

N 3412 F

REGNUM

Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

Aus dem Inhalt:

Römische Erklärung zur Sexualethik

Joseph Schmitz

Predigt zum Immaculatafest

E. Monnerjahn

Ikonologie des Heiligtums

Benito Schneider

Die innere Mitte bei P. Josef Kentenich

H. M. Czarkowski

Treffen der Säkularinstitute in Asien

Vollversammlung des Weltrates
der Kirchen

11. Jahrgang

Heft 2

April 1976

Inhalt:

Anwalt der Würde und Freiheit des Menschen	49
Prälat Joseph Schmitz „Darum wird das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden“	51
Engelb. Monnerjahn Die ikonologische Botschaft des Schönstattheiligtums	60
Benito Schneider Die innere Mitte bei P. Josef Kentenich	70
Blick in die Zeit	
Erstes Treffen der Säkularinstitute in Asien	81
Fünfte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen	85
Partei der Sterblichen?	88
Buchbesprechungen	92

Dieser Ausgabe liegt die
Jahres-Rechnung für 1976 bei.

REGNUM · Internationale Vierteljahresschrift der Schönstattbewegung

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

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

Herstellung: Neuwieder Verlagsgesellschaft, Neuwied

Bestellungen und geschäftliche Mitteilungen sind an den Verlag, Manuskripte und Anregungen an die Schriftleitung zu richten. Unverlangt zur Besprechung eingesandte Bücher werden u. U. nur kurz angezeigt.

Erscheint vierteljährlich. Preis des Abonnements DM/SF 16,-, zzgl. Porto. Preis des Einzelheftes DM/SF 4,50.

Anwalt der Würde und Freiheit des Menschen

Der „Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Sexualethik“ vom 29. Dezember 1975 wird, wenn die Pläne der Redaktion sich verwirklichen lassen, in der nächsten Nummer unserer Zeitschrift eine längere Abhandlung gewidmet sein. Die „Erklärung“ hat, anders als manche römische Verlautbarungen in der jüngsten Vergangenheit, vielfach ein positives Echo gefunden, auch in Quartieren, die in dieser Hinsicht nicht gerade beifallsfreudig sind. Sie traf allerdings auch, wie nicht anders zu erwarten, auf Kritik, und zwar der Bedeutung des Gegenstandes entsprechend, auf verärgerte und verbissene Kritik, nicht zuletzt im eigenen katholischen Lager. Die Kritik reichte von der — allein schon aus politischer Sicht höchst verwunderlichen — Stellungnahme eines führenden Mannes der Christlich-Demokratischen Partei Deutschlands, die Kirche mache sich durch derlei antiquierte Kundgebungen lächerlich, bis hin zu der Feststellung eines innerkirchlichen Initiativkreises, das Vatikandokument habe das Ansehen der Kirche beeinträchtigt.

Geben wir zu: Die „Erklärung“ der Glaubenskongregation ist nicht nach allen Seiten hin so vollkommen, daß sie nicht Ansatzpunkte für eine kritische Betrachtung böte. So bemängelte z. B. das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, bei grundsätzlicher Zustimmung in der Sache, die einseitig deduktive Methode der Argumentation der „Erklärung“ und die damit zusammenhängende mangelnde pastorale und pädagogische Ausrichtung. Zwei evangelische Ärzte, die vor fünf Jahren an der evangelischen „Denkschrift zu Fragen der Sexualethik“ maßgeblich mitgearbeitet hatten, beanstandeten, daß neueste wissenschaftliche Forschungsergebnisse in der „Erklärung“ nicht berücksichtigt worden seien. Ein bekannter katholischer Moralthologe wies auf die erhebliche Spannung hin, die zwischen der römischen „Erklärung“ und den einschlägigen Beschlüssen der Synode der Bistümer Deutschlands bestehe.

Besonders gewichtige Steine des Anstoßes müssen in zwei Tatsachen gesehen werden: daß die Kirche sich überhaupt in dieser Sache zu Wort gemeldet hat und damit eine entsprechende Vollmacht beansprucht, und: daß sie dabei von neuem „unbelehrbar“ auf gottgesetzte objektive Normen für die Gestaltung der menschlichen Sexualität, insbesondere auf das Naturgesetz, aufmerksam macht. Demgegenüber hat sich in unseren Breiten — auch bei der Mehrzahl der Katholiken — die Auffassung durchgesetzt, daß die Regelung des sexuellen Verhaltens grundlegend Privatsache des einzelnen sei, wobei es lediglich zu beachten gelte, daß die Rechte anderer nicht

verletzt werden. Einer solchen Einstellung kann man ein gewisses Verständnis nicht versagen. In unseren modernen Industriestaaten mit ihrer Leistungsgesellschaft wird der einzelne Mensch dermaßen reglementiert, kommandiert und programmiert, daß er dort, wo es ihm noch möglich scheint, sein eigener Herr sein will und auf jede Einmischung in seine private Sphäre allergisch reagiert.

Trotzdem muß man für die „Erklärung“ der Glaubenskongregation dankbar sein, und statt an vorhandenen Unzulänglichkeiten hängen zu bleiben, sollte man sich das ohne Zweifel wichtige Kernanliegen zu eigen machen und mit entschiedenem Engagement dafür eintreten.

Über die Klarstellung zu den einzelnen Fragen der Sexualmoral, mit denen die „Erklärung“ sich befaßt, hinaus, möchten wir ihre Bedeutung vor allem in drei Punkten sehen: 1. Sie stellt einen längst fälligen öffentlichen Hinweis auf die gefährliche Verwilderung und Verwüstung des sittlichen Lebens dar, die sich seit einigen Jahren mit zunehmender Beschleunigung ausbreitet, und ist daher ein Appell an alle Zeitgenossen, in denen noch ein Funke Verantwortung und Liebe für die Menschen, besonders auch für die einfachen und kleinen, lebendig ist. 2. Sie schenkt eine höchst notwendige Orientierung in einem Lebensbereich, in dem der einzelne Mensch unbedingt der Orientierung bedarf, die er erfahrungsgemäß sich selber nur schwer zu geben vermag und leider heute viel zu wenig bekommt. 3. Sie macht sich zum Anwalt der Tugend der Keuschheit. In dieser Verteidigung der Tugend der Keuschheit aber verteidigt sie nichts weniger als die Würde und Freiheit des Menschen und den gesunden Bestand der menschlichen Gemeinschaft. Unter Kennern gibt es darüber keine Meinungsverschiedenheit: So sehr Würde und Freiheit des Menschen von außen, etwa durch den Zugriff tyrannischer Gewalt, gefährdet werden können, ihre gefährlichste Bedrohung kommt jedoch aus den Lastern des Menschen selbst. Kaum ein Laster aber dürfte Würde und Freiheit des Menschen gründlicher und dauerhafter ruinieren als hemmungslos praktizierte Unkeuschheit. Dasselbe gilt hinsichtlich des gesunden Bestandes der menschlichen Gemeinschaft. Wer sie sicher zugrunde richten will, der lasse diesem Laster freie Bahn.

„Darum wird das Heilige, das aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden“ (L K 1, 35)

Predigt am Immaculatafest 1975

Von Prälat Joseph Schmitz

Wieder haben wir die Frohbotschaft der Verkündigung vernommen, das „goldene Evangelium“, das wie ein Kompendium, wie ein goldenes Lehrbuch alle Glaubenswahrheiten in sich enthält. Der Kirchenvater Epiphanius ruft aus: „Sei begrüßt (Maria), du unerfaßbares Buch, du hast das Wort und den Sohn des Vaters der Welt zum Lesen dargeboten.“ Im letzten Jahr lasen wir in diesem Buch die Heilsbotschaft, die Mitte der ganzen Weltgeschichte ist: „et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine“. Dabei hatte es uns das Wort Virgo, Jungfrau, angetan, jene Wahrheit, die heute wieder einmal leidenschaftlich umkämpft und umstritten ist: Maria ist Jungfrau dem Leibe und der Seele nach, immerwährende Jungfrau vor, in und nach der Geburt. Wie ein Licht in der dunklen Nacht der Glaubensverunsicherung leuchtet diese Schlüsselwahrheit vor uns: „Nobis datus, nobis natus ex Maria Virgine“ — sie steht auf den Tabernakeltüren in all unseren Heiligtümern in der ganzen Welt: „Uns geboren, uns gegeben von der Jungfrau keusch und rein“, und wir müssen in unserer Familie besonders dafür Zeuge sein, denn oft beten wir: „Dein Heiligtum ist unser Nazareth, das in der Nacht der Zeit verborgen steht.“

Diesmal soll im Immaculatalicht eine andere Wahrheit dieses Zentralsatzes unseres Glaubensbekenntnisses erscheinen: „Das Heilige, das aus dir geboren wird, wird Sohn Gottes genannt werden“, „Gebenedeit ist die Frucht deines Leibes, Jesus“.

Beugt sich die heutige Christenheit noch anbetend vor der Gottheit Christi? Sieht sie in ihm noch den „König der Ewigkeit, den unsichtbaren, alleinigen Gott“, der „im Fleische erschienen ist“, um „Gott-mit-uns“ zu sein?

Sie spüren, da stehen wir mitten in der Glaubenseinandersetzung heute. In manchen, selbst katholischen Kreisen, ausgehend von einigen Theologen, wird die Gottheit Christi nicht mehr voll ernst genommen. Anlässlich des 5. Jahrestages des Abschlusses des Vatikanischen Konzils wandte sich Papst Paul in einer Ansprache an die Bischöfe der Kirche, worin er darlegte, dem Konzil sei eine liturgische, biblische, katechetische und theologische Vertiefung zu verdanken, jedoch seien (so sagte er wörtlich) „viele Gläubige

durch eine Fülle von Zweideutigkeiten, Unsicherheiten und Zweifel in wesentlichen Wahrheiten des Glaubens verwirrt. Zu diesen gehören die Dogmen der Trinitätslehre und der Christologie, das Geheimnis der heiligen Eucharistie und der Realpräsenz, die Lehre von der Kirche als Heilsinstitution, der priesterliche Dienst inmitten des Gottesvolkes, die Bedeutung des Gebetes und der Sakramente, Forderungen der christlichen Sittenlehre wie z. B. die Unauflöslichkeit der Ehe und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Ja, die göttliche Autorität der Heiligen Schrift wird durch eine übertriebene Aussonderung sogenannter mythischer Elemente, die man als Entmythologisierung bezeichnet, in Frage gestellt“. Soweit das Wort des Papstes.

I. Welche Schwierigkeiten gegen den wahren Christusglauben lassen sich in Kürze namhaft machen?

1. Im Juli 1966 mußte der damalige Sekretär des Heiligen Offiziums, also der Glaubenskongregation, an die Bischofskonferenzen der Welt ein Schreiben mit mehreren Punkten über Glaubensgefährdungen in der heutigen Zeit richten. Gegen dieses Schreiben wurde — selbst bei verantwortlichen Männern der Kirche — eine Abneigung spürbar; man meinte, diese Sorgen seien übertrieben. Wie erschreckend deutlich sind aber in wenigen Jahren die genannten Gefahren zur Entfaltung gekommen. Darin heißt es unter Nr. 5: „Sogar was Christus betrifft, übernimmt man heute Begriffe von ‚Natur‘ und ‚Person‘, von denen man nicht sieht, wie sie mit den lehramtlichen Definitionen in Übereinstimmung zu bringen sind, und man kommt sogar dazu, Christus einfach auf einen Menschen zu reduzieren, der sich allmählich seiner göttlichen Herkunft bewußt geworden sein soll. Dasselbe gilt für seine jungfräuliche Empfängnis, seine Wunder und seine Auferstehung, die den Worten nach zugegeben, doch in Wirklichkeit reduziert werden auf bloß natürliche Fakten.“ Ähnlich ernst sprachen die deutschen Bischöfe in einer Erklärung vom 28. 12. 1968.

2. Gegenüber einem angesehenen Professor der Theologie, der viel Gutes geschrieben hat, mußte doch Kardinal Höffner „aus Gewissensgründen“ Stellung nehmen, weil dieser in der genannten Hinsicht unklar und verunsichernd über die Gottheit Christi bei der deutschen Synode sich ausgelassen hatte. Kardinal Höffner schreibt: „Wenn ich bekenne, daß Jesus Christus Gott ist, so bekenne ich nicht irgend etwas, sondern den Glauben der Kirche an Gottes eingeborenen Sohn, der Gott von Gott ist, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater. Sie haben auf der Synode erklärt, wenn ich sage:

„Jesus ist Gott, dann muß ich mir heute erst genauer überlegen, was ich damit eigentlich gemeint habe.“ Ich antworte: Was mit meinem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem wahren Gott vom wahren Gott gemeint ist, sagt mir unsere Kirche, die durch ihr Lehramt die Frohbotschaft Christi verkündigt und auslegt. Die Heilige Schrift bezeugt, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben . . . Ich wiederhole den Satz: Wer sagt: ‚Ich glaube nicht daran, daß Jesus Christus wahrer Gott ist‘, gehört nicht mehr zur Gemeinschaft der katholischen Kirche.“

3. Holländische Professoren, die viel von sich reden gemacht haben (aber verblaßt nicht schon ihr Stern?) haben viele Unklarheiten über den Gott-Menschen Jesus Christus vertreten. Nur ein Wort sei aus vielen hier genannt. Ein Augustinermönch schreibt: „Jesus ist ein Mensch, der auf neue und höhere Weise Mensch ist. Auf diese Weise haben wir die Einheit Christi zum Ausdruck gebracht. Der Preis, den wir dafür bezahlen mußten, ist hoch, Jesus ist nicht mehr der Sohn, eins mit dem Vater in der göttlichen Natur, er ist ein außerordentlich begnadeter Mensch. Dieser Mensch ist der Sohn Gottes, seit dieser Mensch von Gott berührt ist auf eine Weise, welche ihn absondert von den Menschen. Es kann sich hier um nichts anderes handeln als um eine neue Weise des Menschseins.“ Es geht hier um eine irriige Auffassung von Jesus Christus, die schon in den ersten Jahrhunderten als Irrlehre auftrat, nämlich der sogenannte Adoptionismus. Danach sei Christus ein sehr begnadeter Mensch gewesen, besonders von Gott erwählt. Er habe erst allmählich in sich das Bewußtsein herausgebildet, Sohn Gottes zu sein. Er sei vom Vater in besonderer Weise als Kind, als Sohn angenommen worden. Dabei wird geleugnet, daß er von Ewigkeit her Gott war, also die Präexistenz Christi. Bei dieser Auffassung kann man auch nicht mehr vom dreifaltigen Gott sprechen. Ähnliche Irrtümer sind heute wieder lebendig.

4. Besonders bedrückend ist es, daß in Büchern für den Religionsunterricht der Kinder Unklarheiten und Irrtümer über die Gottheit Christi vorgetragen werden, und man kann sich nur verwundert fragen, wie solche Lehrbücher eine Empfehlung von kirchlichen Stellen haben. In einem solchen Religionsbuch heißt es z. B. „Sie nennen ihn Christus oder Sohn Gottes. Das heißt so viel wie: Er kommt von Gott, Gott hat durch ihn gesprochen. Er war eins mit Gott, in ihm können wir Gott erfahren.“ Hier wird die Gottheit Christi unterschlagen, zum Teil nicht geglaubt, es wird unklar darüber geredet, was damit gemeint ist. Ist die Klarheit des katholischen Glaubens nicht einfacher und kindgemäßer? Man meint, die Gottheit Christi soll erst später den Kindern gesagt werden. Warum das Schönste von Christus ihnen vorenthalten?

Ein anderes Beispiel: Es ist pädagogisch und psychologisch nicht zu verantworten, wenn in einem Religionsbuch steht: „Auch heute streiten die Menschen darüber, wer Jesus ist, viele sind für ihn, viele sind gegen ihn. Erzählt, was ihr schon gehört habt.“

5. In Frankreich gab es vor einigen Jahren bei ernstesten katholischen Christen eine Unruhe; sie setzten sich zur Wehr und wollten den Gottesdienst verlassen, wenn wieder am Passionssonntag der Text im Philipperbrief „Christus war in Gottese gestalt“ — also: Gott — übersetzt würde: Christus war „ein Bild Gottes“. Sie sahen darin eine Leugnung der Gottheit Christi, Gott von Ewigkeit her, Prae-existenz. Ist es nicht ein Gleiches, wenn in der deutschen Übersetzung steht: „Christus war wie Gott“? — Das wird dem wahren Christusglauben nicht gerecht, und es ist bedauerlich, daß solcher Text in liturgischen Büchern approbiert ist.

6. Hier müssen wir denken an die Leugnung der Gottheit Christi seit etwa 200 Jahren gerade im deutschen Sprachraum — ein Renegatentum: die Christusleugnung, die von einer liberalen Evangelienforschung ausging, die krampfhaft sich bemühte, aus den Herzen der Menschen den Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes, herauszureißen, in einer wahren Flut von sog. wissenschaftlichen Schriften, die wie eine Sintflut über die Menschheit sich ergossen. Um nur einige Namen zu nennen: von Voltaire über Renan und Strauß bis zu Harnack und Häckel. Harnack faßte das Ergebnis dieser Jahre in die Worte zusammen: Es findet sich in den Evangelien kein *Gottessohn*! Die „Historisch-politischen Blätter“ schrieben damals: Häckel hat ein wahrhaft gigantisches Zerstörungswerk vollbracht — mit seinem ganz unwissenschaftlichen Buch „Welträtsel“, das in Millionen von Herzen, besonders Halbgebildeter, weit bis nach Indien, die Ablehnung Jesu Christi als Sohn Gottes bewirkte.

7. Wenn wir dazu nehmen, was man aus Jesus Christus gemacht hat in einem Film „Jesus, der Superstar“, der auch da und dort von kirchlichen Stellen noch bejaht wurde, der aber doch wohl zu sehen ist als eine Verhöhnung Christi. Oder wie man Christus einreihet als Mensch unter Menschen: Die einen feiern ihn als Sozialrevolutionär und stellen ihn in eine Linie mit Karl Marx, Lenin und Che Guevara und Ho Tsch Minh, dann spürt man, in welcher Weise man mit dem geoffenbarten Jesus Christus, Gottes Sohn und Mensch zugleich, umgeht. Dürfen wir nicht einmal auch daran denken, daß das wirkliche Schuld ist, die besonders das Abendland in seinen geistigen Vertretern auf sich lädt? Kann der himmlische Vater, der sagt: „Dieser ist mein geliebter Sohn — ihn sollt ihr hören“ das hinnehmen, wenn christliche Menschen ihn weithin als Gott ablehnen?

