eine Befruchtung darstellt, konnte nicht bloß aus einer einzigen Gemeinschaft bestehen. Es mußte sozusagen die ganze Bandbreite christlicher Existenzgestaltung in sich enthalten und ihre Verwirklichung ermöglichen und mit allen Kräften fördern.

Von daher kommt es, daß Pater Kentenich sein Werk so anlegte, daß Angehörige aller Stände und jeden Geschlechtes in der Kirche Mitglieder bzw. Mitarbeiter seines Werkes werden können. Darum spannte er den Rahmen des Schönstattwerkes grundsätzlich so weit wie die Kirche. Aus diesem universellen, umfassenden Ansatz erklärt es sich, daß die Struktur des

Schönstattwerkes in der horizontalen Erstreckung entsprechend den in der Kirche vorhandenen vier Ständen vier sogenannte „Säulen“ kennt: entsprechend den von der Natur des Menschen her begründeten Ständen des Mannes und der Frau eine „Männersäule“ und eine „Frauensäule“; entsprechend den sakramental begründeten Ständen des Priesters und der Ehe und Familie die „Priestersäule“ und die „Familiensäule“. Diese vier Säulen bilden die „extensive Dimension“ des Schönstattwerkes. Jede dieser Säulen hat die Aufgabe, gemäß der jeweiligen Eigenart, dem jeweiligen Standort und den dadurch gegebenen Möglichkeiten, die Sendung des Gründers vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ zu verwirklichen.

Neben dieser extensiven Dimension der Struktur des Schönstattwerkes, die in der Sendung Pater Kentenichs begründet ist, war von eben dieser Sendung her eine andere gefordert: die *intensive* Dimension. Man kann sie auch als die Dimension der Sicherung bezeichnen.

Es ist klar: Ein Werk, das extensiv so universal angelegt ist, bedarf, wenn es genügend Zusammenhalt, Schlagkraft und Dauer haben soll, eines hinreichenden Maßes an Sicherungen. Pater Kentenich selber hatte im Laufe seines Lebens oft genug auf die Gefahr aufmerksam gemacht, die einem Unternehmen von so universeller Anlage innewohnt. Er sprach dann etwa von dem „verflixten Universalismus“, der leicht zum Nihilismus führe.

Die nötigen Sicherungen nun suchte Pater Kentenich nicht — was auch vorstellbar wäre — durch Führungs- und Verwaltungsmaßnahmen, etwa streng zentralistischer Art, zu erreichen. Er suchte und verwirklichte die Sicherungen auf dem Lebensweg, unter Anwendung zweier pädagogischer Gesetze: des Bewegungs- und des Spannungsgesetzes. Er ergänzte die horizontale Einstellung des Schönstattwerkes in die oben genannten vier Säulen durch eine vertikale Einteilung in vier Ebenen: die Ebene der Wallfahrts- und Volksbewegung, die Ebene der Ligagliederungen, die Ebene der Bundesgemeinschaften und die Ebene der Verbände. Der Zweck dieser vertikalen Einteilung besteht darin — wir wiederholen das —, die Verwirklichung der horizontalen Dimension der Sendung vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“, den universellen Lebensaufbruch für die Kirche und in die Kirche hinein, überall in der Welt und in allen Bereichen und auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens zu gewährleisten.

Von daher kommt es, daß Pater Kentenich sein Werk so anlegte, daß *Sicherungen* hörte aller Stände und jeden Geschlechtes in der Kirche mit Mitarbeiter seines Werkes werden können. Darum spannte er den Rahmen Fassen wir die intensive Dimension, von der her die einzelnen Schönstattgemeinschaften jeweils ihr konkretes Gepräge bekommen, etwas näher ins

Auge. Bei ihr geht es darum, zunächst und vor allem sicherzustellen, daß das Ideal vom „Neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ im Schönstattwerke selbst so reinrassig wie möglich zur Darstellung kommt. Bedeutsam ist dabei, daß es sich bei den Sicherungen um *institutionelle* Sicherungen handelt. Der Grad der institutionellen Sicherung macht jeweils die arteigene Differenz zwischen den vier Ebenen der intensiven Dimension, zwischen Wallfahrts- und Volksbewegung, Ligagliederungen, Bundesgemeinschaften und Verbänden aus. Die Sicherungen werden im wesentlichen durch zwei Komponenten konstituiert: durch die Bindung an die Gemeinschaft und durch die Schulung und Erziehung seitens der Gemeinschaft.

Die Wallfahrts- und Volksbewegung kennt keinerlei institutionelle Bindung und ebenso keine institutionelle Schulung und Erziehung, an der der einzelne pflichtmäßig teilzunehmen hätte. Zur Wallfahrts- und Volksbewegung gehört, wer das Liebesbündnis mit der Dreimal wunderbaren Mutter von Schönstatt schließt und das Liebesbündnis zur Kraftquelle und prägenden Lebensform im Sinne der Werktagsheiligkeit macht. Wohl wird bei den Heiligtümern der Dreimal wunderbaren Mutter in den verschiedenen Ländern und Diözesen für die Wallfahrts- und Volksbewegung ein Programm christlicher Lebensschulung angeboten, von dem der einzelne nach freiem Ermessen Gebrauch machen kann.

Auf der Ebene der Liga hingegen kennt man sowohl Bindung an die Gemeinschaft als auch Schulung durch die Gemeinschaft. Es gibt eine eigene Ligaaufnahme und eine Ligaweihe, desgleichen eine Ligaführung, die in ihrer Grundstruktur diözesanrechtlicher Natur ist. Neben der Diözesangemeinschaft der Liga sind auch Abteilungs- und Gruppengemeinschaften möglich, wenn auch das einzelne Mitglied der Liga nicht zum Anschluß an eine Gruppe verpflichtet ist. Auf der Ebene der Liga werden regelmäßige Schulungs- und Erziehungsprogramme durchgeführt sowie gemeinsame Tagungen und Exerzitien veranstaltet. Für die Verbindung untereinander und die Verwirklichung der Schulungs- und Erziehungsprogramme wird u. a. durch Werkbriefe gesorgt. Laut Ligastatut gelten als verpflichtende Mittel und Sicherungen des geistlichen Strebens für den einzelnen der besondere Vorsatz, die geistliche Tagesordnung, die schriftliche Kontrolle und der monatliche Bericht bei dem ständigen Beichtvater.

Auf der Ebene des Bundes gelten zunächst bekanntlich für den einzelnen die gleichen Erziehungsmittel, die wir gerade für die Liga aufgezählt haben: besonderer Vorsatz, geistliche Tagesordnung, schriftliche Kontrolle, regelmäßige monatliche Rechenschaft an den Beichtvater. In der Bindung an die Gemeinschaft wird indes ein Unterschied sichtbar. Die Bindung wird enger,

sie bringt die Gemeinschaft stärker ins Spiel. Das wird u. a. dadurch signalisiert, daß ein Bundesmitglied die zuständige Instanz des Bundes über die erfolgte Rechenschaft an den Beichtvater informieren muß. Auch ist die Zugehörigkeit zu einer Gruppe (oder Abteilung usw.) beim Bund, anders als bei der Liga, nicht fakultativ, sondern verpflichtend. Ja, der Bund kennt, darin mit den Verbänden übereinstimmend, für jedes Mitglied eine doppelte Zugehörigkeit: zur Gruppe und zur freien Gemeinschaft des Kurses. In beiden Gemeinschaften findet eine kontinuierliche, am Ideal des Bundes und am Geist der evangelischen Räte orientierte Erziehung statt. Diese Erziehung vollzieht sich nicht allein in einem Miteinander der Bundesmitglieder, sozusagen horizontal, sondern auch vertikal von oben nach unten. Der Bundesleitung obliegt gegenüber den Mitglieder eine Erziehungs- und Schulungspflicht, und die Bundesmitglieder haben ein Anrecht, von der Leitung erzogen und geschult zu werden.

Sowohl die Bindung an die Gemeinschaft wie auch die Schulung und Erziehung durch die Gemeinschaft wird auf der Ebene der Verbände gegenüber dem Bund noch einmal intensiviert. Die Bindung an die Gemeinschaft des Verbandes geschieht durch die Vertragsweihe, d. h. durch einen rechtlichen Vertrag und eine religiöse Weihe, während der Bund lediglich eine Weihe kennt. Im Verband ist auch ein Höchstmaß an institutioneller Familienstruktur erreicht. Die Leitung ist gemäß dem „Elternprinzip“ gestaltet. Den „Eltern“ eignet auf Grund des Vertrages eine Erziehungs- und Weisungsvollmacht — selbstverständlich nach Maßgabe der Satzungen und des anerkannten Brauchtums —, der die Mitglieder mit einem echten Gehorsam begegnen. Da die Verbände Säkularinstitute sind, bieten sie eine Erziehung, die auf das Ideal des vollkommenen Christen ausgerichtet ist, wie es in den traditionellen Ordensgemeinschaften angestrebt wird.

Ergebnisse

Ziehen wir aus dem bisher Gesagten die Summe, so können wir drei Ergebnisse konstatieren.

Das erste Ergebnis ist ein klarer Durchblick durch die Vielfalt der Schönstattgemeinschaften, die zunächst etwas verwirrend erscheint. Die Zahl der Schönstattgemeinschaften ergibt sich aus der Kombination der beiden Dimensionen, der extensiven mit der intensiven. Rein theoretisch gerechnet würden die vier Säulen der extensiven Dimension, unterteilt durch die vier Ebenen der intensiven Dimension, genau sechzehn Gliedgemeinschaften ausmachen. Ganz so verhält es sich indessen nicht. Einmal ist zu beachten,

daß die Wallfahrts- und Volksbewegung, ihrer Eigenart entsprechend, nicht an der Aufteilung in die vier Säulen teilhat. Des weiteren sind sowohl bei der Priestersäule wie bei der Frauensäule auf der Ebene des Verbandes von Pater Kentenich je zwei Gemeinschaften gegründet worden: bei der Priestersäule der Verband der Schönstätter Diözesanpriester und der Verband der Schönstattpatres, bei der Frauensäule der Verband der Schönstätter Marienschwestern und der Verband der Frauen von Schönstatt. Ebenso bestehen auf denen Ebenen des Bundes und der Liga bei der Frauensäule je zwei Gemeinschaften: die Müttergemeinschaft und die Gemeinschaft der berufstätigen unverheirateten Frauen.

Alles in allem müßte das Schönstattwerk sich demnach aus siebzehn Gliedgemeinschaften zusammensetzen. Doch muß dieses Ergebnis unseres Nachrechnens noch insofern korrigiert werden, als wir die Schönstattjugend und das Schönstätter Krankenapostolat noch nicht in unsere Rechnung einbezogen haben. Während die Zugehörigkeit zur männlichen und weiblichen Schönstattjugend vorübergehender Natur ist, kennt das Krankenapostolat eine Dauermitgliedschaft und hat deswegen auf der Ebene der Liga und des Bundes die entsprechenden Gemeinschaften herausgebildet.

Ein zweites Ergebnis: Aus den vorgenommenen Überlegungen geht deutlich genug hervor, warum man die Struktur des Schönstattwerkes mit ihrer vertikalen Einteilung in Verband, Bund, Liga, Wallfahrts- und Volksbewegung nicht mit der aus der Ordensgeschichte bekannten Unterscheidung von Erstem, Zweitem und Drittem Orden gleichsetzen kann. Während im Falle der Ordensgründungen der Erste und der Zweite Orden der „eigentliche Orden“ sind und der Dritte Orden nur in einem abgeleiteten Sinne „Orden“ heißt, ist eine solche Klassifizierung unter den Schönstattgemeinschaften nicht möglich. Verbände und Bünde sind nicht etwa die „eigentlichen“ Schönstattgemeinschaften, Liga und Wallfahrtsbewegung dagegen nur Schönstattgemeinschaften minderen Grades. Wollte man die Redeweise vom Ersten, Zweiten und Dritten Orden auf Schönstatt anwenden, so müßte man sagen, daß alle Schönstattgemeinschaften „Erster Orden“ sind, weil sie alle in ursprünglicher Weise an dem teilhaben, was Schönstatt wesentlich konstituiert. Schönstätter wird man einmal auf Grund des Liebesbündnisses mit der Dreimal Wunderbaren Mutter von Schönstatt. Sodann ist für eine schönstättische Existenz ausschlaggebend die Teilhabe an der Sendung des Gründers. An dieser Sendung aber haben alle Schönstattgemeinschaften in ursprünglicher, unmittelbarer, nicht abgeleiteter Weise teil. Alle Schönstattgemeinschaften stehen unter der gleichen Sendung des Gründers; für alle gilt das Ideal vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“. Damit ist klar, daß alle Schönstatt-

gemeinschaften für die Verwirklichung der Sendung Pater Kentenichs über seinen Tod hinaus einen unersetzlichen Beitrag zu leisten haben. Und: In allen Schönstattgemeinschaften ist die Verwirklichung der Sendung und des Ideals vom „neueren Menschen in der neuen Gemeinschaft“ möglich; sie sind alle mit den nötigen Voraussetzungen dafür ausgerüstet, wenn auch nicht alle dieselbe Ausrüstung haben.

Ein drittes Ergebnis: Wiewohl alle Schönstattgemeinschaften die gleiche Sendung haben, nämlich das Ideal vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ an sich selber zu verwirklichen und in Kirche und Welt hineinzutragen, so läßt sich auf Grund der Eigenart der einzelnen Gemeinschaften, die ihr spezifisches Gepräge von der intensiven Dimension her empfangen, doch auch eine gewisse Nuancierung und Akzentuierung feststellen. Entsprechend den beiden Komponenten, die das Ideal vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ aufweist, der mehr pädagogisch-asketischen und der apostolischen, kann man sagen, daß die Verantwortung für die apostolische Komponente stärker der Wallfahrts- und Volksbewegung und den Ligagliederungen zufällt, während Bundesgemeinschaften und Verbände eine stärkere Verantwortung für die pädagogisch-asketische Komponente haben. Den Ligagliederungen und der Wallfahrts- und Volksbewegung obliegt die Aufgabe, den „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ an möglichst vielen Orten und in möglichst vielen Bereichen von Kirche und Welt präsent und wirksam zu machen. Bundesgemeinschaften und Verbände bemühen sich auf ihre Weise und mit ihren Mitteln gleichfalls um eine solche Präsenz und Wirksamkeit Schönstatt, zumal wenn ihre Mitglieder hauptamtlich im Apostolat tätig sind. Doch kommt ihnen darüber hinaus eine akzentuierte Verantwortung für die pädagogisch-asketische Komponente des Ideals vom „neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft“ zu. Dem entspricht es übrigens, daß normalerweise die Wallfahrts- und Volksbewegung und die Ligagliederungen an Zahl die Gemeinschaften des Bundes und der Verbände übertreffen. Je enger nämlich die Bindungen an die Gemeinschaft und damit auch die Anforderungen seitens der Gemeinschaft werden, desto geringer wird natürlich die Zahl derer, die sich einer solchen Gemeinschaft anschließen.

Bedeutung

Fragen wir abschließend kurz nach der Bedeutung, die die vorgetragenen Überlegungen haben können, vorausgesetzt, daß sie wenigstens in ihrer Grundrichtung und ihren Grundunterscheidungen stimmen. Wir möchten auf zwei Bedeutungen hinweisen.

Erstens: Für das Selbstverständnis, die Selbstbewertung und das gesunde Selbstbewußtsein der einzelnen Schönstattgemeinschaften sowie für die wechselseitige Einschätzung und Anerkennung der Schönstattgemeinschaften unter sich.

Unsere Überlegungen haben dargetan, daß jede Schönstattgemeinschaft, so wie jede einzelne vom Gründer gewollt und gestiftet wurde, auch ursprünglich und unmittelbar teilhat an seiner Sendung, um zu ihrer Verwirklichung beizutragen. Wir haben ferner gezeigt, daß jede Gemeinschaft in der Struktur des Gesamtwerkes ihren originellen Standort und ihre unverwechselbare Eigenart hat. Das aber bedeutet, daß jede Gemeinschaft für die Fortsetzung und Vollendung der Sendung des Gründers unersetzlich und damit notwendig ist. Die Aufgabe einer jeden Gemeinschaft kann an sich nur von ihr erfüllt werden. Aus diesem Selbstverständnis darf, ja muß jede Gemeinschaft die entsprechende Selbstbewertung entwickeln und ein gesundes Selbstbewußtsein pflegen. Freilich: Wenn jede Gemeinschaft für die Verwirklichung der Sendung des Gründers unentbehrlich ist, dann folgert daraus, daß sie auch von den anderen Gliedgemeinschaften entsprechend bewertet und anerkannt werden muß. Nur alle zusammen vermögen die Sendung Pater Kentenichs über seinen Tod hinaus zu erfüllen.

Zweitens: Für die Entscheidung der Frage, zu welcher Schönstattgemeinschaft man jeweils geeignet und berufen ist.

Die Vielfalt der Schönstattgemeinschaften kann eine solche Entscheidung erschweren. Wo ist unter den möglichen Gemeinschaften der Platz, den der liebe Gott mir zubestimmt hat? Nach dem Einblick, den wir in die Struktur des Schönstattwerkes und ihre Begründung genommen haben, dürfte diese Frage wesentlich mitentschieden werden von dem Grad der größeren oder geringeren Eignung bzw. Neigung zur Gemeinschaft. Es gibt Menschen, die bei einer Selbstprüfung entdecken, daß sie von Naturell und Charakter her weniger auf eine stärkere Gemeinschaftsbindung und Erziehung durch die Gemeinschaft angelegt sind. Ebenso aber gibt es Menschen, die eine stärkere Gemeinschaftsbindung und Erziehung durch die Gemeinschaft suchen. Der Platz für die einen dürfte in Bund oder Verband, der für die anderen in Liga oder Wallfahrts- und Volksbewegung liegen. Wir wissen dabei inzwischen: Wie immer die Selbstprüfung ausfällt, für welche Gemeinschaft man sich entscheidet, in jedem Falle kann man voll und ganz, in echtem Sinne an der Verwirklichung der Sendung Pater Kentenichs mitarbeiten.

Marginalien zum Thema Kirche

Von Domkapitular Msgr. Max Ziegelbauer

1. Die Kirche und die einfachen Leute

Wenn im mehrheitlich katholischen München im Jahre 1974 42 % der neugeborenen Kinder nicht mehr getauft worden sind, dann könnte eine der Ursachen hierfür darin liegen, daß wir nicht mehr verständlich genug zum kleinen Mann, zum einfachen Menschen, über den Glauben zu reden vermögen. Einerseits möchte man die Glieder der Kirche befähigen, ihren Glauben zu reflektieren und mündig und kritisch in der Kirche zu stehen. Andererseits überfordern wir sie mit einem Intellektualismus, mit einer Verwissenschaftlichung des Lebens, mit der sie sich nicht identifizieren können. So entstehen Leerräume, und die Kirche wird nicht mehr so als geistige Heimat empfunden. Das Volkstümlich-Naive in Kirchenlied und liturgischer Kunst, in Brauchtum und Verkündigung muß ja nicht gleichzeitig das Falsche, das Primitive sein; es lebt ja auch aus dem Urgestein der Wahrheit und aus dem Suchen nach dem Reiche Gottes. Man registriert einen Rückgang religiöser Literatur in Büchern oder Zeitschriften. Entweder ist alles zu „hochgelehrt“ für den Durchschnittschristen, oder es ist voller Wundersucht und Aftermystik. Mehr denn je bedürfte der Christ einer eisernen Ration an Katechismus-Wissen und christlicher Lebenspraxis, einfach und gediegen zugleich. Könnten wir nicht in der Erwachsenenbildung den Glauben besser deuten, ohne ihn zu verharmlosen, aber auch ohne Belastung durch hochgestochene Problematik? Wie schön und existentiell sagt es einmal der hl. Augustinus: Denke doch nicht lange nach über Wege zu Christus! Glaube einfach, — und du kommst! Liebe ihn, — und du wirst gezogen.

2. Die Kirche und der einzelne

Zwei Abschnitten der Pastoralkonstitution des letzten Konzils sind bemerkenswerte Überschriften gegeben worden. Die eine lautet: „Die Hilfe, welche die Kirche den einzelnen Menschen leisten möchte“; die andere heißt: „Die Hilfe, welche die Kirche der menschlichen Gemeinschaft bringen möchte“. Man muß also beides im Blickwinkel haben, die Gemeinschaft, aber auch den einzelnen Menschen. Dementsprechend ist auch die Frömmigkeit gewissermaßen zweifach, sie ist ichbetont und gemeinschaftsbezogen zugleich. Durch die neue Gemeindeftheologie wird freilich das Ich des einzelnen nicht selten in die Ecke gedrängt und mit Heilsegoismus abgetan. Reinhard

Raffalt behauptet deshalb, der Kirche unserer Tage sei es beschieden gewesen, den Menschen in erster Linie als Glied einer Gemeinschaft zu sehen, nicht mehr als Person. Das mag überzogen sein. Aber manchmal merken wir vielleicht gar nicht, wie sehr wir im Gefolge der Gleichheitslüge und im Namen der Gerechtigkeit auf den manipulierbaren Einheitsmenschen zusteuern; merken wir nicht, wie das unverwechselbare Ich aufgegeben werden soll und wie die von der Natur gesetzten und von jeder menschlichen Erfahrung bestätigten ungleichen Lebenschancen, die Unterschiede an Leistungswillen und Leistungsvermögen, an Begabung und Interesse, an Lust, Laune und Leidenschaft ignoriert werden. Man muß sich davor hüten, das persönliche Besondere in das scheinbar gerechte Allgemeine zu nivellieren (nach Walter Schmithals). Dennoch erscheint heute vielen das Erlebnis der Brüderlichkeit in der Kirche, das Eingebundensein der persönlichen Besonderheit und selbstgewählten Eigenwilligkeit in die größere Gemeinschaft des Volkes Gottes als eines der hoffnungsvollsten Zeichen der Zeit. Wir erwarten von der Kirche, daß sie weiterhin unbeirrbar eintritt für die Würde der menschlichen Person und zum Aufstieg und zur Vollendung des einzelnen ihren Beitrag leistet.

3. Die Kirche und die Frau

„Frau 75 — zurück zur Weiblichkeit“ — so lautete die Titelgeschichte dieser Woche in einem der auflagenstärksten und meistzitierten Presseorgane der Bundesrepublik. Ich möchte und kann nicht im „Jahr der Frau“, das wir begrüßen, zur Emanzipationseuphorie Stellung nehmen. Die Synode in Würzburg befaßt sich zu Recht mit dem Thema; es wird gewiß auch viel Kluges, Wahres und Notwendiges darüber publiziert. Ich möchte nur sagen, daß die Frau und Mutter auch Beterin und Vorbeterin in der Familie bleiben soll. Man wird mir entgegenhalten, das ginge genauso den Mann und Hausvater an, das sei nicht spezifisch fraulich. Liest man jedoch die Lebensbeschreibungen der Heiligen, so stoßen wir immer wieder auf eine ganz intensive religiöse Führung des Kindes — und des Mannes — durch die Frau und Mutter. In seinen berühmten „Jugenderinnerungen eines alten Mannes“ deutet Wilhelm von Kugelgen einmal ein Gemälde von Caspar David Friedrich, dessen weltumspannende Bedeutung im Gedenkjahr 1974 gewürdigt worden ist. Er schreibt: „Auf hohem Felsenkegel, der, aus dunkler Tiefe aufsteigend, in den heiteren Morgenhimmel ragt, steht ein Kreuz. Daran klammert sich mit der einen Hand eine Frau, während sie die andere hilfreich dem nachkletternden Manne reicht. Das war ein rührendes Kapitel aus der Geschichte der Menschheit und insbesondere die Geschichte meiner Eltern. Die Mutter war vorangepilgert auf dem Glaubenspfade. Sie erreichte

zuerst die Höhe, da ihres Herzens Trost stand, und zog jetzt den Mann nach, den sie liebte.“

Man kann hier an Goethe denken, der vom Ewig-Weiblichen spricht, das uns hinanzieht. Christlich gesehen ist es das Marianische. „Die Mutter war vorangepilgert auf dem Glaubenspfade.“ Dieser Satz aus dem vorigen Zitat ist zugleich ganz marianisch, und es ist eine der schönsten und nachhaltigsten Eingebungen des letzten Konzils, daß es uns Maria als Urbild der Kirche vor Augen gestellt hat.

4. Die Kirche und die Sinnfrage

Die Stimmen mehren sich, die in der Institution wieder etwas Positives sehen. Wer behauptet, die Kirche sei ein Hindernis für Glauben und Glaubensvollzug, hat die Last des Beweises. Helmut Schelsky, einer der bedeutenden Soziologen und Kritiker unserer Zeit, sieht in den Kirchen, den Universitäten und Schulen, in den Bühnen und Konzertsälen, und vor allem auch in der Familie sinnvermittelnde Institutionen, Sinn-Instanzen, die zwar nicht immer unmittelbar moralisch handeln, weil das der einzelne tun müsse, die aber anderen moralisches Verhalten als Grundlage ihres gesellschaftlichen Lebens ermöglichen. Gerade aus den Institutionen müsse Moral entspringen. Weil Realitäten und Idealvorstellungen in einer Gesellschaft gleicherweise bestimmend sind, sind beide institutionell erforderlich (nach Max Scheler). Mächtig steht heute die Frage nach dem Sinn des Lebens im Raum, eine Chance für die Kirche. In der Sinnfrage werden auch die Naturwissenschaften mit ihren vielen Unbegreiflichkeiten weitgehend zum Verbündeten der Offenbarung Gottes. Die Krisenzeit nach dem Konzil, da innerhalb der Kirche Feindbilder aufgerichtet worden sind, möge nun dem Ende zugehen; das verschlissene Wort von der sogenannten Amtskirche soll, so wie es aufgetaucht ist, wieder verschwinden. Freilich ergeht auch der Anruf an die gesamte Kirche, vom Papst bis zum jüngsten Firmling, dem Anspruch Jesu immer aufs neue gerecht zu werden.

5. Kirche und Tradition

Die Kirche lebt auch aus ihrer Geschichte, vor allem aus der Tradition von Lehre und Gottesdienst. Tradition ist für mich eigentlich nicht so sehr etwas Gestriges, sondern eher etwas Morgiges, denn es ist schönste und beglückendste Aufgabe der Eltern, den Glauben an ihre Kinder weiterzugeben. Und man möge nicht pausenlos auf die Unvollkommenheiten oder gar

Schlechtigkeiten einer zeitverhafteten Geschichte der pilgernden Kirche hinweisen. Kann und darf man nicht auch viel Großes von ihr sagen? Im Württembergischen fand vor einiger Zeit die 1200-Jahrfeier der christlichen Tradition einer Gemeinde statt. Der Landesbischof und Ratsvorsitzende der EKD sagte dabei wörtlich: „Niemand kann auch nur annähernd ermessen, wieviel Trost und Hilfe in den vergangenen 1200 Jahren vom Christentum ausgegangen sind.“ Mit „tiefem Schmerz“ wies er dann darauf hin, daß spätestens am Ende oder am Beginn der nächsten Generation dieses geistige Erbe vertan sein könne, wenn es nicht jedem einzelnen gelinge, den christlichen Glauben zu seinem Besitz zu machen. Tradition und Moderne in der Kirche lassen sich vernünftig zusammenbringen. Man kann, recht verstanden, der Meinung eines Theologen zustimmen, daß die alte Melodie des Evangeliums in immer neue Tonarten umgeschrieben werden müsse, auch in die moderne, auch in die „atonale“.

6. Die Kirche und die Freiheit

Die Kirche der Gegenwart macht sich Gedanken darüber, inwieweit der Freiheitsraum des Menschen gewahrt und verteidigt werden kann, selbst wenn dadurch unter Umständen Nachteile auf gewissen Gebieten in Kauf zu nehmen sind. Doch nicht nur die äußere Freiheit von Mensch und Gesellschaft stellt ein hohes Gut dar. In einer eigenen „Erklärung über die Religionsfreiheit“ hat das Konzil auf „das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen“ hingewiesen. Aber gerade in diesem Punkt sieht es mancherorts, wenn nicht vielerorts, betrüblich aus. Voll Sorge schauen wir gegenwärtig auf die Entwicklung in Portugal. In Sowjetrußland, etwa im zu 80 Prozent katholischen Litauen, ist jede religiöse Unterweisung bei Jugendlichen unter 18 Jahren verboten, selbst wenn diese in den wenigen noch übrig gebliebenen Kirchen erfolgen würde. Und was es mit der lautstark verkündeten Parole „Religion ist Privatsache“ auf sich hat, macht ein Kommentar des Prager Rundfunks deutlich, den dieser anlässlich der Konversion des tschechischen Schachweltmeisters Ludek Pachmann ausgestrahlt hat: „Religion ist zwar im Sozialismus eine Privatangelegenheit der Bürger, was aber für Leute wie Pachmann nicht gilt, da sie die Öffentlichkeit zu beeinflussen vermögen, insbesondere die Jugend. Bei diesen Leuten muß Religion für Provokation gehalten werden“. Diese Realitäten könnten übrigens denen zu denken geben, die ganz für eine Freiwilligkeitskirche eingenommen sind, wo die Kirche wie die Gewerkschaften, Parteien und Vereine selbst um ihre Mitgliederzahl kämpfen muß und diese ihr nicht durch die Taufe automatisch zufließt. Hier wird Kirche zu wenig als Ort der Gnade, als Heil in

Christus, als Auserwählung und Geschenk gesehen, zu wenig als etwas, was nicht mit weltlichen Gegebenheiten in allem vergleichbar ist.