Verstehen wir auf solchem Hintergrund, was unser Gründer als der Prophet unserer Zeit mit dem Auftrag für die Rettung der heilsgeschichtlichen Sendung des Abendlandes kündigt? Denken wir an seine ergreifenden Worte in den „Sponsagedanken“: „Ich möchte nicht sterben, ehe die Familie ihr Christusideal klar sieht (Christusergriffenheit und Christusinnigkeit) und in den einzelnen Gliedern mit der ganzen Seele erfaßt. Heiland, wenn du mich nicht für wert und würdig hältst, dich deinen Lieblingen zu künden, dann laß dich durch deine Mutter bewegen, ein anderes Werkzeug dafür zu erwählen . . .“

II. In dieser Glaubensnot hat die Bischofskonferenz im September d. J. eine warnende Stellung eingenommen.

1. Die Glaubenskongregation in Rom hatte bereits im Februar 1972 Stellung genommen zu „Neuen Irrtümern hinsichtlich des Glaubens an den Mensch gewordenen Gottessohn“. In ihrem Schreiben heißt es: „Zu diesem Glauben stehen im offenen Widerspruch Meinungen, nach welchen es uns nicht geoffenbart und nicht bekannt sei, daß der Sohn Gottes von Ewigkeit her im Geheimnis der Gottheit, unterschieden vom Vater und Heiligen Geist, existiere; desgleichen Ansichten, nach denen der Begriff von der einen Person Jesu Christi, ihrer göttlichen Natur nach vor der Zeit von Gott gezeugt und ihrer menschlichen Natur nach in der Zeit aus der Jungfrau Maria gezeugt, aufzugeben sei; und schließlich eine Behauptung, nach der die Menschheit Jesu nicht in die ewige Person des Gottessohnes aufgenommen existiere, sondern vielmehr in sich selbst als menschliche Person . . . Wer so denkt, ist vom wahren Glauben an Christus weit entfernt, auch wenn er erklärt, ‚die einzigartige Gegenwart Gottes in Jesus bewirke, daß er den höchsten Gipfel der göttlichen Offenbarung darstelle‘, er hat den wahren Glauben an die Gottheit Christi auch dann nicht voll erreicht, wenn er hinzufügt, Jesus könne deshalb Gott genannt werden, weil — wie sie sagen — in seiner menschlichen Person Gott in höchster Weise gegenwärtig sei.“

2. Die Bischofskonferenz erinnert an das Konzil von Nizäa, das erste allgemeine Konzil, das im Jahre 325 stattfand, also in diesem Jahre vor 1650 Jahren. Der damalige Zeithintergrund innerhalb der Kirche war durch die furchtbare Gefahr des Arianismus bestimmt, dem das damalige halbe Abendland zum Opfer gefallen war. So tiefgreifend wirkte sich die falsche Auffassung über Jesus Christus aus, den man nicht mehr als Gott und Mensch zugleich annehmen wollte, man sah nicht mehr das Geheimnis der Menschwerdung.

Eine ähnliche Krise erleben wir heute, wie wir ein wenig andeuteten. Theologen haben ihre Denkschwierigkeiten. Die muß man haben, denn es handelt sich ja um ein Mysterium. Bei einem Mysterium oder Glaubensgeheimnis gibt es immer ein Hell-Dunkel, eine Fülle Licht im Licht der Offenbarung, wir können es im Glauben erfassen. Aber auch vieles bei einem Mysterium bleibt im Dunkel, das muß eben im Glauben aufgenommen werden. Das Geheimnis läßt sich nur in einer betenden Theologie richtig darstellen. So haben es die großen Theologen immer gehalten, sie waren auch zugleich große Beter. Ein hl. Thomas holte sich seine Weisheit vor dem Kreuze, und Männer unserer Zeit — um nur einen zu nennen wie Matthias Josef Scheeben und andere — waren große Beter. Man rüttelt vielfach an den Formulierungen in Nizäa — und später auf dem Konzil in Chalcedon wie in Ephesus. Die Formulierungen, so sagt man, genügen nicht mehr dem modernen Denken; wir müssen sie heute anders gestalten. Gewiß soll jede Zeit ihren Beitrag liefern, um das gewaltige Christusgeheimnis soweit als möglich tiefer zu erfassen. Aber das geht nicht unter Ablehnung unfehlbarer Glaubensaussagen. Solche Glaubensaussagen sagen nicht alles aus, sie können und wollen es auch nicht. Aber was sie sagen, ist wahr. Das ganze Geheimnis kann immer nur im demütigen Glauben erfaßt werden.

III. Wie lautet denn das klare katholische Christusbekenntnis?

1. In seinem Credo, das Papst Paul VI. im Jahre 1969 formulierte und der Kirche schenkte, — das leider da und dort fast ganz totgeschwiegen wurde — heißt es im Artikel 5: „Wir glauben an unseren Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes. Er ist das ewige Wort, geboren aus dem Vater vor aller Zeit und wesensgleich dem Vater, homousios to patri; durch ihn ist alles erschaffen worden. Er hat Fleisch angenommen durch den Heiligen Geist aus Maria der Jungfrau und ist Mensch geworden: Dem Vater also gleich der Gottheit nach, geringer als der Vater der Menschheit nach. Er ist ganz und gar einer, nicht durch eine unmögliche Vermischung der Naturen, sondern durch die Einheit der Person.“ Der Papst hat absichtlich die Formulierung des Konzils von Nizäa gewählt, wohl aus Antrieb des Heiligen Geistes. Denn wenige Jahre danach erleben wir die Verunsicherung um den wahren Glauben an die Gottheit und Menschheit Jesu Christi.

2. Die Bischofskonferenz in diesem Jahr verkündet allen Glaubenden:

„Das Glaubensgeheimnis des Konzils von Nizäa begegnet uns bis heute in der Eucharistiefeier, wenn wir sprechen: ‚Wir glauben an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller

Zeit: Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater.'

Bei der Taufe werden wir seit den Tagen des Neuen Testaments zu Christen 'Im Namen des Vaters, und des Sohnes und des Heiligen Geistes.' Das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott und zu Jesus Christus, dem Mensch gewordenen Sohne Gottes, hat also grundlegende Bedeutung für das Leben der Kirche und damit jedes einzelnen Christen.

Das Bekenntnis von Nizäa und Chalcedon ist für uns verbindlicher Ausdruck des Glaubens an Jesus Christus. Es bringt die Christusbotschaft des Neuen Testaments zur Geltung, die von der Kirche von Anfang an bis heute bezeugt worden ist.

Das Bekenntnis von Nizäa ist also eine gültige Auslegung des Neuen Testaments. Es bringt in der Sprache seiner Zeit die Mitte des ursprünglichen Christusglaubens zur Geltung. Derselbe Glaube findet sich von Anfang auch in den Taufbekenntnissen und in den liturgischen Bekenntnissen bei der Eucharistiefeier.

Um so schwerer wiegt es, daß in der Gegenwart Deutungen des Christusglaubens vorgetragen werden, die das Bekenntnis von Nizäa wenn nicht direkt leugnen, es doch entweder umgehen oder verschweigen, es in seiner grundlegenden Bedeutung relativieren oder mit höchst zweideutigen Ausdrücken interpretieren und so seinen Gehalt aushöhlen. Vor allem die kirchliche Lehre vom dreifaltigen Gott und damit eng verbunden vom ewigen Sein des Sohnes beim Vater (Prae-existenz) wird in manchen Veröffentlichungen katholischer Theologen nicht mehr gewahrt.

Die Bedeutung des Bekenntnisses von Nizäa für uns heute kann unter drei Gesichtspunkten zusammengefaßt werden. Das Bekenntnis von Nizäa sagt uns, was das entscheidend und unterscheidende Christlich ist und wie es im Sinne der Kirche verstanden werden muß. Die Mitte des christlichen Glaubens ist nicht eine Idee oder eine Lehre, sondern Jesus Christus selbst. Seine Person und sein Handeln ist der Maßstab, an dem alles gemessen werden muß.

In Jesus Christus ist Gott ganz und endgültig der Gott-mit-uns. In und durch Jesus Christus hat Gott sich aller Menschen angenommen. Als der Mensch gewordene Sohn Gottes ist Jesus Christus unser Heil, unser Friede, der eine Mittler zwischen Gott und dem Menschen."

Nach weiteren, sehr bemerkenswerten Darlegungen dieser Glaubenswahrheit für die heutige Zeit sagen die Bischöfe dann zum Schluß: „Das Konzil von Nizäa bezeugt die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus und damit die heilshafte Nähe Gottes. Dadurch gibt es die endgültige Antwort auf unsere Frage nach Gott und nach uns selbst. Auch gegenüber heutigen Ideologien und Utopien bewährt sich diese Antwort, weil sie das Geheimnis Gottes und des Menschen wahr.“

IV. Nun schauen wir auf die Immaculata, das große Lichtzeichen, die Morgenröte, die Christus ankündigt und vorangeht, auf die Bedeutung und Funktion der Gestalt der Gottesmutter für das Christusgeheimnis. Sie ist die amtliche Christusbringerin und Christusschützerin.

1. Immer in der Geschichte der Auseinandersetzung mit den Irrlehren über die Gottheit Christi steht sie schützend vor dem wahren Bilde Jesu Christi. Als in Ephesus (431) noch einmal heiß gerungen wurde um die Gottheit Christi, lautet der Entscheid: „Maria ist wahrhaft Gottesgebäerin.“ Damit war das Christusgeheimnis gewahrt, Christus der Mensch gewordene Gottessohn wahrer Gott und wahrer Mensch. Als dieser Entscheid verkündet wurde, jubelte die draußen harrende Menge und feierte die Konzilsväter ob dieser klaren Aussage, die die Glaubenden immer festgehalten hatten. Die Gottesmutter garantiert in ihrer Gestalt das Geheimnis in Jesus Christus. Im Augenblick der Menschwerdung hat das ewige Wort des Vaters, der eingeborene Sohn Gottes Menschengestalt angenommen und ist damit Mensch unter Menschen, Gott von Gott von Ewigkeit her. Damit sind Antworten gegeben auf manche heute wieder gestellten Fragen.

Maria rettet das Christusbild, so zeigt es die Geschichte. Überall da, wo sie geglaubt und angenommen wird, ist der wahre Glaube an Christus erhalten geblieben. Man schaue einmal auf die Ostkirchen. Überall da aber, wo Maria nicht mehr in ihrer wahren Glaubensgestalt gesehen wurde, ist auch das Christusbild ins Wanken geraten. Ein Zeugnis dafür ist die Geschichte der Reformation in Deutschland.

2. Die Christusbringerin hat aber gerade heute noch eine weitere Funktion. Nicht nur ist es ein großes Leid und ein tiefer Schaden für den wahren Glauben, daß die Wahrheit über Jesus Christus nicht mehr recht erkannt und angenommen wird, sondern von überaus schmerzlicher und nachhaltiger Bedeutung ist die Erkaltung der Christusliebe. Nur ein paar Hinweise: Papst Pius X. spricht in seinem berühmten Hirten Schreiben vom 2. 2. 1904 von einer „vitalis notitia Christi“, von einer lebenspendenden Erkenntnis Christi. Was ist damit gemeint? Die gedankliche Erkenntnis Christi genügt

nicht. Wir brauchen eine lebensmäßige, d.h. die Erkenntnis muß zum Leben werden. Nun beobachten wir heute eine überaus starke Erkaltung der personalen Christusliebe. Ein Denker unserer Tage macht einmal darauf aufmerksam, daß eines der Kennzeichen für die vielgenannte „Abwesenheit Gottes“ heute darin besteht, daß der heutige Mensch keinen Sinn und kein Begreifen mehr habe für eine personale Christusfrömmigkeit. Fragen wir uns einmal: Wer betet heute noch den Kreuzweg? Wer geht noch liebend sich hineinversenkend den Spuren des leidenden Heilandes nach? Oder schauen wir einmal auf die erschreckende, überraschend schnelle Abnahme der Herz-Jesu-Verehrung. Sie war besonders seit dem Ausgang des vergangenen Jahrhunderts wie ein Golfstrom in der Kirche zu beobachten. Der Herz-Jesu-Freitag war von einer tiefgreifenden pastoralen Bedeutung und einer Erweckung sakramentalen Lebens in Verbindung mit der Liebe Christi und mit dem Sühnegedanken. Er ist in den letzten Jahren fast völlig geschwunden; nicht nur, daß unsere Kalender, unsere Direktorien kaum noch darauf hinweisen, auch selbst in nicht wenigen religiösen Gemeinschaften ist eine Erkaltung der Heilandsliebe, der Liebe zum göttlichen Herzen Jesu eingetreten. Ein großer Schaden! Hier dürfen und müssen wir die Aufgabe der Gottesmutter sehen. Hier müssen wir auch unsere Sendung sehen, wir, die wir so oft beten: „daß die Welt durch dich erneut deinem Sohne Weihrauch streut“. Hier müssen wir sehen, wie bedeutsam es ist, daß in unserer Familie die Anbetung gepflegt wird, daß wir uns eine tiefgreifende Auswirkung der Sendung der Gottesmutter von Schönstatt aus nicht denken können ohne eine tiefgreifende, lebendige, warme Christusliebe, Christus-anbetung, Christusverehrung.

Die Immaculata hat die Aufgabe, die Morgenröte zu sein, die der Sonne Christus vorangeht. In der Oktoberwoche 1950 sagte der Herr Pater: „Wissen Sie, jetzt möchte ich Sie an sich gerne mitnehmen zu einem Adlerflug hinaus in die Weite, empor zur Sonne. Aber weil die Seele innerlich so stark gnadenbetaut ist, geniere ich mich fast, begeistert zu sprechen. Ich drücke das anders aus: Was ist der Sinn der Entschleierung der Mariengestalt . . . Was ist ihr Wunsch, oder wenn Sie wollen, was ist ihre Sendung? Was ist das Wesentliche, das Wesen ihres Wesens? Das Hinordnen auf Christus und das Hineingebären in Christus. Das müssen Sie unerschütterlich festhalten, dann haben Sie all das aufgefangen, was die heutigen Strömungen als neu oder vertieft zeigen. Sehen Sie, Hingabe an ihre Person ist auch Hingabe an ihre Sendung. Was ist ihre Sendung? Was will sie? Uns auf dem sichersten Weg zu Christus führen. Das ist einfach das Gefälle ihres Wesens hin zu Christus. Und wir stürzen in diesen Strom hinein und hoffen, in tiefer, dauernder und unzerreißbarer Weise mit Christus verknüpft und verbunden zu werden. Natürlich in Christus mit dem Vater

und dem Heiligen Geiste . . . Es ist etwas wunderbar Schönes, macht innerlich riesig viel Freude, wenn der Verstand das klar hat und erst wenn man das innerlich kosten darf.“

Könnte das nicht das Geschenk sein, daß wir heute, am Immaculatatag, in diesem Jubiläumsjahr von Nizäa erwarten? Die Gottesmutter möge uns und allen Glaubenden, nicht zuletzt den Bischöfen und den Priestern eine tiefe Christusergriffenheit und einen tiefen Christusglauben erleben. Sie möge es aber erleben in der Weise, wie der dreifaltige Gott es will, nämlich: „daß die Welt durch dich erneut, deinem Sohne Weihrauch streut“.

Die ikonologische Botschaft des Schönstattheiligtums

Versuch einer Zusammenschau und Deutung

Von E. Monnerjahn

Die Bedeutung des Heiligtums der Dreimal Wunderbaren Mutter für das Leben der Schönstattfamilie steht jedem, der Schönstatt einigermaßen kennt, klar vor Augen. Pater Kentenich faßte diese Bedeutung schon früh in die drei Begriffe: Symbol, Heimat, Gnadenstätte. Deshalb pflegte bereits das junge Schönstatt, als es während des Ersten Weltkriegs noch als Marianische Kongregation existierte, in einer ausgeprägten Weise die „lokale Gebundenheit“ an das Heiligtum. So schrieb Pater Kentenich 1916 an einen seiner Mitarbeiter im feldgrauen Rock: „Sie tun gut daran, die Liebe zu unserem Heiligtum in sich und anderen zu nähren.“ 1933 konnte er auf einer Tagung sagen: „Die Schönstattseele fängt erst an zu leben, wo allgemein der Blick aufgeht für die Bedeutung unseres Heiligtums und wo die Kapellchengebundenheit beginnt.“ Und ferner: „Wer in der Schönstattbewegung eine Stütze sein will, muß mit einer gewissen Innigkeit am Gnadenort hängen.“

Es ist auch bekannt, daß und wie entschieden Pater Kentenich an der äußeren Form und der inneren Ausgestaltung des Heiligtums der Dreimal Wunderbaren Mutter festhielt. Der Charakter Schönstatts als Gnadenort war zwar für ihn wesentlich an den Ort gebunden, d. h. an das Heiligtum und nicht etwa, wie das sonst häufig bei Gnadenstätten der Gottesmutter der Fall ist, an das Bild. Dennoch mochte er sich auch von dem Bilde, und

zwar von der Kopie, die 1915 in das Heiligtum gekommen war, nicht mehr trennen, selbst dann z. B. nicht, als ein deutscher Bischof 1935 den Wunsch aussprach, das von Schönstatt aus verbreitete Muttergottesbild möge „in einer Reproduktion und Rahmung hergestellt“ werden, „die künstlerischen Ansprüchen entsprechen“. Solchen gutgemeinten Vorschlägen gegenüber äußerte sich Pater Kentenich wie etwa 1943 im „Hirtenspiegel“, daß für Schönstatt der Ort zwar wichtiger sei als das Bild, weil die „Mutter sich verbunden hat dem Ort / und dort mit Lieb' und Gnade stets wirkt fort. / Und doch hängt unser Herz auch an dem Bilde / als einem starken, gnäd'gen Schutz und Schilde, / weil schon sehr bald nach unserm Gründungsakt / das Bild die Herzen jubelnd hat gepackt“. Was er in diesen Versen hinsichtlich des Bildes zum Ausdruck brachte, das dehnte er später auf alle wesentlichen Bestandteile der Innenausstattung des Heiligtums aus: Auch sie sollten keiner Veränderung unterworfen werden.