Wir könnten nicht ohne die Kirche sein, denn nur in ihr, in ihrem Geheimnis, in ihrer geistigen Lebenskraft, findet unsere christliche Existenz ihre angemessene Verwirklichung. „Wir leben in einer Welt, in der so viel gestöhnt, gelitten und gelästert wird. Da ist es Auftrag des Christen in dieser Welt, Gott zu loben. Und wer dies tut, oder sich wenigstens darum bemüht, macht es auch den Mitmenschen leichter, Gott zu erkennen und den Weg zu ihm zu finden“ (Helmut Claß).

Dunkel und verhangen liegt die Zukunft vor uns. Doch lassen Sie mich mit einem zuversichtlichen Wort schließen: Unser Wesen ist nicht Furchtsamkeit, die zum Verderben führt, sondern der Glaube, der das Leben gewinnt.

Anarchisten oder Heilige?

Von Benito Schneider

Terrorakte aller Art haben in den letzten zehn Jahren in erschreckendem Maße auf der ganzen Welt zugenommen. Lange berief man sich auf unerträgliche soziale Spannungen, die anders nicht überwunden werden könnten als durch Gewaltakte. Oder man lullte sich ein in die entschuldigende Erklärung kolonialherrschaftlicher Zwangsunterdrückung, die anders nicht zu beseitigen sei.

Unterdessen sind Gewaltakte, Geißelentführungen, Erpressungen, Flugzeugpiraterie, Banküberfälle so häufig geworden, daß man die Motive ebenso durchschauen kann, wie die äußeren Vorgänge selbst. Die Psychologen haben inzwischen das Übel in die Aggressionen „verlegt“, nachdem die Soziologen und Gesellschaftskritiker mit ihren Erklärungen vom Wissenden nicht mehr so ernst genommen werden. Das Thema der Aggressionen kommt der Wurzel des Übels aller Terrorakte schon viel näher als die Berufung auf soziale Ausbeutung und Mißstände, die in Einzelfällen durchaus das Phänomen des Terrors erklären mögen.

Unterdessen sind, wenn wir den Fachleuten vertrauen können, bis 1973 mehr als 6000 Bücher zu dem Thema der Aggression geschrieben worden.

Darüber hinaus eine Unzahl von Artikeln und Aufsätzen. Und solche Themen finden gierige und zahlreiche Leser.

Um die Gefährlichkeit und möglichen Folgen des Phänomens der Aggressionen recht zu verstehen, muß man etwas Einblick haben in die Lage der Welt von heute, vor allem aber in den seelischen Zustand des heutigen Menschen. Es ist Mode geworden, unsere heutige Welt und Kultur „pluralistisch“ zu nennen.

Selbst im Raume der Kirche spricht man immer mehr von pluralistischem Nebeneinander der Meinungen. Solange nicht die unantastbare Lehre der Kirche berührt wird, wäre das angängig. Aber leider möchten gewisse Geister auch das Wort „pluralistisch“ ausdehnen auf sogenannte Neuinterpretierungen der angestammten und unantastbaren Glaubenslehren und -formulierungen.

Und wo es sich nicht um Verfälschungen von Glaubensaussagen handelt, wo man also in pastoralen und praktischen Fragen wirkliche Pluralität zugestehen kann, verstehen doch nicht selten gerade die Vertreter der eifrig gehüteten Pluralität ihre eigene Meinung sehr exklusiv. Dann ist das Wort „pluralistisch“ natürlich zur Farce geworden, hinter dem sich das Gegenteil von Toleranz verbirgt. Wie ist es zu dieser Denkart in der modernen Welt gekommen?

Der moderne Mensch ist von den technischen Möglichkeiten gefangenommen, die so sehr seine ganze Aufmerksamkeit und sein ganzes Interesse beanspruchen, daß er den Blick völlig von sich selbst abgewandt hat. Das hat nicht nur zu einer Entfremdung vor sich selber geführt. Der Mensch des technischen Zeitalters hat sich in einer Weise den machbaren Dingen außer ihm zugewandt, daß schließlich auch er selbst und überhaupt die Menschen und menschlichen Belange in den Kreis der machbaren Dinge eingetreten sind.

Dieser heutige Mensch glaubt, Gott nicht zu brauchen, um mit den Dingen der Welt umgehen zu können. Viele behaupten, es gäbe gar keinen Gott. Lebenspraktisch kann man freilich ohne Gott leben, und das tun heute sehr viele Menschen, selbst solche, die sich noch irgendwie lose mit dem Christentum verbunden fühlen. Aber auch theoretisch ist für sehr viele Menschen von heute Gott zu einer Art Hypothese erniedrigt, die eigentlich überflüssig ist. So wenigstens ist das moderne Lebensgefühl ungeahnt vieler

Menschen in allen unseren westlichen Ländern bis nach Kanada, den USA, Südamerika, Australien und Neuseeland. Laplace vertrat schon die These von der Hypothese Gottes.

Dieses Autonomieerlebnis ist der Grundakkord des modernen Seelenlebens geworden, obwohl das keineswegs darüber hinwegtäuschen darf, daß der Mensch nicht doch in seinem Wesen eine Gottesanlage und damit auch Gottesunruhe in sich trägt. Seit dem 17. und 18. Jahrhundert hat aber der Autonomieerlebnis die moderne Menschheit überfallen und als „Nebenprodukt“ dann die Parole der Toleranz im liberalen Sinne des Wortes hervorgebracht. Durch die Fortschritte der Naturwissenschaften und in ihrem Gefolge der Technik als angewandte Naturwissenschaften fiel dem Menschen ein derart unerwarteter Machtzuwachs zu, daß er mehr und mehr von der Überzeugung getragen war, daß alles machbar sei, selbst der Mensch. In dieser perfektionierten Welt der Technik ist der Mensch, begriffen als Schöpfung Gottes, ein verpfushtes Wesen, eine Fehlbildung der Natur. Jetzt will dieser technische Mensch die eigene Evolution in den Griff bekommen, er will ihn mit den Mitteln der Naturwissenschaften umformen. Die Biochemie ist es vor allem, die sich anbietet, neue Menschen „technisch“ durch künstliche Besamung in der Erbsubstanz zu verändern.

Der Prometheus Mensch von heute kann mit dem von Gott geschaffenen Menschen der Bibel nichts mehr anfangen. Dieser moderne autonome Mensch ist es aber, der auch auf den Widerstand seiner eigenen Theorien, vor allem aber auf den Widerstand seines eigenen tieferen Lebensgefühls stoßen mußte. Es waren nicht Gottgläubige und Propheten des Weltunterganges, sondern die eigenen Männer der Technik, die mit Hilfe wissenschaftlicher Untersuchungen darlegen konnten, daß der eingeschlagene Weg zur Selbsterstörung der Menschheit führen müsse. Die vielgepriesene Technik hat schon heute alle Mittel bereitgestellt, die den Menschen und seine Kultur auslöschen können.

Nicht Naturkatastrophen und Schicksalsmächte sind es, die den Menschen heute bedrohen, wohl aber nimmt die Überzeugung unter den wachen Geistern zu, daß der Mensch durch den Menschen bedroht ist, durch seine Atombomben, durch ABC-Waffen. Die eigentliche Gefahr der Welt ist der Mensch mit seiner „Aggression“, weil er die ganze Welt in die Luft sprengen kann — wenn er sich nicht ändert. Wer die sogenannte „Vorgründungs-urkunde“ Schönstatts aus dem Jahre 1912 liest, der mag sich davon überzeugen, wie sehr P. Kantenich diesen großen Problemen der Menschheit zuvorgekommen ist mit seiner Parole des „neuen Menschen“ in der „neuen Gemeinschaft“.

Der bisherige „homo sapiens“, der sich anschickt, über die angezeigte Problematik nachzudenken, wird sich bald eingestehen müssen, daß er herabgesunken ist zum „homo brutalis“. P. Kantenichs These lautete schon immer: „Humanität ohne Religiösität wird zur Brutalität“. Hier liegt eine Atombombe im Menschen selbst, die entschärft werden muß.

Woher kommt wohl die Faszination so vieler junger Menschen, die unsere Universitäten besuchen, alles zu zerschlagen, weil alles verdorben sei? Hinter allem verberge sich nur Lüge, Ausbeutung, Heuchelei.

Nach dem „Absterben“ Gottes ist der Mensch selber sein Gott, sein Souverän.

Jetzt können wir Antwort geben auf die Frage nach den „Aggressionen“, nach der absoluten Unduldsamkeit der Vertreter und Verteidiger „pluralistischer“ Wertsysteme und Meinungen. Der autonome Mensch sieht sich absolutistisch, macht sich selber zur Norm für alles. Da es aber sehr viele so machen, sind auch sehr viele von „Aggressionen“ erfüllt — einer gegen den anderen, weil der eine dem anderen im Wege steht. Der absolutistische Zug in der menschlichen Natur kann eben nicht immanentistisch nach unten und nach der Seite hin umgelenkt und somit manipuliert werden, weil er seinem Wesen nach über die eigenen Grenzen der Natur auf ein über ihr existierendes absolutes Wesen hingeordnet ist. Was in der Natur brodeln und sich durchsetzen will, kann sinnvoll und schöpferisch aufbauend im Dienste der Welt, der Natur und der Gesellschaft nur eingesetzt werden in dem Maße, als diese immanenten Energien und Impulse auch jeweils im Einzelmenschen über ihn selbst hinaus aufgenommen und in Unendlichkeitswerte umgesetzt werden. Anders gesagt: der aggressive Mensch ist der Neurotiker des frustrierten Unendlichkeitsdranges. Das muß zu Katastrophen führen, und was hier und dort an Einzelfällen — von denen aber unsere Zeitungen voll sind — als schauerliches Ereignis berichtet wird, das kann heute oder morgen zwischen ganzen Völkern, Kontinenten und Gesellschaftssystemen ausbrechen. Oberflächliche Geister werden dann den äußeren Anlaß wieder mit den Ursachen in der Tiefe verwechseln.

Wer tiefer sieht, weiß, daß Welt und Menschenleben gelenkt sind aus hintergründigen Kräften: Gott und der Teufel ringen um den Menschen. Es steht beim Menschen, sich mit Gott zu verbinden, um über sich selbst hinauszuwachsen und dennoch der Erde nahe zu bleiben. Wer weder Gott noch Teufel ernst nimmt, der ist auf sich selbst zurückgeworfen und fällt

auch mehr und mehr aus allen Wertordnungen heraus, ohne die es keine Sinnzusammenhänge mehr gibt auf dieser Welt. Wenn es aber keine Wertordnung mehr gibt und sich jede Ideologie zur absoluten Norm erklärt, ist der Kampf auf Leben und Tod untereinander unvermeidlich. Friedrich Hacker schreibt in „Aggression, Die Brutalisierung der modernen Welt“ — Wien 1973, S. 19: „In Kriegen, Polizeiaktionen, in Zusammenstößen und Verbrechen, in Angriff und Abwehr wurde im zivilisierten Westen seit 150 Jahren jede Minute des Tages und der Nacht mindestens ein Mensch von einem anderen umgebracht. In den letzten 50 Jahren, in denen sich die durchschnittliche Lebenserwartung verdreifacht hat, ist die Pause zwischen den Morden auf ein Drittel, auf etwa 20 Sekunden zusammengeschrumpft.“

Das ist der „Fortschritt“ der zivilisierten Welt. Das ist die Frucht des prinzipiellen Pluralismus, der in Wirklichkeit eine sinnwidrige Illusion ist. Wer sein absolutistisches, aber subjektivistisches Rechtsprinzip am brutalsten vertritt, der hält sich für einen „Erlöser“. Die größten Gewaltverbrecher unserer Zeit halten sich tatsächlich nicht selten für die wahren „Erlöser“ (Dr. Dr. Georg Siegmund). Daß es über allen rein menschlich immanentistischen Werten aber eine absolute überindividuelle Gerechtigkeit gibt, das wollen selbst die meisten gebildeten und rechtschaffenen Bürger nicht mehr so recht glauben. P. Kantenich pflegte zu sagen, es sei nicht das Schlimmste, daß die Schlechten so schlecht seien, sondern daß die Guten so wenig heroisch seien, also auf halbem Wege stehenbleiben.

Was hat hier aber nun der Heilige zu tun? Der Heilige ist der Mensch, der Gott ins Antlitz schaut und ihm über alle persönlich-subjektivistischen Gefühle hinaus zu folgen bereit ist. Was heute viele junge Menschen ersehnen, wenn sie sich Anarchisten nennen, ist eine bessere Welt, eine gerechtere Verteilung der Güter, eine menschliche Gesellschaft mit weniger Unwahrhaftigkeit, mit mehr Selbstlosigkeit. Sie suchen und ersehnen subjektiv also durchaus etwas Edles (wenn das die wirklichen Motive sind, und sofern sie es sind). Hier könnte man dem subjektiven Ansatz nach durchaus vom „anonymen Christen“ (Karl Rahner) sprechen. Aber selbst, wo das der Fall ist, da kranken doch viele junge anarchistische Geister an der Mentalität des heutigen technisch denkenden Menschen. Man sieht nur die Folgen einer falschen Denkrichtung, hat aber nicht die Kraft, den Gründen und Ursachen nachzugehen, die eine wirklich reformbedürftige Situation bedingt haben. Daß es auch schon einen Sinn hätte, bei sich selber wahrhaftig und authentisch zu sein, setzt voraus, daß der Betreffende irgendwie den Faden auf-

nimmt bei jenem Unendlichkeitsdrang und Absolutheitsstreben, das sich ansatzweise ausspricht in seinem anarchistisch-revolutionären Sinn, mit dem er sich aufbäumt gegen Sinnlosigkeit und offene Ungerechtigkeiten. Er selber müßte dort ansetzen, wo bei ihm selbst der „anonyme Christ“ Anklage erhebt. Dieser „anonyme Christ“ im Anarchisten ist aber wurzelnhaft nur der Heilige, der heroische Mensch. Die Idee von Sinnfülle, Gerechtigkeit, Selbstlosigkeit, Liebe, Einsatzbereitschaft für andere hat ihre letzte Verankerung in Gott, von woher sie auch über das Christentum sich festgesetzt hat im heutigen Menschen, der noch irgendwie eine bessere Welt und Gesellschaftsordnung ersehnt. Was als Zipfel noch wirksam ist in manchen Geistern aus erloschenem Christentum — auch im Marxismus —, das legt der Heilige wieder frei bis zur Wurzel, um es von hierher wieder zu voller Entfaltung zu bringen. Der hl. Bernhard war zu seiner Zeit in diesem unserem Sinne ein großer Revolutionär. Er wollte die volle und restlose Nachfolge Christi in einer Zeit, die beherrscht war vom feudalherrschaftlichen Denken der damaligen Gesellschaftsordnung. Er selber kam aus Adelskreisen. Aber er wollte eine arme Kirche. Darum lehnte er es ab, nach Cluny zu gehen. Er trat in dem armen Citeaux ein. Das war eine wahrhaft revolutionäre Tat, weil er sich damit absetzte vom Denken der eigenen Familie. Und Bernhard zog noch 30 junge Freunde mit nach Citeaux, fast alle aus dem französischen Hochadel seiner Zeit.

Was unterschied also den Heiligen vom modernen Anarchisten? Er tut selbst, was er eigentlich von anderen erwartet hätte. Zweitens aber richtet der Heilige seinen Blick auf die Ursachen der Probleme, während der moderne Anarchist an den Auswirkungen kleben bleibt. Wir alle wissen, daß wir geblendet werden, wenn wir im Hochsommer zur Mittagszeit in die Sonne schauen. Unser schwaches Auge verträgt nicht so viel Licht. Aber der Heilige schaut in das Licht Gottes und wird übernatürlich erleuchtet. Die hl. Hildegard von Bingen schrieb einst in einem Brief an den hl. Bernhard: „Du hast in die Sonne geschaut.“ Davon war Hildegard überzeugt, die selber innerlich erleuchtet war. Dieses höhere Licht hatte Bernhard erkennen lassen, daß die mittelalterliche allzureiche Kirche nach einer neuen Nachahmung Christi verlange, eine Nachahmung des armen Heilandes, des bedürfnislosen Christus, des arbeitenden Herrn. Daher verdanken wir es in Europa allenthalben den Zisterziensern, daß unser Land Kulturland geworden ist und aus Wäldern und Sümpfen fruchtbarer Ackerboden.

Dieser Bernhard war es auch, der von der Individualität sprach, von der Subjektivität in der Frömmigkeit. Frömmigkeit, die nicht subjektiv getätigt wird, überzeugte ihn nicht.

In dieser Subjektivität lehrte und lebte Bernhard auch eine tiefe Marienliebe, die den Mann in ihm zum Kinde werden ließ, den Kämpfer zum Liebenden, den Weltmann zum Mönch.

5

Was hat also der Anarchist von heute gemeinsam mit dem Heiligen? Was der Anarchist ersehnt, nämlich eine heilere Welt, dafür arbeitet der Heilige zunächst auf dem Schlachtfelde seiner eigenen Seele. Der Heilige kann es, weil er den autonomen Ichkrampf vieler moderner Anarchisten, die Neurose der absoluten Autonomie, überwunden hat durch lebendigen Anschluß an den personalen Gott, den Sitz aller Gerechtigkeit, aller Erlösung, aller Menschenliebe. Von wo das Unheil ausgegangen ist, nämlich die Abkehr von Gott, dahin kehrt der Heilige zurück, um aus letzten Quellen zu trinken und ihre Gewässer dann hineinzuleiten in eine Welt, die losgekettet wurde von ihrem Angelpunkt (Nietzsche).

Der Heilige tut selbst, was der Anarchist unserer Zeit von anderen verlangt und fordert. Wer ist nun eigentlich der Heuchler? Und wer lebt authentisch? P. Kantenich war 1912 ganz allein und hat ein ganzes Leben lang nur an der Erziehung jenes neuen Menschen gearbeitet, den er auch den heroischen Menschen nannte. Für dieses Ideal hat er sich treten lassen, hat er in der Verborgenheit gelebt, hat er 18 Jahre Gefangenschaft hingenommen. So geschehen in unserer Generation. Josef Engling ist ihm heroisch gefolgt und war der opferstarke Diener seiner Kameraden im Schützengraben des ersten Weltkrieges. Von dem Ingenieur Mario Hiriart aus Chile können wir ähnliches sagen. Das ist die „Revolution“ derer, die den Anarchisten von heute auf anderer Ebene das Wasser abgraben, derer, die die Revolution christlich verstehen, die Revolution, die von Gott ausgeht und die in der Schlängenzertreterin ihre machtvolle Partnerin hat. „Daß die Welt durch Dich erneut, Deinem Sohne Weihrauch streut!“ Von Karl Marx stammt das Wort: „Es ist leicht, heilig zu sein, wenn man nicht menschlich sein will.“ Dann allerdings ist man weder heilig noch menschlich. Hat etwa K. Marx gedacht, daß es leichter sei, menschlich zu sein, wenn man nicht heilig sein will?, fragt scharfsinnig Jacques Maritain im Anschluß an das zitierte Wort von Marx. Dann fügt der Philosoph Maritain hinzu: „Wie edel ein Atheist auch sein mag, der Atheismus versteinert doch bestimmte tief liegende Fasern seines Wesens; seine Menschenliebe, die vor allem mit sprengender Kraft empor-schießt, ist ein gewaltsamer Anspruch auf das menschliche Wohlergehen. Weil sie aber dem Steine entsprungen ist, bricht sie sich am Steine, an einer ganzen Welt menschlicher Wesen, die für ihn undurchdringlich sind. Die

Liebe der Heiligen dagegen ist eine einigende und belebende, das Gute ausströmende Kraft, weil sie aus ihnen, den Zerbrochenen und Verbrauchten, eine Flamme macht, die über die Undurchdringlichkeit der Menschen triumphiert.“ (Christlicher Humanismus)

Viele heutige junge Anarchisten sind oft auch viel zu schwach, um sich selber einzusetzen. In ihnen sind die guten Ansätze nicht hinaufgebunden nach oben, über die eigene Oberflächlichkeit und Triebhaftigkeit hinaus. Nur wer sich mit seinen höheren Erwartungen auch mit dem höheren „Du“ Gottes über sich verbindet, wird auch frei werden von dem Blei, das ihn nach unten zieht. Der Anarchist ist nicht selten der „billige Jakob“, der zwar alles für wenig Geld anbietet, aber auch nur Bruchware feilhält. Der Heilige ist von ungebrochenem Idealismus getragen, weil er sich von oben her lenken und führen läßt. Auch wenn er Mißerfolge hat und in die Wüste geschickt wird, ist er der große Sieger.

Diese Heiligen erwarten wir von Schönstatt. Wir freuen uns, wenn sie überall in der Kirche erblühen. Denn sie sind die Rettung der Welt. Darum bemühen wir uns auch von Schönstatt aus um die Heiligsprechung P. Kentenichs. Die Heiligen sind der „ausgezeichnete Fall“ der Nachfolge Christi gemäß den Forderungen einer bestimmten Epoche. Sie sind gelebte Leitbilder heroischer Lebensführung. Sie sind Person gewordene Parolen und Programme, die die Forderungen der Gesellschaft erst in ihrer Verwirklichung möglich machen oder ihnen Nachdruck verleihen. Sie sind gelebte Wertmaßstäbe, die man nicht relativieren kann, sie sind Weckrufe für die Massen, ihrem Leben einen tieferen Sinn zu geben, um dann auch auf zweit- und drittrangige Werte frei zu verzichten.

Dostojewski hat in seinen Romanen oft einen Heiligen auftreten lassen, der Wahnwitz und dämonische Gewalten durch Gottergriffenheit bewältigen sollte. Wir verstehen, warum der ungläubige Camus in unserem Jahrhundert sagen konnte: „Ohne Gott ein Heiliger sein, das ist für mich das einzige wirkliche Problem, das ich heute kenne.“ Auch der Ungläubige trägt noch, vielfach verschüttet und als verworrene Sehnsucht, in sich die Erwartung nach dem Heiligen, auch wenn er schließlich diesen Idealmenschen, diesen ganz Selbstlosen, diesen heroischen Menschen glaubt ohne Gott für möglich zu halten. Das Leben P. Kentenichs hat uns in unserer Generation gezeigt, daß sich das Göttliche auch in sehr natürlicher Form ausprägen kann, ohne auch nur etwas preiszugeben von dem heroischen Zug, wie er allen Heiligen eigen ist. Etwas ähnliches können und müssen wir sagen von Josef Engling und von Mario Hiriart. Die Heiligen sind dennoch immer anders als die große Masse der Trägen, der Mittelmäßigen, der schimmelig Guten und

Tugendhaften. Für sie alle sind sie immer ein Ärgernis gewesen. Die Heiligen sind von der Masse der Satten immer als lästige Mahner empfunden worden. Auch die Großen der Kirche haben sie nicht immer verstanden, haben sie mit Mißtrauen bedacht. So liegt es im Wesen des Heiligen; denn der Heilige ist das auf das Leben in seiner je konkreten Gestalt angewandte Evangelium Christi ohne Abstriche und Umgehungen. Darum waren Heilige immer unbequeme Menschen. Womit sie am meisten auf die Nerven gingen, das hatten die Zeitgenossen nicht selten am nötigsten. Im Leben P. Kentenichs war das vor allem das Liebesbündnis mit der Gottesmutter in Schönstatt und am hl. Ort. Was man in den 30er Jahren unseres Jahrhunderts bei P. Kentenich als „Sonderideen“ bezeichnete, das war sein Charisma des Jenseitigen, des Übernatürlichen, des Marianischen in dem konkreten Liebesbündnis mit Maria in Schönstatt. Was könnte wohl der heutigen Kirche mehr helfen, als ein Gnadenaufbruch mit der Tiefen- und Breitenwirkung, wie wir ihn in Schönstatt erlebt haben? Die besondere gratia gratis data bei P. Kentenich besteht ohne Zweifel darin, daß er sich überhaupt nur als Werkzeug der Gottesmutter verstanden hat. Im 18. X. 1914, im 20. I. 1942 und schließlich im 31. V. 1949 ist dieses Denken und Handeln in so reicher und reiner Ausprägung in Erscheinung getreten, daß er dessentwegen auch alle Beschwerden auf sich genommen und durchgetragen hat bis zum 25. XII. 1965 und dann bis zum Ende seines Lebens am 15. IX. 1968.

Wer heute, zehn Jahre nach beendetem zweiten vatikanischen Konzil, die innerkirchliche Situation betrachtet, der sieht, wenn er nicht blind ist, daß es auch im innerkirchlichen Raum ein Problem der geistigen Anarchie und Rebellion gibt. Das Problem kann nur überwunden werden, wenn göttliche Kräfte wieder radikal in den Mittelpunkt gestellt werden, die sich dann im Leben radikal ausprägen. Darin hat sich aber gerade P. J. Kentenich hervorgetan, in seiner Art auch Josef Engling, ebenso Mario Hiriart. Das historische Liebesbündnis mit Maria in Schönstatt, mit der Dreimal wunderbaren Mutter, Königin und Siegerin von Schönstatt, umschließt jenen Aufbruch der Gnade, den viele nicht als solchen ernst nehmen wollen, weil sie andere Belange für wichtiger halten, als zu den Quellen zurückzugehen und erst von hierher in neue Bahnen vorzustoßen. Wer sich vom Göttlichen, vom Jenseitigen, vom rein Übernatürlichen nicht ergreifen läßt, wie wir es im Leben von P. Kentenich beobachtet haben, der mag immer an Symptomen seine Kräfte verbrauchen, eine Wurzelbehandlung wird ihm aber niemals gelingen.

Die letzte Radikalität des Heiligen liegt aber im Kreuz, liegt für uns im 20. I. 1942. Aus ihm ist die neue Quelle hervorgegangen, in die wir uns

immer neu hineinbegeben müssen, wenn wir geschichtsschöpferisch eine neue Zukunft gestalten wollen. „Wir siegen, weil wir sterben“: Diese Losung eines heroischen Glaubens und Liebens überwindet allen Egoismus, alle Ichverkrampfung und alle anarchistischen Mächte in der Seele. Dieser mystische Tod ist der Triumph der Gnade und der Liebe.

Die Heiligen sind immer anders. Die Kirche ist sich aber auch immer bewußt gewesen, was sie ihren Heiligen verdankt. Sie sind nun einmal die „Revolutionäre“ des Göttlichen, des Sittlichen, der Gnade. „Einbruch des Göttlichen“ nannte es P. Kentenich, wenn er das Liebesbündnis mit Maria in Schönstatt in seiner Fruchtbarkeit kennzeichnen wollte. Der Heilige ist der gotterfüllte Mensch, der aus diesem Grunde so vieles ganz anders macht als die vielen Mittelmäßigen. Ohne Gott gibt es den Heiligen nicht, den selbst noch Gottlose im Grunde ihrer Seele ersehnen. Ohne Heilige würde auch die Kirche ihre Sendung verlieren müssen. Ihre eigene wesenhafte Heiligkeit will sich in ihnen neu veranschaulichen und darum auch dem Leben nach greifbar machen für die Menschen.

Daß in einer Gesellschaft, die sich „pluralistisch“ nennt und nur noch „permissive“ Moralvorstellungen hat, die Heiligen ein Ärgernis sind, zeigt an, wie sehr sie das Gegengewicht sind gegen lendenlahme Toleranz und liberal ausgehöhlte Freiheit. Den Heroismus und die Selbstlosigkeit, von der die Anarchisten träumen, haben die Heiligen schon immer besessen, aber, weil sie aus anderen Quellen tranken als jene, war ihre „Revolution“ auch eine mitreißende Bewegung zu jenen Quellen, aus denen dann auch viele andere für eine heilere Welt gearbeitet haben. Die Heiligen sind die Gegenrevolution zur Zerstörung, sie sind die Vorkämpfer für den Sieg des Guten und des Göttlichen an den Menschen, in der menschlichen Gesellschaft.

BLICK IN DIE ZEIT

Die 32. Generalkongregation der Jesuiten

Die Societas Jesu, der Jesuitenorden, ist noch immer, auch nach den nicht unbeträchtlichen Mitgliederverlusten der letzten Jahre, die stärkste Ordensgemeinschaft der Kirche. Was sich in ihr tut, wohin sie sich bewegt, das hat, nicht zuletzt auch wegen der einflußreichen Posten und Aufgaben, die der Orden versieht, Auswirkungen auf die ganze Kirche. Wenigstens war dies in den letzten vierhundert Jahren so. Es ist darum verständlich, daß eine so bedeutende Veranstaltung wie die 32. Generalkongregation, das Generalkapitel der Jesuiten, die vom 2. Dezember 1974 bis zum 8. März 1975 in Rom tagte, größte Aufmerksamkeit fand, besonders natürlich die Aufmerksamkeit des Hl. Vaters, der die Mitglieder der Generalkongregation am 3. Dezember 1974 in Audienz empfing und ihnen dabei eine Eröffnungsansprache von siebenzig Minuten Dauer hielt.

Was nun hat sich auf der Generalkongregation begeben? Was ist ihr Resultat? Die Massenmedien wußten z. T. von dramatischen Ereignissen und Zuspitzungen zu berichten, so von einer Fronde der Generalkongregation gegen den Papst. Am Ende der Versammlung habe dieser sich sogar nicht in der Lage gesehen, den Ergebnissen der Generalkongregation seine Zustimmung zu erteilen, vielmehr habe er die Abschlußdokumente zunächst einmal an sich genommen, um sich erst später dazu zu äußern.

Tatsächlich geriet die Generalkongregation der Jesuiten zu einem Ereignis von großer Spannung und Tragweite, dessen Bedeutung einstweilen noch nicht abgeschätzt werden kann. Wir wollen im Folgenden anhand inzwischen erschienener Berichte einen Überblick über das Hauptgeschehen zu geben versuchen.