Wohl hatte er über einige Jahrzehnte hinweg eine Entwicklung der inneren Ausstattung des Heiligtums nicht nur zugelassen, sondern begünstigt und gefördert. Dann aber, als eine bestimmte Entwicklungsstufe erreicht war, gab er zu erkennen, daß in den wesentlichen Stücken, die dem Heiligtum das charakteristische Gesicht verliehen, keine Änderungen mehr vorgenommen werden sollten. Bei dieser Einstellung blieb er auch, als im Gefolge der liturgischen Reformen des II. Vatikanischen Konzils — durchaus verständlich — die Frage aufkam, ob nicht eine gewisse Umgestaltung im Innern des Heiligtums angeraten sei, etwa um das hl. Meßopfer zur Gemeinde hin feiern zu können.

Wer Pater Kentenich kennt, weiß, daß er für dieses Festhalten seine guten Gründe hatte. Einer dürfte in seiner Bewertung des geschichtlich Gewordenen zu sehen sein. Pater Kentenich erblickte bekanntlich im geschichtlich Gewordenen nicht eine Kette von bloßen Zufälligkeiten. Das trifft auch auf die Ausgestaltung des Heiligtums der Dreimal Wunderbaren Mutter zu. Tatsächlich spiegelt und bezeugt sich in den verschiedenen Gegenständen, die im Laufe der Jahre im Heiligtum angebracht wurden, die ganze Gründungsgeschichte des Schönstattwerkes und das damit verknüpfte Gnadenwalten der göttlichen Vorsehung und der Gottesmutter. Diese Gründungsgeschichte aber hat für alle Zukunft des Schönstattwerkes bleibende Bedeutung.

Eine gewichtige Rolle bei der Entscheidung, im Heiligtum, so wie es geschichtlich geworden ist, keine wesentlichen Änderungen vorzunehmen, dürfte vor allem die Entstehung und Verbreitung der Filialheiligtümer der Dreimal Wunderbaren Mutter, die 1943 mit dem Bau des Schönstattheilig-

tums in Nueva Helvecia/Uruguay ihren Anfang nahm, gespielt haben. Seither sind Filialheiligtümer, originalgetreue Nachbildungen des ersten Heiligtums der Mater ter admirabilis in Schönstatt, in allen Erdteilen und zahlreichen Diözesen errichtet worden. Wenn nun diese Filialheiligtümer ihre Aufgabe als genuine Vervielfältigung des Urheiligtums in Schönstatt, als Zeichen der Einheit und als Heimstätte der Schönstattfamilie in aller Welt erfüllen sollen, dann müssen sie in den entscheidenden Stücken optisch mit dem Urheiligtum übereinstimmen. Ebenso gilt dann, daß auch das Urheiligtum in Schönstatt in den wesentlichen Stücken jeder Veränderung entzogen bleiben muß.

Unser Thema

Den bisher genannten Gründen, die für ein unbeirrtes Festhalten an der geschichtlich gewordenen Innenausstattung des Heiligtums der Dreimal Wunderbaren Mutter sprechen, läßt sich noch ein anderer hinzufügen. Er besteht darin, daß die Innenausstattung des Heiligtums — gemeint ist damit vor allem die Ausstattung des Altarraumes — *eine geschlossene, zusammenhängende ikonologische Botschaft von tiefem, aktuellem Gehalt darstellt.*

Das scheint auf den ersten Blick vielleicht verwunderlich. Denn alles, was zur Innenausstattung des Heiligtums gehört, kam nicht auf einmal dorthin, sondern in zeitlich manchmal großen Abständen und stammt von sehr verschiedenen Spendern. Die Statue des hl. Erzengels Michael schenkte, gleich nachdem er die frühere Friedhofskapelle des alten Klosters Schönstatt der Marianischen Kongregation des Studienheims zur Verfügung gestellt hatte, der damalige Provinzobere der Limburger Pallottiner, Pater Kolb. Der Erzengel war sein Namenspatron und auch der Schutzheilige der Kapelle. Das Marienbild, das ursprünglich den Titel „Refugium peccatorum = Zuflucht der Sünder“ trug, stiftete ein Mitglied des Schönstätter Lehrkörpers, Prof. Huggle. Den Lichtrahmen um das Bild gestaltete in kindlicher Liebe der früh verstorbene Pater Fritz Esser. Die Form des Altares, der 1934 an die Stelle des bisherigen kam, wurde von der Kommunionbank bestimmt, in der man ein Stück des alten Altares aus der Zeit vor der Säkularisation zu erkennen glaubte. Vielleicht spielte aber auch die Neigung Pater Kolbs zum Stil des Barock eine gewisse Rolle dabei. Die Statuen der Apostel Petrus und Paulus auf dem Altar wurden 1935 hinzugefügt, um die Mater ter admirabilis von Schönstatt auch als die Königin der Apostel auszuweisen und die Verbindung des Schönstattwerkes zum Apostolischen Weltverband Vinzenz Pallottis zu dokumentieren. Die Krone über dem MTA-Bild ist ein Geschenk der Marienschwestern zum 25jährigen Bestehen des Werkes und

zugleich Ausdruck der Blankovollmacht, die man der Gottesmutter am Beginn des Zweiten Weltkriegs und der Verfolgung durch den Nationalsozialismus ausstellte. So gehen auch die anderen Gegenstände im Altarraum des Heiligtums: das Ewige Licht, der Tabernakel, das Zepter, das Gottvater- und Heilig-Geist-Symbol auf verschiedene Jahre, verschiedene Anlässe und verschiedene Spender zurück.

Trotzdem: Läßt man das Auge aufmerksam und verständnisvoll von Gegenstand zu Gegenstand wandern, so bemerkt man, daß es sich, ungeachtet des scheinbar zufälligen Zusammenkommens der einzelnen Stücke, um ein sinnvolles Ganzes, um einen bedeutungsvollen Zusammenhang handelt. Alle Gegenstände können durch eine sinnvolle Linie verbunden werden, oder besser gesagt: *Sie sind untereinander durch eine sinnvolle Linie verbunden*, so daß sie nicht bloß äußerlich, lokal oder optisch, miteinander in Verbindung stehen, sondern eine innere, sachliche Zuordnung und Zugehörigkeit aufweisen. Versuchen wir diese Linie zu beschreiben!

Sie beginnt mit dem Gottvatersymbol am oberen Rand des Altars*, führt senkrecht hinab zu dem Bild der Mater ter admirabilis, das die Gottesgebärerin mit dem menschgewordenen Sohn des Vaters darstellt, geht weiter zum Altarkreuz als Erinnerungszeichen an den Heilstod Christi auf Golgatha, sodann zum Altartisch und zum Tabernakel, die auf die sakramentale Gegenwärtigkeit des Heilswerkes Gottes in Jesus Christus verweisen, von dort zu den Statuen der Apostel Petrus und Paulus und schließlich zum Symbol des Hl. Geistes, der silbernen Taube in der Mitte des Chorgewölbes vor dem Altar.

Bei dieser Linienführung haben wir einige Gegenstände übergangen, die auch zum ikonologischen Bestand des Altarraums gehören: so die Krone über dem Gnadenbild, den Lichtrahmen um das Bild, die Statue des Erzengels Michael, das Ewige Licht. Sie wurden ausgelassen, nicht weil sie in der vorgenommenen Linienführung keinen Platz hätten, sondern um die gemeinte Linie so klar wie möglich hervortreten zu lassen. Wenn wir im folgenden die ikonologische Botschaft der Innenausstattung des Heiligtums im einzelnen herausarbeiten, sollen sie an ihrem jeweiligen Ort einbezogen werden.

* Ein Jahr vor seinem Heimgang zu Gott stiftete Pater Kentenich selbst dieses Symbol für das Urheiligtum der Mater ter admirabilis im Tal von Schönstatt. Bis jetzt ist es allerdings dort noch nicht angebracht worden.

Die ökonomische Trinität

In dem Gesamtzusammenhang der Innenausstattung des Heiligtums lassen sich drei Schwerpunkte oder Themenkreise voneinander abheben, die allerdings immer zugleich in ihrer engen Verbundenheit gesehen werden müssen. Wir nennen die Schwerpunkte oder Themenkreise: die ökonomische Trinität, das historische Christusereignis, das Geheimnis der Kirche.

Der erste Schwerpunkt oder Themenkreis wird also gebildet von den Symbolen bzw. Darstellungen der göttlichen Trinität: dem Symbol Gottes des Vaters an der höchsten Stelle des Altars, dem Bild des Sohnes auf dem Arm seiner Mutter und am Kreuz und der Taube als Symbol des Hl. Geistes in der Mitte der Chorwölbung. Es ist die „ökonomische“ Trinität, die im Heiligtum der Dreimal Wunderbaren Mutter von Schönstatt zur Darstellung kommt, das heißt: die Trinität der „oikonomia“, des göttlichen Heilswerkes, nicht die „immanente“ Trinität, die Trinität in sich und an sich, in ihrem göttlichen In-, Mit- und Füreinander ohne Bezug zum Menschen und zur Welt. So befinden sich die Symbole bzw. Bilder der göttlichen Personen auch nicht unmittelbar beieinander, sondern sind, entsprechend der Abfolge des Heilshandelns Gottes, wie die Hl. Schrift es berichtet, nacheinander angebracht, und zwar an erster Stelle das Symbol des Vaters. Gott der Vater ist ja sowohl in der Ordnung der Schöpfung wie in der Ordnung der Erlösung der ursprungslose Ursprung, das Prinzip schlechthin. Von ihm gehen die für das göttliche Heilswerk konstitutiven „Sendungen“ aus: die Sendung des Sohnes und die Sendung des Hl. Geistes.

Der Sohn ist unterhalb des Vatersymbols in zwei Weisen dargestellt, die entscheidende und innerlich eng verbundene Stationen seines Heilswirkens bilden: auf dem Arm seiner Mutter als das fleischgewordene Wort und als der Sterbende am Kreuz, der den Vaterwillen bis in den Tod hinein erfüllt. Zu der Darstellung des Sohnes gehören sodann noch Altartisch und Tabernakel. Sie versinnbildlichen den erhöhten und verklärten Herrn, der allezeit bei den Seinen bleibt und ihnen durch sein Wort und sein Sakrament den Weg der Kindschaft zum Vater weist und ermöglicht.

Das Symbol des Hl. Geistes, die Taube, ist am höchsten Punkt des Chorgewölbes befestigt und deutet dadurch an, daß der Geist es ist, der das ganze Heilswerk erfüllt und durchwaltet: „De Spiritu Sancto“ ereignet sich die Menschwerdung des Sohnes; der Geist führt den Sohn in seinem irdischen Leben; der Geist setzt das Werk des Sohnes fort und vollendet es, nicht zuletzt dadurch, daß er jeweils die lebendige Annahme des Heilswerkes Jesu Christi in der Kirche und in den Seelen bewirkt.

Die Trinität, die auf solche Weise im Heiligtum der Dreimal Wunderbaren Mutter zur Darstellung kommt, ist demnach der Gott der für den Menschen und sein Heil tätigen Liebe, der „Gott der Menschen“, dessen „Güte und Menschenfreundlichkeit“ in Jesus Christus erschienen ist (Tit 3, 4) und uns dadurch verbürgt, daß seine Liebe die entscheidende, alles tragende, allumfassende Wirklichkeit hinter der Geschichte der Welt und unseres persönlichen Lebens ist. Es ist das die gleiche gläubige Sicht der Trinität, die aus den Glaubensbekenntnissen der Kirche, sowohl dem Apostolischen wie dem Nizäno-konstantinopolitanischen spricht und jüngst auch in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils Ausdruck gefunden hat. In dieser Konstitution ist es der Vater, der „die ganze Welt nach dem völlig freien, verborgenen Ratschluß seiner Weisheit und Güte erschaffen“ und „beschlossen (hat), die Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben zu erheben“. Der Sohn kommt, „gesandt vom Vater“, „um den Willen des Vaters zu erfüllen“ und „das Reich der Himmel“, das Reich des Vaters, auf Erden zu begründen. Der Geist endlich wird gesandt, nachdem der Sohn das ihm vom Vater aufgetragene Werk vollendet hat, „auf daß er die Kirche immerfort heilige und die Gläubigen so durch Christus in einem Geiste Zugang hätten zum Vater“ (Lumen Gentium I, 2–4).

Das historische Christusergebnis

Der zweite Schwerpunkt und Themenkreis in der ikonologischen Ausstattung des Heiligtums umschließt das historische Christusergebnis, angefangen vom Geheimnis der Inkarnation bis hin zum Paschageschehen. Die Inkarnation ist symbolisiert im Gnadenbild der Mater ter admirabilis, das nicht die Gottesmutter allein, sondern die Mutter mit dem Kinde zeigt; das Paschageschehen durch das Altarkreuz. Damit bezeichnet die Ikonologie des Heiligtums das Heilshandeln Christi in der gleichen Weise wie das Glaubensbekenntnis der Kirche: durch die Erwähnung der beiden Grunddaten des gottmenschlichen Lebens: „Incarnatus ex Maria Virgine . . . passus sub Pontio Pilato.“ Bild und Kreuz künden so, daß der Heilswille und Heilsplan, die Heilsentschlossenheit des Vaters zugunsten der Menschen, in Jesus von Nazareth geschichtliche Wirklichkeit geworden ist. Die göttliche Liebe, die die Welt schon immer trug, hat auf eine neue Weise die Initiative ergriffen und wird als erlösende und befreiende Liebesmacht fortan der entscheidende und bestimmende Faktor der Weltgeschichte sein.

Nicht zu übersehen ist, daß die Ikonologie des Heiligtums in dem Bild der Mutter mit dem göttlichen Kinde einen besonderen Akzent hat. Das Bild beherrscht den Altar, den Altarraum und das ganze Innere des Heiligtums.

Die Botschaft dieses Bildes ist einfach und doch von vielschichtigem Reichtum. Es zeigt in der Mutter mit dem Kinde Maria als die Christusträgerin, Christusbringerin und Christusgebärerin. In der Tat: Das Heil, das der Vater durch die Menschwerdung seines ewigen Sohnes in die Welt einstiften will, kommt auf dem Wege über Maria. Wir haben Jesus konkret auf keinem anderen Wege als über sie.

Doch ist die Botschaft des Bildes mit dieser Aussage noch nicht ausgeschöpft. Das Bild stellt auch und vor allem die einmalige, einzigartige Verbundenheit zwischen Jesus und Maria dar, für die Pater Kentenich den Begriff der „Zweieinheit“ prägte. Diese Zweieinheit hat ihren Ursprung im ewigen Heilsratschluß des Vaters, der die Menschwerdung des Göttlichen Wortes bestimmte. Mit dem Gottmenschen aber war seine Mutter schon immer mitgedacht und miterwählt.

Mit der Symbolisierung der „Zweieinheit“ von Jesus und Maria verweist das Bild zugleich auf das Heilswerk Gottes als Neuen Bund. Das Gnadenbild der Mater ter admirabilis will also verstanden werden als Zeichen des Bundes, den Gott in Jesus Christus neu und endgültig gestiftet hat. Die innerste Wirklichkeit, das tiefste Geheimnis dieses Bundes ist der Gottmensch selbst in der hypostatischen Union, das heißt: in der Verbundenheit seiner Gottheit und Menschheit in der Einheit seiner Person als Ewiges Wort des Vaters. Diese Verbundenheit ist es, die den Neuen Bund zum ewigen, endgültigen Bunde macht. An der Verwirklichung der hypostatischen Union aber hat Maria auf mehrfache Weise entscheidenden Anteil. In ihrem Schoße vollzog sich das „Sacrum commercium“, der „heilige Austausch“, dessen Frucht die hypostatische Union, der Gottmensch Jesus Christus ist. Zu diesem Geschehen gab Maria bei der Verkündigung in voller Freiheit ihr gläubiges Jawort. Und nicht nur das: Sie schenkte dem Ewigen Worte den menschlich-mütterlichen Keim, der seine Inkarnation zur geschichtlichen Wirklichkeit werden ließ. Das aber bedeutet: Sie ist sowohl des menschengewordenen Wortes Mutter als auch seine Braut. Sie hat dadurch, daß sie in ihre heilige Mutterschaft einwilligte, den Neuen Bund in Jesus Christus ermöglicht und ihn als seine Braut mit ihm geschlossen, und das nicht nur für sich, sondern namens der ganzen Menschheit (Thomas von Aquin) und als Repräsentantin des neuen Bundesvolkes, namens der Kirche. In der dadurch zustandekommenen „Zweieinheit“ mit dem Heiland hat der Neue Bund gleich an seinem Beginn seine vollkommenste Darstellung und höchste Verwirklichung gefunden.

Geheimnis der Kirche

Der dritte Schwerpunkt und Themenkreis in der Symbolik des Heiligtums der Dreimal Wunderbaren Mutter von Schönstatt hat das Geheimnis der Kirche zum Inhalt. Die Kirche ist zunächst ausgedrückt im Bild der Mutter mit dem Kinde. Durch das II. Vatikanische Konzil ist es wieder Allgemeingut der Glaubensverkündigung geworden, was schon die Väter der ersten Jahrhunderte sahen und sagten: Maria ist Typus und klarstes Urbild der Kirche (Lumen Gentium 53). In ihr ist die Kirche „ohne Makel und Runzel“ und bereits „zur Vollkommenheit gelangt“ (Lumen Gentium 65). Die Mutter mit dem Kinde ist die Urzelle der Kirche. Aus dieser Urzelle heraus und um sie herum baut sich der Organismus der Kirche auf. Die Taufe, durch die der Kirche fortwährend neue Kinder und Glieder geboren werden, steht in engstem Zusammenhang mit der Inkarnation des Ewigen Wortes im Schoße Mariens. Der heilige Austausch zwischen Gott und Mensch, der Bund, der sich in der Inkarnation grundlegend vollzog, wird in der Taufe fortgesetzt und ausgeweitet. Nahm in der Inkarnation Gott die Menschennatur an, so wird in der Taufe der Mensch der göttlichen Natur teilhaftig. Von daher leuchtet auf, wie Maria nicht nur die Mutter Christi, sondern auch der Christen ist, Mutter in der Kirche, Mutter wie die Kirche und Mutter der Kirche.