Ausgangsposition

Verlauf und Ergebnisse der Generalkongregation kann man nur recht verstehen, wenn man sich die Situation vor Augen führt, in die auch und gerade die Gesellschaft Jesu durch die stürmische Entwicklung in der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil kam. Pater Mario von Galli beschrieb diese Situation in einem Bericht über die Generalkongregation so:

„Jesuiten sind heute ein umstrittenes Thema. Einst waren sie bekannt als die ‚treueste‘ Truppe des Papstes und der Kirche. Seit dem Konzil

kann man das nicht mehr sagen. Es gibt Konflikte einzelner Jesuiten mit den kirchlichen Behörden, die mit dem Austritt aus dem Orden, mit der Laisierung, ja gelegentlich auch mit dem Verlassen der Kirche enden. Vielleicht gab es das immer. . . . Aber im ganzen galt doch die Gesellschaft Jesu als kirchentreu, und das war eines ihrer Kennzeichen. Jetzt nicht mehr. Jesuiten standen gegen und kämpften für ‚Humanae vitae‘, die ‚Pillenenzyklika‘. Jesuiten kritisierten heftig, als einzelne und in Gruppen, den ‚römischen‘ Apparat und auch den Papst persönlich. In kaum einer Frage, handelt es sich nun um Lehren, Strukturen, Moral, Soziales, Psychologie oder was immer, kann man heute sagen: ‚die‘ Jesuiten glauben so oder so.

Schon dieses äußere Erscheinungsbild deutet auf innere Spannungen, wenn nicht Zerwürfnisse hin. Sieht man die Statistiken an, wird dieser Eindruck noch deutlicher. Bis zum Ende des Konzils wächst die Zahl der Mitglieder des Ordens, dann geht es jäh zurück von 36 000 auf 29 400 innerhalb von zehn Jahren, und der Schwund, auch wenn er sich verlangsamt und da und dort sogar einem bescheidenen Aufstieg weicht, hat noch kein Ende gefunden. Die Compania ist aus dem Tritt gekommen. Das ist das mildeste, was man sagen kann“ (Christ in der Gegenwart Nr. 32, S. 251).

Mit der Feststellung: „Die Compania ist aus dem Tritt gekommen“, die Pater Ludwig Volk bereits vor einigen Jahren getroffen hatte, dürfte die Lage im Wesentlichen bezeichnet sein. Darum galt es, einen „Prozeß der Selbstfindung“ in Gang zu bringen, der den Jesuiten Identität und Einheit wiederschenken würde. Eben das sollte mit Hilfe einer Generalkongregation geschehen.

Vorbereitung und Programm

1970 kündigte der Ordensgeneral Pater Pedro Arrupe die Generalkongregation an. Ein Jahr später setzte man mit der Vorbereitungsarbeit ein. Sie sollte diesmal besonders gründlich sein. Alle Mitglieder des Ordens wurden eingeladen, sich daran zu beteiligen. Der eigens dafür aufgestellte Planungsentwurf umfaßte sechs Phasen. Die Mitarbeit war indes nicht in allen Teilen der Gesellschaft Jesu gleich stark. Es gab Provinzen mit 90 Prozent der interessierten Mitarbeit, aber auch solche mit unter 50 Prozent. „Eine (komplex zusammengesetzte) Gruppe hat sich bewußt von der Mitarbeit ausgeschlossen“ (Pater Johannes Schasching in: Geist und Leben 5/1973, S. 387).

Eine wichtige Vorstufe der Generalkongregation bildeten, wie das auch bei anderen Orden der Fall ist, die Kongregationen der einzelnen Ordensprovinzen in aller Welt. Auf ihnen wurden nicht weniger als 935 Postulate (Anträge) für die Generalkongregation erarbeitet und nach Rom geleitet. Die Anträge konzentrierten sich zum großen Teil um einige Hauptthemen. Pater Johannes G. Gerhartz zählte in einem Leitartikel in den „Stimmen der Zeit“ vom Dezember 1974 die folgenden auf: 1. die Stellung und Sendung der Gesellschaft Jesu in der Kirche; konkret die Verwirklichung des besonderen Papstgehorsams heute; 2. Schwerpunkte und Wirksamkeit des Apostolates des Ordens . . . ; 3. Verwirklichung und Erneuerung des religiösen und gemeinschaftlichen Lebens, vor allem das Leben in Armut und das Verhältnis von Gehorsam und Beratung in Gemeinschaft; 4. das innere Gefüge des Ordens: die Beibehaltung oder Abschaffung des elitären Zweiklassen-Systems von Vollmitgliedern (Professen) und Koadjutoren wie die Frage der Stellung des Nichtpriesters im Orden; 5. schließlich Fragen der Ordensleitung auf der Ebene der Provinzen und des Gesamtordens, vor allem aber auch die Reform der Generalkongregation selbst zu einem handlichen, wirksamen Instrument der Führung und der Einheit (a.a.O., S. 795).

Die aufgeführten Punkte wurden, nach den Berichten zu urteilen, alle in dieser oder jener Form von der Generalkongregation aufgegriffen. Das tatsächliche Programm der Beratungen aber ergab sich, wie Pater Friedrich Wulf in seinem Rückblick (Geist und Leben 2/1975, S. 140) berichtet, erst während der ersten Wochen der Generalkongregation selbst. Pater Wulf schreibt:

„Trotz der Fülle der Themen fand man zu einer alles umfassenden Mitte hin, zu einem einheitlichen, zentralen Programm, das in den großen und entscheidenden Dokumenten immer wiederkehrt und von verschiedenen Seiten her aufgegriffen wird. Es hat wohl wenige Generalkongregationen gegeben, die sich in ihren Arbeiten so sehr an einigen fundamentalen Ideen orientiert haben.“

Was aber war diese „alles umfassende Mitte“? Was waren die „fundamentalen Ideen“, die der Generalkongregation das einheitliche Gepräge gaben? Damit stehen wir bei der Frage nach dem Verlauf und den Ergebnissen der Generalkongregation.

Verlauf und Ergebnisse

Nach einem Bericht von Pater Gerd Haeffner (Internationale katholische Zeitschrift 4/1975, S. 379) hat die Generalkongregation siebzehn Doku-

mente erarbeitet. Als die drei wichtigsten hebt Pater Haeffner die folgenden hervor: 1. „Unsere Sendung heute: Dienst am Glauben und Einsatz für die Gerechtigkeit“; 2. „Über die Armut“; 3. „Über die Einheit im Denken und Fühlen der Jesuiten“. Pater Wulf fügt in seiner Aufzählung noch zwei weitere hinzu: „Über die Einpflanzung des Glaubens und das christliche Leben“, „Jesuiten heute“.

Es ist das erste der genannten Dokumente, „Unsere Sendung heute“, das die „alles umfassende Mitte“ der Generalkongregation, von der Pater Wulf sprach, umschließt, und zwar in erster Linie auf Grund der Ausführungen über den „Einsatz für Gerechtigkeit“, von dem darin die Rede ist. Pater Wulf bemerkt dazu:

„Schon in den ersten Postulaten, vor allem aus den Ordensprovinzen Lateinamerikas und Ostasiens (merkwürdigerweise kaum Afrikas), aber auch aus mehreren Provinzen Nordamerikas (einschließlich Kanadas) und Europas, war in der Frage der Vordringlichkeit der apostolischen Arbeiten in der heutigen Zeit der Einsatz für mehr soziale Gerechtigkeit, die Sorge für die Armen und Notleidenden, die Unterprivilegierten und Versklavten der modernen Gesellschaft, ganz nach vorne gerückt worden, weil anders das Evangelium nicht mehr glaubhaft verkündet werden könne“

Nachdem schon die Enzyklika Johannes' XXIII. „Mater et magistra“ und die Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt, besonders aber die beiden Schreiben Pauls VI. „Populorum progressio“ und „Octogesima adveniens“ „die ganze Dringlichkeit des sozialen Apostolates für die christliche Botschaft und den Auftrag der Kirche herausgestellt“ hätten, glaubt Pater Wulf, auch die Generalkongregation der Jesuiten habe „mit Recht . . . entsprechend den zahlreich eingegangenen Postulaten, in den weltweiten sozialen Notständen der Zeit einen Anruf Gottes an die apostolische Bereitschaft des Ordens zu vernehmen gemeint“ (a.a.O., S. 140).

So kam es, daß der Einsatz für Gerechtigkeit in Welt und Gesellschaft zur „vorrangigen Priorität“ (prioritas prioritatum) der Apostolatsarbeiten des Ordens erwählt wurde. „Mit dieser Entscheidung sollte“, so kommentiert Pater Wulf,

„nach der Absicht vieler Delegierter aber nicht nur ein Feld konkreter, im einzelnen noch näher zu bestimmender Sozialarbeit abgesteckt werden. Der Einsatz für mehr soziale Gerechtigkeit sollte vielmehr so etwas wie ein Horizont für alle Arbeiten des Ordens sein. Diese Idee

kam dann tatsächlich in gewisser Weise auch zum Zug, ohne daß das von vornherein eingeplant gewesen wäre. Die entscheidenden Dokumente der Kongregation sind im Horizont des Einsatzes für Gerechtigkeit zu lesen; sie nehmen auf jeden Fall immer wieder auf die getroffene Vorwahl Bezug. Das gilt vom Dekret ‚Über die Armut‘ ebenso wie von den Dekreten und Deklarationen über das geistliche und komunitäre Leben . . . , über die Ausbildung, über die Einpflanzung der christlichen Botschaft in nicht-abendländischen Kulturen . . . und über die Identität“ (S. 141).

Den gleichen hochbedeutsamen Vorgang auf der Generalkongregation beschreibt Pater von Galli so:

„Das Erstaunliche dieser 32. Generalkongregation war, daß sie glaubte, als das entscheidende Moment für eine zeitgemäße Verkündigung des christlichen Glaubens den Einsatz *für die Gerechtigkeit* (Hervorhebung Pater von Galli) ‚unterscheiden‘ zu können. Die Delegierten nannten das die ‚Grundentscheidung‘. Ausdrücklich betont das Dekret ‚Unsere Sendung heute‘, daß der Einsatz für die Gerechtigkeit nicht eine Arbeit neben anderen sein kann, auch nicht die wichtigste vor allen anderen, sondern der ‚integrierende Faktor aller Arbeiten‘ der Jesuiten heute sein muß. Nicht nur die Arbeiten, auch das innere Leben der Einzelnen, der Kommunitäten, der weltweiten brüderlichen Gemeinschaft müssen von dieser Grundentscheidung geprägt sein“ (a.a.O., S. 252).

Fragen und Kritik

Die Frage, die sich angesichts dieser Grundentscheidung, die also künftig Leben und Wirken des größten Ordens der Kirche bestimmen soll, sozusagen von selbst stellt, kann nur lauten: „Was wird hier unter Gerechtigkeit verstanden? Die Heilsgerechtigkeit der Bibel und der Tradition oder die Sozialgerechtigkeit?“ (Pater von Galli). Die Antwort, die von allen bisher zitierten Berichterstattern auf diese Frage gegeben wird, heißt: die eine wie die andere. Die Generalkongregation war der Ansicht, daß in heutiger Zeit der Einsatz für die Heilsgerechtigkeit, die Verkündigung des Glaubens, vom Einsatz für soziale Gerechtigkeit nicht zu trennen sei; daß der Einsatz für die soziale Gerechtigkeit in gewissem Sinne der Verkündigung des Glaubens durchaus vorausgehen müsse. Pater von Galli schildert die Dinge so:

„Man fand sich schließlich“ (nachdem man lange und heftig diskutiert hatte), „indem man die beiden Begriffsinhalte zu einem Ganzen ver-

band. Der Aufstieg zur Sozialgerechtigkeit sei ein ‚integraler‘ Bestandteil der Verkündigung und Vermittlung der Heilsgerechtigkeit. Ohne Sozialgerechtigkeit sei die Verkündigung der Heilsgerechtigkeit nicht glaubwürdig. Die Fülle des Heils, die nur Gott geben kann, müsse zeichenhaft vorausgenommen werden durch eine Veränderung der Gesellschaft“ (a.a.O.).

Pater Wulf formuliert die Problematik, die sich aus der Grundentscheidung der Generalkongregation ergab, in folgender Perspektive:

„Die Schwierigkeit eines solchen Integrationsversuches bestand vor allem darin, die Vorrangigkeit der sozialen Gerechtigkeit auf dem Felde des Apostolats in Einklang zu bringen mit dem ersten und grundlegenden Auftrag der Kirche und darum auch des Ordens als einer Gemeinschaft von Priestern, nämlich der direkten Evangelisation, der Glaubensverkündigung und der Sakramentenspendung. Wird dieser Auftrag durch die Gerechtigkeit als *prioritas prioritatum* des Ordensapostolates nicht zurückgedrängt und für weniger wichtig gehalten, auch wenn in dieser Stunde der Menschheitsgeschichte die gesellschaftlichen Unrechtszustände wie nie zuvor offenkundig und bewußt geworden sind und zum Himmel schreien? Gerät die Heilsgerechtigkeit, von der Bibel und Überlieferung sprechen, gegenüber der innerirdischen sozialen Gerechtigkeit nicht in den Schatten?“ (a.a.O.).

Seine Antwort darauf gibt Pater Wulf entlang der gleichen Linie wie sein Ordensmitbruder Pater von Galli:

„Der Einsatz für mehr Gerechtigkeit, so lautet die Formel, die in vielen Variationen wiederkehrt, müsse in den Auftrag zur Glaubensverkündigung integriert werden; sie sei ein integraler Bestandteil der Glaubensverkündigung. Diese hinwiederum müsse sich im Einsatz für Gerechtigkeit als glaubhaft erweisen“ (a.a.O.).

Es ist gut, daß Pater Wulf dann auch nicht der Frage ausweicht, die sich zwangsläufig aus dem Integrationsversuch der Priorität von Einsatz für die Sozialgerechtigkeit mit dem Einsatz für die Glaubensverkündigung ergibt: „Man kann sich fragen, ob der Kongregation der Aufweis der inneren Einheit von Glaubensverkündigung und Einsatz für soziale Gerechtigkeit gelungen sei oder ob das Hauptdekret ‚Unser Apostolat heute. Dienst am Glauben und Einsatz für Gerechtigkeit‘ nicht doch eine Verengung auf eine weithin ökonomisch verstandene Gerechtigkeit zeige.“ Pater Wulf beantwortet diese Frage nicht mit einem vollen Ja, findet aber — und findet Trost

darin —, daß es der Bischofssynode in Rom 1971 in ihrem Dokument „Gerechtigkeit in der Welt“ noch weniger gelungen sei, „die Einheit beider Aufträge der Kirche aufzuzeigen, nämlich einerseits, Gottes Gerechtigkeit als Heil durch Christus zu verkünden, andererseits und gleichzeitig zur Durchsetzung gesellschaftlicher Gerechtigkeit in der Welt aktiv beizutragen“. Das Dekret der Generalkongregation zeichne sich gegenüber der Synode überdies durch „viel konkretere Handlungsanweisungen“ aus (a.a.O., S. 142).