Auf die Kirche weist weiter das Bild der Gottesmutter in Verbindung mit den Statuen der Apostel Petrus und Paulus hin, überschwebt von der Geisttaube. In dieser Konstellation tritt das Pfingstereignis von Jerusalem hervor, die Konstituierung der Kirche unter dem Kommen des Hl. Geistes. Maria erscheint als die geistgeöffnete, geisterfüllte Mitte der jungen Gemeinde, das Herz der Kirche und zugleich die Königin der Apostel. Maria führt die Aufgabe, die sie im Leben des historischen Christus zu erfüllen hatte, am mystischen Christus, seiner Kirche, weiter. Darauf machen ferner die Krone über ihrem Bilde sowie das in Form einer Weltkugel, des Reichsapfels, gestaltete ewige Licht und das Zepter aufmerksam. Die genannten Symbole wollen nicht einfach als bloßes Schmuckstück angesehen werden und sollen auch nicht nur Zeichen der Anerkennung und Wertschätzung der Gottesmutter seitens der Schönstattfamilie sein. Sie sind an erster Stelle Ausdruck ihres Seins, ihrer königlichen Macht und Wirksamkeit, die sie kraft ihrer Stellung im Heilsplan Gottes und kraft der ihr zuteilgewordenen Vollendung an der Seite ihres Sohnes in der Kirche zu entfalten vermag und tatsächlich bis an das Ende der Zeiten, bis zur Erfüllung des Heilswerkes Christi entfaltet. Von dieser selben Macht und Wirksamkeit zeugt der Lichtrahmen mit seiner Inschrift: „*Servus Mariae nunquam peribit* = Ein Diener Mariens geht nie zugrunde.“

Einen Hinweis eigener Art stellt in diesem Zusammenhang die Statue des hl. Michael dar. Sie zeigt an, daß Maria mit der Kirche die apokalyptische Frau, das „große Zeichen am Himmel“ ist, die machtvolle Gegenspielerin des Teufels, gegen den Michael und seine Engel zu Felde ziehen, als der Drache das Kind der Frau verschlingen will (Offb 12, 1-7).

Symbol der Kirche im Heiligtum der Mater ter admirabilis sind schließlich Altartisch und Tabernakel, die auch an anderer Stelle schon erwähnt wurden. Beide stehen für die hl. Eucharistie: der Altar für die Eucharistie als Feier der Kirche, in der das Heilsgeschehen und die Heilsgnade Jesu Christi in der jeweiligen Zeit und Gemeinschaft Ereignis wird; der Tabernakel für die Eucharistie als Speise des Gottesvolkes auf seiner Pilgerschaft und lebendige sakramentale Gegenwart des Gottmenschen mitten in seiner Kirche.

Abschließende Erwägungen

Machen wir nun den Versuch, aus unserer Betrachtung einige Ergebnisse abzuleiten. Es läßt sich dann zunächst sagen:

Die innere Ausstattung des Heiligtums der Dreimal Wunderbaren Mutter von Schönstatt, so zufällig sie zusammengekommen zu sein scheint und so unscheinbar sie sich auf den ersten Blick ausnehmen mag, umschließt nichts weniger als eine symbolhafte Darstellung des gesamten dynamischen Heilswerkes, wie wir es in Offenbarung und Glauben empfangen. Dargestellt ist der Ursprung des Heilswerkes im Geheimnis des dreifaltigen Gottes durch die Symbole bzw. Bilder des Vaters, des Sohnes und des Hl. Geistes. Dargestellt ist die Verwirklichung des Heilswerkes durch den menschengewordenen Sohn des Vaters, der durch den Hl. Geist aus Maria Fleisch angenommen hat. Dargestellt ist die Fortführung und Vergegenwärtigung des Heilswerkes Christi im Geheimnis der Kirche.

Wenn nun in dieser Weise das gesamte dynamische Heilswerk Gottes im Heiligtum der Dreimal Wunderbaren Mutter eine symbolische Darstellung gefunden hat, so soll dadurch nicht nur die Botschaft von diesem Heilswerk verkündet werden; vielmehr soll auch zum Ausdruck kommen, daß das Heiligtum eine Stätte ist, an der dieses Heilswerk in der Kirche Gegenwart wird. Damit drückt die Ikonographie des Heiligtums das gleiche aus, was Pater Kantenich in seinem im Konzentrationslager entstandenen „Schönstatt-Offizium“ sagt, wenn er im Heiligtum die neutestamentlichen Orte Nazareth, Bethlehern, Bethanien, Golgotha, den Pfingstsaal und den Sion geheimnisvoll aufleuchten sah. Das Heiligtum ist Stätte der Vergegenwärtigung.

tigung des Heilswerkes Gottes, weil es eine originelle marianische Bündnisstätte ist.

Marianische Bündnisstätte besagt ein Doppeltes: Einmal: daß Maria sich diesem Ort verbunden hat, um von hier aus ihre Berufung und Sendung im Heilswerk Christi in unserer Zeit zu verwirklichen. Sodann: Hier wurde am 18. Oktober 1914 zum erstenmal seitens der jungen Schönstattfamilie, inspiriert durch den Gründer, ein Liebesbündnis mit Maria geschlossen. Seither sind ungezählte Menschen in dieses Bündnis eingetreten. Das bedeutet, daß diese Menschen sich mit Maria vereinigten, die als erste des neutestamentlichen Gottesvolkes das Jawort zum Neuen Bunde sprach, den Neuen Bund dadurch ermöglichte und dabei die Repräsentantin aller war.

Aus dieser Sicht wird erkenntlich, was das Liebesbündnis mit Maria beinhaltet: Es ist in der Hingabe an die Gottesmutter und in der Solidarität mit ihr die wirkungsvolle Einschaltung in den Neuen Bund und in das dynamische Heilswerk Gottes. Im Bündnis mit Maria erfährt man die Macht des Heilswerkes Christi an sich selbst und wird zugleich, wie Maria, von Gott als Werkzeug in dieses Heilswerk einbezogen und gesandt. Nichts anderes besagt die dreifache Wallfahrtsgnade, die laut Pater Kantenich und der seit 1914 gemachten Erfahrung dem geschenkt wird, der im Schönstattheiligtum das Liebesbündnis mit Maria schließt: die Gnade der Beheimatung, der seelischen Umwandlung und der apostolischen Sendung.

Eine andere Erkenntnis, die sich aus unserer Betrachtung aufdrängt, ist diese: So wie die Ikonologie des Schönstattheiligtums das dynamische Heilswerk, das Gott für uns initiiert hat, zum Ausdruck bringt, so macht sie uns aufmerksam auf den Heilsweg, der uns dadurch eröffnet ist. Pater Kantenich hat diesen Weg mit dem bekannten Motto beschrieben: „Per Mariam ad Jesum, cum Jesu et Maria in Spiritu Sancto ad Patrem = Durch Maria zu Jesus, mit Jesus und Maria im Hl. Geiste zum Vater.“ Vom Vater ist uns durch Jesus Christus im Hl. Geiste unter der Mitwirkung Mariens das Heil gekommen. Wir nun gelangen zu unserem Heil, indem wir durch Maria zu Jesus und mit Jesus und Maria im Hl. Geiste zum Vater gehen.

Endlich mag sich aus unserer Betrachtung ein weiteres Ergebnis nahelegen, das in die Form einer Frage gekleidet werden soll: Wenn die Innenausstattung des Schönstattheiligtums eine Ikonologie aufweist, die zugleich klassisch christlich und klassisch schönstättisch heißen darf, ob man dann nicht in ihr das Muster und die Norm sehen könnte für alle Kirchen, die von Schönstätttern und Schönstattgemeinschaften errichtet werden? Die christliche Kirchenarchitektur ist seit rund zweihundert Jahren immer stär-

ker in Zweifel und Unsicherheit geraten. Das trifft nicht zum wenigsten auf die Innenausstattung und da vor allem auf die Ikonologie zu. Neuestens sucht man eine Lösung darin, daß man sich, was die Ikonologie unserer Kirchen angeht, der äußersten Kargheit befleißigt. Man baut Kirchen, die von Statuen, Bildern und Symbolen weithin entblößt sind. Da man keine ikonologische Botschaft auszurichten hat, kein ikonologisches Programm besitzt, ist das durchaus verständlich. Ob die Innenausstattung des Schönstattheiligtums mit seiner Ikonologie nicht eine Hilfe bieten könnte zu einer Gestaltung, die ebenso zentral christlich wie im Programm sinnvoll und geschlossen ist?

Die innere Mitte bei P. Josef Kentenich

Von Benito Schneider

Innere Mitte nennen wir das vom seelischen Bereich her wirksame Assimilationsvermögen des Menschen, ebenso die von dorther wirkende Reaktionsfähigkeit und schließlich auch den von dorther aktiven Zentrierungs- und Summationspunkt als Erlebniszentrum der Person. Davon verschieden ist die „äußere Mitte“, die originelle Eigenart im äußeren Handeln einer Person. Hier muß man Mitte mit Anführungszeichen versehen. Denn Mitte ist wesentlich innerlich, während nach außen höchstens von charakteristischen Lebensäußerungen gesprochen werden kann, die aus der inneren Mitte fließen. Es gibt, streng genommen, keine Mitte im Äußeren der menschlichen Person.

Wenn wir also von der inneren Mitte bei P. Kentenich sprechen, dann meinen wir das, was ihm als Individuum eigentümlich, originell und charakteristisch war und seinem Inneren entströmte. Und hier stoßen wir auf einen *allgemeinen Zug* an seiner Originalität, in den hineinverwoben wir dann an den *eigentlichen spezifischen Kern* seiner originellen Mitte geraten.

Der allgemeine Zug an seiner Originalität war eine ihm eigene Hintergründigkeit, eine gewisse Undurchsichtigkeit seines Wesens. Das war um so auffallender, als er oft von seinem inneren Wesen gesprochen hat, sehr ehrlich und ungezwungen sein eigenes „Geheimnis“ enthüllend. Künstliches Getue lag ihm fern, menschliche Nähe war ihm sehr natürlich. Dennoch war sein ganzes Wesen immer wie eingetaucht in eine letzte geheimnisvolle Abgründigkeit, Ferne und Distanz. Sein Wesen war also sehr nach

innen gekehrt, auch wenn er äußerlich so sehr Kontakt hatte mit Menschen, mit Zeitfragen, mit den großen Anliegen der Kirche. Dieser allgemeine Zug an ihm zu letzter Innerlichkeit war ihm originell und fand seinen Niederschlag in einer besonderen Tiefe aller seiner weitgespannten sittlich-religiösen Erzieherarbeit an den Menschen. Er war äußerlich dem Leben und den Menschen sehr nahe, aber immer nur aus letzter geheimnisvoller Innerlichkeit und Hintergründigkeit.

Von diesem mehr allgemeinen Zug an seiner individuellen Originalität ist aber der letzte spezifische Kern seiner inneren Mitte zu unterscheiden. Wovon ist spezifisch seine letzte Innerlichkeit geprägt oder getragen oder inspiriert? Wir würden auch hier noch einmal unterscheiden. Letzte Triebkraft aus dem Inneren als vitaler Impuls ist etwas anderes als ihre konkrete Einkleidung und plastisch-anschauliche Umhüllung. Wenn P. Kentenich selbst von sich sprach, machte er natürlich nicht (immer) diese Unterscheidung und meinte beides zugleich. Wenn er beispielsweise den praktischen Vorsehungsglauben als für sich typisch hinstellte, oder auf seine marianische Grundhaltung hinwies, so waren das Einkleidungen und Umhüllungen, die zugleich den letzten Impuls seiner Seele, die ihm originelle Triebkraft, mit umschlossen. Es war Liebe zu Maria, es war in der Liebe lebendiger Vorsehungsglaube. Die gelebte Mitte in P. Kentenich war die Liebe. Das war der letzte Kern seiner inneren Mitte. Als man ihn nach 14 Jahren Exil in Milwaukee einmal fragte, ob er denn nicht manchmal seine Trennung vom Werke bitter empfunden habe, gab er spontan diese Antwort: „Die Liebe war immer größer als alles andere.“ Wer ihn kannte, wußte, daß es wirklich so war. Als ein Priester ihn traf, als er eben von Dachau heimgekehrt war, bemerkte dieser: „Sie sehen gar nicht aus, als ob Sie drei Jahre in Dachau gewesen wären.“ Darauf kam die spontane Erwiderung: „Keine Nebengeräusche (in der Seele).“

2

Die Liebe als letzter Kern seiner hintergründigen Originalität und aller übrigen eigentümlichen Lebenskräfte läßt P. Kentenich nicht erstlich als Intellektuellen oder großen Theologen, auch nicht als Willens- und Tatmensch erscheinen, sondern als einen Menschen großer, weiträumiger, tiefgreifender und universeller Liebe. Von hier aus muß man ihn verstehen als theologischen Schöpfer einer Liebesspiritualität ganz universellen Ausmaßes, als asketisch-ethischen Neupräger ernster Nachfolge Christi aus herber Liebe (die auch das Kreuz nicht scheut), als dynamischen Apostel aus dem Hintergrunde, der für eine großangelegte Neuschöpfung aus alten Quellen gekämpft hat.

Fragt man nun auch hier wieder nach dem, was ihn abhebt von den ganz Großen im Reiche Gottes, etwa von Augustinus und von Thomas, dann ist seine Liebeslehre, seine Liebesspiritualität, seine Liebespädagogik ihnen gegenüber eine originelle Neuschöpfung. Augustinus hat sich zeitlebens mit dem Gottesbild beschäftigt, demgegenüber alle irdischen Dinge Abbilder sind. Diese weisen auf Gott hin, weil sie in ihm ruhen. Auf der Stufenleiter der Geschöpfe kann der Mensch hinübergelangen zu Gott, der seinen Glückshunger stillt. Thomas sah in den irdischen Dingen stärker als Augustinus ihre eigene Gutheit, weil sich in ihnen ein Gedanke Gottes ausdrückte, „inkarnierte“. Ja, er sah auch die ihnen innewohnende eigene Dynamik, die er Zweitursache nannte. Demnach wird der Mensch von allen innerweltlichen Dingen angeregt, in Bewegung gesetzt, um auch „in den Dingen“ selbst den lebendigen Gott einwirken zu sehen auf das eigene Leben.

Hier hat P. Kentenich angesetzt und ist fortgeschritten zur Erarbeitung der Psychologie, der Pädagogik und Spiritualität des zweitursächlichen Wirkens Gottes. Aber Augustinus lebt in ihm lebendig weiter, ebenfalls Thomas. Und das gilt zentral unter dem Gesichtspunkt der Liebe. Das Gottesbild P. Kentenichs ist sehr betont das des Gottes der Liebe, der auch den Menschen (nach seinem Bilde geschaffen) zentral auf die Liebe angelegt hat.

Das Liebesbündnis mit Maria in Schönstatt stellt die Liebe in den Mittelpunkt, die Marienverehrung in Schönstatt ist *Marienliebe* per eminentiam, und alle Elemente der reich entfalteten Spiritualität Schönstatts können mit dem Schlüsselwort „Liebe“ am besten verständlich gemacht werden.

Als Papst Pius XII. 1942 im zweiten Weltkrieg die Weltweihe an das Herz Mariens tätigte, da konnte P. Kentenich leicht nachweisen, wie seine Lehre von der „Herzensverschmelzung“ im Liebesbündnis mit Maria in Schönstatt das Anliegen des Papstes vorwegnehmend getroffen hatte. (Siehe: Das Lebensgeheimnis Schönstatts, II. Teil, 1972).

3

Wenn wir nun die Liebe als den letzten Kern der inneren Mitte in P. Kentenich kennzeichneten, so muß man schon die angedeuteten konkreten Einkleidungen und plastischen Umhüllungen mit vor Augen haben: die Liebe als betont marianisch geprägte Liebe, die Liebe in Form des konkreten und historischen Liebesbündnisses mit Maria selbst, die Ausschöp-

fung und pädagogische Fruchtbarmachung aller Liebesgedanken, wie Gott sie niedergelegt hat in seinen Geschöpfen. Praktischer Vorsehungsglaube war für P. Kentenich ein Wandel in der Liebe, die uns überall handgreiflich „berührt“; denn der Gott der Liebe durchdringt das All und trägt auch unsere menschliche Existenz. Die Durchsichtigmachung der sinnhaften Dinge in der Welt ist die Kunst, den Gott der Liebe in allem anzubeten — auch im herbsten Leid.

Nun kann man aber fragen, ob nicht alle Heiligen eigentlich die Liebe in den Mittelpunkt gestellt haben. Darauf gab P. Kentenich die Antwort: Selbstverständlich war bei allen Heiligen die Liebe *das Ziel*. „Am Ende bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe. Das größte aber ist die Liebe“ (1 Kor 13, 13). Des weiteren können wir mit ihm sagen: In einem ganz allgemeinen Sinn ist auch bei anderen Geisteslehrern die Liebe *schon am Anfang* mit angesprochen, sofern jede Bemühung um Nachfolge Christi schon irgendwie Liebe ist. In einem besonderen und spezifischen Sinn aber hat P. Kentenich auf allen Stufen des geistlichen Lebens und in seiner ganzen Erziehungsweise dem Motiv der Liebe breiten Raum gegeben, während in vielen anderen Schulen den Eigenmotiven der jeweiligen anderen Tugenden viel größere Bedeutung zukommt: etwa der Demut, dem Gehorsam, der Weltverachtung, der Abtötung, der apostolischen Verantwortung, der Selbstverleugnung etc. Wer beispielsweise die „Nachfolge Christi“ von Thomas von Kempen auf sich wirken läßt, der stellt fest, daß die Demut als Geringschätzung seiner selbst und die Geringschätzung der Welt und der irdischen Dinge sehr stark im Vordergrund steht und das ganze geistliche Klima der Nachfolge Christi beherrscht: „O Eitelkeit der Eitelkeiten, und alles ist Eitelkeit!“

In der Geistigkeit des Jesuitenordens (und des Exerzitienbüchleins des hl. Ignatius) steht dagegen sehr stark der Gehorsam im Mittelpunkt. Der unbedingte Gehorsam im „Heerbann Christi“ prägt den Geist des „Fähnleins Jesu“, der „Kompanie“. Der Gehorsam wird als soldatische Disziplin verstanden. Darum ist der Jesuitenorden eine Gehorsamsbewegung in der tridentinischen Epoche geworden.

Bei Johannes vom Kreuz muß man etwas mehr differenzieren. In der „Dunklen Nacht“ ersteht nochmals am Anfang der Neuzeit der Geist der Weltverachtung der alten Wüstenväter. Ein gewisser extremer Zug zur Abtötung, Selbstverleugnung und zur Weltverachtung ist unverkennbar.

Allerdings muß man bedenken, daß Johannes vom Kreuz überhaupt nur das höhere geistliche Leben vor Augen hat — die Beschauung und Mystik.

Sein „Anfänger“ ist, wie P. Karl Rahner es einmal formulierte, der Anfänger in der Mystik, in der Beschauung. Darum ist die „Liebesflamme“ Liebe im höheren Stadium, also als Vollendung. Ähnlich ist es mit dem „Geistlichen Gesang“. Von der Liebe als Ziel sagten wir aber schon, daß sie in allen Schulen angestrebt wird. P. Kentenich indes ließ immer und bei jedem Auditorium die Endgesetzlichkeit der Liebe einer jeden Tugend sich voll auswirken. Er war so sehr Metaphysiker, daß er den Menschen als Abbild des Gottes der Liebe auch auf dessen Grundkraft der Liebe zentral ansprechen wollte. Das tat er offenbar, weil das auch die erlebte Mitte in ihm selbst war. In diesem Bereich wußte er sich allerdings sehr verwandt mit dem hl. Franz von Sales, hat aber über diesen hinaus selbständig alle Gebiete des heute vielfach ausgeweiteten Weltbildes, auch des tiefer erfaßten Seelenlebens des Menschen, durchforscht und als Liebesspuren Gottes zu deuten gewußt, die von sich aus dem Gott der Liebe zugeordnet und darum schon Teilhabe an seinem Wesen sind. Dadurch hat P. Kentenich aus dieser geheimnisvollen Mitte seiner selbst (wie der Menschen, wie der irdischen Dinge) Zugänge zu Gott, zur Gottesnähe und zu Gotteserlebnissen freigelegt, die einen zu starken Dualismus im christlichen Lebensgefühl in größere Disponiertheit für das Göttliche auflöste. Wohl zitierte auch P. Kentenich gelegentlich das herbe Wort der alten Aszese, wonach der Heilige nur auf „den Trümmern der Natur“ möglich sein sollte. Auch er wußte, daß dem erbsündlichen Menschen das Göttliche und Übernatürliche nicht einfach konnatural sei. Darum sprach er auch von Naturopferung als Weg zur Naturvergeistigung und -verklärung. Aber hier lag für ihn nicht der Akzent, nicht die grundsätzliche Betonung. Diese lag auf der positiven Empfänglichkeit (*potentia oboedientialis*) für das Göttliche im Menschenherzen. Das Wort des hl. Augustinus: „Unruhig ist unser Herz bis es ruht in dir, o Gott“, gab P. Kentenich die große Linienführung seiner Vertrauenspädagogik. Hier lag für ihn auch ein wichtiges Motiv, alle seine Vorträge marianisch einzubetten. Er wußte, daß die Liebe im Herzen Mariens die Liebesfähigkeit in den Seelen aufwecken konnte, um sie für das Göttliche empfänglicher zu machen. Durch Leitmotive suchte er die positive Voreinstellung für Gott in den Seelen zu stärken. Dazu war ihm die warm und gläubig dargebotene Gestalt Mariens bevorzugtes Mittel. Neben den traditionell verstandenen „*praeambula fidei rationabilia*“ legte er Wert auf die „*praeambula fidei experimentalia*“: „*irrationabilia*“ wie „*ascetica*“. „Wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht“ (Joh 3, 21). Es ist nicht so, daß Erkennen zur Wahrheit führt, wenn in der Seele willentliche oder gemüthafte negative Voreinstellungen sich eingenistet haben gegen sie. Wer auf rationellem Wege allein zum Glauben zu kommen wähnt oder andere auf diesem Wege zum Glauben führen will, der bedenkt nicht, wie schnell das Herz seine Gründe ins Feld führt gegen die Logik des Verstandes. Die gläubig dargebotene Marien-

gestalt war P. Kentenich das Hauptmittel, Verstand, Wille und Gemüt zu der positiven Voreinstellung zu führen, die von innen her geneigt macht, auf Gott einzugehen, sich mit Gott einzulassen, ihm mit innerer Empfänglichkeit entgegenzugehen. Die Empfänglichkeit Mariens sollte sich durch die Liebe zu ihr in den Seelen fortpflanzen und so Herz und Gemüt öffnen für die Liebesangebote Gottes an die Menschen.

Darum sollte seine ganze Gründung ein einziger „Mariengarten“ werden, so ähnlich (und doch so verschieden), wie es im heidnischen Altertum einen „Garten des Epikur“ gab, in dem die Schüler des Philosophen sich geistig mit ihrem Meister verbanden. Pater Kentenich wollte möglichst alle Menschen unter den Einfluß Mariens bringen, damit sie von ihrer Mutterweisheit erzogen würden für Christus, für den Dreifaltigen Gott, für das Leben in der modernen Kirche. Jahrzehnte vor dem zweiten Vatikanischen Konzil war in Schönstattkreisen das Erlebnis von „Maria als Mutter der Kirche“ lebendig. Als Papst Paul VI. diesen Titel am Ende der dritten Sitzungsperiode feierlich verkündete, da war das für Schönstatt eigentlich nur Bestätigung einer ganzen Denkrichtung. Das „Ceterum censeo“ Schönstatts war schon immer das Liebesbündnis mit Maria gewesen.

Die Lehre von der Liebe und der Liebespädagogik bringt P. Kentenich deshalb in so engen Kontakt mit der Lehre von der Liebe des hl. Franz von Sales, als letzterer allen Tugenden jeweils die Liebe vorauswirken läßt, statt sie im Gefolge der einzelnen Tugenden und ihrer Eigengesetzlichkeit zu aktivieren. Man lese und studiere in diesem Zusammenhang den großen Exerzitienkurs P. Kentenichs aus den ersten Jahren des Hitlerregimes: „Die vollkommene priesterliche Lebensfreude“. Es ist einer der genialsten Kurse, die P. Kentenich je gehalten hat. Die Verwandtschaft mit Franz von Sales kommt in ihm klar zum Ausdruck, freilich auch die schöpferische Eigenständigkeit P. Kentenichs dem hl. Franz von Sales gegenüber. Bei P. Kentenich liegt die Verschiedenheit zu der Liebeslehre des hl. Franz von Sales vor allem darin, daß er vor fast jedem Auditorium die Liebe in der Person Mariens auf die Menschen einwirken ließ, so daß alle Hörer seiner Worte unter den gnadenhaft-mütterlichen Einfluß Mariens kamen. Da erzog dann die „Dauergehilfin“ Christi. Sie wurde konkret tätig als Erzieherin und bahnte der Liebe den Weg in den Herzen. Bei P. Kentenich tritt die Liebe immer personalisiert auf, personalisiert durch die Gottesmutter, während er ihre Herrlichkeiten entschleierte.

Wenn aber nun die Liebe in dieser spezifischen Art die innerseelische Mitte P. J. Kantenichs ist, dann dürfen wir nicht vergessen, daß ihm die Liebe mehr war als frommer Affekt. Die Liebe ist auch frommer Affekt, und Pater Kantenich sah es für ein Unglück an, daß viele moderne Theologen den „*pius affectus credulitatis*“ nicht mehr genug schätzten oder selbst verloren hatten. Aber Liebe war ihm noch mehr als das. Er unterschied die Liebe als Gebundenheit und die Liebe als Haltung. Entsprechend formulierte er auch die Begriffe marianische Gebundenheit und marianische Haltung, und beide wußte er immer so miteinander zu verbinden, daß die personale Gebundenheit Anstoß gab zu echter Nachahmung Mariens — auch im Leid, auch im Verzicht. Die Liebe lebt vom Opfer: Das war seine Lehre, und sie muß sich im Opfer bewähren. Aber er weckte soviel Liebe und Affekt zu Maria, daß auch im Opfer noch der Charakter der warmen Liebe als solcher empfunden werden konnte. Die Gottesmutter wurde als Bündnispartnerin im Heiligtum zu Schönstatt erlebt, während die Opfer „Beiträge für das Gnadenkapital“ waren — für die Christusgestaltung der Welt, für die marianische Welt-erneuerung.

Da war Maria das „Herz“ der Liebe, oder die Liebe das „Herz“, die Herzmitte einer ganzen Bewegung — der „Kirche am neuen Ufer“. In horizontaler Richtung ist hier Marienliebe Seele einer neuen Gemeinschaft, in vertikaler Richtung ist Marienliebe erlebter Zugang zu Gott. Die innere Mitte ist das Herz der Gottesmutter, der Dreimal Wunderbaren Mutter, Königin und Siegerin von Schönstatt. Und dieses Herz Mariens ist auch die innere Mitte der Persönlichkeit P. Kantenichs: Es ist die Liebe einer Mutter im Herzen eines Vaters. Man könnte auch sagen: Es ist die Liebe eines Vaters im Herzen Mariens. Wenn wir hier die Liebe bei P. Kantenich auch als Opferliebe zeichnen, so hat das einen tiefen theologischen Sinn. Nach ihm kann die Liebe nur im engen Zusammenhang mit der Ehrfurcht bestehen, der tiefen Ehrfurcht vor Gott, vor den Geheimnissen Gottes, vor den einzelnen Menschen mit ihrem je eigenen Lebensweg und eigener Gnadenführung. P. Kantenich war ein durch und durch ehrfürchtiger Mensch. „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn“ (Ps 110, 10): das war bei ihm selbstverständliche Grundhaltung, die seiner eigenen Liebe den Charakter ernster Hingabe, ernster Preisgabe, ernster Opferliebe verlieh. So war P. Kantenich streng mit sich selber, wie seine Pädagogik auch ernste Forderungen stellen konnte, die aber dennoch im letzten Liebesforderungen blieben.

Damit hätten wir über Augustinus und Thomas hinaus etwas gesagt von der schöpferischen Eigenwelt P. Kentenichs. Wir haben aber auch schon etwas gesagt über P. Kentenichs Originalität zum Unterschied anderer Geistesschulen im Schoße der Kirche. Vielleicht kann man bei P. Kentenich von einer Philosophie des Herzens sprechen, von einer Lehre der Liebe unter dem Symbol des Herzens. Dabei denken wir besonders an das Herz Mariens; denn P. Kentenich lebte ganz und gar aus der Herzensverschmelzung mit der Gottesmutter. Da liegt die Quelle seiner Lehre vom neuen Menschen in der neuen Gemeinschaft als Gegenbild zum bolschewistischen Denken. Aus der Herzensverschmelzung zwischen dem Menschen und Maria ergibt sich die Verschmelzung der Herzen untereinander zu unzerreißbarer Solidarität in einem gelebten Organismus.

Vom hl. Augustinus haben die Theologen eine ganze Philosophie des Herzens ausgesagt. Sie meinen, daß der Herzbegriff der Schlüsselbegriff seiner gesamten geistigen Welt sei. Wenn wir hier nun ein paar Vergleiche ziehen, so darf man nicht übersehen, daß in der formalen Ähnlichkeit der inhaltliche Unterschied nicht ausgewischt werden darf. Oder anders gesagt: die originale Eigenwelt P. Kentenichs kann verdeutlicht werden, wenn man auf die formale Ähnlichkeit mit dem Herzbegriff bei Augustinus hinweist. Augustinus lebt ganz aus einer Ganzheit, ähnlich wie P. Kentenich. Und bei beiden hat das Herz, der Herzbegriff, große Bedeutung, nur daß er bei P. Kentenich als Symbol der Liebe und diese als universelle Kraft und Macht auftritt, und zwar in der spezifischen Art, wie wir das bisher dargestellt haben. Wenn wir also immer Liebe heraushören, Liebesbündnis, Weltgrundgesetz der Liebe, Gott der Liebe, Liebe als Grundkraft im Menschenherzen, dann lohnt es sich, uns etwas sagen zu lassen über den Herz-Begriff bei Augustinus. Anton Maxsein gab 1966 im Otto Müller Verlag, Salzburg, ein Buch heraus mit dem Titel: „Philosophia cordis — Das Wesen der Personalität bei Augustinus“.

Im Vorwort des Buches lesen wir schon: „Die folgenden Untersuchungen behandeln unter dem Gesichtspunkt des Cor die mannigfachen Bereiche des Menschen als Person . . . Personale Wirksamkeit wird ganz besonders durch das Cor gespiegelt, d. h. es ist der innerste Bezirk des Menschen, der im homo interior in Erscheinung tritt . . .“ (S. 7). „Das Verhältnis von Cor und homo interior ist dasjenige von Cor und Innerlichkeit überhaupt. Dabei ist zu bedenken, daß homo interior wiederum die Innerlichkeit der Person ist, also einer Fügung aus Leib und Seele“ (S. 7). „Eine ‚Philosophie des Herzens‘ hat darum von vornherein die personale Orientierung, stellt in ihrem Wesen einen Personalismus dar . . .“ (S. 7).

Wir vernehmen hier Töne, die uns aus dem Munde P. Kentenichs wohl- bekannt sind, so etwa, wenn er von der Personalisierung der Frömmigkeit, des ganzen Christseins sprach. Seine Parole war gegen den Impersonalismus vieler Theologen gerichtet, aber auch gegen den außerkirchlichen Kollektivismus. Das Herz als Sitz der Liebe, die Liebe als die zentrale Kraft des Menschen, haben P. Kentenich so sprechen lassen.

Auf Seite 15 des Buches von Maxsein heißt es: „Das Herz begreift die ganze Wirklichkeit des Menschen in sich. Es ‚durchwest‘ den Menschen, und so erscheint es im Sprechen über sein Gefüge von Leib und Seele in gleicher Weise . . . Wenn Gott aus ganzem Herzen geliebt wird, dann wird das Wort in übertragenem Sinne gebraucht. Aber gerade dieses Übertragen sagt aus, daß die Bedeutung des Herzens als personale Mitte begriffen werden muß . . .“

Auf Seite 16 lesen wir: „In einem personalen Gefüge kann andererseits Mitte nur im Sinne einer organischen Mitte verstanden werden . . . Im Herzen hat sich der Mensch vom Ursprung her als Eigentum. Mag er sich noch so sehr ausfalten und in die Welt entwerfen und diese hereinholen, im Herzen ist der Quellgrund dieses in seiner Art unendlichen Geschehens, in dem das Fort-Kreisen und Heim-Kreisen seine sammelnde Mitte besitzt . . .“

Wer sich vor Augen hält, wieweit P. Kentenich geistig-ideologisch „Ausflüge“ gemacht hat ins abendländische Geistesleben, um dann zurück-zukehren zu der Herzmitte der Liebe, der mag sich angeregt wissen, ihn auch am Maßstab des Cor-Begriffes zu messen.

Noch einen letzten Gedanken aus Maxseins Buch wollen wir anführen, damit er uns hilft, P. Kentenich aus dem Herzgedanken, aus der Liebe, zu verstehen. Wir lesen auf S. 16 und 17: „Der Mensch als Ganzes überhaupt im Gesamtgefüge der Schöpfung, alles Seienden, ist als Mitte zu bezeichnen. Er steht über allen Wesen, über die er gesetzt ist, aber unter dem absoluten höchsten Sein, das Gott ist . . . Der Mensch steht also in einer Mitte und ist selbst Mitte. Auf dem Wege vom Höchsten zum Niedersten kommt er zu sich als Mitte. Damit ist das gesamte Sein als ein Organismus geschaut, der, von Gott als seinem Schöpfer ausgehend, bis zur niedersten Seinsstufe alle Seinsformen und Gestalten aufgreift und in sich schließt . . . Dieses Mitte-Sein Gottes ist im besonderen Maße Mitte des Menschen: seine erhaltende, anwesende Mitte, die den Menschen so ins Dasein stellt, daß er sich wiederum als Mitte des geschaffenen Seins erfährt. In ihm ist die gesamte Schöpfung gesammelt und erhöht“.

Hier ist deutlich von der Mitte gesprochen, um die es uns auch bei P. Kentenich geht. Seine Mitte ist in unseren Augen die Liebe, die ihn zu einem lebendigen Echo aller erfahrenen Liebe Gottes gemacht hat. Dadurch aber, daß er sich mit der erfahrenen und gelebten Liebe Gottes verbunden wußte, wurde P. Kentenich, was der Mensch sein soll: liebende Mitte des ganzen Kosmos. Diese Liebe verband ihn zugleich mit dem Herzen der Gottesmutter, in der er lebensmäßig die Seinsmitte „Liebe“ erfahren hatte: „Alles, was ich bin und habe, verdanke ich der Gottesmutter.“

6

Was wir bisher ausgeführt haben über die innere Mitte bei P. Kentenich, fand bei ihm seine konkrete und vollendete Ausprägung in seiner Vaterschaft. Daß große Männer und geistige Führergestalten gerne Väter genannt werden, ist nichts Neues und findet sich auch anderswo. Hier interessiert uns, daß die Vaterschaft im Falle P. Kentenichs besonders originelle Züge aufweist. Pater Kentenich ist in einer sehr realen Weise Vater zahlreicher Kinder geworden, weil er in den 58 Jahren seiner priesterlichen Tätigkeit in einer Vaterschaft von universellem Ausmaß eine Gottesfamilie gegründet und ausgestaltet hat, die Menschen aus vielen Völkern umfaßt und auf Jahrhunderte hin angelegt ist.

Seine Vätertätigkeit war, wie seine Gründung ausweist, reich und differenziert und vollzog sich zugleich in einer gewissen Verborgenheit, so daß seine Bedeutung zu seinen Lebzeiten nicht von allen begriffen wurde. In ihm war eine Liebe am Werk, die einen Aufbruch aus einer anderen Welt darstellte. Diese Liebe war zart und herb zugleich, war konkret und universal, war weitschauend und dennoch konzentriert auf das personale Gegenüber des einzelnen Kindes mit seinen besonderen Belangen und Nöten. Man bezeichnet sie am treffendsten mit dem Begriff „schöpferische Väterlichkeit“. Die Originalität dieser Väterlichkeit bestand nicht zuletzt darin, daß er selber mit seiner ganzen Person ein dicht-vitales Transparent alles dessen bildete, was er in seiner Verkündigung so weise, so abgewogen und ergriffen von der Welt Gottes zu sagen wußte. Da seine Vaterschaft und Väterlichkeit in engem Zusammenhang mit seinem Bezug zur allerseligsten Jungfrau, zu seiner Marienliebe stand, führte die Begegnung mit ihm kraft seiner marianischen Ausstrahlung nicht wenige Menschen zu einer Begegnung mit ihr. Er war ein Leben gewordener Hinweis auf Maria, vor allem auf das Liebesbündnis mit ihr in Schönstatt und dessen geschichtsschöpferischer Entfaltung in den vier Meilensteinen der Schönstattgeschichte. Wenn er immer wieder das Wort wiederholte: „Ich glaube fest, daß nie zugrunde

geht, / wer treu zu seinem Liebesbündnis steht“, so war er selber die lebendige Predigt, die lebendige Veranschaulichung dieses Bekenntnisses.