An dieser Stelle indes setzt der bekannte katholische Publizist Anton Böhm mit einer sehr engagierten und kenntnisreichen Kritik an der Grundentscheidung der Generalkongregation ein.

Im „Rheinischen Merkur“ vom 1. August 1975 stellt Böhm zunächst anerkennend fest, daß die 32. Generalkongregation, „dem Geist des heiligen Ignatius und der Überlieferung des Ordens getreu“, das Apostolat in das Zentrum ihrer Beratungen gestellt habe. Dann aber, nachdem er die Grundentscheidung der Generalkongregation über den Einsatz für soziale Gerechtigkeit kurz skizziert hat, stellt er die kritische Frage: „... hat die 32. Generalkongregation hier (das Vorbild Jesu mit seinem Dienst an den Armen, Elenden, Unterdrückten) ganz richtig ‚übersetzt‘? Ist die Übermächtigkeit, ja apostolische Ausschließlichkeit des Akzents auf der Gerechtigkeit durch das Evangelium und die originäre missio der Gesellschaft Jesu wirklich voll legitimiert?“ Böhm gibt die Antwort: „Es muß befürchtet werden, daß hier einige Schritte zuviel gemacht worden sind.“ Im einzelnen gibt Böhm zu bedenken: „... ist es statthaft, Jesus den Christus — beinahe — ausschließlich unter der Perspektive seines Dienstes an diesen durch Ungerechtigkeit beraubten Menschen zu sehen? Ist das nicht eine unberechtigte Verengung?“ Ferner: „Die Empfänglichkeit für die Frohe Botschaft ist an keinen sozialen Status gebunden.“ Im übrigen erweise die Erfahrung: „In Regionen, die im Hinblick auf die Güterverteilung und die politische Freiheit, der sozialen Gerechtigkeit nahegekommen sind, besteht durchaus nicht mehr Glaubensbereitschaft als in weniger fortgeschrittenen — eher im Gegenteil.“

Böhm meint weiter, „eine gewisse Armut-Schwärmerei, ein Heils-Romanzismus der Armut“ sei kaum zu verkennen. Die Armen des Evangeliums und des heiligen Ignatius dürften nicht einfach mit dem Proletariat gleichgesetzt werden. Übersehe man diese Differenz, „dann gerät das Engagement für die Armen in Gefahr, in ein Engagement für jene politischen Parteien und Bewegungen hineinzugleiten, deren Ziel die politische Mobilisierung des Proletariats ... ist. Die Übernahme marxistischer oder maoistischer Theoreme ist dann der nächste Schritt.“

Böhm vermißt in dem betreffenden Dekret der Generalkongregation die hinreichend differenzierte, klare Aussage:

„Was sind ungerechte Strukturen, ‚Strukturen der Unterdrückung‘? ... Und was sind die besseren, gerechteren Strukturen? Der Sozialismus in einer seiner vielen oder in allen seinen Gestalten? Gemeinbesitz an den Produktionsmitteln, gleiche Verteilung des Reichtums, Einebnung der Einkommen, direkte Demokratie? Rätssystem? Wo ist schließlich der bürokratische Staatskapitalismus der Sowjets, wo der ultrakollektivistische Maoismus einzuordnen? ... Das alles hätte man gerne gewußt ...“

Der Konflikt mit dem Papst

Wir unterlassen es bewußt, hier alle Resultate der Generalkongregation der Gesellschaft Jesu vorzustellen. Erwähnenswert wären an sich z. B. die Aussagen über die Armut und den apostolischen Armutsstil, der im Orden inauguriert werden soll; über Gestalt und Pflege des Gemeinschaftslebens, bei dem man stärker den Akzent der Brüderlichkeit betonen will; über die Stellung des Obern und den Gehorsam u. a. m. Wohl aber wollen wir uns zum Schluß noch dem Konflikt zuwenden, der zwischen der Generalkongregation und dem Hl. Vater bzw. dem Hl. Stuhl entstand.

Der Konflikt trat an einem Punkte zutage: An dem Vorschlag und dem Vorhaben der Generalkongregation, im Interesse der Mitbrüderlichkeit das vierte Gelübde des Ordens auf alle Mitglieder, einschließlich der Laienbrüder, auszudehnen (siehe oben!). Im Jesuitenorden gibt es, vom heiligen Ignatius selbst eingeführt, wenn man sich so ausdrücken will, zwei Klassen von Mitgliedern: die Professoren, die zu den drei klassischen Gelübden noch das Gelübde des besonderen Gehorsams gegenüber den Sendungen des Papstes ablegen (und alleine Obern werden können), und die sogenannten Koadjutoren, die „Helfer“, bestehend aus Priestern und Laienbrüdern. Diese Unterscheidung glaubte man, auch gestützt auf das II. Vatikanische Konzil, auf der Generalkongregation beseitigen zu sollen. Allerdings hatte der Papst in seiner Eröffnungsansprache vom 3. Dezember 1974 schon angedeutet, daß er die Grundstruktur des Ordens unbedingt erhalten wissen wolle, und Kardinalstaatssekretär Villot bestätigte dem Ordensgeneral Pater Arrupe am gleichen Tage, daß mit diesem Hinweis des Papstes auch die Frage des vierten Gelübdes gemeint sei. Trotzdem veranstaltete die Generalkongregation am 22. Januar 1975 eine geheime Abstimmung über diesen Punkt, mit dem Ergebnis, daß zwei Drittel der Delegierten sich für

die Abschaffung der Grade aussprachen und damit auch gegen die Weisung des Papstes stimmten. Zwar war die Abstimmung nur eine Testwahl gewesen, da eine Änderung in der Frage des vierten Gelübdes nur vom Papste vorgenommen werden kann. Aber Paul VI. war davon — in den Worten Wulfs — „schmerzlich berührt“. In einer solchen Änderung schien ihm „ein Abrücken vom ursprünglichen Charisma des Ordens zu liegen“ (Pater Haeffner).

Dieser Punkt war es, der von der Presse vor allem aufgegriffen und verbreitet wurde. Doch war die Differenz zwischen dem Papst und der Generalkongregation nicht auf diesen Punkt begrenzt. Sie erstreckte sich, wie der Hl. Vater noch im Verlauf der Kongregation mitteilen ließ, auf bestimmte Einstellungen und Trends, die in den Beratungen deutlich geworden seien. Welche Einstellungen und Trends gemeint waren, das ging schließlich klar aus dem Brief des Kardinalstaatssekretärs vom 2. Mai 1975 hervor, der die Rückgabe der Dokumente der Generalkongregation an die Generalleitung der Gesellschaft Jesu begleitete. In dem Brief heißt es zunächst einmal zur Generalkongregation im ganzen: „Die Prüfung der Dekrete ergibt, daß die Generalkongregation wegen der bekannten wechselvollen Vorgänge nicht das Gesamtergebnis brachte, das der Heilige Vater von einem so wichtigen Ereignis erwartet . . . hatte.“ Dann folgte eine spezielle Stellungnahme zu dem Dekret „Unsere Sendung“, das die Priorität des Einsatzes für soziale Gerechtigkeit statuierte, und zu der Erklärung „Jesuiten heute“. Sie lautet u. a.: „Zweifellos hängt die Förderung der Gerechtigkeit mit der Verkündigung des Evangeliums zusammen . . .“ Es dürften jedoch „in der Ordnung zeitlicher Dinge der menschliche Fortschritt und die soziale Entwicklung sicherlich nicht über Gebühr betont werden zum Schaden für die wesentliche Bedeutung, die die Kirche der Evangelisation oder der Verkündigung des ganzen Evangeliums zumißt. Das ist die besondere Aufgabe der Gesellschaft Jesu, die vor allem auf ein geistliches und übernatürliches Ziel ausgerichtet ist. Dem muß jede andere Tätigkeit untergeordnet sein und auf solche Weise ausgeübt werden, die einer priesterlichen Ordensgemeinschaft und nicht einem Säkularinstitut entspricht. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es die Aufgabe des Priesters ist, die katholischen Laien anzuregen, denen bei der Förderung der Gerechtigkeit die Hauptarbeit zufällt; man darf die dem einzelnen jeweils eigenen Aufgaben nicht verwechseln.“

Diese Stellungnahme betonte mit neuem Nachdruck die Linie, die Paul VI. in der Eröffnungsansprache der Generalkongregation vom 3. Dezember 1974 mit den folgenden bemerkenswerten Hinweisen gezeichnet hatte:

„Die modernen Menschen wollen alles sein, alles tun, allen menschlichen wie christlichen Berufungen ohne Unterschied nachkommen,

denen des Priesters ebenso wie denen der Laien, denen von Ordensinstituten gleichermaßen wie denen weltlicher Einrichtungen, wobei sie sich auf etwas verlegen, was Sache anderer ist. Die Folge ist Überdruß . . . und schließlich Entmutigung. Ihr habt eine klar umschriebene Berufung, an die Wir Euch jetzt erinnert haben“ (beide Zitate Pater von Galli, S. 259).

Man tut gut daran, die doppelte Unterscheidung, die der Hl. Vater in diesen Verlautbarungen vorgenommen hat, wohl zu beachten. Das ist einmal die Unterscheidung zwischen Evangelisation — „Verkündigung des ganzen Evangeliums“, wie es bezeichnenderweise heißt — und Förderung der sozialen Gerechtigkeit. Beide haben in den Augen des Papstes miteinander zu tun; das ist gerade für Paul VI. eine Selbstverständlichkeit. Doch darf der menschliche Fortschritt und die soziale Entwicklung nicht über Gebühr gegenüber der Glaubensverkündigung betont werden. Das gilt grundsätzlich und allgemein. Die zweite Unterscheidung bezieht sich auf den Träger des Einsatzes für soziale Gerechtigkeit innerhalb der Kirche. Nicht die Priester und die priesterlichen Gemeinschaften als solche, sondern die katholischen Laien sollen die unmittelbaren und hauptsächlichen Träger des sozialen Auftrags der Kirche sein.

Überblickt man das ganze Geschehen der Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, so muß man sagen: Die Generalkongregation hat eine hochbedeutsame, viel agitierte Frage der Kirche unserer Tage, vor allem vieler priesterlicher Gemeinschaften in der Kirche, aufgegriffen und auf ihre Weise zu lösen versucht. Der Hl. Vater hat dazu eine wohl noch bedeutendere Stellungnahme und Wegweisung gegeben. Man darf nun gespannt sein, ob und in welchem Maße die Meinungs- und Willensbildung in der Gesellschaft Jesu von der Stellungnahme des Papstes beeinflusst und bestimmt werden wird. Man sollte dafür beten.

Der Internationale Mariologisch-Marianische Kongreß in Rom

Der Mariologische Kongreß fand in der Woche vor Pfingsten (12.—17. Mai 1975), der Marianische in der darauffolgenden Woche (19.—21. Mai 1975) statt; lediglich die offizielle Eröffnung des letzteren hatte man auf die Pfingstvigil verlegt.

Veranstalter war die PONTIFICIA ACADEMIA MARIANA INTERNATIONALIS, die auch ihre Räume zur Verfügung stellte: das Antonianum in der Via Merulana/Manzoni, das Internationale Kolleg der Franziskaner.

Das Programm wurde von den verschiedenen nationalen Mariologischen Arbeitsgemeinschaften gestaltet; die Darbietungen in der Marianischen Woche waren zusätzlich noch getragen von katholischen Universitäten oder nationalen Vereinigungen.

Das Rahmenthema des Mariologischen Kongresses war die Verehrung Mariens zwischen Anselm von Canterbury und der Reformation (exklusive). — Der Marianische Kongreß beschäftigte sich mit dem Thema: „Maria und der Heilige Geist“. Letzteres Thema berührte sich mit dem Anliegen eines dritten Kongresses, der fast gleichzeitig (in den Pfingsttagen), aber in eigener Regie, tagte und zahlreiche Mitglieder der Pfingstbewegung aus den verschiedensten Ländern in Rom zusammenführte.

Strukturiert wurden die beiden Veranstaltungen durch das Prinzip der Sprachgruppen (nationale Arbeitsgemeinschaften) einerseits und durch das Prinzip der Partikular- und Plenarsitzungen andererseits. Morgens von 9 bis 12 Uhr tagten die Partikularektionen der einzelnen Sprachgruppen, nachmittags von 16 bis 19 Uhr das Plenum, dessen Redner aus den verschiedensten Arbeitsgemeinschaften sowie aus dem Episkopat ausgewählt waren.

Die Mariologische Woche begann mit einer Plenarsitzung, in der verschiedene Würdenträger (Kardinäle, der Kanzler des Antonianum, der Bischof von Zagreb) sowie die Vertreter der nationalen Mariologischen Arbeitsgemeinschaften die Teilnehmer begrüßten. Der Vertreter der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Zunge erhielt unerwarteten Beifall, weil er dabei (als einziger) nur drei Minuten, und Latein sprach.

Von der deutschsprachigen Mariologischen Arbeitsgemeinschaft nahmen am Mariologischen Kongreß teil die Herren: K. Binder, A. Fries, G. Harwig-horst, G. Hepperger, W. Inkamp, K. J. Klinkhammer, H. M. Köster, J. Lieball, H. Netter, L. Scheffczyk, Joh. Schildenberger, Kai Selin und K. Wittkemper.

Beide Veranstaltungen waren gut besucht und umsichtig organisiert. Die Partikularsitzungen tagten in gepflegten und übersichtlich ausgeschilderten Hörsälen — die Plenarsitzungen in der Aula Magna des Antonianum. Die Sitzungen für das Plenum ließen auch Nationalsprachen zu, die durch eine Simultananlage übersetzt wurden. Unsere Arbeitsgemeinschaft stellte dabei viermal einen Dolmetscher (Französisch-Deutsch). Sie war überdies nicht nur durch die deutsche Sprache, sondern auch durch ökumenischen Charakter gekennzeichnet. Es steuerten nämlich neben Katholiken auch Protestan-

ten (Dr. Hans Düfel/Erlangen und Prof. Peter Meinhold/Kiel) und Orthodoxe (die Professoren D. Dimitrijevic/Belgrad, Joh. Kalogirou/Saloniki, ferner M. Smolik) Referate bei. Von den Mitgliedern aus deutschsprachigen Ländern hielten Referate über Albert den Großen Prof. A. Fries CSSR, Geistingen, über Innozenz III. Wilhelm Inkamp/z. Zt. Rom, über Georgios Scholarios Prof. P. B. Schultze SJ/Rom, über die Entstehung des Rosenkranz-Betens P. Jos. Klinkhammer SJ/Essen. Drei Referate befaßten sich mit Kommentaren zum „Englischen Gruß“: Prof. K. Binder, Wien (Nikolaus von Dinkelsbühl † 1433), Prof. L. Scheffczyk/München (Raimundus Lullus † 1315/16) und Prof. H. M. Köster SAC/Vallendar (Aegidius Romanus † 1312). Die genannten protestantischen Sprecher handelten über die Marienverehrung der deutschen Mystik (Professor Meinhold) und über die Marienverehrung des Erasmus von Rotterdam (Dr. H. Düfel). Die orthodoxen Sprecher arbeiteten die Marienverehrung nach serbischen Quellen (Dimitrijević), nach slovenischen Kirchenhymnen (Smolik) und nach Gregorios Palamas (Kalogirou) heraus. Alle Referate sollen in Druck erscheinen.

Von den drei Professoren, die aus Gesundheitsgründen nicht teilnehmen konnten, wollte Prof. M. Schmaus über den Marienkult bei den Oxforder Dominikanern Fishacre und Kilwordby, Prof. R. Haubst über die Marienverehrung bei Nikolaus von Kues und ihre Einordnung in die Frömmigkeitsgeschichte des 15. Jahrhunderts, und Prof. H. Josef Brosch über die Marienverehrung am Vorabend der Reformation sprechen.

Unsere Arbeitsgemeinschaft hielt drei Partikularsitzungen am Morgen mit jeweils durchschnittlich 20 Teilnehmern ab; sie stellte für die Plenarsitzungen 2 Sprecher (Prof. Meinhold, P. Klinkhammer) und für den jeweiligen Moderator zweimal einen Beisitzer (Prof. Meinhold, Prof. Köster).

Da der diesjährige Internationale Mariologische Kongreß zugleich eine Arbeitstagung der Deutschen Mariologischen Arbeitsgemeinschaft und diesmal die Wahl eines neuen Praeses dringlich war, haben die anwesenden Mitglieder Herrn Prof. Dr. Heinrich *Petri* von der Theologischen Fakultät Paderborn als neuen Praeses gewählt. Der Gewählte hat dankenswerterweise die Wahl angenommen. Zugleich ist Prälat Prof. H. J. *Bosch* herzlich dafür zu danken, daß er seit dem Tode von Prof. C. Feckes im Jahre 1958 die Gemeinschaft geleitet und sich für sie eingesetzt hat. Unter seiner Führung konnten wir 1962 eine Satzung verabschieden; wir konnten die internationalen Kongresse von Lourdes 1958, Santo Domingo 1965, Lissabon-Fatima 1967, Zagreb 1971 und Rom 1975 beschicken und außerdem nationale Arbeitstagungen in Aachen 1960, Goslar 1962, Brixen 1964, Beuron

1968 und Würzburg 1970 halten, wobei er auch bei den genannten nationalen Zusammenkünften für die Durcklegung und Finanzierung der Referate Sorge getragen hat.

Nicht nur in der Leitung der Deutschen Mariologischen Arbeitsgemeinschaft, auch in der Leitung der Academia Mariana Internationalis ist ein Wechsel eingetreten. P. Balić, dessen Gesundheit sich verschlechtert hat, wurde durch seinen polnischen Mitbruder P. Krupa/Lublin abgelöst.

Besondere Erwähnung verdient die „*tavola rotonda*“, zu der je 6 nicht-katholische und 6 katholische Theologen geladen waren, um die Formulierung einer von allen geteilten Überzeugung hinsichtlich der Rolle Mariens in der Heilsgeschichte zu versuchen. — Von nichtkatholischer Seite nahmen u. a. Prof. Meinhold (protestantisch), Rev. Chavannes (reformiert), Dimitrijević (orthodox) teil. Von der Deutschen Arbeitsgemeinschaft wurde Prof. L. Scheffczyk dazu gebeten.

Ein Höhepunkt des Kongresses war, daß Papst Paul VI. am Freitag vor Pfingsten zur Plenarsitzung den Kongreß besuchte und ihn zuerst mit einer vorbereiteten lateinischen, dann mit einer improvisierten italienischen Ansprache beehrte, die an Maria die Verbindung von „Gnade“ und „Schönheit“ unterstrich, ein Gedanke, der sich leichter in einer romanischen Sprache (*gratia, grazia*) als der deutschen deutlich machen läßt.

Eine *Résumé* des Mariologischen Kongresses im Ganzen zu geben, wurde ausdrücklich abgelehnt, weil das Thema von geschichtlicher Natur war. — Aus den Referaten des Plenums waren zwei Konferenzen des Franzosen René Laurentin bemerkenswert. Die eine arbeitete den charismatischen Charakter Mariens heraus und versuchte einen Brückenschlag zwischen der Marianischen Bewegung und der modernen Pfingstbewegung; die zweite legte kritische Gedanken zum Vokabel „Mariologie“ und „Marienkult“ vor.

Auf dem *Marianischen* Kongreß wies das Programm für die Plenarsitzung des 20. Mai zwei deutsche Sprecher aus: Bischof Dr. Graber, Regensburg, mit dem Thema „St. Peter und Maria und die Struktur der Kirche“, sowie Dr. Wolfgang Borowski, Stuttgart, mit dem Referat „Der Heilige Geist und Maria in der Sicht eines Lutheraners“.

Die *beiden* Kongresse dürfen als Zeichen dafür gelten, daß die Beachtung des marianischen Aspektes der christlichen Heilsordnung vielen lebendigen Gruppen in der Kirche von heute noch ein Anliegen ist. Sie haben gleichzeitig deutlich gemacht, daß es dazu noch offene Fragen gibt, die ein weiteres Studium fordern.

Buchbesprechungen

DER KAPUZINER N. MAX WILDIERS ist als Kenner und Vermittler der Gedankenwelt Pierre Teilhard de Chardins bekannt geworden. So erschien von ihm u. a. vor einer Reihe von Jahren in der Herderbücherei eine kurze Einführung in Teilhards Werk. Im vergangenen Jahre nun veröffentlichte Wildiers eine Arbeit, die zwar nicht auf Teilhard beschränkt ist, aber in einem neuen Vorstoß zugunsten der Anerkennung des renommierten französischen Jesuiten und seiner Synthese von moderner Wissenschaft und Theologie gipfelt. Der Titel der Arbeit lautet: „Weltbild und Theologie“. Das ist, wie jeder einigermaßen Eingeweihte weiß, ein hochwichtiges und hochbrisantes Thema. Der Autor nimmt es indes nicht in seiner ganzen möglichen Breite auf, sondern begrenzt seine Darlegungen auf das Verhältnis von katholischer Theologie und kosmologischem Weltbild seit dem Mittelalter.

In einem ersten Teil wird der kosmologische Hintergrund der mittelalterlichen Theologie aufgezeigt. Im einzelnen skizziert Wildiers die Quellen des mittelalterlichen Weltbildes (griechisches Erbe, Hl. Schrift, Patristik), gibt einen Aufriß des Weltbildes der mittelalterlichen Theologie, speziell gestützt auf den hl. Thomas und den hl. Bonaventura, und wendet sich dann der Untersuchung des Einflusses dieses Weltbildes auf das theologische Denken, oder genauer gesagt: der gegenseitigen Durchdringung von Weltbild und Theologie zu. Dem Ergebnis der mittelalterlichen Theologie kann Wildiers seine Bewunderung nicht versagen: Im Werk der mittelalterlichen Theologen „haben Kosmologie, Anthropologie und Theologie eine harmonische Einheit erreicht, die seither nicht mehr erreicht worden ist und auch vor ihnen nicht erreicht worden war“ (145). Nur: Das mittelalterliche Weltbild war geozentrisch, es war geschlossen, statisch, hierarchisch und anthropozentrisch, und das bedeutete mit anderen Worten: Es war unzutreffend, es war falsch. So konnte es nicht ausbleiben, daß dieses Weltbild dem Untergang geweiht war. Diesen „Untergang“, der sich zunächst im Übergang vom geozentrischen zum heliozentrischen Weltbild und schließ-

lich zum Weltbild der Gegenwart ohne jede Mitte vollzog, schildert der Autor im zweiten Teil. Die entscheidenden Figuren in diesem Prozeß heißen: Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton, Darwin. In diesem Rahmen widmet der Autor je eine besondere Darstellung (1) der Krise des religiösen Denkens, die im Gefolge des Zusammenbruchs des mittelalterlichen Weltbildes auftrat und sich in Pantheismus, Deismus und Atheismus artikulierte, und (2) der Auswirkung des Zusammenbruchs auf die katholische Theologie. Deren Reaktion kann in ihrem Hauptströmen nur höchst unglücklich genannt werden. Man kam nicht umhin, das mittelalterliche Weltbild unter dem Eindruck der neuen Erkenntnisse nach und nach aufzugeben, blieb aber „dem Geiste nach ... der früheren Interpretation treu; auch die Folgerungen, die man aus dem früheren Weltbild herleitete, wurden weiter behauptet“ (290). Besonders verhängnisvoll wirkte sich die Beibehaltung des obsoleten Ordo-Begriffes aus (woran nach Wildiers auch „*Humanae vitae*“ krankt, die mit ihrer Argumentation „schlechthin im mittelalterlichen Bezugsrahmen steckengeblieben“ ist. 290, Anm. 104). „So entstand eine ausgedörrte und welfremde Theologie, von der keinerlei beseelende Kraft mehr ausging.“ Diese Theologie macht Wildiers zu einem wesentlichen Teil verantwortlich für die Entfremdung der modernen Welt vom Christentum. Um diese Entfremdung zu überwinden, unternimmt der Autor im dritten Teil seiner Arbeit den Versuch, das heutige Weltbild und die Theologie von neuem zueinander in Beziehung zu setzen und einander anzunähern. Hierbei hat in seinen Augen das Lebenswerk Teilhards seine geradezu providentielle Bedeutung. Deshalb stellt er das Weltbild der heutigen Philosophie und Naturwissenschaft und das Weltbild und die Theologie Teilhards einander gegenüber. Ergibt sich aus der Betrachtung des heute geltenden Weltbildes die Folgerung: „Für den heutigen Menschen ist das Christentum nur denkbar als Religion der Evolution“ (362), so bestand und besteht die Originalität Teilhards darin, daß er die Gestalt Christi und die Lehre von der

Schlüsselstellung Christi, wie sie in den Briefen an die Kolosser und die Epheser aufleuchtet, „eng mit seiner Schau einer evolvierenden Welt verband“ (369), wodurch für Wildiers ein neuer Brückenschlag zwischen Theologie und Naturwissenschaften bzw. naturwissenschaftlichem Weltbild möglich wird.

Das Buch gilt nicht nur einem höchst aktuellen Stoff, es liest sich auch ungemein spannend und eröffnet nicht wenige Einsichten. Freilich möchte man den durchweg mit Emphase vorgetragenen Thesen des Autors, ob sie sich nun auf das tatsächliche Verhältnis von Theologie und Weltbild in der Vergangenheit oder auf ihr wünschenswertes Verhältnis in der Zukunft beziehen, nicht wenige Fragen entgegenstellen. So hat z. B. der Autor recht, wenn er das mittelalterliche Weltbild als statisch bezeichnet. Ist damit aber alles und alles Wesentliche ausgesagt? Ist dieses Weltbild nicht doch auch höchst dynamisch? Man braucht nur an den Begriff der Emanation und die durch ihn grundlegende Perspektive der Wirklichkeit zu erinnern. Und ist die Hierarchie der mittelalterlichen Theologie ursprünglich eine kosmologische und nicht eine Hierarchie des Seins und der Werte? Gehört ferner der Ordo-Begriff so ganz und gar endgültig der Vergangenheit an? Immerhin zitiert Wildiers selbst Einsteins Wort von der „Harmonie der Naturgesetze“ (337, Anm. 42) und spricht selber von dem „Postulat der kosmischen Einheit, das der modernen Naturwissenschaft zugrundeliegt“ (356), oder von der Ordnung der Welt, die zwar nicht vollkommen, „aber auch noch viel weniger ein totales Chaos“ sei (413). Gewiß ist der konkrete kosmologische Ordo-Begriff des Mittelalters passé, nicht aber jede Ordnung schlechthin, die damit freilich für den Menschen den Charakter der Anforderung hat (man denke z. B. an die Probleme der Ökologie!).

Die Frage aber, die vor allem man an den Autor richten muß, gilt seinem zentralen Anliegen: Läßt sich aus dem geschichtlichen Verhältnis von Theologie und Weltbild, wie er es in seiner Arbeit darbietet, nicht auch eine andere Folgerung ziehen? Der Autor erweckt jedenfalls den Eindruck, als wolle er im Grunde das mittelalterliche Verhältnis von Theologie und Kosmologie erneuern — nur diesmal mit dem „richtigen“ Weltbild. Was aber ist das „richtige“ naturwissenschaftliche und philosophische Weltbild? Diese Frage muß heute mehr denn je gestellt werden. Die

Theologie wie die christliche Verkündigung überhaupt kommt selbstverständlich nicht daran vorbei, das jeweilige Weltbild einer Zeit gründlich mitzubedenken und einzubeziehen. Nicht aber dürfte es ebenso selbstverständlich sein, sich in der Weise der mittelalterlichen Theologie mit einem bestimmten kosmologischen Weltbild zu lieren und zu identifizieren.

N. Max Wildiers, *Weltbild und Theologie — Vom Mittelalter bis heute, aus dem Niederländischen übersetzt von Karl Schmitz-Moormann, Benziger Verlag 1974, 416 S., brosch., 18 Schwarz-Weiß-Abbildungen, DM/Fr 39,00.*

E. M.

DIE ENTMYTHOLOGISIERUNG DER Hl. Schrift mit ihrer Um- oder Weginterpretierung der Wunder, wie sie auch in der katholischen Theologie immer mehr um sich greift, ist nicht so sehr ein Postulat der Exegese selbst als die Auswirkung der Alleinherrschaft des naturwissenschaftlichen Gesetzes von der geschlossenen Naturkausalität. Auch die Theologie der Gegenwart meint in vielen ihrer Vertreter sich der Alleinherrschaft dieses Gesetzes beugen zu müssen. Das Gesetz besagt, einfach formuliert, daß jedes innerweltliche Geschehen nur innerweltliche Ursachen hat; oder anders herum: daß es kein innerweltliches Geschehen gibt, das auf außerweltliche Ursachen zurückgeht. Damit soll auch gesagt sein, daß Gott, der eine außerweltliche Ursache darstellen würde, nicht in innerweltliches Geschehen eingreifen, ein innerweltliches Geschehen hervorbringen oder, wie wir in Schönstatt zu sagen pflegen, eine neue geschichtliche Initiative bewirken kann.

Es ist völlig klar, daß die Frage, ob Gott in das innerweltliche Geschehen eingreifen kann oder nicht, für das Christentum und die genuine Verkündigung der christlichen Botschaft eine Frage auf Leben und Tod ist. Man muß daher dem Jesuitenpater Bela Weißmar dankbar sein, daß er diese für die Theologie und den Glauben so brennende Frage in seiner römischen Dissertation unter dem Titel „Gottes Wirken in der Welt“ aufgegriffen und, wie es uns scheint, in einer Denkleistung von hoher spekulativer Kraft einer Antwort zugeführt hat.