Wenn P. Kentenich in früheren Jahren vor Priestern sein Verständnis der in Christus geschehenen göttlichen Offenbarung darlegte, dann pflegte er gewöhnlich darauf hinzuweisen, daß diese Offenbarung nicht nur in Heilsworten, sondern in konkreten Heilstaten und Heilsereignissen bestand. In analoger Weise läßt sich sagen, daß P. Kentenich seine religiös-geistliche Vaterschaft nicht nur darin gezeigt hat, daß er lehrte, belehrte und erziehen wollte durch Worte. Er hat vor allem durch sein Vorbild, durch sein Leben, durch sein Handeln im Dienste seiner Familie die größten „Beiträge zum Gnadenkapital“ gesammelt. So wurde er auch zum großen Dulder, der in Dunkel und Leid nie von seiner Liebe ließ. Auf seine Weise war auch er ein „Gottesknecht“.

So ist er durch sein gelebtes Liebesbündnis die innere Mitte seiner Gründung geworden. Das Liebesbündnis war Grundform und Grundnorm nicht nur seiner Gründung, sondern seines eigenen Lebens, die er exemplarisch vor- und darlebte. Dadurch wurde er selber zu einer Zweitursache, die ständig über sich hinauswies auf Maria, auf den Dreifaltigen Gott und auf den Vatergott. P. Kentenich ist, zusammenfassend gesagt, deshalb die innere Mitte seiner Gründung, der Schönstattfamilie, weil die oben beschriebene Liebe seine eigene Mitte ist. Für diese Liebe ist er nicht bloß Transparent, sondern, nach seinem Heimgang zu Gott nicht anders als während seines irdischen Lebens, auch Helfer und Erzieher. Als solcher will er auch vom Himmel her seine Aufgabe fortsetzen und sein Charisma entfalten, um Menschen heranzubilden, deren innere Mitte mit der seinen übereinstimmt.

Erstes Treffen der Säkularinstitute in Asien

Zum ersten Mal in der Geschichte der Jungen Kirchen Asiens kamen 29 Vertreter von neun Säkularinstituten aus sechs Ländern (Hongkong, Indien, Japan, Philippinen, Sri Lanka, Thailand) vom 26. bis 31. Dezember 1975 im Rote-Kreuz-Zentrum Sawangkhanawat/Thailand zu einer Tagung zusammen. Vorbereitung und Leitung des Treffens lag in den Händen von vier Personen: Dr. Emilio Tresalti, Generalsekretär der Weltkonferenz für Säkularinstitute, Rom, Antoinette Furtado, Indien, Hildegard F. Yoshiwaka, Japan, und Lucile Authier, Thailand. Außerdem nahmen Vertreter aus Kanada und Australien sowie ein Beobachter von MISSIO-Aachen teil. Drei der vertretenen Institute sind asiatische Gründungen, die übrigen teils europäischen teils nordamerikanischen Ursprungs. Im ganzen dürfte es in Asien knapp 700 Mitglieder von Säkularinstituten geben (bei etwa 40 000 Mitgliedern in der ganzen Welt).

Vom Vorbereitungsteam waren drei thematische Schwerpunkte erarbeitet worden: 1. Weltweihe; 2. Säkularinstitute — eine Antwort auf die Bedürfnisse der Länder Asien; 3. Die Sendung der Kirche in Asien und die Rolle der Laien in der asiatischen Kirche. Die Vorträge wurden anschließend in Arbeitskreisen auf die konkrete Situation der Institute in Asien hin ausgewertet und in Meditationsrunden sowie bei der Eucharistiefeier spirituell vertieft.

Der Vortrag von Dr. Tresalti über „Die ‚Weltweihe‘ der Säkularinstitute“ bildete die Grundlage für die Arbeitsgespräche zu diesem Themenkreis. In seinen Ausführungen unterstrich Dr. Tresalti den Neuheitscharakter der Säkularinstitute gegenüber den Orden und den übrigen religiösen Gemeinschaften der Kirche. Während die traditionellen religiösen Gemeinschaften durch eine Konzentration auf die eschatologischen Werte in ihrer Lebensweise und Spiritualität bestimmt sind und ihre Mitglieder darum „alles verlassen“ haben, um ein gottgeweihtes Leben zu führen, wird in dem neuen Ansatz der Säkularinstitute der Versuch unternommen, totale Gottsuche und Weltgestaltung hin auf das kommende Gottesreich zu verbinden. Dieses Ziel wird durch die „Weltweihe“ oder, d. h. auch im „weltlichen Stand der Vollkommenheit“ angestrebt. Gott bleibt selbstverständlich der primäre Wert, aber der Weg zu ihm führt über die Dinge der Welt. Weltweihe ist daher nur wirksam, wenn sie gelebt wird und nicht Theorie bleibt. Aus dieser Lebensform kann sich eine neue Gestalt der Welt aus dem

Glauben ergeben und damit auch eine neue Theologie des Laikates. Dr. Tresalti führte aus, wie sich die Verwirklichung einer solchen Zielsetzung in konkreten Formen der Säkularinstitute allmählich entwickelt hat und erste Ansätze dazu bereits bei Maria Ward und St. Vinzenz von Paul zu finden sind, bis sie schließlich durch die Apostolische Konstitution „Provida Mater Ecclesia“ vom 2. Februar 1947 und durch das Motu proprio „Primo feliciter“ aus dem Jahre 1948 ihren kirchenrechtlichen Ort erhielten.

Antoinette Furtado vom Nationalen Zentrum für geistliche Berufe in Poona, Indien, ging in ihrem Vortrag über „Säkularinstitute — Antwort auf die Bedürfnisse der Länder Asiens“ davon aus, daß die Säkularinstitute „das Charisma der Gegenwart der Kirche in der Welt“ besitzen (vgl. Paul VI., „Gegenwart der Kirche in der Welt“, Osservatore Romano, 17. 2. 1972). Diese Welt ist für die Säkularinstitute Asiens der Kontext asiatischer Kultur und Gesellschaft, die durch eine ungemaine Pluralität der Strukturen, Religionen, politischen Modelle gekennzeichnet sind. Die Säkularinstitute können eine Antwort geben auf den Prozeß der Säkularisierung unter den Christen Asiens. Wenn man auch oft betont, daß Säkularisierung ein typisch europäischer oder westlicher Prozeß ist, so macht er sich doch in zunehmendem Maße auch unter den Christen und in den anderen asiatischen Religionen bemerkbar. Die Säkularinstitute sollen die Christen Asiens befähigen, auch in einer sich wandelnden Welt Zeugnis für Christus abzulegen. Dazu ist es erforderlich, daß sich die Gegenwart der Christen in der Welt in Asien nicht an westlichen Modellen orientiert, sondern von innen her das asiatische Milieu durch Verwirklichung asiatischer Werte durchdringt. Wenn die Berufung von den Mitgliedern der Säkularinstitute verlangt, daß sie aus einem inkarnierten Gottesbezug leben und daß das Zentrum ihrer menschlichen Existenz von Gott ergriffen ist, dann müssen sie sich den fundamentalen Problemen menschlichen Lebens in Asien stellen. Dazu dürften die Säkularinstitute in Asien von ihrer Struktur und Spiritualität her in „idealer Weise“ in der Lage sein. Denn ihre Mitglieder sind in der Welt, so wie sie in Asien ist, gegenwärtig und können sie daher von innen her gestalten, heiligen und zu Gott hinführen.

Gerade die Säkularinstitute in Indien haben sich den Problemen des sozialen Wandels und der sozialen Gerechtigkeit zu stellen und ein Ethos für die notwendigen sozialen Änderungen zu entwickeln. Die Überwindung des Konsumverhaltens, das auch in Asien mehr und mehr Eingang findet; die Entdeckung der tieferen Bedeutung des Wertes der Arbeit; die Sicht der Berufswelt als Dienst und nicht als Feld des Sich-Durchsetzens sind Werte, die von den Säkularinstituten exemplarisch in den asiatischen Kontext eingebracht werden können. Natürlich stellen sich den Mitgliedern der Säku-

larinstitute in Asien andere Fragen als in Europa, wenn es z. B. um die Alterssicherung oder um Formen des Gemeinschaftslebens geht. Auch ist zu verzeichnen, daß die traditionelle Integration der Menschen in die Großfamilie das Leben als unverheirateter Mann oder unverheiratete Frau nicht erleichtert. Bis jetzt sind auch die Christen in Asien nur damit vertraut, daß jemand heiratet oder ins Kloster geht. Die Lebensform der Säkularinstitute in der Welt ist noch nicht als Wertvorstellung von der Allgemeinheit übernommen. Antoinette Furtado schloß mit der Feststellung, daß Indien neue Formen von Säkularinstituten braucht, die der Bewältigung der Probleme der Gesellschaft in Indien gewachsen sind.

Im Mittelpunkt des dritten Vortrags „Die Sendung der Kirche in Asien und die Rolle der Laien in den asiatischen Teilkirchen“ stand die Analyse der sozialen Problematik des asiatischen Kontinents unter besonderer Berücksichtigung der Gegebenheiten auf den Philippinen. M. Aurora Agustines, Dozentin für Soziologie und Geschichte an der Frauen-Universität in Manila, beschrieb Asien (und darin die Philippinen) als einen jungen Kontinent, als einen Kontinent voller Erwartungen, aber auch als einen Kontinent, in dem vielfältige Formen der Unterdrückung bestehen, die z. T. weit zurückliegend in der immer noch gegenwärtigen Kolonialgeschichte ihren Ursprung haben. Die Christen dieses Kontinents mit mehr als 2 Milliarden Menschen, 56 % der Gesamtweltbevölkerung, sind nur eine verschwindende Minderheit von etwa 4 %, wenn man alle Konfessionen zusammennimmt. Zwar bilden die Philippinen mit 87 % Katholiken eine Ausnahme; doch kommen gerade in diesem Staat die Einflüsse sozialer Ungerechtigkeit, trotz äußerer christlicher Strukturen, besonders zum Ausdruck.

Die Aufgabe und Rolle der Christen im asiatischen Milieu ist nach Aurora Agustines in der Förderung der theoretischen und praktischen „Befreiung“ zu sehen. Mit diesem Streben nach sozialer Gerechtigkeit ist die persönliche Beziehung zu Christus als Person zu verbinden, wie sie sich in einem dynamischen Leben des Gebetes, im Glauben an die Wirklichkeit seiner Gegenwart im Leben aller Menschen, ob Christen oder Nichtchristen, ausdrückt. Von dieser Grundlage her haben die Kirche und die Christen mit den vielfältigen Wirklichkeiten des öffentlichen Lebens sich ständig neu zu konfrontieren und in besonderer Weise auf all das, was der menschlichen Entwicklung dient, schöpferisch Einfluß zu nehmen. Die Aufgabe der Säkularinstitute bestünde gerade darin, diese Bewegung nach Befreiung zu durchdringen und sich selber mit der Bevölkerung zu identifizieren, um ihr Streben nach Befreiung zu unterstützen.

Die Ergebnisse der Diskussionen, die auf die einzelnen Referate folgten, fanden ihren Niederschlag u. a. in einer Reihe von Orientierungen für die

künftige Aufgabenstellung der Säkularinstitute in Asien und zur Regelung einiger ihrer aktuellen Lebensfragen. Zu den künftigen Aufgaben hieß es z. B.:

1. Angesichts der zunehmenden Einflußnahme marxistischer Ideologien in Asien können gerade die Säkularinstitute dazu beitragen, die Einstellungen ihrer Mitchristen zu ändern und sie zum konkreten Engagement im öffentlichen Leben herauszufordern.
2. Die Säkularinstitute in Asien sollten ihre Aufgabe darin sehen, bestehende Bewegungen zu durchdringen und geistig zu bereichern; vor allem sollten sie Wert darauf legen, verantwortliche Laienkräfte zu schulen, die ihre Aufgabe im beruflichen Leben als Christen voll wahrnehmen können.
3. Dazu sei auch erforderlich, daß neben der weiteren Förderung der Fraueninstitute insbesondere auch Institute für Männer in Asien stärker gefördert werden, um die vielfältigen Bereiche der Arbeitswelt zu durchdringen und den christlichen Arbeitern geistliche Hilfen anbieten zu können.

Die behandelten aktuellen Lebensfragen hängen zum guten Teil mit den speziellen sozialen Verhältnissen in Asien zusammen, wie sie im zweiten Referat angeschnitten worden waren. Hierzu formulierte man:

1. Die Frage der persönlichen Sicherheit und Alterssicherung ist in Asien auf dem Hintergrund der kulturellen und sozialen Gegebenheiten von den Säkularinstituten neu zu überdenken. Während in Europa und auf dem nordamerikanischen Kontinent in den meisten Fällen durch staatliche Einrichtungen eine persönliche Alterssicherung möglich ist, so bestehen wirkungsvolle Sicherungen dieser Art in Asien nicht. Die Mitglieder von Instituten sind entweder auf den Rückhalt in der Gemeinschaft des Institutes oder auch auf den finanziellen Rückhalt in der eigenen Familie angewiesen. Selbst aus der zunehmenden Arbeitslosigkeit für bestimmte Berufsgruppen kann sich die Notwendigkeit ergeben, daß die Säkularinstitute eigene Arbeitsgebiete suchen, die ihre Mitglieder in kleinen Teams übernehmen können. Die Entwicklung eines Modells der sozialen Sicherung ist für die Zukunft der Säkularinstitute in Asien eine wichtige Aufgabe.
2. Die Notwendigkeit beruflicher Tätigkeit der Mitglieder der Säkularinstitute in der Welt auf der Grundlage einer qualifizierten beruflichen Ausbildung soll zunehmend angestrebt werden.
3. Für die Altersgrenzen bei der Aufnahme von Mitgliedern in Säkularinstitute wurden (vor allem für Fraueninstitute) folgende Empfehlungen

ausgesprochen: Wenn die Gemeinschaft in der Mehrzahl alleinstehende Mitglieder hat, soll sie nicht zu junge Bewerberinnen aufnehmen. Während man in Europa vielleicht bis auf ein Alter von 21 Jahren herabgehen könne, sei in Asien ein Alter von 25 bis 35 Jahren angebracht. Die Institute, die daneben auch die Möglichkeit gemeinschaftlichen Wirkens besitzen, tendieren in Asien gegenwärtig dahin, Mitglieder im Alter zwischen 18 und 25 Jahren aufzunehmen. Es zeichnete sich jedoch die Tendenz ab, eher ältere Bewerberinnen aufzunehmen, da sie wahrscheinlich besser in der Lage sind, später allein zu stehen.

4. Wegen des starken Zusammenhalts der Familie in Asien ist zu unterstreichen, daß die Mitglieder der Säkularinstitute ihre Angehörigen mit einem entsprechenden Anteil ihres Gehaltes unterstützen. Dadurch wird auch ein Faktor der späteren persönlichen Alterssicherung gesetzt.

Sucht man sich im nachhinein ein Gesamtbild von der Tagung zu machen, dann war sie gekennzeichnet durch die Atmosphäre des offenen und einander respektierenden Austausches. Die Streubreite der Lebensformen in Asien ist sehr groß. Sie reicht von Instituten mit einer äußeren Struktur, die sich eher manchen Kongregationen nähert, bis hin zu Gemeinschaften, die sich ähnlich wie zahlreiche Institute in Europa auf die persönliche Präsenz alleinstehender Christen ausrichten. Es kam jedoch im Unterschied zu der europäischen Szene nie zu einer gegenseitigen Infragestellung oder Kritik, sondern es herrschte die Auffassung vor, daß die Aufgaben der Kirche in Asien so groß sind, daß die gegenwärtigen Institute der Zahl wie der Form nach die Möglichkeiten gar nicht ausschöpfen können und daß noch weitere neue Initiativen erforderlich sind, um den Säkularinstituten zu einer größeren Effizienz im Raum der asiatischen Teilkirchen zu verhelfen. Damit verbunden, bestimmte die Gespräche ein lebendiger Glaube an die Zukunft der Institute in Asien, wie auch immer sich das politische Angesicht des Kontinents wandeln werde.

H. Czarkowski

Fünfte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen

Vom 23. November bis 10. Dezember 1975 fand in Nairobi, der Hauptstadt Kenias, die fünfte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen statt. Insgesamt 2 300 Vertreter, darunter 800 offizielle Delegierte, aus mehr als 270 protestantischen und orthodoxen Kirchen nahmen an der Veranstaltung teil, 80% von ihnen zum erstenmal. 40% kamen aus der Dritten Welt. Das Interesse der katholischen Kirche an der Versammlung wurde durch eine Delegation des vatikanischen Einheitssekretariats unter der Führung seines Sekretärs Prof. Charles Moeller sowie durch eine eigene Botschaft Pauls VI.

und ein Schreiben von Kardinal Willebrands, dem Leiter des Einheitssekretariats, deutlich bekundet.

Die Vollversammlung stand unter dem Motto: „Christus befreit und eint.“ Bei dieser Formulierung spielte nicht zuletzt die Erfahrung, die man im Gefolge der vorausgegangenen Vollversammlung des Weltrates 1968 in Uppsala/Schweden gemacht hatte, eine Rolle. In Uppsala war eine starke Hinwendung des Weltrates zum sozialen und politischen Engagement vollzogen worden, die sich 1969 in dem sogenannten Anti-Rassismus-Programm von Canterbury, durch das der Weltrat eine finanzielle Unterstützung der Guerillabewegungen in der Dritten Welt auf seine Fahne schrieb, besonders stark artikulierte. Vor allem in den Kirchen, die am meisten zum Budget des Weltrates beitragen (75 0/0), in der Evangelischen Kirche Deutschlands und in den protestantischen Kirchen der Vereinigten Staaten, war es darüber seither immer wieder zu Unmut und Unzufriedenheit gekommen.

Zur besseren Bewältigung teilte man das Gesamtprogramm in sechs verschiedene Themen auf: 1. Bekenntnis zu Christus heute; 2. Die Einheit der Kirche: Voraussetzungen und Forderungen; 3. Auf der Suche nach Gemeinschaft: das gemeinsame Streben der Menschen verschiedener Kulturen und Ideologien; 4. Erziehung zu Befreiung und Gemeinschaft; 5. Strukturen der Ungerechtigkeit und Kampf um Befreiung; 6. Menschliche Entwicklung: die Zwiespältigkeit von Macht und Technologie und die Qualität des Lebens.