Pater Weißmar geht von der unleugbaren Feststellung aus: Wenn Gott nicht frei und persönlich in das Weltgeschehen und in die Weltgeschichte eingreifen kann, dann

gibt es keine Heilsgeschichte. Wie aber kann die für den Glauben entscheidende Tatsächlichkeit des freien göttlichen Handelns in einer nach dem Gesetz der geschlossenen Naturkausalität determinierten Welt vor sich gehen bzw. einsichtig gemacht werden?

Bis zu einem gewissen Grade erkennt auch Pater Weißmar das Gesetz der geschlossenen Naturkausalität an. Er nennt es allerdings lieber „Prinzip der innerweltlichen Kausalität“ und versteht es im affirmativen, nicht jedoch im exklusiven Sinne. Das heißt: „Alles, was in der Welt geschieht, steht in seinsmäßigem Zusammenhang mit der Welt und muß deshalb (wenigstens grundsätzlich) auch stets von der Eigenwirklichkeit der Welt her erklärt werden können“ (S. 95). Aber diese Erklärung aus dem Kausalzusammenhang der Welt ist nicht die einzig mögliche, sie schließt eine transzendente Erklärung der innerweltlichen Ereignisse und damit eine Einwirkung Gottes nicht aus. Diese Möglichkeit der Einwirkung Gottes erschließt sich allerdings nur dem, der die naturwissenschaftlich-begriffliche Erkenntnis in ihrer Begrenztheit erfaßt und über sie hinaus zu einer metaphysischen Erkenntnis der Wirklichkeit vordringt.

Wir können hier die subtilen philosophischen Überlegungen, die der Autor zu dieser für seine Gedankenführung zentralen Unterscheidung zwischen naturwissenschaftlich-begrifflicher und metaphysischer Erkenntnis der Welt vornimmt, nicht im einzelnen nachzeichnen. Beugen wir uns mit ihrem Ergebnis: Metaphysische Erkenntnis der Wirklichkeit erbringt, daß sich zwar in der Welt nichts ereignen kann, was nicht von weltimmanenten Ursachen her stammen würde; dadurch aber ist die Einwirkung einer transzendenten Ursache nicht ausgeschlossen. Nur ist es nicht so, wie es z. B. eine frühere Wundererklärung annahm, daß Gott den innerweltlichen Kausalzusammenhang durchbricht und selber an Stelle der geschöpflichen Zweitursachen wirkt, sondern: Gott wirkt in und durch die geschöpflichen Zweitursachen. Die Möglichkeit dazu beruht auf der göttlichen Immanenz in den Dingen und der Immanenz der Dinge in Gott. Das ist der Fundamentalsatz der ganzen Arbeit: Gott wirkt innerhalb der Welt nur durch die geschöpflichen Zweitursachen. „Gott wirkt in der geschaffenen Ordnung nie ‚außerhalb‘ des Geschöpfes, wirkt jedoch nie ‚als‘ Geschöpf“ (141). Daraus ergibt sich ferner: „Alles, was das Wirken des Geschöp-

fes auch immer hervorbringt, jede Vollkommenheitszunahme, das Neue, das innerhalb der Welt entsteht, ist ganz von Gott und ganz vom Geschöpf selbst“ (140). Mit anderen Worten: Die Ursächlichkeit Gottes und die Ursächlichkeit des Geschöpfes schließen einander nicht aus, sondern ein. Dabei verhält es sich so, daß die wirkliche Selbständigkeit des Geschöpfes Gott gegenüber um so größer wird, je größer seine Abhängigkeit von Gott ist. Dieses Miteinander und Ineinander von Gott und Geschöpf ist es überhaupt, wodurch in der Welt Seinszuwachs und Vollkommenheitszunahme möglich wird.

Von dieser Position aus zieht Weißmar Linien zu zwei Problemkreisen heutiger Diskussion: zum Verständnis der Evolutionslehre aus christlich-theologischer Sicht und zur Frage der Möglichkeit von Wundern, die Gott in seinem Heilshandeln zugunsten des Menschen wirkt. Zu dem zweiten Problemkreis konstatiert er, daß es in seiner Betrachtung unbeschadet der Geltung des Prinzips der innerweltlichen Kausalität durchaus eine „Einbruchsstelle“ für ein unmittelbares freies Wirken Gottes gibt: Es ist das Wirken der Geschöpfe selbst, insofern sie Geschöpfe, d. h. von Gott abhängig sind (157). Daher kommt er u. a. zu der Schlußfolgerung, daß die von der heutigen Exegese meist ausgesprochene Ablehnung von Naturwundern in den Evangelien auf Grund seiner Überlegungen nicht gerechtfertigt ist.

Weißmar ist sich klar darüber, daß seine Arbeit vom Standpunkte der Theologie aus nicht mehr als eine Theorie sein kann (149). Doch handelt es sich um eine Theorie, die die volle Aufmerksamkeit der Fachwelt verdient. Von der geistigen Welt Schönstatts her ist das Buch wichtig sowohl in seiner Gesamthematik wie auch in einer Reihe von Einzelpositionen, so z. B. in dem, was es im Anschluß an Karl Rahner über den „Vollkommenheitszuwachs durch Selbstüberbietung“ (= „schöpferische Resultante“ bei Pater Kentenich) ausführt oder was es über die sogenannten „providentiellen Fakten“ zu sagen hat, d. h. über Ereignisse von persönlicher Bedeutung, in denen man mit Recht ein Zeichen der göttlichen Vorsehung erkennen darf.

Bela Weißmar, Gottes Wirken in der Welt — Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders (Frankfurter theologische Studien Bd. 15), Frank-

furt am Main 1973: Verlag Josef Knecht, 198 S., kt., DM 29,00.

E. M.

DIE LITERATUR ÜBER DIE ERNEUERUNG des Ordenslebens ist seit dem Ende des Konzils geradezu Legion geworden. Als Folge dieser Schwemme hat sich freilich eine gewisse Resignation ausgebreitet. Wie kann man, auch bei bestem Willen, diese Bücherflut bewältigen? Zahlt es sich überhaupt noch aus, sich ernsthaft mit diesen Publikationen einzulassen? Kann es sich bei den meisten um mehr als um Eintagsfliegen handeln? Um so erfreulicher erscheint es uns in dieser Situation, daß wir auf ein Buch verweisen können, dessen Studium sich lohnt und dessen Anschaffung man also anraten kann. Gemeint ist das Buch des kanadischen Dominikaners J. M. R. Tillard „Vertrauen zur Gemeinschaft — Geistliche Grundlegung des Ordenslebens heute“. Die deutsche Übersetzung ist zwar schon vor zwei Jahren erschienen, und das französische Original entsprechend früher. Doch sind die Ausführungen Pater Tillards keineswegs veraltet. Man wundert sich auch nicht, daß die französische Originalausgabe bis 1973 schon fünf Auflagen verzeichnen konnte. Mit Recht hat auch Pater Friedrich Wulf durch ein Vorwort der deutschen Ausgabe eine besondere Empfehlung mitgegeben.

Worin liegen die Vorzüge des Buches? Wir möchten sie in folgenden Punkten zusammenfassen: Erstens: In einer guten Kenntnis der gegenwärtigen Problemlage vieler Ordensgemeinschaften. Zweitens: In einer klaren übernatürlichen Auffassung von der Rolle und Aufgabe der Ordensgemeinschaften und ihres religiösen Charakters. Drittens: In einem ausgewogenen Urteil über die Möglichkeiten der Erneuerung und ihrer Verwirklichung in der Praxis. Der Geist, der das ganze Buch trägt und durchformt, spricht sich sehr gut in dem nachstehenden Passus aus:

„Nachdem wir so viele Reformpläne erfahren haben, mag man sich fragen, ob wir uns nicht oft zu sehr und reichlich oberflächlich in das Neue stürzen und aus Mangel an Tiefe nicht das wahre Problem ins Auge fassen. Man scheint tatsächlich hier und da zu meinen, die Anpassung der Ordensleute an die Welt von heute bestehe hauptsächlich darin, ein bequemeres Leben zu führen und sich einem Stil von ‚bürgerlichem Leben‘, wie die Leute um uns es führen, anzugleichen. Sich der Welt unserer Zeit anpassen, das scheint sich für viele in solchen Allerweltsformeln zusammenfassen zu lassen, wie sie sich manches Mal in den Antworten auf ‚Fragebögen‘ zur Vorbereitung von Ordenskapiteln finden: ‚Wir wollen eine leichtere Lebensweise annehmen, — womit man den Akzent auf Nebensächlichkeiten legt; ‚Wir wollen soweit wie möglich wie die anderen leben‘ — wodurch alle eigene Gestalt verlorenzugehen droht und der Kirche und den Menschen ein schlechter Dienst erwiesen würde“ (141/42).

Die Ausführungen Pater Tillards gelten zwar zunächst den Ordensleuten und Ordensgemeinschaften. Doch auch Säkularinstitute und ihre Mitglieder und ebenso unsere Schönstatter Bünde dürften daraus Nutzen ziehen, so vor allem aus dem, was über die Stellung zur Welt und zum weltlichen Beruf, zur Armut und den Armen, zur Strukturierung der Gemeinschaft, zur Funktion der Obern, zum Gebet gesagt wird. Als Schönstatter erkennt man in nicht wenigen Punkten eine starke Nähe zu Positionen und Leitlinien Pater Kentenichs und fühlt Freude, einer Familie zuzugehören, in der grundlegenden Desideraten Pater Tillards bereits Rechnung getragen wird.

J. M. R. Tillard, *Vertrauen zur Gemeinschaft — Geistliche Grundlegung des Ordenslebens heute. Mit einem Vorwort von Friedrich Wulf SJ. Deutsche Übersetzung von A. Scherer. Verlag Herder 1973, 192 S., kt.-lam., DM 20,00.*

E. M.

Diesem Heft liegt eine Beschriftung für Bibliotheken bei. Diese Beschriftung ist in französischer Sprache gehalten und enthält die folgenden Angaben:

DIE ERSTE SAMMLUNG VON GEIST-
LICHEN TEXTEN zur täglichen Medita-
tion von August Berz aus dem Jahre 1968
„Mit Gott ins Heute“ erreichte innerhalb
weniger Jahre eine Auflage von 120 000
Stück. Diese Tatsache mag für nicht
wenige Christen erstaunlich sein. Da aber
auch andere Sammlungen ähnlicher Art
gleichfalls sehr gefragt sind, wird man
sagen dürfen, daß das Bedürfnis nach per-
sönlichem Gebet, nach Meditation, nach
einer Weihe des Tages, wie diese Texte es
ermöglichen, recht groß ist, und das ist
gewiß ein hoffnungsvolles Indiz. Letztes
Jahr nun hat Berz in drei Bänden eine
neue Sammlung mit Texten für jeden Tag
des Jahres herausgebracht. Der Aufbau ist
der gleiche wie in dem ersten Werk: An
der Spitze steht ein Schriftwort; es folgt
eine kurze Lesung, die das Schriftwort aus-
legt und anwendet, und danach ein Gebet,
das den Übergang zur christlichen Gestal-
tung des Tagewerkes anbahnen will. Die

Lesungen und Gebete stammen von Chri-
sten verschiedener Stellung, Herkunft und
Erfahrung: von Männern und Frauen,
Theologen und Laien, Katholiken und
Nicht-Katholiken. Im Unterschied zu der
ersten Sammlung gehören die meisten
Autoren diesmal dem 20. Jahrhundert an.
Der Herausgeber war dabei bemüht, das
ganze Spektrum der christlichen Offen-
barung in den Bänden der Sammlung auf-
leuchten zu lassen. Auch die Gestalt Ma-
riens ist nicht vergessen, wenn man sich
auch vorstellen könnte, daß sie gerade
wegen ihrer Bedeutung für das christliche
Leben öfter, als es geschieht, in Erschei-
nung träte, so etwa im Laufe der Monate
Mai und Oktober.

Berz, August (Hrg.), *Als Christ in den
Tag — Biblischer Text, Besinnung und Ge-
bet für jeden Tag des Jahres*, Benziger-Ver-
lag 1974, 3 Bde., brosch., je Bd. DM 8,80.

und den Menschen ein schriftlicher Dienst
erweisen würde (1974).
Die Ausführungen Pater Tillands gelten
zuerst zunächst den Ordensleuten und
Ordensgemeinschaften. Doch auch Säkul-
larinstitute und ihre Mitglieder und
damals andere Tübinger Bände dürfen
daraus Nutzen ziehen, so vor allem aus
dem, was über die Stellung zur Welt und
zum weltlichen Beruf, zum Amt und den
Ärmen zur Strukturierung der Gemein-
schaft zur Funktion der Ökumene zum Ge-
bet gesagt wird. Als Schöpfungserkenntnis
man in nicht wenigen Punkten eine starke
Nähe zu Positionen und Leitlinien Pater
Kantelichs und führt Freunde einer Familie
zuzugehen, in der grundsätzlichen Denk-
haltung Pater Tillands bereits Reife
gezeigt wird.
A. M. R. Willard, Vertrieben zum Gemein-
schaft — Geistliche Grundlegung des
Ordenslebens heute. Mit einem Vorwort
von Friedrich Wulf. St. Gertrudis Über-
setzung von A. Schärer. Verlag Hierber
1974, 102 S., Kt.-band, DM 20,00.
E. M.

„E. M.“
Gemeinschaft — Geistliche Grundlegung
des Ordenslebens heute. Die deutsche
Übersetzung ist zwar schon vor zwei Jahren
im Ordensleben und das französische Original
Original erscheinend erschienen. Doch sind
die Ausführungen Pater Tillands keines-
wegs veraltet. Man wundert sich nicht
nicht, daß die französische Originalaus-
gabe bis jetzt schon fünf Auflagen ver-
zählen konnte. Mit Recht hat auch Pater
Friedrich Wulf durch ein Vorwort der
deutschen Ausgabe eine besondere Emp-
fehlung mitgegeben.

Worin liegen die Vorteile des Buches? Wir
möchten sie in folgenden Punkten zu-
sammenfassend erklären: In einer guten
Kenntnis der gegenwärtigen Problematik
vieler Ordensgemeinschaften. Zweitens:
In einer klaren überzeitlichen Aussage
vor der Rolle und Aufgabe der Ordens-
gemeinschaften und ihres religiösen Ein-
flusses. Drittens: In einem ausgewogenen
Umfeld über die Möglichkeiten der Erneu-
rung und ihrer Verwirklichung in der
heute. Der Geist, der das ganze Buch
trägt und durchdringt, spricht sich sehr
klar in dem nachvollziehbaren Text aus.

Diesem Heft liegt eine Bestellkarte für: Birkenmaier, u. a. „Geist und Form religiösen
Gehorsams heute“ bei zu Ihrer Bedienung.