Diese Themen wurden, um eine möglichst intensive Beteiligung der einzelnen Vertreter und ein gegenseitiges Kennenlernen zu erreichen, in kleinen gemischten Arbeitsgruppen von sechs bis zehn Personen diskutiert. Wie zu erwarten, erfuhren sie allerdings nicht eine gleichmäßige Behandlung. Drei Themen bekamen ein besonderes Gewicht: Die Frage nach dem Bekenntnis zu Christus heute, die Einheit der Kirche und vor allem der Einsatz der Kirchen für Befreiung, Gerechtigkeit und Frieden. Dabei verdient bemerkt zu werden, daß sich für das erste Thema „Bekenntnis zu Christus heute“ immerhin mehr als die Hälfte der Delegierten meldeten. Seit längerem schon drängten besonders die Kirchen der Orthodoxie auf eine stärkere Beachtung und Betonung der spirituellen Belange und Aufgaben des Weltrates. In die gleiche Richtung waren außerdem die Forderungen der Weltmissionstagung der Evangelikalen Protestanten im Sommer 1974 in Lausanne gegangen. So wurde denn auch in dem Dokument über das „Bekenntnis zu Christus heute“ festgehalten, daß künftig Spiritualität und Orientierung am Evangelium im Vorgehen des Weltrates keine geringere Bewertung und Behandlung erfahren sollten als die politischen Anliegen. Im ganzen stellt dieses Dokument nach der Meinung kompetenter

Beobachter in Nairobi eine bedeutsame Rückkehr weg von einseitig modernen Anschauungen zur orthodoxen Christologie dar.

Zum Thema der kirchlichen Einheit war von den vorausgegangenen Tagungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order) 1971 in Löwen und 1973 in Salamanca der Begriff der „konziliaren Gemeinschaft“ in die Diskussionen von Nairobi eingeführt worden. Danach ist „die eine Kirche als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden zu verstehen“. „In dieser konziliaren Gemeinschaft besitzt jede der Gemeinden zusammen mit den anderen die volle Katholizität“, die darin besteht, daß man den gleichen apostolischen Glauben bekennt, die anderen als Glieder derselben Kirche betrachtet, die die gleiche Taufe empfangen haben und das gleiche Abendmahl feiern. Dieser Begriff der „konziliaren Gemeinschaft“ wurde von der Vollversammlung angenommen. Dabei war man sich darüber einig, daß der Weltrat nicht diese Gemeinschaft darstellt, sondern sie vorzubereiten hat. Im Zusammenhang damit wurden vier beachtenswerte Richtlinien für die Ausrichtung allen kirchlichen Tuns auf die Förderung der Einheit hin vorgelegt und gebilligt.

Wenn man nach dem Bisherigen bereits sagen kann, daß die Vollversammlung von Nairobi „frömmere“ war als ihre Vorgängerin, nicht zum wenigsten auch deshalb, weil Gottesdienst und Bibelarbeit im Programm mehr Platz erhielten, so spielten die politischen Fragen und Strömungen doch nach wie vor eine entscheidende und prägende Rolle. Die Fortführung des Anti-Rassismus-Programms fand die Billigung der Vollversammlung. Die vielkritisierte finanzielle Unterstützung der Guerillabewegungen seitens des Weltrates wurde gar nicht erst zur Diskussion gestellt. Ein Antrag, den Guerillagruppen das Geld vorzuenthalten, die es wahrscheinlich auch für andere als humanitäre Zwecke einsetzen, wurde mit überwältigender Mehrheit abgelehnt. Sodann verabschiedete die Vollversammlung eine ganze Reihe von Resolutionen zu aktuellen politischen Vorgängen: so gegen die Einmischung fremder Mächte in Angola, zur Lage in der ehemaligen portugiesischen Kolonie Ost-Timor, zum Nahen Osten und zum Status der Stadt Jerusalem. Bezeichnend war, daß z. B. in der Angola-Resolution die Sowjetunion und Kuba, deren Einmischung in den angolanischen Bürgerkrieg gerade während der Vollversammlung auf vollen Touren lief, mit keinem Wort erwähnt wurden, wohl aber die Republik Südafrika.

Die gleiche „Konspiration des Schweigens“, wie ein Delegierter diese einseitige Verhaltensweise nannte, wäre dem sowjetischen Regime gegenüber wohl auch bei der Diskussion um die Menschenrechte beibehalten worden, wenn nicht zwei Ereignisse für einen Wandel gesorgt hätten. Das eine

Ereignis war ein Brief, den zwei Angehörige der Russisch-Orthodoxen Kirche, der Priester Gleb Jakunin und der Physiker Lew Regelson, aus der Sowjetunion an die Vollversammlung richteten; das andere ein Antrag des Schweizer Delegierten Jacques Rossel, in die Erklärung zu den Vereinbarungen von Helsinki einen Passus aufzunehmen, in dem der Weltkirchenrat seine Besorgnis über die Einschränkung der Religionsfreiheit besonders in der Sowjetunion zum Ausdruck bringt und die Bitte ausspricht, die Klauseln von Helsinki in Kraft zu setzen. Der Brief von Jakunin und Regelson wurde während der Vollversammlung von „Target“, einer in Nairobi erscheinenden Zeitung, veröffentlicht. In ihm schilderten die beiden Verfasser nicht nur den bekannten Leidensweg der Russischen Kirche in den zwanziger und dreißiger Jahren unter Lenin und Stalin, sondern wiesen auch darauf hin, daß ausgerechnet nach der Aufnahme der Russisch-Orthodoxen Kirche in den Weltrat der Kirchen im Jahre 1961 seitens der kommunistischen Machthaber eine Unterdrückung des Christentums einsetzte, bei der die Kirche zur Hälfte vernichtet worden sei. Zugleich schlugen sie ein Hilfsprogramm vor, zu dessen Kernstück es gehören soll, eine internationale Protestbewegung gegen Glaubensverfolgungen überall in der Welt ins Leben zu rufen und den Verfolgten mit allen Kräften beizustehen, u. a. dadurch, daß man öffentlich für sie betet und ihre Namen bekanntmacht.

Der Antrag des Schweizer Delegierten wurde zunächst bei der Abstimmung von einer breiten Mehrheit angenommen, fiel aber dann einer Geschäftsordnungsdebatte zum Opfer. Der Text, der schließlich verabschiedet wurde, spricht nur noch von „angeblicher Verweigerung der Religionsfreiheit“ in der Sowjetunion und macht dem Generalsekretär des Weltrates zur Pflicht, in allen Staaten, die das Abkommen von Helsinki unterzeichnet haben, Nachforschungen über den tatsächlichen Stand der Religionsfreiheit durchzuführen und dem Zentralauschuß des Weltrates auf seiner nächsten Sitzung 1976 über die Ergebnisse zu berichten. Sicher wird man der Vollversammlung bei der Behandlung dieses Antrags zugute halten müssen, daß die anwesenden Vertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche nicht zu sehr in Verlegenheit gebracht werden durften. Zugleich freilich wird das furchtbare Dilemma offenbar, in das eine Kirchenleitung gerade den besten Gläubigen gegenüber gerät, wenn sie dem Arrangement mit den eigenen Unterdrückern und Verfolgern zuviel Gewicht beimißt.

Partei der Sterblichen?

Im Herbst dieses Jahres finden in den Vereinigten Staaten von Amerika und in der Bundesrepublik Deutschland wichtige Wahlen statt. In beiden Län-

dern geht es darum, welche Männer und welche Parteien in den nächsten vier Jahren den politischen Kurs bestimmen werden. In diesem Zusammenhang dürfte es von Interesse sein, auf einen Vortrag des Zürcher Soziologen Gerhard Schmidtchen zurückzukommen, den dieser im Mai 1974 auf einer Tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach gehalten hat. Prof. Schmidtchen ist u. a. durch seine Analyse der zur Vorbereitung der Würzburger Synode von den deutschen Bischöfen veranlaßten Meinungsumfragen bekannt geworden. Das Thema seines Vortrags in Mönchengladbach hieß: „Wandlungen und Motive im Wahlverhalten der Katholiken“.

Das Wahlverhalten der deutschen Katholiken ist in den letzten Jahren, verglichen mit den ersten zwanzig Jahren der Bundesrepublik, differenzierter und labiler geworden. Am Abend des 19. November 1972 sah sich der Sieger der damaligen Bundestagswahl, der inzwischen zurückgetretene Bundeskanzler Brandt, veranlaßt, eigens ein Dankwort an seine katholischen Wähler zu richten. Tatsächlich war sein unerwarteter eindeutiger Wahlsieg, der die Sozialdemokraten zum erstenmal zur stärksten Partei in der Bundesrepublik machte, auch darauf zurückzuführen, daß eine erhebliche Zahl katholischer Wähler nicht für die Christlich-Demokratische Union, sondern für die Sozialdemokratische Partei gestimmt hatte. Aber auch schon bei der Bundestagswahl im September 1969 war eine gewisse Verschiebung im Wahlverhalten der Katholiken zu beobachten gewesen.

In den zwanzig Jahren vorher, seit der Gründung der Bundesrepublik und der ersten Bundestagswahl im Jahre 1949, hatte es dergleichen nicht gegeben. Die Katholiken verhielten sich bei allen Wahlen sehr stabil. Es gab eine deutlich feststellbare Beziehung zwischen Kirchenbesuch und Wahlverhalten: Je enger ein Katholik an die Kirche gebunden war, desto eher gab er seine Stimme den christlichen Parteien. Bei den protestantischen Wählern dagegen war dies nie so der Fall gewesen.

Wenn sich dieses Verhalten der Katholiken in den letzten Jahren geändert hat, so dürfte Prof. Schmidtchen wohl recht haben, wenn er eine der entscheidendsten Ursachen dafür in der wachsenden kritischen Einstellung katholischer Christen zu ihrer Kirche sieht. Je mehr man im Verlauf der sechziger Jahre an der Kirche auszusetzen fand, desto mehr neigte man politisch der Sozialdemokratie zu. Das geschah seit dem II. Vatikanischen Konzil vermehrt auch bei praktizierenden, d. h. regelmäßig zum Sonntagsgottesdienst gehenden Katholiken, nicht nur bei solchen, die ohnehin in Distanz zur Kirche leben. Mit anderen Worten: Häufigkeit oder Regelmäßigkeit des Kirchganges erlaubt nicht mehr den gleichen Rückschluß auf

das Wahlverhalten der Katholiken wie in den ersten zwei Jahrzehnten der Bundesrepublik.

Die stärkere kritische Einstellung zur Kirche ist allerdings nicht das einzige Kennzeichen katholischer Christen, die sozialdemokratisch wählen. Prof. Schmidtchen führte des weiteren an: den Wunsch nach größeren gesellschaftlichen Reformen; die positive Billigung der Osteuropapolitik der seit 1969 in der Bundesrepublik regierenden Koalition von Sozialdemokraten und Liberalen; eine verringerte Zuneigung zur freien Marktwirtschaft und zu den Werten, die in Losungen wie „Ruhe und Ordnung“ zum Ausdruck kommen. Vor allem aber glaubte Prof. Schmidtchen feststellen zu können — und das ist der Punkt, der in seinem Referat wohl die größte Beachtung verdient und auf den es uns hier ankommt —, daß die Sozialdemokratische Partei eher von solchen Katholiken gewählt werde, die der Meinung sind, mit dem Tode des Menschen sei alles aus, während die Christlich-Demokratische Union (in Bayern die Christlich-Soziale Union) die Partei der Katholiken sei, die an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und damit an ein Weiterleben des Menschen nach dem Tode glauben.

Im ersten Augenblick mag man eine solche Feststellung höchst verblüffend, vielleicht sogar als ziemlich bezweifelbar empfinden. Sie wäre jedenfalls, wenn sie zuträfe, sehr erregend.

Zweiflern gegenüber wäre zunächst einmal darauf hinzuweisen, daß die Ausführungen Prof. Schmidtchens keine bloße Spekulation darstellten, sondern auf sorgfältig durchgeführten Meinungsumfragen — u. a. auch auf den Befragungen zur Synode der deutschen Bistümer — fußten. Sodann dürfte die Feststellung Schmidtchens dem keine Schwierigkeiten bereiten, der sich über den inneren Zusammenhang zwischen einem rein horizontalen, ethisch-humanistischen Verständnis des Christentums und der Leugnung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele — und damit des Menschen überhaupt — Rechenschaft gibt. Nun ist es aber so, daß es immer mehr Katholiken gibt, die das Christentum praktisch nur noch horizontal verstehen. Darum dürfte es nicht verwunderlich sein, wenn sie auch sich selbst und den Menschen überhaupt nur so zu sehen vermögen und in ihren politischen Entscheidungen der Partei den Vorzug geben, die nicht nur sich und ihr Programm, sondern auch die Weltanschauung, von der her sie ihr Programm entwickelt, rein horizontal, rein diesseitig versteht.

Selbstverständlich erhebt sich dabei die Frage, wie katholisch ein Katholik noch zu sein vermag, der nicht mehr an die Unsterblichkeit der Seele, an seine Bestimmung zur Ewigkeit und an ein künftiges Leben glaubt. Wir

wollen diese Frage hier nicht beantworten, wohl aber darauf aufmerksam machen, daß man mit einer solchen Grundeinstellung der reinen Innerweltlichkeit und Diesseitigkeit heute auch bei Katholiken immer mehr rechnen muß, ohne daß die Betroffenen sich etwa veranlaßt sähen, deswegen die Kirche zu verlassen. Wenn diese Katholiken ihre Stimme der Sozialdemokratischen Partei geben, so ist das nur der Reflex dieser Grundeinstellung zum menschlichen Leben. In diesem Sinne wäre die Sozialdemokratische Partei die „Partei der Sterblichen“, derer also, die nicht mehr an die Unsterblichkeit des Menschen, an sein Leben über den Tod hinaus glauben. Aber dieser Art „Parteien der Sterblichen“ gibt es sicher nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland.

Buchbesprechungen

DIE PROBLEMATIK MENSCHLICHEN Werdens junger Menschen heute wird im zweiten Band „Frustrierte Jugend“ von Professor Dr. Wilhelm Josef Revers, Psychologisches Institut der Universität Salzburg, nicht nur psychologisch sachgerecht und sprachlich lebendig als Phänomen dargestellt, sondern eingehend werden vor allem personale wie situative Faktoren und Funktionen umschrieben, die einen störungsfreien Prozeß menschlicher Selbstverwirklichung ermöglichen und garantieren. Der Autor kommt in den ersten beiden Kapiteln, „I. Eltern, Familie und Heim“ (S. 29 ff.) und „II. das Problem der Autorität“ (S. 108 ff.), zu Ergebnissen über die Rolle des Vaters in der Familie und die soziokulturelle Funktion von Autorität, die im Kontext einer weitgehend von der „Überwindung des Vaters“ bestimmten klinischen und politischen Psychologie neue Akzente setzen und neue theoretische Positionen signalisieren. Revers erhebt auf Grund der verarbeiteten Befunde aus der psychologischen Praxis die Forderung nach der notwendigen Anwesenheit des Vaters in Familie und Erziehung. Die „Not der Vaterlosigkeit“ macht die Lösung kindlicher Konflikte unmöglich, führt beim Jugendlichen zu einer gebrochenen Beziehung zur Welt im Sinne des „deserteur du monde“ (M. Scheler). Schon der heute vorherrschende partielle Vaterlosigkeit bewirkt den Verlust der Vorbildorientierung und erschwert den Zugang zur Welt insgesamt.

Väterlichkeit und Mütterlichkeit sind als geistige Qualitäten gekennzeichnet. In diesen je eigen geprägten Formen der Liebe zum Kinde und Jugendlichen ist die zentrale Voraussetzung der Personalisation und Individuation zu sehen. Revers beschränkt sich in der Darstellung nicht auf die moderne Kleinfamilie, Elternpaar und Kinder, er berücksichtigt auch die „Welt als Heim“, als den Ort des Werdens, und die Funktion der „Mitbewohner als Mit-erzieher“.

Die Kapitel III. bis VI. bilden die zweite gedankliche Einheit dieses Bandes. In ihr

werden die in den ersten beiden Kapiteln gewonnenen theoretischen Positionen, die aus den kasuistischen Beschreibungen des ersten Bandes (vgl. REGNUM, VII. Jhg., 1972, S. 94 f.) abgeleitet wurden, auf solche pädagogischen Wirklichkeitsbereiche angewandt, in denen sich der Werdeprozeß junger Mensch zumeist krisenhaft abspielt: „III. Organisierter Familienersatz (Adoption, etc.)“ (S. 122 ff.), „IV. Probleme und Konflikte in der Schule“ (S. 168 ff.), „V. Problem des verfehlten Einstiegs in die Berufsrolle“ (S. 260 ff.), „VI. Die Geschlechterrolle und des Problem der Geschlechterliebe“ (S. 288 ff.).

In jedem dieser Wirklichkeitsfelder kommen der Väterlichkeit und Mütterlichkeit für die Personalisation des Jugendlichen spezifische Funktionen zu. Der Mangel an ausgebildeten Beziehungen zu einer väterlichen Bezugsperson kann dazu führen, daß z. B. die psychischen Kräfte eines Jugendlichen so sehr von den Werdenöten absorbiert werden, daß die Aufnahmefähigkeit für die schulische und berufliche Wirklichkeit blockiert wird. Oder — wie heute vielfach in Erzieherkreisen üblich — wenn die Geschlechtlichkeit junger Menschen isoliert als Sexualentwicklung verstanden wird, hat dies eine Vernachlässigung des „persönlichen Urbedürfnisses nach Liebe“ zur Folge. Die Ausführungen auf Seite 288—304 enthalten ein anthropologisches Modell der Geschlechtlichkeit, das für die erzieherische Praxis hilfreich sein dürfte.

Zum Abschluß greift Revers im VII. Kapitel noch einmal die Frage auf, die auch im ersten Band gestellt wurde, ob der Entwurf einer allgemein gültigen „Psychologie des Jugendalters“ (vgl. E. Spranger) möglich ist. Er gibt zu, daß die empirischen Befunde, die mit Hilfe der kasuistischen Methode gewonnen wurden, immer zeitbedingt sind und daß somit jede Jugendpsychologie zum Zeitpunkt der Publikation überholt erscheint, andererseits unterstreicht er, daß jede gründliche Forschung Aspekte der Wirklichkeit erfaßt, die bleibenden Charakter haben.

Im Rahmen einer Besprechung in REGNUM verdienen der I. und II. Teil des Buches besondere Beachtung. In dieser Grundlegung wird ein Modell personalen Werdens auf empirischem Wege gewonnen, das von der Psychologie her die psychologischen Ansätze von P. J. Kantenich absichert und ihnen zum weiteren Durchbruch in der Öffentlichkeit verhelfen kann. Denn es wird aufgezeigt, daß der Mensch in seinem Werden auf die persönliche Zielgestalt hin unabdingbar in die Dynamik interpersoneller, emotional geprägter Bindungsstrukturen eingebettet sein muß, will er zur vollen personalen Reife auch im sozialen Bereich und im Beruf gelangen.

Es ist ein wichtiger Schritt, das Konzept des Bindungsorganismus wissenschaftlich zu untermauern, wenn Revers in der liebenden Zuwendung der Eltern und Erzieher, eben in der Realisierung von Väterlichkeit und Mütterlichkeit, den Jugendlichen gegenüber zentrale Bedingungen für das Werden junger Menschen erfaßt. Gerade, daß einmal die positiven Aspekte der Vaterrolle umschrieben werden, dürfte eine wichtige Hilfe für die Fortbildungsveranstaltungen in der Schönstattbewegung sein.

Zwar werden religionspsychologische Fragestellungen in diesem Buch nicht vordergründig thematisiert, doch wird deutlich, daß der Ort des Vaters metaphysisch verankert sein muß, wenn der junge Mensch eine Orientierungshilfe für seinen Bezug zur Transzendenz erfahren will.

Das Buch „Frustrierte Jugend“ ist somit eine Arbeitshilfe für all diejenigen, die einer Generation von Jugendlichen unnötige Frustrationen ersparen wollen. Darüber hinaus ist zu wünschen, daß durch die Arbeit von Professor Revers die weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den psychologischen und pädagogischen Konzepten von P. J. Kantenich angeregt wird.

Wilhelm Josef Revers, Frustrierte Jugend, 2. Band: Familie, Fürsorge, Schule und Beruf, Sexualprobleme, in der Reihe: Neues Forum, Das Bild des Menschen in der Wissenschaft, Band 16, Salzburg 1975: Otto Müller Verlag, 350 Seiten, DM 40,-.

Hans M. Czarkowski

MIT DER PROGNOSE VON MITSCHERLICH, daß wir „auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft“ sind, ist selbst in ausgesprochen psychoanalytisch orientierten Kreisen die Suche nach der spezifischen Funktion des Vaters für die individuelle Entwicklung und die soziokulturellen Prägungsprozesse des Menschen offenbar noch längst nicht abgeschlossen. Unter dem Titel „Fragen nach dem Vater“ hat der Verlag Karl Alber, Freiburg/München, in der Reihe Alber-Broschur Philosophie „Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie“ veröffentlicht. In der Einleitung sieht der Herausgeber Jochen Stork, Privat-Dozent und Oberarzt am Institut für Psychotherapie und medizinische Psychologie der Technischen Universität München, in dem Fragen französischsprechender Psychotherapeuten nach der Rolle des Vaters nicht nur den Versuch, das „Postulat der Vaterlosigkeit“ zu überwinden, sondern auch eine Reaktion auf die seines Erachtens nach zu starke Betonung der Notwendigkeit positiver Mutterbindungen in der klinischen Psychologie der letzten Jahre.

Während dieser Gedankengang in der Einleitung nur im Ansatz umrissen und zugleich eine Übersicht zum gegenwärtigen Stand der Diskussion über das Vaterproblem gegeben wird, kommt Stork in den ausführlicheren Überlegungen des Schlußkapitels „Die Bedeutung des Vaterbildes in der frühkindlichen Entwicklung“, die ganz von der psychoanalytischen Denkmethode her gekennzeichnet sind, zu dem Ergebnis, daß ein „schwacher Vater“ in der Familie notwendigerweise aus der Präsenz einer „autoritären Mutter“ resultiert und gerade in dieser Beziehungsstruktur die Ursachen für psychotische Erkrankungen, wie zum Beispiel der Schizophrenie zu sehen seien. Die Rolle des Vaters sei als „ein befreiendes und verbietendes väterliches Prinzip“ (vgl. Seite 279) zu sehen. Wenn hier auch nur in sehr vereinfachter Weise die Konzeption Stork's wiedergegeben werden kann, so ist doch darauf hinzuweisen, daß dieses Modell durchaus einzuordnen ist in den Rahmen kausalmechanistischer Betrachtungsweise der Bindungsstrukturen des Kindes, die wie bei Freud ausschließlich libidinös verstanden werden. Ähnliche Denkmodelle, die zugleich die Variabilität

der Freudchen Denkansätze auszuschöpfen suchten, durchziehen auch die Aufsätze der Autoren Paul Ricoeur, Jacques Colette, Claude Lagadec, Edmond Ortigues, Serge Lebovici, Rosine Crémieux und Gérard Mendel. In diesen recht verschiedenen Aufsätzen über das Bild des Vaters aus philosophischer und insbesondere psychoanalytischer Sicht überrascht der Einfluß von Hegel, Kierkegaard und Nietzsche auf die französischen Autoren und der Einfluß des Strukturalismus von Lévi-Strauss und Lacan auf das psychoanalytische Denken. Die Einzelpositionen haben jedoch in ihren Aussagen über das Vaterbild eine überraschende Streubreite. Während Claude Lagadec, Montréal, die Vater-Sohn-Beziehung im Anschluß an Hegel und Nietzsche in der Gestalt des Zarathustra aufheben will und der Vater somit der total entbundene, auch von Gott und dem Glauben an ihn gelöste Mensch ist, kommt andererseits Jacques Colette, Brüssel, in seiner Studie über die Suche des Vaters bei Kierkegaard zu dem Ergebnis, indem er Kierkegaard zitiert: „Von meinem Vater lernte ich, was Vaterliebe ist, und dadurch erhielt ich einen Begriff von der göttlichen Vaterliebe, dem einzigen unerschütterlichen im Leben, dem wahren archimedischen Punkt.“ (Tb III A 75)

Wohl mit dem höchsten theoretischen Anspruch versuchte Paul Ricoeur, Professor der Philosophie an der Pariser Universität, die Vatergestalt sowohl von der Psychoanalyse, von der Philosophie im Anschluß an Hegel und über die Analyse religiöser Vorstellung unter Verwendung exegetischer Überlegungen zu erfassen. Ricoeur entdeckt gewisse Struktur- und Prozeßanalogien in dem Einfluß des Vaters auf die Entwicklung des Menschen, die aber letztlich wiederum das rationale Denkmodell der Psychoanalyse nicht übersteigen. Trotzdem wirft das Abschlußkapitel von Ricoeur eine Frage auf, die zentral über dem gesamten Buch stehen könnte, nämlich das philosophische Problem, wie die Vielfalt der Erfahrungsebenen in bezug auf den Vater in einer neuen systematischen Einheit zu synthetisieren ist (vgl. Seite 76).

Es übersteigt den Rahmen einer Besprechung, zu einer umfassenden Evaluation des Buches zu kommen, eine Standortbestimmung der Texte ist jedoch ange-

bracht. Es zeigt sich nämlich, das bei allen geäußerten Fragen und Antwortversuchen nach der Funktion des Vaters in Familie und für den einzelnen sowie für die Gesellschaft der psychoanalytische Weg letztlich unter dem Prinzip des Ausschlusses der Transzendenz steht. Aber auch innerhalb dieses Grundmodells kommt das Fragen nach dem Vater nicht zur Ruhe, jedoch führt die Aufwertung des Vaters dabei notwendigerweise zur Abwertung der Bindungsfunktionen an die Mutter. Es liegt darum nahe, auf die Ansätze von Revers zurückzuverweisen. Der dort umrissene Standpunkt über die Rolle des Vaters kann als Maßstab zeigen, daß nur aus einem vieldimensionalen Verständnis des Menschen und seiner Selbstwertung erst der Prozeß der Personalisation in der Liebesbindung erfaßt werden kann. Mit Revers ist die Beziehung Mutter-Vater nicht notwendigerweise eine konflikthafte, sondern in der Regel durch eine organische Weiterleitung gekennzeichnet, die aber in pathologischen Fällen nicht realisiert werden kann.

Das Buch enthält für die theoretische Auseinandersetzung des Fachmanns zahlreiche Anregungen, für die Praxis wirft es mehr Fragen auf, als daß es sie beantwortet. Auch der nicht philosophisch geschulte Leser wird entdecken, daß — wie Pater Kenterich mehrfach betont hat — in Schönstatt bei aller Berücksichtigung der Vaterproblematik zu ihrer Lösung ein ganz anderer Weg unter Einschluß der Transzendenz begangen wurde als der einer psychoanalytischen Anthropologie mit dem oft nicht so offenen Ausschluß der Transzendenz.

Jochen Stordc (Hrg.), *Fragen nach dem Vater. Französische Beiträge zu einer psychoanalytischen Anthropologie*, Freiburg-München 1974: Verlag Karl Alber, 304 S., kt., DM 39,00.

Hans M. Czarkowski

WAS HAT DAS CHILENISCHE FIASKO Allendes mit dem europäischen Sozialismus zu tun? Wenn man von der Heroisierung seiner Gestalt zu einem südamerikanischen Mythos nach seinem theatralischen Tod absieht, zu der insbesondere

auch der deutsche Sozialismus beitrug, könnte man meinen: nicht allzu viel. Nach der Lektüre eines Besseren belehrt, legt man Lothar Bossles Buch über Allende nachdenklich mit dem Eindruck beiseite, daß hier schlaglichtartige Zusammenhänge erhellt werden, die man schon immer erahnt hatte, aber mangels Information nicht verifizieren konnte.

Bossle, Professor für Soziologie und Politische Wissenschaften in Lörrach und Präsident der katholischen deutschen Akademikerschaft, sammelte seine Informationen aus erster Hand anlässlich von zwei Südamerikareisen, sprach mit vielen Augenzeugen, auch mit dem Arzt, der als einziger sah, wie Allende Selbstmord beging. Der besondere Vorzug des Buches ist m. E. darin zu sehen, daß Bossle es versteht, das singuläre Geschehen in Chile in den Zusammenhang politisch-sozialer Bewegungen und politischer Theorien der letzten 150 Jahre zu stellen, auf deren Hintergrund erst die Fakten zu sprechen beginnen.

Bossle ist der Meinung, daß der Schlüssel zum Verständnis des Experiments Chile und seines gewaltsamen Endes im europäischen Sozialismus zu suchen sei. In der Taktik Allendes, durch Verfassungsgarantien zur sozialistischen Legalität zu gelangen, sieht er darüber hinaus eine Parallele zur Taktik Hitlers. „In gleicher Weise läßt sich die Parallele aufzeigen, daß Allende und Hitler mit Erklärungen nicht sparten in den Grenzen der Verfassung zu handeln. Und beide haben unmittelbar nach den abgegebenen Verfassungsversprechen durch Verlautbarungen keinen Zweifel daran gelassen, daß sie sich an die gegebenen Garantien nicht zu halten gedenken. Die Verschiedenheit im politischen Machtprozeß der Verfassungsverletzung in Chile von 1970–1975 und in Deutschland von 1933–1945 liegt nur in der Vorgeschichte, der Motivation und dem Ziel, das man durch den Verfassungsbruch anstrebte. Aber in der Methode, sich durch insgeheim vorbehaltliche Verfassungsgarantien die Transformationschance zu erschleichen und den bestehenden Verfassungszustand aufzuheben, waren Allende und Hitler nicht unterschiedlich in ihrem Vorgehen. Und in beiden Fällen waren christlich-demokratische Parteien die ausschlaggebenden, jedoch politisch

hereingelegten Gruppen im Vorgang der Verfassungstäuschung.“ (S. 71 f.)

Zugleich aber legt Bossle auch überzeugend dar, daß in der trügerischen Hoffnung Allendes auf einen demokratischen Weg zum Sozialismus schon der Keim des Scheiterns lag.

Ob allerdings die Ernüchterung, die sich bei manchen Intellektuellen (z. B. Schelsky, Steinbuch) im Gefolge des sozialistischen Versagens angesichts der Herausforderungen der Zeit einstellt (S. 87 ff.), Massengrundlage gewinnt, bleibt abzuwarten. Die Solidaritätsadresse der Jungsozialisten in der SPD vom 5. 9. 1975 an Salvador Allende (sechs Tage vor seinem Sturz), die im Anhang abgedruckt ist, zeugt jedenfalls von einer politischen Ahnungslosigkeit, die trotz vielfacher geschichtlicher Beispiele nicht begreifen kann (oder will), daß die sozialdemokratischen Bewegungen in Volksfronten immer nur als „nützliche Idioten“ der kommunistischen Transformationstechnik verwendet wurden. Umso überzeugender ist der ebenfalls im Anhang dokumentierte „Beschluss der Abgeordnetenversammlung von Chile vom 22. 8. 1975“, in dem Allende detailliert sein Versagen und seine Übergriffe und Verfassungsaushöhlung testiert werden.

Dieses mutige Buch vermag manchem die Augen zu öffnen über Taktik und Strategie des internationalen Sozialismus, dekouvertiert es doch schonungslos die Pseudowissenschaftlichkeit des Marxismus.

Lothar Bossle, Allende und der europäische Sozialismus, Stuttgart 1975: Seewald-Verlag, 146 S., DM 14,80.

N. Martin

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL hat die Kirche vor allem als Volk und Familie Gottes verstanden und damit das Bild vom Felsen Petri der tridentinischen Ära ergänzt. Nun sieht es freilich seit dem Ende des Konzils in der Kirche nicht immer familienhaft aus. In diese Situation hinein hat Pater Benito Schneider, seit vielen Jahren Mitarbeiter unserer Zeitschrift, ein Buch veröffentlicht, das dem Thema der „Kirche als Familie“ gewidmet ist. Das Buch ist nicht der reinen Wissenschaftlichkeit und der bloßen Intellek-

tualität wegen geschrieben, wenn man ihm auch ernste und solide Gedankenführung bescheinigen darf. Der Verfasser versteht es, Erkenntnisse aus vielen Fachgebieten, vor allem aber auch aus der eigenen seelsorgerlichen Erfahrung in schöpferischer Weise zu einer zukunfts-trächtigen Synthese zu vereinigen und zwischen den heutigen Extremen hindurch ein letztes Hochziel vorzustellen, das geeignet ist, die Kirche unter dem Bild der Familie wieder positiv erleben zu lassen. Für seine Darstellung benützt der Autor die Aussagen des Konzils, mit denen er wohlvertraut ist, desgleichen Vertreter alter und neuer Schulen, die zu dem brennenden Grundproblem seines Themas Bedeutendes zu sagen wissen. Dieses Grundproblem, das sich allerdings hinter dem Titel des Buches „Kirche als Familie“ etwas verbirgt, während es im Untertitel „Grundzüge einer Bindungslehre“ klarer angedeutet wird, kann man bezeichnen als die Bedrohung der heilsgeschichtlichen Sendung des Abendlandes. Unter Bindungen werden dabei in erster Linie nicht Rechts- und Moralbindungen, sondern alle Bindekräfte geistig-psychologischer Verwurzelung verstanden, durch die der Mensch als Individuum wie als Gemeinschaft im Kosmos, in der Kirche und in der zivilen Gesellschaft zu einem festen Standort gelangt und ihn bejaht. Das Buch zielt damit zutiefst gegen bolschewistisch-atheistisch-kollektivistisches Denken für eine ganzheitliche christliche Zukunftsvision. Was heute selbst in innerkirchlichen Kreisen nicht immer als organische Einheit gesehen und erfahren wird, wird hier wieder als lebendiger Organismus aufgewiesen. Zu diesem Zwecke knüpft Schneider bei der Naturfamilie an, deren Struktur er nach allen wesentlichen Richtungen hin lebendig zu durchleuchten weiß, so daß der Leser auf eine tiefgründige, anschauliche Weise die Grundzüge eines organisch sich aufbauenden Bindungsnetzes in sich aufzunehmen vermag. Zugleich erfährt er, daß diese Grundelemente eines ganzheitlichen Bindungsgefüges nicht nur für die Ebene der irdischen Wirklichkeit Bedeutung haben, sondern aus der natürlichen Ordnung in die übernatürliche, aus der Weltimmanenz in die Transzendenz hinüberwirken. Das

Urbild-Abbild-Denken als christliche Denkkategorie bekommt dadurch neue Aktualität und dem materialistisch-mechanistischen Denken wird der Wind aus den Segeln genommen. Schneider hat auch gegenüber bestimmten innerkirchlichen Strömungen den Mut, heiße Eisen anzugehen. So verleiht er beispielsweise der Gestalt Mariens als Urform der Kirche neuen Glanz, indem er, gestützt auf die Kirchenväter und auf moderne Theologen, der Gottesmutter und ihrer Verehrung den Stellenwert zuerkennt, der im Kampf gegen ein mechanistisches Welt-, Menschen- und Gesellschaftsbild von höchster Wirksamkeit ist.

Die Einleitung zu dem Buche ist beinahe ein wenig zu anspruchsvoll angelegt, so daß sich die Frage meldet, ob der Verfasser auch zu erfüllen vermag, was er ankündigt. Reinen Theoretikern könnte das Buch vielleicht nicht wissenschaftlich genug erscheinen; den Praktikern der Pädagogik und Pastoral mag es zu wenig konkrete Anwendung bieten. Ihnen allen gegenüber sei gesagt: „Kirche als Familie“ will ein letztes und zugkräftiges Leitbild vorstellen, das im heutigen Umbruch, in aller Auflösung, bei allzuvieler Pragmatik mancher Geister, wieder Sammelpunkt einer neuen Synthese, einer schöpferischen Resultante werden kann. Wem es außerdem um den sapientialen Charakter der christlich-kirchlichen Botschaft geht, dem kann das Studium des Buches nur empfohlen werden. Es ist bei aller tiefloftenden Gedankenführung allgemeinverständlich. Der Leser wird keinen Hauch modernistisch-progressistischen Denkens entdecken, weil die gesamte Darstellung auf der Seinsordnung gründet und von dort her ihre Aussagen für das Handeln ableitet. Im übrigen wird jeder Leser bemerken, wie tief das Buch dem Gründer des Schönstattwerkes verpflichtet ist. Im letzten Kapitel wird darum auch der Versuch unternommen, die vorgetragene Bindungslehre am Beispiel der Schönstattbewegung zu veranschaulichen.

Benito Schneider, Kirche als Familie — Grundzüge einer Bindungslehre, Vallendar-Schönstatt 1975: Patris-Verlag, kt., 176 S., DM 11,80.

E. Monnerjahn